





Transfronteras

FRONTERAS DEL MUNDO Y PROCESOS CULTURALES



Transfronteras

FRONTERAS DEL MUNDO Y PROCESOS CULTURALES

José Manuel Valenzuela Arce
(coordinador)



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Transfronteras: fronteras del mundo y procesos culturales / José Manuel Valenzuela Arce (coordinador). — Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte, 2014.

336 pp. ; 14 × 21.5 cm

ISBN: 978-607-479-133-4

1. Fronteras. 2. Geografía humana. 3. Cultura popular. 4. Límites — Aspectos sociales. I. Valenzuela Arce, José Manuel. II. Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

JC 323 T7 2014

Primera edición, diciembre de 2014

Distribución, 2015

D. R. © 2014, El Colegio de la Frontera Norte, A. C.

Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5

San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, B. C., México

www.colef.mx

ISBN: 978-607-479-133-4

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez

Corrección: Página Seis

Formación: Página Seis

Última lectura: Jonathan Flores Villegas

Diseño de portada: Juan Carlos Lizárraga/Xaguaro

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
José Manuel Valenzuela Arce	
<i>Transfronteras y límites liminales</i>	17
José Manuel Valenzuela Arce	
FRONTERAS Y PROCESOS (DES)CONECTIVOS	
<i>El mundo entero como un lugar extraño</i>	45
Néstor García Canclini	
<i>Estado-nación, movimientos autonómicos y procesos transfronterizos en España</i>	59
Joan Josep Pujadas	
FRONTERAS E IDENTIDADES TRANSNACIONALES	
<i>Tijuana provocadora. Transfronteridad y procesos creativos</i>	97
Norma Iglesias Prieto	
<i>Identidades transnacionales. Cholos, maras, Barrio 18 y estéticas corporales en resistencia: tatuajes</i>	129
Alfredo Nateras Domínguez	
FRONTERAS, MIGRACIÓN Y ZONAS DE CONTACTO	
<i>(Des)haciendo fronteras en la nueva unión europea: negociación de identidades en el proceso de migración de los ciudadanos de Polonia en Belfast</i>	155
Marta Kempny	
<i>El Magreb: laboratorio de las nuevas migraciones</i>	177
Michel Peraldi	
FRONTERAS Y PROCESOS CONJUNTIVOS	
<i>El relato pionero. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil</i>	197
Verónica Giménez Béliveau	

<i>Migración y procesos culturales en la frontera sur mexicana</i>	215
Rosalva Aída Hernández Castillo	
<i>Mujeres guaraníes. Vínculos transnacionales e identidades en la frontera argentino-boliviana</i>	237
Silvia Hirsch	
<i>Cuerpos geográficos y derechos de fuga. Un análisis de alternativas visuales</i>	255
Rían Lozano de la Pola	
FRONTERAS DISYUNTIVAS	
<i>Un pueblo, dos naciones. La paradoja de la frontera coreana en tiempos de globalización</i>	277
Jungwon Park y Gerardo Gómez Michel	
<i>Historia, rebelión y esperanza: el canto palestino en la frontera del conflicto</i>	301
Gilberto Conde	
<i>Autores</i>	327

INTRODUCCIÓN

José Manuel Valenzuela Arce

EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE

Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales es una obra que busca colocar nuevos parámetros teórico-conceptuales para pensar las fronteras en el mundo actual. Al mismo tiempo, ofrece claves heurísticas para comprender algunos procesos y eventos que definen las relaciones transfronterizas en zonas emblemáticas por sus vínculos culturales, la intensidad de sus relaciones sociales y la fuerza de sus conflictos.

Las fronteras aluden a los confines, a los límites, a lo que se encuentra enfrente. Las fronteras implican posiciones definidas en condiciones relacionales con distintos niveles de asimetría. Las fronteras son espacios liminales, puertas, umbrales o entradas... así como salidas, inicios, otredades y alteridades que nos (re)definen. Las fronteras anticipan, preludian, son proemios geosociales y espacios connotados como geosímbolos que definen Estados y territorios, significan espacios y visibilizan adscripciones o distinciones identitarias, son límites liminales, espacios de certezas y ambigüedades, umbrales de encuentro de elementos que corresponden a tiempos y espacios diferentes.

Las fronteras son espacios que se validan al negarse, conformaciones que se construyen desde la otredad que las niega, las atenúa o las atrinchera. Por eso, las fronteras no pueden escapar al prefijo *trans* que las define como espacios transitivos, transbordos, transportes, trasposos, transas y transacciones.

El prefijo latino *trans* es parte inherente a las fronteras, las acota, convoca al otro lado y lo incorpora denotando cambios y mudanzas. *Trans* refiere a la condición de ubicarse *a través de*, pero también *al más allá*. Junto las miradas tradicionales de las fronteras que destacan a los confines, los límites, lo que se ubica enfrente, los ámbitos liminales, las puertas, las entradas y los umbrales, las transfronteras incorporan al otro lado, el más allá, el cambio, la mudanza, como aspectos indisociables.

Transfronteras es un concepto que conjuga el oxímoron arriba enunciado, son espacios que se niegan a una sola de las condiciones o los lados que la integran. Las transfronteras no se agotan en trincheras ni en límites infranqueables, ni en espacios inocentes, ni en ilusiones desmontables a voluntad, ni en sitios de horizontalidad, ni en meros encuentros, ni

en membranas, ni en la condición porosa de los espacios. Pensar desde las transfronteras implica incorporar complejas condiciones geopolíticas, sociales y culturales.

La discusión sobre fronteras durante la segunda mitad del siglo pasado tuvo como referente emblemático al muro que separaba a las dos Alemanias. El de Berlín cayó, pero perviven muros con enorme intensidad y fuerza devastadora. Al mismo tiempo, en la vieja Europa, la comunidad europea se solapa con Estados nacionales que no se disuelven como muchos vaticinaban, sino que permanecen como referentes importantes en la organización de identidades sociales de poblaciones que no abandonan sus adscripciones identitarias y se siguen reconociendo como franceses, alemanes, italianos, españoles...

Además de los intensos procesos de recomposición de los mapas culturales incentivados por la migración, resulta relevante conocer las características de las relaciones socioculturales referidas a las naciones que componen la comunidad europea con las presencias culturales que delimitan inéditos trazos fronterizos, como ocurre en las fronteras entre África, Europa y América, relacionadas por una intensa condición transnacional y translocal mediada por desplazamientos migratorios de personas africanas, europeas, latinoamericanas o árabes a los países europeos, así como los nuevos mapas socioculturales de América definidos por las migraciones.

Resulta importante recuperar los procesos culturales generados en las nuevas fronteras definidas por la disolución de grandes Estados nacionales como ocurrió en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia que dieron paso a nuevas naciones que mantienen referentes comunes en historias nacionales compartidas. Pensar las condiciones fronterizas asimétricas, conflictivas y violentas obliga a ubicar muchas fronteras, entre las cuales destaca la frontera Israel-Palestina, frontera que posee una condición geopolítica estratégica en los ámbitos regional e internacional. Es importante conocer la forma que adquieren estas relaciones internacionales y sus contextos fronterizos por ser ahí donde se presentan con mayor intensidad los procesos conjuntivos, disyuntivos e inyuntivos que definen las relaciones con los otros.

El libro inicia con el texto de José Manuel Valenzuela Arce, “Transfronteras y límites liminales”, donde el autor coloca algunos ejes teórico-conceptuales para pensar e interpretar las fronteras y los procesos fronterizos, enfatizando los conceptos de conjunción, disyunción, conectividad, inyunción, zona de contacto, traducción, *switch* cultural, aculturación, transculturación e hibridación cultural.

El apartado *Fronteras y procesos (des)conectivos* contiene dos capítulos, el primero de ellos titulado “El mundo entero como un lugar extraño”, donde Néstor García Canciani reflexiona sobre extranjerías geográficas y situacionales, identificando fronteras intranacionales definidas por lo legal y lo ilegal, lo permitido y lo prohibido, los sitios

de confianza y los amenazantes, la habitabilidad diferenciada entre nativos y migrantes, aspectos influidos por conflictos globalizados de distinto tipo, como son las luchas entre mafias, entre capitales financieros o entre quienes se dedican al trasiego de armas. García Canclini define dos procesos de desconfiguración de los Estados nacionales donde ubica las migraciones internacionales y la fractura de las naciones inducida por condiciones internas e internacionales, desconfiguraciones que desarticulan la cohesión imaginada. Por ello, García Canclini enfatiza que las fronteras no sólo separan un territorio nacional de otros, sino que pueden segregar dentro del propio país, además de ser zonas de intercambio y solidaridad. Estas condiciones le permiten cuestionar que cada nación sea una entidad nítidamente diferenciada. La combinación de procesos donde convergen migraciones transnacionales y fracturas internacionales permite la combinación de identidades múltiples, donde se mezcla lo propio y lo ajeno, en ese sentido, García Canclini concluye que “pertenece a redes que cruzan las fronteras nacionales y a veces nos sentimos extraños en la propia sociedad”.

El segundo capítulo de este apartado es “Estado-nación, movimientos autonómicos y procesos transfronterizos en España” de Joan Josep Pujadas, quien analiza “prácticas y valores de diferentes actores identificables en la configuración, regulación, control, uso y resignificación de las diferentes fronteras del (y en el) Estado español, consiste en destacar las incongruencias y los conflictos que se derivan de la concepción de la frontera como límite (*borderline, frontier*) o como región fronteriza (*borderland*)”. Pujadas cuestiona la concepción de la frontera como límite del espacio “nacional” de soberanía en la medida que deshumaniza y estereotipa a los ciudadanos desde una perspectiva homogeneizadora inscrita en la llamada cultura y la comunidad nacional, construcción homogeneizante que oculta diferencias y desigualdades conformando lo que Benedict Anderson definió como “comunidad imaginada”.

El segundo apartado se titula *Fronteras e identidades transnacionales* y presenta diversas relaciones transfronterizas y transnacionales asociadas a procesos conjuntivos y disyuntivos, así como a diversas formas de recreación cultural mediadas por la convivencia en zonas de contacto y por el papel de las migraciones voluntarias y forzadas. En este apartado se presenta el trabajo de Norma Iglesias Prieto, “Tijuana provocadora. Transfronteridad y procesos creativos”, donde la autora construye su plataforma interpretativa desde la frontera México-Estados Unidos y, en particular desde Tijuana-San Diego, lugar que presenta múltiples procesos de interacción, integración y tensión, que han estimulado el desarrollo de experiencias definidas por la creación artística y la investigación científica. Procesos que descolocan las perspectivas centralistas que construyeron la idea estereotipada de la frontera como desierto cultural. De manera específica, Igle-

sias identifica el cambio de estas perspectivas hacia finales de la década de 1980, cuando se comenzó a considerar a Tijuana como un *hot spot* cultural y artístico. Por ello, destaca que la complejidad sociocultural y artística de esta frontera permitió que en poco tiempo Tijuana deviniera *artscape* o centro creativo emergente.

En el segundo capítulo de este apartado, “Identidades transnacionales. Cholos, maras, Barrio 18 y estéticas corporales en resistencia: tatuajes”, Alfredo Nateras Domínguez recurre al trabajo etnográfico para situar en contexto a los agrupamientos migrantes juveniles conocidos como cholos, especialmente a la Mara Salvatrucha y el Barrio 18. Agrupamientos a los que define como: “microidentidades infanto-juveniles transnacionales”. Además de contextualizar a estos agrupamientos juveniles, Nateras problematiza el espacio y el territorio de las corporalidades como un lugar identitario de resistencia cultural; analiza y hace visible la dimensión política en la que se inscriben o participan estos agrupamientos juveniles enfatizando la interpretación de su teatralidad en el espacio público de la calle y su tránsito por las ciudades.

“(Des)haciendo fronteras en la nueva Unión Europea: negociación de identidades en el proceso de migración de los ciudadanos de Polonia en Belfast” de Marta Kempny constituye el tercer capítulo de este apartado, la autora analiza los cambios recientes que se presentan dentro de Europa y discute cómo es que la expansión de la Unión Europea ha influido el trabajo de frontera. De manera particular, Kempny recurre a la investigación etnográfica para analizar a los polacos que migran a Belfast, capital de Irlanda del Norte, partiendo de un enfoque constructorista que ofrece una comprensión de la identidad como una construcción dinámica en el marco de las interacciones sociales. Kempny expone cómo los migrantes polacos forman nuevos tipos de pertenencia como resultado de su mayor movilidad y exposición a las personas de otros orígenes étnicos/culturales y religiosos.

“El Magreb, laboratorio de las nuevas migraciones” es el último capítulo de este apartado, en él, Michel Peraldi analiza las políticas de migración que devinieron *obsesión de las fronteras* y el papel del Estado como gendarme que vigila y controla el *derecho de entrada*. De manera especial, analiza la relevancia de las migraciones en la reconfiguración de los países del Magreb y sus nuevos destinos, así como las políticas de seguridad de los países europeos que intentan bloquear las fronteras indeseables, concepto que alude a las fronteras con los migrantes irregulares que enfrentan importantes procesos de discriminación.

El tercer apartado de este libro se titula *Fronteras y procesos conjuntivos* y se compone de tres capítulos que destacan la conformación de vínculos transfronterizos a través de las migraciones, las relaciones sociales transfronterizas y la construcción de memorias e identidades colectivas. En el primer capítulo, Verónica Giménez Béliveau analiza

los tránsitos transfronterizos que ocurren en la triple frontera entre Paraguay, Argentina y Brasil en su trabajo: “El relato *pionero*. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil”. De manera especial, Giménez analiza el desplazamiento de los colonos en pos de la ocupación de las tierras, y las construcciones identitarias que rodean las movi­lidades y la apropiación de los espacios, para lo cual utiliza el imaginario del pionero. Para ello, recurre a relatos e historias de vida de migrantes de primera generación que han participado en la definición de la imagen del pionero, así como a sus hijos y nietos. Relatos que, desde el desplazamiento a esta región en el territorio argentino (El Dorado y Posadas), paraguayo (Santa Rosa del Monday) o brasileño, cargan de sentido vida y representaciones de la Triple Frontera.

En el capítulo “Migración y procesos culturales en la frontera sur mexicana”, Rosalva Aída Hernández Castillo conforma una “ventana etnográfica” para la comprensión de las nuevas realidades de movilidad transfronteriza que involucran a miles o millones de indígenas latinoamericanos, a través del estudio de caso de un pueblo maya del sureste mexicano. La aguda mirada de la autora, basada en un riguroso trabajo etnográfico, le permite construir ejes interpretativos para comprender las identidades transnacionales. El pueblo que estudia es el de los mames, quienes viven constantes e intensos procesos de migración transfronteriza en su intento de lograr mejores condiciones de vida o de sobrevivencia. Hernández analiza las estructuras de exclusión y racismo, y los mecanismos de resistencia cultural y política que los mames han desarrollado, incluyendo su participación en redes transnacionales que median la construcción de nuevos espacios de resistencia cultural y política.

En el capítulo “Mujeres guaraníes, vínculos transnacionales e identidades en la frontera argentino-boliviana”, Silvia Hirsch analiza las nuevas prácticas que emergen en la vida de las mujeres guaraníes a partir de sus traslados transfronterizos, enfatizando algunos aspectos de las relaciones transfronterizas, como las actividades comerciales, los lazos de parentesco y los contactos religiosos. De manera puntual, la autora define el interés de su trabajo en la interpretación de cómo los traslados cotidianos a la zona fronteriza fortalecen identidades transfronterizas de estos grupos bolivianos. Hirsch analiza para este propósito los desplazamientos con fines comerciales, la visita a los parientes y amigos, así como los intercambios religiosos. Tras una larga experiencia de investigación en la zona fronteriza entre Bolivia y Argentina, la autora presenta una perspectiva diacrónica que permite analizar los vínculos transnacionales, así como la transmisión intergeneracional de relatos donde se inscriben auto y heteropercepciones ancladas en contextos transfronterizos.

Desde una perspectiva de género, Rían Lozano de la Pola escribe “Cuerpos geográficos y derechos de fuga. Un análisis de alternativas visuales”, donde analiza prácticas culturales de mujeres migrantes en el contexto español, a quienes considera como agentes del cambio global, en un trabajo reflexivo que redefine los sentidos tradicionales de la geografía al vincularla con los conceptos de cuerpos geográficos y geografías del conocimiento.

Fronteras disyuntivas es el nombre del cuarto apartado del libro, se destacan fronteras caracterizadas por fuertes procesos disyuntivos que han tenido expresiones en conflictos de resonancia internacional y que han repercutido de manera sumamente grave en la vida de los residentes de las zonas fronterizas entre los países que aquí se analizan. La frontera entre Corea del Norte y Corea del Sur es una de las más visibles por la latencia de conflictos. Por ello, en “Un pueblo, dos naciones: La paradoja de la frontera coreana en tiempos de globalización” Jungwon Park y Gerardo Gómez Michel, analizan las fronteras coreanas en una perspectiva diacrónica, sus dinámicas políticas, económicas y culturales. Al mismo tiempo, analizan eventos recientes que han tenido especial relevancia en la agudización de procesos disyuntivos entre las dos Coreas, como el caso del hundimiento del submarino surcoreano Cheonan y el bombardeo de la isla surcoreana Yeonpyeong. Los autores colocan la dimensión ideológica como uno de los elementos importantes en el análisis de los conflictos transfronterizos que enfrentan a Corea del Norte y Corea del Sur, y sus efectos en la percepción y representación de dicha frontera. Asunto nodal para comprender lo que los autores definen como la singularidad de la frontera coreana, donde “la rivalidad entre dos Coreas que se componen del mismo pueblo pero cuyos regímenes pretenden demostrar superioridad sobre el otro para mantener su propia legitimidad ha asumido el papel fundamental de la continuación del sistema divisorio”.

En el capítulo que cierra esta obra, “Historia, rebelión y esperanza: el canto palestino en la frontera del conflicto”, Gilberto Conde ofrece elementos para comprender la historia cultural de la interacción palestina-israelí, identificando los orígenes de la cultura palestina, del proyecto sionista y del mandato británico sobre Palestina. Posteriormente analiza la división del territorio palestino en un Estado árabe y un Estado judío, y las implicaciones para el pueblo palestino de la creación del Estado de Israel. Asimismo, Conde analiza episodios centrales de las conflictivas relaciones entre Israel y Palestina, como el “período que va desde entonces hasta la primera Intifada, pasando por la guerra de 1967, que le permitió a Israel ocupar el resto de los territorios palestinos. Acto seguido, se trata del proceso de negociaciones de la década de 1990 y de los acuerdos de Oslo, las esperanzas que despertó, de su fracaso, del estallido de la segunda Intifada y de la

construcción de la barrera de separación, así como de Gaza y del auge de la alternativa político-religiosa que representan las organizaciones políticas de corte islámico”, terminando con eventos recientes como la instalación de barreras por parte de Israel en los territorios palestinos ocupados.

Transfronteras refiere a ámbitos definidos desde la colindancia, la convivencia transfronteriza, la conjunción y disyunción de procesos, la inyección del poder que manda, impone, inyunge, así como a la presencia de procesos conectivos, de zonas de contacto, de ámbitos transfronterizos, aspectos que, desde distintos contextos y acercamientos, definen los trabajos que componen este libro.



TRANSFRONTERAS Y LÍMITES LIMINALES

José Manuel Valenzuela Arce

EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE

Las fronteras nacionales son umbrales político-territoriales administrados por Estados nacionales que definen zonas de contacto y participan en la disputa por la construcción de sus significados. En las fronteras se conforman relaciones socioculturales definidas por procesos conjuntivos, disyuntivos, inyuntivos,¹ conectivos, desconectivos y generativos, que definen lo que llamaremos transfronteras.

Las fronteras funcionan como sistemas de clasificación, distinción y distinguibilidad social, son sistemas significantes que producen procesos de inclusión y de exclusión, de empatía y de hostilidad. En las fronteras conviven diversas centralidades que producen variadas periferias socioculturales, por ello, en las fronteras se redimensiona la relación *centro/margen* (Valenzuela, 2003a) pues, al incorporar diversas centralidades, conforman ámbitos liminales dado que la vida fronteriza se ubica en el límite y los procesos culturales niegan la naturalización de centralidades homogéneas. Las fronteras son inicio y final, continuidad y ruptura, dentro y afuera, certezas y ambigüedades, *entre tiempos*, conjunciones, disyunciones, inyunciones y transgresiones, límites y puentes que poseen dinámicas incluyentes y excluyentes.

Una de las paradojas del mundo global es el fortalecimiento y centralidad de diversas fronteras entre las cuales destacan las fronteras nacionales y los umbrales culturales fuertemente trastocados en los nuevos escenarios globalizados. La globalización, considerada desde una perspectiva cultural, posee rasgos acentuados de cercanía, conectividad y simultaneidad (Tomlinson, 2001), que definen formas específicas de relación y articulación entre ámbitos globales, nacionales, regionales o locales que obligan a redefinir algunos elementos que caracterizaron a los Estados nacionales y sus fronteras.

¹ Los conceptos de *conjunción*, *inyunción* y *disyunción* son inspirados en *Espectros de Marx* de Jaques Derrida (1998), sin embargo, más allá de los propios términos, el desarrollo y significado que les construimos en este trabajo no están relacionados con dicha obra.

Los Estados nacionales mantienen importantes fortalezas pues actúan como ejes definitorios de proyectos sociales y como referentes organizadores de adscripciones identitarias y culturales que poseen un papel relevante en la conformación de sentidos y significados de vida, al tiempo que funcionan como sistemas de clasificación social. La transformación de los Estados nacionales otorga visibilidad a paradojas donde se atenúan o desvanecen algunas fronteras nacionales, aunque otras se fortalecen apoyadas en intereses económicos y posicionamientos racistas y excluyentes que en ocasiones incorporan de manera directa la agresión o la fuerza militarizada. La transformación de los mapas nacionales, étnicos y culturales del mundo contemporáneo amerita discutir las relaciones fronterizas y transfronterizas, así como el papel de los Estados nacionales, las regiones multinacionales y las relaciones entre espacios locales, regionales y nacionales, con los procesos de globalización.

Las relaciones fronterizas y transfronterizas son polisignificantes, ya que articulan procesos complejos y contradictorios, entre los cuales encontramos líneas fronterizas que conforman una delimitación espacial-legal entre naciones (*boundaries*), y las áreas fronterizas que son espacios geográficos y culturales conformados entre dos o más naciones (*borders*) (Kearney, 1999).

A lo largo de la historia, los seres humanos han establecido múltiples fronteras, motivados por intereses económicos, étnicos, culturales, religiosos, raciales o identitarios. Existen fronteras conformadas desde la construcción-significación de diferencias como parte de ordenamientos significativos que establecen marcas simbólicas que devienen umbrales sociales, independientemente de lo arbitrario que puedan resultar los criterios de distinción y significación, como ocurre con las clasificaciones racistas que imputan conductas y capacidades diferentes a partir del color de la piel.

Las fronteras también son sistemas de clasificación social que recurren a elementos significados y significantes que delimitan sistemas de pertenencia y exclusión o de adscripción y diferenciación. Para ello, recurren a elementos que operan la distinción en los ámbitos cotidianos y los incorporan como referentes estructurantes de diferencias y desigualdades, como ocurre con los símbolos nacionales, el color de la piel, el sexo, el idioma, los emblemas religiosos o las estéticas reconocibles.

Frecuentemente, la relación entre emblemas de clasificación y distinción sociocultural forman anclajes territoriales con niveles y escalas diferenciadas, como ocurre con el control de los barrios por parte de los jóvenes, la apropiación de espacios considerados sagrados por iglesias y grupos religiosos, la relación integrada con la tierra, la madre tierra o la *pacha mama*, como ocurre con muchos grupos originales y la definición de usos de espacios a partir de ordenamientos patriarcales.

En las fronteras observamos procesos de resistencia cultural definidos por la oposición explícita o implícita a las formas culturales de *los otros*. Estas formas de resistencia han sido de gran relevancia en los ámbitos identitario, lingüístico, étnico, de género y generacionales. En ocasiones, la resistencia cultural cuestiona de forma explícita los sentidos, valores y legitimidad de *las otras culturas*, con lo cual la resistencia asume rasgos de disputa y conflicto.

La conformación de los Estados nacionales modernos generaron nuevas demarcaciones donde se produjeron y solaparon procesos que delimitaron las fronteras, especialmente los procesos coloniales que desplegaron fronteras externas entre los países colonizadores y sus colonias, pero también, fronteras internas, derivadas del orden colonial y sus relaciones de dominación con los pueblos, tribus y grupos colonizados, y las que conformaron sistemas de colonialismo interno donde los grupos nativos con mayor poder (principalmente criollos y mestizos) participaron como actores centrales en la reproducción de relaciones coloniales (Fanon, 1973, 1978; Stavenhagen, 1990; González Casanova, 1980; Quijano, 1997; Boaventura de Souza Santos, 2009).

El concepto de soberanía fue un elemento central en el ordenamiento de las relaciones entre los Estados nacionales y sus fronteras. La soberanía quedaba delimitada por mojones que establecían de manera explícita las fronteras nacionales. Las nuevas fronteras nacionales separaron múltiples realidades naturales, económicas, sociales, políticas y culturales, incluyendo vínculos comunitarios y familiares. Estas situaciones definen a las fronteras nacionales y, en muchos casos, han involucrado altos niveles de violencia, miedo y muerte, así como políticas belicistas y genocidas.

A continuación, presentamos algunos elementos heurísticos para interpretar las fronteras y los procesos socioculturales (trans)fronterizos que definen a las transfronteras:

DIMENSIÓN CONJUNTIVA DE LAS FRONTERAS

La conjunción alude a la unión de cosas diferentes, junta o reúne realidades separadas. Las fronteras poseen importantes rasgos conjuntivos en la medida que unen realidades diferentes. Más allá de la condición elemental de pensar lo que ocurre en la franja fronteriza, las fronteras encierran procesos que corresponden a condiciones no fronterizas que ahí se encuentran, se juntan, se articulan, dialogan o interactúan. Las fronteras se caracterizan por su condición conjuntiva en la medida que junta realidades diferentes y la propia demarcación fronteriza, los bordos y *borders* participan como argamasa o cicatriz que denota vecindad, vinculación, dualidades integradas.

En las fronteras, los mundos cotidianos integran realidades diversas. Sin embargo, la condición conjuntiva de las fronteras no se reduce a dos grandes realidades integra-

das, pues ésta une múltiples realidades que definen su condición diversa y heterogénea, incluyendo la dimensión étnica de pueblos separados por fronteras nacionales que mantienen prácticas comunes y relaciones socioculturales que cargan de sentido su propia perspectiva sobre sí misma y sobre *la otra* frontera. La heterogeneidad también se conforma desde las realidades socioeconómicas regionales transfronterizas y por elementos históricos y sociales compartidos. En muchas ocasiones, las demarcaciones fronterizas unifican realidades desiguales y asimétricas generando nuevas formas de articulación laboral, comercial o recreativa.

A pesar de la ruptura que define a las fronteras, existen procesos socioculturales que vulneran su condición continente, especialmente en lo referente a los procesos socioculturales. Estos procesos definen la dimensión porosa de las fronteras, permitiéndoles características disímiles, pero también conllevan rasgos derivados de su extensión transnacional y transfronteriza. Los procesos conjuntivos acercan a los diferentes, amplían los espacios porosos y esclusas que integran y fortalecen los marcos transfronterizos de cooperación, de asimilación o de interculturalidad.

Las fronteras culturales adquieren visibilidad, en el debate contemporáneo, destacando las referidas a los ámbitos nacionales, de género, étnicas y generacionales, las cuales refieren a umbrales e intersticios heterogéneos relacionados con la condición de adyacencia o vecindad y se encuentran definidas por varias características, entre las cuales podemos destacar la *recreación cultural*, considerando que por las fronteras cruzan o se recrean procesos que iniciaron en alguno de los espacios nacionales no fronterizos. Las fronteras nacionales no sólo se caracterizan por los elementos generados desde la colindancia con el otro lado, sino por la específica apropiación de elementos culturales originados en las zonas nacionales no fronterizas.

Los ámbitos transfronterizos refieren a procesos de intersección cultural que ocurren entre la población de ambos lados de la frontera, donde han ocurrido fenómenos socioculturales cuyas características producen juegos de espejos y paradojas que ocurren en el contexto de la vida de la frontera y su interacción con las culturas dominantes.

En la frontera se conforman múltiples campos de intersección cultural referidos al conjunto de elementos culturales compartidos por grupos que poseen matrices culturales diferentes. El concepto de intersección cultural implica procesos socioculturales que contienen elementos comunes y posee dos formas de expresión: la intersección vertical que corresponde a la estructuración de procesos jerárquicos e implica formas de relación institucionalizadas e institucionalizantes, conjuntivas y disyuntivas.

El tipo de relación que se construye desde las intersecciones verticales es en sentido ascendente y descendente, y se encuentra definido por relaciones de poder, subordina-

ción, colonización, exclusión, ubicándose en el campo inyuntivo. La intersección cultural horizontal, se construye cuando existen elementos culturales compartidos entre grupos sociales que no poseen vínculos estructurados de dominación, ni redes o formas de interacción institucionalizadas que generen relaciones de subordinación, por lo cual pertenecen a los campos conjuntivos.

Con esta perspectiva, consideramos la existencia de diversos ámbitos fronterizos. Estos aluden a procesos socioculturales diferentes a otros ámbitos de la vida de frontera. Algunos de los elementos que los definen, refieren a la existencia de umbrales semantizados de adscripción y diferencia frente a otros ámbitos fronterizos, pero también frente a lo que ocurre en otros espacios nacionales. En las fronteras se expresan diversos intersticios culturales con sus propias especificidades y se ubican en medio de otros procesos de amplitudes mayores que ocurren en la colindancia entre países. Los intersticios refieren a las condiciones intermedias interpretados desde conceptos como *nepantla* (Anzaldúa, 1987), *in between* (Bhabha, 1994) y otros conceptos que aluden a la condición intersticial.

Como parte de la dimensión conjuntiva de los procesos fronterizos, podemos identificar a la apropiación cultural, que implica la incorporación de elementos culturales provenientes de otra matriz de sentido en la estructura de sentido del grupo de pertenencia. El grupo se apropia de estos elementos, los hace suyos otorgándoles condiciones de legitimidad, como ocurre en las relaciones fronterizas, donde las culturas de frontera se apropian de elementos culturales del *otro lado*, como observamos en los campos lingüísticos, gastronómicos o de consumo cultural. Al mismo tiempo, encontramos elementos de recreación cultural que refieren a los nuevos sentidos que adquieren los productos culturales que se integran en estructuras de significado diferente a la original. Esta condición implica su redefinición semántica y, por lo tanto, una nueva codificación.

DIMENSIÓN DISYUNTIVA DE LAS FRONTERAS

Las fronteras aluden a condiciones disyuntivas. La disyunción refiere a la separación de realidades intrínsecamente relacionadas entre sí, las desune, las acota, las limita. Las fronteras refieren a demarcaciones físicas, sociales y simbólicas que separan realidades que se encontraban unidas. Más allá de las dificultades que presenten los obstáculos naturales para la interacción o las relaciones entre grupos diferentes, como los océanos, mares, ríos, montañas, cañones..., no pueden ser considerados como fronteras, a menos que así sean identificadas por grupos sociales con el objetivo de establecer marcas de distinguibilidad, dominio y posesión.

Como rasgo inherente a las fronteras, la disyunción alude a procesos que separan realidades mutuamente referidas. Más allá de las similitudes y diferencias entre los la-

dos que la conforman, su condición disyuntiva refiere a la división que les define, la separación que las integra. Las fronteras contienen al otro lado, son disyuntivas en la medida en que pueden desunir y confrontar aspectos que antes se encontraban vinculados.

La disyunción implica elección u opción por una de las alternativas, condición que visibiliza diferencias y contrastes. La condición fronteriza contiene procesos disyuntivos que fortalecen las fronteras, las densifican, las fortifican, erigen bordos, atizan conflictos, desencuentros y exclusiones, al tiempo que limitan los campos de acción de los otros, los excluyen, los convierten en sujetos subalternos. Los procesos disyuntivos se justifican culturalmente mediante prejuicios, estigmas, estereotipos, racismo, sometimiento y colonización.

Los procesos disyuntivos producen rupturas, fortifican fronteras culturales e implican contenciones que limitan flujos y tránsitos que ocurrían en la zona donde se ha instalado la nueva frontera. La contención conlleva la intención de imponer un nuevo orden caracterizado por diversos elementos prohibitivos que definen la criba entre lo prohibido y lo permitido. Las fronteras también son espacios continentales que sitian, detienen, regulan, establecen opciones de paso o conforman ámbitos intransitables. Son las fronteras de las gendarmerías, los agentes migratorios, las guardias nacionales, los grupos supremacistas y todos aquellos que tratan de bloquear el ingreso de *los otros*, los monstruos, los indeseables, los *illegal aliens*.

Las fronteras poseen dinámicas socioculturales caracterizadas por expresiones límite de disyunción que devienen rupturas, guerras, exterminio. Los confines nacionales imprimen una condición límite a procesos y umbrales de orden distinto a los acotados por las fronteras nacionales. Esta condición se expresa en el atrincheramiento y la dimensión continente que aísla o separa.

Las fronteras remiten a la sobreposición de disposiciones que imponen rupturas, transformaciones y negociaciones en el orden social, por ello trastocan la vida de comunidades originales que habitan los espacios donde se instalan las fronteras nacionales, como ocurrió con muchos pueblos y grupos latinoamericanos colonizados o con los grupos que habitaban en los territorios donde actualmente se encuentra la frontera México-Estados Unidos, los cuales fueron separados, desunidos o aislados; o la ocupación israelí en territorios palestinos, y las historias coloniales en África, Asia o América.

En las fronteras también observamos procesos de resistencia cultural, definidos por la oposición explícita o implícita a las formas culturales de los otros. Estas formas de resistencia han sido relevantes en los ámbitos identitario, lingüístico, étnico, de género y de generación. En ocasiones, la resistencia cultural cuestiona de forma explícita los sentidos, valores y legitimidad de las *otras culturas*, con lo cual la resistencia asume

rasgos de disputa o conflicto, al mismo tiempo que desarrolla diversos procesos de resistencia cultural frente a la imposición de otra cultura y asumen rasgos antihegemónicos mediante formas de resistencia, acciones colectivas, movimientos sociales o luchas antiimperialistas y anticoloniales.

La disyunción también alude a estrategias políticas de los Estados nacionales para mantener el control de las fronteras y se conforma con prejuicios, estereotipos, estigmas y racismo, así como por relaciones que producen y reproducen desigualdades tanto en la dimensión económica como en la social.

DIMENSIÓN CONECTIVA DE LAS FRONTERAS

La condición conectiva alude a la vinculación de cosas o realidades diferentes. Esta cualidad implica la conformación de enlaces, ataduras, articulaciones o concatenaciones. Son vínculos que no derivan de la unión, la vecindad, la adyacencia o la juntura de realidades, ni proviene necesariamente de los ámbitos conjuntivos. La condición conectiva refiere a su articulación mediante elementos conectivos que las relacionan.

Las fronteras son conexas por su construcción imbricada con una realidad sociocultural diferente. La dimensión conexas implica una condición relacional que permite y, en muchos casos, obliga a incorporar la otra realidad al otro lado del espejo. Las fronteras presentan relaciones conexas donde ambos lados se encuentran vinculados. Lo mismo ocurre en la definición de las fronteras de género, condición relacional que conlleva la autodefinición desde ámbitos relacionales de alteridad con el otro/otra, en las fronteras generacionales, donde la dimensión juvenil se conforma en la relación con las adscripciones no juveniles, tanto las de infancia como las que definen los ámbitos de la adultez (Valenzuela, 2009). De la misma manera, las identidades étnicas se construyen desde la significación de las diferencias en contextos sociohistóricos específicos, por lo cual las fronteras étnicas aluden a sistemas de clasificación social inscritas en relaciones de poder y la propia significación de los elementos que definen sus fronteras, como asentaba Fredrik Barth (1976).

Los procesos transnacionales conllevan elementos comunes que rebasan las capacidades continentales de las fronteras nacionales, generando importantes dinámicas de recreación y anclaje cultural. Los procesos transnacionales implican la dimensión conexas de las fronteras nacionales y la recreación cultural se caracteriza por la resignificación de elementos provenientes de otras matrices culturales a partir de experiencias y matrices de sentido propias, mientras que los anclajes culturales refieren a los procesos de arraigo que desarrollan los elementos culturales en contextos diversos a los de origen.

Una de las perspectivas que coloca de manera sugerente procesos conectivos transfronterizos mediados por experiencias migratorias y la conformación de comunidades

translocales, es el de la transnacionalización, concepto que se inscribe de manera importante en la expresión tardocapitalista y sus procesos de estructuración social, aunque existen diversas experiencias de comunidades transnacionales como las que definieron a los grupos indios y mestizos separados en dos Estados nacionales con la instalación de la frontera México-Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Pensar los procesos migratorios y su incidencia en la conformación de comunidades transnacionales requiere identificar relaciones sociales conformadas y construidas a escala global y definidas desde intensos procesos conectivos, donde producción y reproducción de la fuerza de trabajo se conforma internacional o globalmente, mientras que las comunidades se constituyen transnacionalmente, escapando parcialmente a las lógicas particulares de los estados nacionales (Kearney, 1999: 559-571). En este mismo sentido, se encuentra la interpretación del transnacionalismo a partir de la triada compuesta por la globalización capitalista, la revolución tecnológica en los medios de transporte y comunicación, y las transformaciones políticas globales, como la descolonización y la universalización de los derechos humanos (Guarnizo y Smith, 1999: 88). Por lo tanto, el transnacionalismo como proceso sigue inscrito los ámbitos de reproducción y dominación capitalista.

La conformación de procesos transnacionales, transfronterizos y translocales han adquirido importante presencia en la conformación de procesos culturales conformados más allá de las fronteras internacionales. Sin embargo, no son procesos autoreferidos o explicables desde la condición migratoria, sino que se inscriben en procesos estructurales más amplios del capitalismo tardío. Nuestro desafío es conformar una plataforma heurística que permita interpretar los procesos (trans)fronterizos desde un materialismo cultural que nos ayude a comprender las mediaciones entre las condiciones objetivas de vida y los procesos socioculturales del cual emergen imaginarios, representaciones y conformaciones identitarias que caracterizan a los mundos fronterizos.

Los ámbitos e intersticios transfronterizos refieren a procesos socioculturales de ambos lados. Los ámbitos transfronterizos implican procesos cuya comprensión requiere considerar a ambos lados de las fronteras, mientras que los ámbitos transnacionales pueden o no tener implicaciones transfronterizas significativas, pero su marco de comprensión no se ubica en la vida de frontera sino en espacios y condiciones no fronterizos. Kearney y Nagengast (1990) destacan que las comunidades transnacionales aluden a organizaciones sociales conectadas o vinculadas cuya reproducción se realiza en dos o más espacios nacionales, condición que les permitiría redefinir sus identidades colectivas evadiendo el poder del Estado nacional. Es importante destacar la condición conectiva que posibilita la existencia de comunidades transnacionales, aunque considero que los procesos identitarios discurren por senderos mucho más complejos que la mera posibili-

dad de evadir al poder del Estado nacional. Sin embargo, también se presentan procesos que inhiben, limitan o impiden la conectividad cultural. Estos elementos ubicados en los ámbitos fronterizos, refieren a la ruptura o impedimento de conexiones o vínculos transfronterizos. La dimensión *desconectiva* encuentra en los sistemas migratorios su expresión más clara, donde muchas veces separa los vínculos amistosos o familiares, pero también a productos y relaciones culturales. La dimensión desconectiva se encuentra en bloqueos y disposiciones aduanales que cortan los circuitos comerciales, en las disposiciones migratorias que bloquean los flujos migratorios, en los absurdos bloqueos que intentan aislar a pueblos enteros, en la definición de naciones que supuestamente conforman un *eje del mal*, propiciando fracturas sociales y niveles monumentales de dolor y de muerte. Las desconexiones refieren a políticas, disposiciones y procesos que limitan la comunicación y las relaciones entre personas y grupos de naciones distintas, políticas, disposiciones y procesos que tratan de cerrar las opciones de otros mundos posibles.

CONDICIÓN INYUNTIVA DE LAS FRONTERAS

La inyunción refiere a la condición fronteriza impuesta. Inyungir implica la imposición, la orden terminante, el mandato, la condición forzada, conminatoria. Además de la dimensión horizontal que caracteriza a los procesos de conjunción-disyunción y conexión-desconexión, las fronteras se conforman desde diversos ámbitos jerárquicos, ámbitos de poder caracterizados por la inyunción, donde se pretende inyungir o imponer ordenamientos y condiciones a través de mecanismos legales o ilegales, legítimos e ilegítimos, de persuasión y de fuerza.

La dimensión inyuntiva obliga a incorporar los elementos políticos, administrativos, policiales y militares del poder estatal que custodia sus fronteras y los ordenamientos que generan condiciones diversas y selectivas en la definición de quienes logran cruzar los límites del Estado nacional y quienes no pueden hacerlo o lo intentan desde condiciones que transgreden las disposiciones normativas a través del cruce indocumentado y, por lo tanto, subrepticio, tránsito que conlleva evadir diversos controles migratorios entre los que se encuentran: agentes migratorios, militares, perros, helicópteros, sistemas de detección de movimiento o la vigilancia con rayos infrarrojos.

Las fronteras y los procesos transfronterizos y transnacionales que muchas veces solapan relaciones de clase y enclasmiento, como construcciones sociales históricas y culturales (Valenzuela, 1997), también recurren a estereotipos y estigmas etnoraciales, así como a recursos racistas cuyo objetivo es (re)producir condiciones de desigualdad social. La inyunción refiere a los afanes hegemónicos de dominación, de control. Así se imponen nuevas fronteras, se atrincheran las existentes, se fortalece la desigualdad,

se amplían los sistemas de vigilancia, se limitan las libertades ciudadanas, se violan los derechos humanos, se fortifican los controles militares, se amplifica la capacidad destructora de las guerras y se fracturan los ámbitos de convivencia.

FRONTERAS COMO ZONAS DE CONTACTO

Las fronteras conforman zonas de contacto, concepto desarrollado por Mary Louise Pratt, quien las define como “espacios sociales en los que culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas: colonialismo, esclavitud, o sus consecuencias como se las vive en el mundo hoy en día” (Pratt, 1997: 21-22).

Las zonas de contacto aluden a campos fronterizos de intensa interacción desigual y asimétrica. En ellas se presentan lo que hemos definido como procesos socioculturales de apropiación, recreación, transculturación, resistencia, conflicto y disputa (Valenzuela, 2003a). En muchas ocasiones, las zonas de contacto definidas por Pratt, refieren a espacios de encuentro colonial donde “pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican relaciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto...” (Pratt, 1997: 26). De esta manera, Pratt establece condiciones de sinonimia entre zona de contacto y frontera colonial. Las zonas de contacto, pensadas como fronteras nacionales y socioculturales, implican procesos históricos y generan marcos de estructuración social que producen y reproducen relaciones asimétricas, de subalternidad y de opresión.

La perspectiva de zona de contacto refiere a relaciones donde los sujetos se constituyen en y por relaciones mutuas que implican encuentro y copresencia espacial y temporal entre sujetos anteriormente disjuntos y distantes. Interpretar las fronteras requiere identificar la multiplicidad de procesos que interactúan, las relaciones socioculturales, los procesos de inyección y los marcos de estructuración social que las definen como zonas de contacto.

La frontera, como vecindad, conlleva la definición de espacios de habitabilidad de interacción intensa, donde el vecino es aquel que habita en la proximidad de otro y con otro (Derrida, 1989). La vecindad implica coparticipación en campos relacionales. Sin embargo, la vecindad, como contigüidad física, no agota ni explica al conjunto de prácticas culturales que ocurren en los ámbitos fronterizos. De la misma manera, observamos procesos intensos de relaciones culturales transnacionales que no se encuentran referidos a la vida de frontera, como ocurre de manera especial entre los grupos y clases de mayores ingresos, cuya vida se inscribe de manera amplia en los ámbitos globales.

INTERSTICIOS CULTURALES Y HABITUS TRANSFRONTERIZOS

Además de las condiciones definidas por la conjunción y disyunción en las fronteras como zonas de contacto, existen intersticios socioculturales como procesos inscritos en intersecciones que definen aspectos específicos de la vida transfronteriza. Los intersticios culturales se conforman en habitus transfronterizos, concepto que alude estructuras generadoras de prácticas colectivas y a sistemas de disposiciones duraderas donde ocurren procesos de internalización de condiciones objetivas históricamente construidas. En la diáda conceptual de *campo* y *habitus* de Bourdieu, los primeros son campos de lucha, mientras que el *habitus*, como *subjetividad socializada*, es un “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes, socialmente constituido y con trascendente histórico, que se ha adquirido mediante la práctica y en orientación a funciones prácticas y contribuye a constituir el campo como mundo significativo, como lugar dotado de sentido o, como destaca Bourdieu, como un sistema abierto, no inmutable, de disposiciones perdurables: “El habitus, como estructura estructurante o estructurada, introduce en las prácticas y pensamientos los esquemas prácticos derivados de la incorporación (mediante el proceso histórico de la socialización, la ontogénesis) de estructuras sociales resultantes del trabajo histórico de las generaciones sucesivas (filogénesis)” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 83-95).

Pensar las transfronteras desde la perspectiva del habitus y el campo requiere considerar la existencia de campos y habitus transfronterizos que involucran procesos históricos y estructurantes, y que la capacidad de conocer códigos culturales de ambos lados de las fronteras se encuentra relacionado con sistemas de disposiciones perdurables en los cuales se participa, así como con los capitales que se poseen.² Los habitus son esquemas desde los cuales se interpreta la realidad, o estructuras estructuradas que funcionan como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1997). Esta condición incluye prácticas que se despliegan en ámbitos transfronterizos, como trabajar o estudiar en un lado de la frontera y vive en el otro, compartir rutinas y estilos de vida que poseen dinámicas transfronterizas como ocurre con culturas e identidades juveniles que se desarrollan en ambos lados de la frontera, el acceso a los medios masivos de comunicación y rutinas de consumo en ambos

² El capital es un factor de poder que participa en la producción y reproducción de las diferencias sociales y Bourdieu distingue distintos tipos de capital, como el *capital social*: la suma de recursos actuales o potenciales correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos, más o menos institucionalizados. Es la suma de poderes que semejante red permite movilizar (Bourdieu y Wacquant, 1995: 82). *Capital cultural*: es el capital informacional que existe en tres formas: incorporado, objetivado e institucionalizado (Bourdieu y Wacquant, 1995: 82). El *capital simbólico*: es la modalidad adoptada por una u otra de dichas especies cuando es captada a través de las categorías de percepción que reconocen su lógica específica o que desconocen el carácter arbitrario de su posesión y acumulación (Bourdieu y Wacquant, 1995: 81).

lados, lo cual ha generado importantes expresiones culturales sólo entendibles desde esta dimensión transfronteriza. Podemos considerar procesos inscritos en las transfronteras, desde las adscripciones a campos transfronterizos que refieren a la incorporación de estructuras sociales en prácticas y pensamientos. Los habitus transfronterizos permiten la realización de prácticas e interpretaciones colectivas transfronterizas. Las realidades subjetivadas o las subjetividades socializadas a las que aluden los habitus de Bourdieu, así como los campos o las estructuras de distribución de capitales y de poder que conforman relaciones objetivas definidas por la estructura de distribución de capitales y poderes, y hacen del campo un mundo signifiante o un lugar dotado de sentido.

Propongo el concepto de *ámbitos transfronterizos* para referir a los procesos que involucran a población socializada en campos y habitus transfronterizos. Los ámbitos transfronterizos en los dos lados de las fronteras aluden a la posibilidad de participar en procesos de socialización mediante prácticas e interpretaciones colectivas transfronterizas. Los ámbitos transfronterizos conllevan realidades subjetivadas y subjetividades socializadas. Se construyen desde relaciones objetivas conformadas de forma social e histórica por la estructura de distribución de capitales y poderes. Además, y siguiendo con los argumentos teóricos destacados, los ámbitos transfronterizos son mundos signifiantes, así como lugares dotados de sentido. Los ámbitos transfronterizos, sin embargo, no sólo aluden a la condición normalizadora de las estructuras estructurantes ni al peso de las instituciones instituyentes, también remiten a las resistencias pero, sobre todo, al protagonismo del actor y su capacidad transformadora de las condiciones objetivadas en estructuras e instituciones.

Las transfronteras implican ámbitos transfronterizos referidos a procesos cargados de sentido en ambos lados de los bordos, bordos transbordados, procesos liminales sólo comprensibles desde sus peculiaridades históricas y sus condiciones estructurantes. Retomando y recreando a Lefebvre (1991), podemos señalar que la vida cotidiana de las fronteras refiere a espacios vividos, espacios de sensaciones intensas, de experiencia, de reconocimiento, de emociones y a espacios percibidos, reconocibles en las calles que transitamos, los parques de encuentro, las plazas, los sitios que nos constituyen, los referentes con los que cargamos de sentido a los espacios vividos. En los ámbitos transfronterizos, los espacios vividos y representados también pueden integrar connotaciones definidas desde las condiciones conjuntivas y disyuntivas de la transfrontera. También se encuentran los espacios concebidos, que son espacios de poder, de control y de orden; espacios definidos desde la perspectiva, los intereses y la proxemia de clases y grupos dominantes. Los espacios concebidos son los espacios inyuntivos que, en los

mundos fronterizos, expresan a los actores de la dominación y sus emblemas se encuentran inscritos en las bardas, los muros y los sistemas de control.

Los intersticios culturales producen representaciones e imaginarios transfronterizos, donde las representaciones aluden a la conformación de marcos que orientan prácticas sociales y perspectivas de vida, y se encuentran anclados en el sentido común, mientras que las representaciones refieren a marcos intersubjetivos que participan en la construcción del sentido y significado de la vida, por ello, los intersticios transfronterizos generan perspectivas comunes, como ocurre en las comunidades indias divididas por las fronteras nacionales y en comunidades transnacionales que comparten historias, repertorios simbólicos, imaginarios y representaciones.

Los ámbitos transfronterizos se conforman desde la vida de millones de personas que viven en ambos lados de las fronteras, como los *commuters*, cuya vida cotidiana transcurre entre México y Estados Unidos. Los ámbitos transfronterizos se conforman a partir de *habitus* y campos compartidos a través y más allá de las fronteras, así como la condición transfronteriza de los espacios concebidos, vividos y representados.

CONDICIÓN GENERATIVA DE LAS FRONTERAS

La innovación es cualidad inherente a la cultura, pero adquiere peculiar relevancia en las zonas fronterizas, las cuales, además de generar procesos sociales y culturales propios con rasgos que provienen de aspectos definitorios de la vida fronteriza, son diferentes a los que existen en los espacios nacionales no fronterizos. Los procesos socioculturales de la frontera conllevan una condición generativa o generadora derivada de su capacidad para producir nuevos procesos socioculturales. En ocasiones, estos procesos se tipifican desde la peculiaridad cultural y se le ubica como zona o región cultural distinta a los espacios no fronterizos de los países, como ha ocurrido con conceptos como *mexicoamericano*, *uslatino*, *costanica*, *argenmex* o *brasiguayo*. La condición generativa de las fronteras alude a la innovación o creación cultural, condición que adquiere rasgos peculiares en las zonas fronterizas.

Una de las discusiones relevantes en torno a la conformación de procesos conjuntivos en espacios transfronterizos se ubica en la definición de conceptos que identifican regiones culturales transfronterizas o territorios intermedios de países colindantes que poseen rasgos culturales comunes que les diferencian de las culturas no fronterizas de sus respectivos países, tal como ocurre con el concepto de *mexamérica* y otros similares que enfatizan la distinguibilidad de la región cultural transfronteriza (Langley, 1994). Distinguibilidad que Carlos G. Vélez-Ibáñez presenta como zona intermedia entre naciones (Vélez-Ibáñez, 1999: 20).

SWITCH CULTURAL

Cruzar las fronteras, frecuentemente conlleva cambio de códigos culturales cuya intensidad depende del conocimiento de la otra cultura y sus marcos normativos que pueden implicar cambio de idioma, de conducta y de lenguaje corporal. Cuando el desconocimiento de la otra cultura es muy grande, quien cruza se muestra confundido, inseguro, y puede parecer muy distinto a su expresión usual en el lugar de origen. Esto se agudiza cuando su condición de permanencia no cuenta con el aval migratorio requerido. No obstante, esto no ocurre igual en todo contexto y escenario, pues existen zonas pobladas por personas que comparten idioma y cultura que funcionan como atenuantes a la condición de extravío del extranjero y en ellas se mueven con la seguridad y dominio del nativo.

Cruzar las fronteras implica la activación del *switch* cultural mediante un proceso intenso de traducción cultural y cambio de códigos que permiten actuar en *el otro lado*, al mismo tiempo que se activan procesos de traducción cultural producidos desde interpretaciones más o menos logradas en función del nivel de conocimiento y empatía con los códigos culturales de *los otros*. En la frontera, se densifican los procesos de traducción y cambio de códigos culturales que hacen pasar de un lugar a otro, transporta la experiencia, cargan y se cargan de sentido en los nuevos contextos.

La relación de frontera establece un constante proceso de representación entre los miembros de los diferentes grupos. Esto refiere a procesos más complejos que la mera traducción o co-traducción, pues la desterritorialización/reterritorialización no sólo implica procesos de traducción de la condición previa, sino que el migrante se sabe inscrito en nuevos campos de sentido y, por ello, además de recurrir a la referencia anterior, queda inscrito en el nuevo contexto social donde, de manera selectiva, interpreta la pertinencia y nuevas opciones que ofrecen los elementos culturales de su matriz original en el nuevo contexto. La traslación cultural es la proyección y reinterpretación o transformación cultural que se realiza para hacer corresponder los elementos culturales de la nueva realidad social, con otro u otros, correspondientes a la situación anterior. Estos procesos de translación participan como anclajes o recursos de familiarización en el nuevo contexto, teniendo como código interpretativo a procesos más o menos similares correspondientes a situaciones diferentes que se recuperan mediante sistemas de asociación.

HIBRIDISMO CULTURAL

La discusión sobre las características culturales de las fronteras incorporó perspectivas renovadas adscritas a viejos referentes, como ocurre con el concepto de hibridismo cultural. Como he documentado en otro trabajo (Valenzuela, 2003b), en 1923 Alfred Kroeber, incorporó el concepto de hibridismo cultural, recuperando los hallazgos sobre

genética que en *Experimentos sobre hibridación de plantas* (1865) publicó el austriaco Gregor Johan Mendel (1822-1884). Reflexionando a partir de estas ideas, Kroeber (1963 [1923]) desarrolló el concepto de hibridismo cultural, donde destacó la existencia de culturas híbridas en toda condición donde existe contacto intercultural. Asentó que la mayor parte de los contenidos de cualquier cultura son de origen externo pero asimilados dentro de un conjunto global percibido de forma unitaria y coherente. Este planteamiento deriva de la consideración de que las culturas tienden a compartir características y a igualarse, al mismo tiempo que cada una busca generar o significar sus particularidades, por ello, culturas divergentes que interactúan, siempre poseen hibridaciones.

El uso del concepto de *hibridismo* para hacer referencia a los rasgos culturales de las zonas fronterizas no es asunto reciente. En la década de 1930, José Vasconcelos recurría al hibridismo para interpretar una característica importante de ciudades fronterizas que había recorrido durante el proceso revolucionario; así, en *La tormenta* señala de manera específica la dimensión *revuelta* de la hibridación al referirse a Nogales: “No sólo lo norteamericano, también lo mexicano se volvía absurdo, bajaba de categoría en la híbrida ciudad que ha hecho negocio de revolver tamales con enchiladas, frijoles con carne, todo en un mismo plato” (Vasconcelos, 1982: 524).

En *El Laberinto de la soledad*, Octavio Paz recurrió al concepto de hibridación para referirse a rasgos intrínsecos y definitorios de la cultura mexicana, presentando una acepción de hibridismo solapado con el concepto de mestizaje: “Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo” (Paz, 1984 [1950]: 78).

En las últimas dos décadas, el concepto de hibridismo cultural vivió su auge como uno de los referentes más influyentes en el debate sobre las culturas fronterizas a partir de la publicación de *Culturas híbridas*, potente obra germinal de Néstor García Canclini (1990), uno de los más importantes estudiosos de los procesos culturales en América Latina, quien optó por investigar los márgenes o cruces culturales reconociendo los vínculos socioculturales de lo tradicional y lo moderno que influyen en la definición de diferencias entre naciones, clases y etnias, así como la presencia de procesos de desterritorialización/reterritorialización, vinculados a la incertidumbre sobre el sentido y valor de la modernidad (García Canclini, 1990).

En *Culturas híbridas*, García Canclini considera a Tijuana como un laboratorio de la posmodernidad, aunque posteriormente replanteó algunos aspectos de su obra (además de reconocer un desbalance en el peso que otorgó a la desterritorialización frente a la reterritorialización). Reflexionando sobre algunas críticas que destacan un cierto

ocultamiento del conflicto, la desigualdad y las contradicciones sociales, o la propia condición posmoderna como rasgo característico de las sociedades contemporáneas, García Canclini realiza un ejercicio reflexivo:

Fui percibiendo ciertas consecuencias teóricas del concepto de hibridación que no tuve presente en la primera edición: la necesidad de pensar la hibridación no sólo como proceso central de la modernidad y la posmodernidad, sino como una noción que debía articularse con otras, como los conceptos de contradicción y desigualdad. Asimismo, la necesidad de diferenciar la hibridación como proceso inicial, de fusión, de síntesis, de las consecuencias que posteriormente surgían en su desenvolvimiento [...] Hibridación no es sinónimo de conciliación entre diferentes o desiguales [...] el énfasis en la hibridación fue puesto para oponernos a los esencialismos identitarios, al nacionalismo en México y en otros países (Montezemolo, 2009).

Continuando el ejercicio reflexivo sobre el concepto de hibridación cultural, García-Canclini enfatiza la condición conectiva de las culturas en la actualidad, que se encuentran vinculadas con los escenarios y procesos de la globalización:

con el tiempo me di cuenta de que desde el punto de vista epistemológico y metodológico la noción de hibridación es una noción descriptiva, permite describir procesos múltiples de fusión, que pueden ser sincretismos religiosos, mestizajes étnicos, fusiones musicales, culturales, etcétera, pero en cada caso hay que analizar específicamente cómo esas fusiones siempre parciales –que dejan mucho fuera– operan en medio de conflictos y desigualdades sociales que persisten y a veces se agravan por el mismo contacto. Entonces la hibridación no es el punto de llegada, no es la noción clave para describir un estado de la sociedad, y menos un estado satisfactorio, es el reconocimiento de que ya las culturas no pueden desenvolverse en forma autónoma y ajena a lo que ocurre en la escena global (Montezemolo, 2009).

Además de reconocer el compromiso del intelectual que revisita reflexivamente su obra y recoloca énfasis o reconoce limitaciones, es importante destacar la relevancia de *Culturas híbridas*, como uno de los textos más importantes en la discusión sociocultural en la frontera México-Estados Unidos. Efectivamente, en las fronteras y en cualquier relación intercultural encontramos procesos de hibridismo, sincretismo y circulación cultural, elementos que sólo son comprensibles inscritos en preconstruidos culturales o de matrices de sentido diferenciadas donde elementos culturales ajenos son resignificados, apropiados y recreados. Sólo por utilizar un ejemplo, podemos decir que Bart Simpson recreado por los trabajadores mexicanos del yeso para estadounidenses que pasan las garitas internacionales de las ciudades fronterizas, implica cosas muy diferentes para el anglosajón de clase media, para el mexicanoamericano, el tijuanaense, juarenses, neolaredense, de clase media o alta, o para los habitantes de Tijuana y de otras ciudades

fronterizas que nunca cruzan la frontera (la mitad de la población de Tijuana), muchos de los cuales no ven el programa televisivo *Los Simpson*. Algo similar podemos decir de la virgen de Guadalupe y del conjunto de figuras artesanales de yeso, *velvet* (terciopelo), madera o metal que se ofertan en las fronteras de México con Estados Unidos, o los letreros y publicidad en inglés o español que se encuentra en ambos lados de la frontera, que posee destinatarios específicos y una condición polisémica, pues significan cosas muy diferentes para quienes conocen y para quienes desconocen el idioma en el cual están escritos.

Las culturas de frontera no se agotan en la dimensión híbrida o sincrética, pues también persisten elementos distintivos construidos en la relación con el centro de los respectivos países, elementos conformados como diferenciación, resistencia o disputa y procesos emergentes no referidos al *otro lado* o, de manera más precisa, los otros lados, pues, como ya hemos destacado, las fronteras poseen condiciones heterogéneas en sus ámbitos locales o regionales, lo cual las vuelve diferentes, independientemente de que sea la misma frontera entre dos países.

La condición heterogénea de las fronteras y sus procesos socioculturales se expresa en la presencia de diversos umbrales de identificación de los grupos poblacionales, pero también implica diferenciaciones, algunas de ellas alimentadas desde perspectivas clausistas o nativistas, como las que se presentan entre quienes se asumen como verdaderos o legítimos residentes de las ciudades, condición de adscripción que muchas veces conlleva una fuerte carga excluyente y disyuntiva.

ACULTURACIONES

Las fronteras se viven de manera diversa a partir de las formas distintas de representarla y se representan de manera diversa a partir de las formas distintas de vivirla. Por ello, Gilberto Giménez (2007a), uno de los más destacados sociólogos de la cultura en América Latina, opta por estudiar la frontera norte mexicana desde la teoría del territorio y desde el ángulo de las percepciones y representaciones sociales, considerando que la frontera realmente existente y operante es la frontera representada y vivida.

Giménez cuestiona la concepción de cultura fronteriza definida por fuera de procesos de estructuración social, ausente de categorías fijas o considerada desde elaboraciones metafóricas de mixtura, cultura liminal, mestiza, fluida e inestable. Tampoco comparte las dimensiones caleidoscópicas, coloidales, híbridas o de *meeting-pot* para definir las culturas de frontera. Para construir su perspectiva sobre culturas fronterizas define los dos conceptos que la integran: *frontera* y *cultura*, considerando a la frontera como: “línea de separación y de contacto entre dos o más Estados”. Giménez enfatiza su inter-

pretación de cultura como habitus e identidad, ubicándola como: “organización social de significados compartidos e interiorizados por los sujetos y grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007b: 179).

A partir de esta referencia teórica, Giménez presenta su perspectiva sobre culturas fronterizas, destacando “Lo que observamos en primera instancia en la frontera no es el caleidoscopio de las ‘culturas híbridas’, como parecería a primera vista, sino la copresencia de múltiples culturas y la multiplicación de los contactos interculturales que no implican por sí mismas y necesariamente contagio cultural recíproco (aculturación o asimilación), [...] ni mucho menos alteración o mixtión de identidades” (Giménez, 2007b: 181).

Coincidiendo con otros autores y con la perspectiva arriba destacada en relación a Kroeber, el autor asume que la hibridez es una condición de toda cultura y no una especificidad de las culturas de fronteras. A lo cual podemos añadir que la relación constante entre culturas diferentes conforma ámbitos de hibridación.

Para Giménez, lo que define las relaciones de frontera es la aculturación, considerada como proceso de cambios culturales derivados del contacto entre grupos con diferentes culturas, lo cual no es privativo de los contextos fronterizos, ni conlleva una hibridación generalizada ni disuelve las diferencias culturales identitarias, condición explicable por las diferencias de poder y herencias etnoculturales, entre otros aspectos sociológicos destacados por el autor.

De forma concluyente, afirma que en las relaciones culturales de frontera no se presenta una suerte de hibridación generalizada: “sino a lo más la copresencia y agregación de individuos y grupos portadores de diferentes culturas, relacionados entre sí fundamentalmente en términos simbiótico-instrumentales y recíprocamente ‘aculturados’ al nivel de las ‘áreas de movilidad’ de sus respectivas culturas, sin detrimento de su identidad profunda” (Giménez, 2007b: 192).

TRANSCULTURACIONES

Coincidiendo en los aspectos interpretativos centrales de Giménez, es necesario destacar que las relaciones interculturales fronterizas interpretadas desde la perspectiva teórica de la aculturación han sufrido fuertes embates tras su indiscutible centralidad durante la primera mitad del siglo XX, especialmente por los cuestionamientos a su dimensión lineal, unívoca (aspectos que no se encuentran en la elaboración de Giménez, quien presenta una posición de gran solvencia), conformados en el apogeo de las perspectivas desarrollistas que incidieron en el debate sobre la supuesta superioridad de la cultura angloestadunidense sobre las culturas mexicanas, latinas, asiáticas y afroestaduniden-

ses en Estados Unidos (y las perspectivas eurocéntricas con fuertes sesgos coloniales). Frente a las posiciones aculturacionistas, creció la perspectiva de la transculturación, a partir de la imprescindible obra *Contrapunteo cubano entre el tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz, publicado en 1940, así como nuevas perspectivas entre las cuales destaca el colonialismo interno, el multiculturalismo, el poscolonialismo, el decolonialismo y los estudios culturales (Valenzuela, 1997).

La obra germinal de Fernando Ortiz incidió de manera contundente en el debate cultural latinoamericano, así como en Estados Unidos y Europa. Esta obra se colocó en el centro del debate que mantenían culturalistas y funcionalistas, y devino pieza importante en posicionamientos sobre relaciones interculturales y de fronteras. El eje de la propuesta de Ortiz es la interpretación del cambio cultural y las relaciones que se establecen entre grupos culturales diferentes. Ortiz cuestionaba las perspectivas de la aculturación, de gran influencia en ese período, proponiendo el concepto de transculturación. El prólogo de Malinowski otorgó súbita centralidad al concepto, pero limitó su posicionamiento dialógico al ser incorporado de manera forzada en el campo del funcionalismo representado por el influyente antropólogo y las perspectivas aculturacionistas acusadas de poseer un sesgo lineal, unívoco y desarrollista, aspectos que definieron diversas posiciones académicas y políticas con connotaciones excluyentes y racistas, que reproducían lógicas dicotómicas entre atraso y modernidad, barbarie y civilización, salvajes y ciudadanos modernos, con un sentido etnocéntrico. Esta condición permite comprender su incorporación dentro de esquemas políticos y educativos, que producían y reproducían la exclusión, y la subordinación social de mexicanos y afroestadunidenses en Estados Unidos.

Ortiz planteó de manera precisa las implicaciones del concepto, señalando:

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un 'toma y daca', como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso, el vocablo de latinas raíces transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Ortiz, 2002 [1940]: 125).

Ortiz incorpora el neologismo *transculturación* como alternativo al concepto de aculturación que poseía fuerte presencia, especialmente en la academia estadounidense,

para él la transculturación permite comprender diversos fenómenos de transmutación cultural que explican la historia de Cuba, condición que podemos extender a la historia cultural de cualquier país. El concepto de transculturación desarrollado por Ortiz posee tres dimensiones articuladas que refieren a la relación intercultural, aculturación, des-culturación, neoculturación y, como expresión síntesis, la transculturación:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente lo que pudiera decirse una parcial des-culturación, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación [...] En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz, 2002 [1940]: 260).

CRUZANDO LA FRONTERA: FINAL INCONCLUSO

La conjunción se despliega como alteridad o como expansión de lo propio a través de los otros y la frontera se conforma en ámbitos múltiples de alteridad. No existe una alteridad única que explique al conjunto de percepciones, identidades y a campos culturales de la frontera. Las alteridades son diferenciadas y poseen variadas intensidades y significados, mientras que la frontera, como campo de conjunción, implica la conformación de territorios culturales definidos desde ámbitos relacionales transfronterizos. Los procesos culturales fronterizos implican una constante transgresión de las demarcaciones nacionales, procesos rizomórficos mediante los cuales el afuera o el otro lado también devienen procesos interiorizados. Más allá del uso metafórico, la condición rizomórfica posee una limitada capacidad interpretativa; no permite comprender los procesos de estructuración de relaciones sociales y de poder o procesos inyuntivos que definen aspectos centrales de la vida fronteriza. Tampoco permite interpretar las heterogeneidades, asimetrías y desigualdades que definen la vida de la frontera, ni los prejuicios, estereotipos, estigmas y el racismo, entendido como representaciones que se conforman dentro de relaciones sociales definidas por divisiones socioculturales de poder y de oportunidades mediante los cuales se reproducen las desigualdades interétnicas o intergrupales, y las relaciones sociales de ex-

plotación (Valenzuela, 2003b), donde adquiere pleno significado la dimensión plural, heterogénea e inclusiva que conforma el *nos/otros*.³

Las fronteras aluden a múltiples realidades complejas con fuertes variaciones regionales y múltiples centralidades y conlleva ámbitos de (des)encuentro y zonas de contacto conformadas en los intersticios de las realidades que la configuran. También posee procesos de conjunción y disyunción, de disputa, de desencuentro, de conexión y de desconexión, de inyunción, de ruptura, de resistencias, de persistencias, de apropiaciones, de recreaciones, de conflictos y generativos. Por supuesto, los elementos señalados aluden a procesos que convergen en los ámbitos fronterizos con diversas intensidades y en ninguna frontera prevalece una condición omnímoda de disyuntiva o conjuntiva, debido a la enorme variedad de elementos, actores y procesos que definen a los mundos fronterizos, incluidos tiempos diferenciados, por ello, los estudios de las fronteras deben considerar los distintos tiempos que las conforman. Finalmente, resulta necesario destacar que, a pesar de la fuerte presencia de los procesos de globalización que definen los tiempos actuales dominados por el capitalismo neoliberal, las fronteras nacionales permanecen como una paradoja desafiante del mundo globalizado.

FINISTERRE Y MÁS ALLÁ

Pensar las fronteras requiere abandonar perspectivas estáticas que las reducen a límites homogéneos e infranqueables, así como las perspectivas que, desde lugares privilegiados de enunciación, simplemente niegan su existencia o las presentan como minucias del recorrido, el paseo, el viaje, la conexión entre un *shopping center* y otro, el sitio que visibiliza la diferencia de voluntades que define a cruzadores y no cruzadores de fronteras. Los trabajos presentados en esta obra permiten identificar importantes similitudes y diferencias entre las fronteras y los fronterizos.

Todas las fronteras se definen por el establecimiento de límites explícitos entre el adentro y el afuera, sin embargo, los elementos que caracterizan el adentro y el afuera son variados y, muchas veces, las propias fronteras aparecen como espacios liminales ubicados en los intersticios o las intersecciones del adentro y el afuera.

Las fronteras comparten rasgos proxémicos definidos por situaciones objetivadas que delimitan sus dimensiones conjuntivas, disyuntivas, conectivas e inyuntivas, sin embargo, las dinámicas de estos procesos se definen por las relaciones sociales que las

³ Véase el libro *Nosotros. Arte, cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos* (2012) donde discutimos la conformación de las identidades nacionales y los repertorios identitarios y manifestaciones culturales de la gente fronteriza, así como los imaginarios y estereotipos sobre la frontera y los fronterizos.

cargan de sentido, por ello, más allá de las condicionantes objetivadas, las fronteras se construyen y reconstruyen con procesos que abren o cierran los ámbitos de convivencia, solidaridad y cercanía, pero también por aquellos que enfatizan la ruptura, la separación o el conflicto. No obstante, conjunción, disyunción, conexión o inyunción son elementos históricos y situacionales que no muestran todo el entramado de fuerzas y actores que cargan de sentido y significado a los mundos fronterizos, por ello requerimos colocar las diversas agencias que participan en la definición de los procesos fronterizos. Hemos llamado procesos conjuntivos a aquellos que se orientan a la atenuación de los rasgos agrestes de las fronteras y apuestan por el fortalecimiento de la convivencia con los *otros* y *otras*, procesos como los que protagonizan de forma cotidiana miles de familias transfronterizas a lo largo de la frontera México-Estados Unidos (Ojeda, 2009; Utley, 2010), así como en los ejemplos de colaboración transfronteriza ejemplificadas en las fronteras México-Guatemala, Argentina-Bolivia e, incluso, en la propia frontera entre Palestina e Israel a través de experiencias musicales que se alejan de las inercias de odio y muerte impulsadas por el Estado de Israel.

Hemos destacado procesos disyuntivos, procesos que actúan buscando separar o dividir a las poblaciones fronterizas y, en ocasiones, impulsar y promover conflictos entre ellas, accionar que no sólo se realiza por actores de las fronteras, sino que participan agentes de los gobiernos centrales, fuerzas políticas o religiosas e, incluso, gobiernos de otras naciones interesados en desatar conflictos fronterizos desde perspectivas de orden económico y geopolítico. Los ejemplos de la frontera entre Israel y Palestina, o entre las dos Coreas, o de las políticas racistas y de seguridad nacional en la frontera de Estados Unidos con América Latina, ilustran estos procesos disyuntivos.

También destacamos procesos conectivos que unifican poblaciones separadas desde condiciones fronterizas y más allá de ellas. Procesos conectivos conformados desde múltiples mediaciones que incluyen los procesos migratorios, los medios masivos de comunicación y los dispositivos electrónicos que participan en la definición de nuevas estructuras emocionales y nuevas definiciones del sentido de estar juntos, de convivir y de significar las experiencias fronterizas.

Sin embargo, no podemos uniformar las distintas realidades fronterizas, ni siquiera pensar de manera homogénea a una misma frontera. Tampoco estamos hablando de un solo proceso de los señalados (conjuntivos, disyuntivos) como único u homogéneo en la definición de los mundos transfronterizos y transnacionales, por el contrario, todas las fronteras del mundo presentan con intensidades y fuerzas distintas, procesos antagónicos o paralelos entre las fuerzas conjuntivas y disyuntivas, donde éstas echan manos de recursos económicos y políticos para fortalecer su dimensión atrincherada, así como

a recursos culturales, para lo cual recurren a la (re)construcción de prejuicios, estigmas, estereotipos, racismo, homofobia, xenofobia y discriminación, como insumos recurrentes que apoyan sus afanes disyuntivos.

Como muestra el trabajo de Néstor García Canclini, las fronteras poseen múltiples escalas, formas distintas de vivir el adentro y el afuera, las pertenencias y las extranjerías, inclusiones y exclusiones, insiliados y extranjeros nativos. En los bordes fronterizos no habitan comunidades homogéneas, sino desiguales y diferenciadas que muchas veces incluyen procesos autonómicos y de *etnogénesis identitaria*, como ocurre en el caso español analizado por Pujadas.

Las correlaciones de fuerzas conjuntivas, disyuntivas, conectivas e inyuntivas definen los sentidos de las fronteras como zonas de contacto. Entre esas fuerzas se incluyen los dispositivos nacionales, la fuerza de los Estados, condicionantes étnicos y religiosos, la capacidad diferenciada de los diferentes actores, los capitales económicos, sociales y culturales, el conocimiento de los lenguajes, las relaciones comerciales, los vínculos comunitarios y familiares transfronterizos, la cercanía cultural entre las poblaciones fronterizas, el peso de la historia compartida. Por ello, las zonas de contacto son zonas de control y dominación, pero también zonas de liberación y emancipación, espacios de inercias y ámbitos generativos, de anamnesis y prefigurativos, las zonas de contacto son zonas de intensas relaciones e interacciones sociales en proceso constante de significación.

A pesar de los esfuerzos de quienes buscan naturalizar la presencia de las fronteras, no existen fronteras naturales. Las fronteras son construcciones sociales, umbrales significados y significantes que participan dentro de sistemas de clasificación social y las propias fronteras visibilizan e intensifican de forma cotidiana los marcos normativos y socioculturales de la clasificación, evidenciando las marcas de distinción y escenificando las asimetrías de poder.

Todas las fronteras conllevan procesos de transculturación como concepto que incluye aculturación, deculturación y neoculturación, pero también procesos de apropiación y recreación cultural. De la misma manera, toda relación cultural incluye procesos de hibridación, pero estos procesos se inscriben en preconstruídos, experiencias y matrices culturales que definen sentidos y significados diferentes de un mismo referente o experiencia, por ello la hibridación no significa homogeneización cultural, sino relaciones socioculturales que posibilitan la conformación de procesos culturales emergentes, distintos y nuevos marcos de significación de las propias diferencias, de los diferentes y de las fronteras que los definen.

Las fronteras evocan y convocan diferencias, temores, conflictos, así como similitudes, acuerdos, convivencia. *Finisterre* no es el fin del mundo, hoy podemos ver al

mundo entero y comprender que finisterre es también el punto de partida, somos nosotros mismos. *Finisterre* no es la frontera ignota ni las fronteras son realidades inmanetistas. Las fronteras son construcciones sociales que funcionan como sistemas de clasificación social y para (re)producir diferencias y desigualdades, por ello, impulsar los procesos conjuntivos implica desmontar las estrategias inyuntivas de los poderes y regímenes económicos que se enriquecen atizando los procesos disyuntivos. Los procesos conectivos del mundo global permiten repensar nuevas formas de habitabilidad, nuevas maneras de estar juntos e identificar la condición contingente de las fronteras, su conjunción creativa, sus fuerzas transitivas, pero también sus dimensiones (re)productoras de disyuntivas, desencuentros y desigualdades. El desafío consiste en pensar los nuevos sentidos de las transfronteras.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Estados Unidos, Spinters/Aunt Lee.
- Barth, Fredrik, comp., 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, Homi, 1994, *The location of culture*, Londres, Routledge.
- Bourdieu, Pierre, 1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, 1995, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, D. F., Grijalbo.
- De Sousa Santos, Boaventura, 2009, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO.
- Derrida, Jacques, 1989, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques, 1998, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- Fanon, Frantz, 1973, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas.
- Fanon, Frantz, 1983, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor, 1990, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giménez, Gilberto, 2007a, "La frontera norte como representación y referente cultural en México", *Cultura y Representaciones Sociales*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, año 2, núm. 3, septiembre, pp. 17-34.
- Giménez, Gilberto, 2007b, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- González Casanova, Pablo, 1980, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI.

- Guarnizo, Luis Eduardo y Michael Peter Smith, 1999, "Las localizaciones del transnacionalismo", en Gail Mummert, edit., *Fronteras Fragmentadas*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 87-112.
- Kearney, Michael, 1999, "Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas", en Gail Mummert, edit., *Fronteras fragmentadas*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 559-571.
- Kearney, Michael y Carole Nagengast, 1990, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", *Latin American Research Review*, Pittsburgh, Latin America Studies Association, vol. 15, núm. 2, pp. 61-91.
- Kroeber, Alfred Louis, 1963 [1923], *Anthropology: Cultural Patterns and Process*, Nueva York, A. Harvest/HBJ Book.
- Langley, Lester D., 1994, *MexAmérica. Dos países, un futuro*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, Henri, 1991, *The Production of Space*, Cambridge, Estados Unidos, Blackwell Publishers.
- Mendel, Gregor, 1865, *Experiments in plant hybridization*, Estados Unidos, Electronic Scholarly Publishing, 1996.
- Link: <http://www.esp.org/foundations/genetics/classical/gm-65.pdf>
- Montezemolo, Fiamma, 2009, "Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad. Diálogo con Néstor García Canclini", *Alteridades*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 19, núm. 38, julio-diciembre, pp. 143-154.
- Ojeda, Norma, 2009, "Reflexiones acerca de las familias transfronterizas y las familias transnacionales entre México y Estados Unidos", *Frontera Norte*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, pp. 7-30.
- Ortiz, Fernando, 2002 [1940], *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra (Colección Letras Hispánicas).
- Paz, Octavio, 1984 [1950], *El Laberinto de la Soledad*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica (Colección Lecturas mexicanas vol. 27).
- Pratt, Mary Louise, 1997, *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *Anuario Mariateguiano*, Lima, Empresa Editora Amauta, vol. IX, núm. 9, Lima, 1997.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1990, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- Tomlinson, John, 2001, *Globalización y cultura*, México, D. F., Oxford.
- Utley, Nancy [tesis de maestría], 2010, "Familias transfronterizas de la región Tijuana-San Diego. Identidades e interacciones sociales", Tijuana, Programa de Maestría en Estudios Socioculturales-El Colegio de la Frontera Norte.

- Valenzuela Arce, José Manuel, 1997, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, D. F., El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2003a, "Centralidad de las fronteras. Procesos socioculturales en la frontera México-Estados Unidos", en José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 33-70.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2003b, "Persistencia y cambio de las culturas populares", en José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Los estudios culturales en México*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 208-260.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2009, *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, México, D. F., El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos.
- Vasconcelos, José, 1982, *La Tormenta*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Vélez-Ibáñez, Carlos G., 1999, *Visiones de frontera. Las culturas mexicanas del suroeste de Estados Unidos*, México, D. F., Porrúa.

FRONTERAS Y PROCESOS (DES)CONECTIVOS



EL MUNDO ENTERO COMO UN LUGAR EXTRAÑO

Néstor García Canclini

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

En Argentina la que quizá sea la principal revista de humor se llama *Barcelona*. En España una de las principales revistas de humor se llama *Mongolia*. Siempre el humor ha sido una mirada desviada, desde un lugar imprevisto. Tal vez la elección del nombre *Barcelona* corresponda al destino utópico de argentinos jóvenes y escritores de otras épocas que eligieron ese destino para migrar, buscar trabajos creativos, editoriales que los difundieran ampliamente, y muchos acabaron trabajando en restaurantes. No sé por qué los españoles eligieron un lugar tan lejano como Mongolia, no colonizado por la España de los siglos XVI o XVII ni por sus jóvenes desempleados recientes; a lo mejor sólo quisieron referirse a lo absurdo de una situación en la cual, como dice el subtítulo, hacen una “revista satírica sin mensaje alguno”.

En todo caso, en el *dossier* central del número de julio-agosto de 2012, dedicado a la tercera guerra mundial, *Mongolia* juega con una serie de invasiones paradójicas: “Afganistán invade Estados Unidos” con su tradición de restaurantes de comida rápida, “Estados Unidos invade Japón” porque después de sus fracasos en “Vietnam, Irán y Afganistán el Departamento de Estado decidió regresar a los lugares que son acierto seguro”. Pero de las 14 invasiones que provocan un caos globalizado, la última, la que más llama la atención, es que “México invade México”: “Primero fueron los traficantes de coca contra los traficantes de marihuana. Después fueron los traficantes de marihuana contra los traficantes de opio. Después fueron los traficantes de opio y de coca contra los de pastillas. Más tarde se formó el Frente de Liberación de las Pastillas y la Coca, que sembró el pánico en Ciudad Juárez y, por último, fueron los traficantes de policías, que se enfrentaron con todos los demás” (*Mongolia*, 2012).

EXTRANJERÍAS GEOGRÁFICAS Y SITUACIONALES

Si este humor es convincente es porque en el desorden actual no se lucha sólo con el argumento de defender las fronteras de la propia nación. Los conflictos más globalizados –como las batallas entre mafias, entre capitales financieros y entre vendedores de armas– marcan también fronteras dentro de cada país, entre lo legal y lo ilegal, los lugares

por donde se puede circular y los amenazantes, los nativos que pueden quedarse y los desplazados migrantes. Estamos viviendo dos procesos de desconfiguración de los Estados nacionales: por una parte, las migraciones masivas que llevan fuera de los territorios de Ecuador, México, Uruguay y otras naciones al 15 o 20 por ciento de la población de esos países; por otro lado, la fractura de las naciones, al replicarse en su interior divisiones internacionales y agudizarse las propias, desarticula la cohesión imaginada entre sus partes. Las naciones como México o Uruguay no están contenidas enteramente dentro de sus territorios. Y las fronteras no sólo separan un territorio nacional de otros: pueden segregar dentro del propio país y también pueden ser zonas de intercambio y solidaridad. Esta es otra de las razones por las que es poco creíble la afirmación rotunda de cada nación como entidad nítidamente diferenciada.

En estos procesos –migraciones transnacionales y fracturas internacionales– se combinan identidades múltiples. Lo propio y lo ajeno se entremezclan: pertenecemos a redes que cruzan las fronteras nacionales y a veces nos sentimos extraños en la propia sociedad. Podemos sentirnos extranjeros, no solamente debido a cambios territoriales sino al tener experiencias de alteridad que suceden en el lugar donde vivimos.

La experiencia de ser extranjero ha estado ligada a desplazamientos geográficos: el desarraigo y la extrañeza de marroquíes en España, mexicanos en Estados Unidos, argentinos y ecuatorianos en distintos países europeos. También nos sentimos extranjeros, muchas veces, en la propia sociedad: el lenguaje ordinario nombra como migrantes a quienes tienen dificultades para pasar de lo analógico a lo digital; asimismo, se sienten confinados o despojados los que ven transformar su país al aumentar la gente con otra ropa y otros idiomas; o quienes ya no pueden, debido a la violencia cotidiana, salir a las calles de noche o dejan de usar partes entrañables de la propia ciudad. Las fronteras y los dislocamientos se mueven en muchas escalas.

Los veloces cambios en la interculturalidad y las comunicaciones globalizadas nos vuelven extranjeros no sólo de los paisajes que eran propios para nosotros o nuestros padres. Somos invitados o presionados a vivir en otros lugares y otras *patrias*. Nos atrae pertenecer a comunidades diversas, descargar música y películas de más culturas que las difundidas por las tiendas de discos o las salas de cine. En parte, esa ampliación del horizonte enriquece el territorio *nuestro* y a la vez, desdibuja las fronteras: se vuelven dudosas las certezas entre la intimidad y lo público, el consumo legal y la piratería, los originales y las copias.

Siguen importando los desplazamientos temporales o forzados por exilios políticos y económicos. Pero a esas transformaciones multitudinarias, en vastas zonas, se añaden experiencias de extranjería no territoriales. Extranjero no es sólo el que viene de otra parte y habla otra lengua, sino también el que no tiene acceso a las redes estratégicas, el

que no participa en su control y por eso, depende de decisiones ajenas. La desigualdad nos hace vivir aquí como si estuviéramos lejos.

El extranjero no es sólo el excluido de la lógica social predominante. Es también el que tiene un secreto: sabe que existe otro modo de vida, o existió, o podría existir. Si es un extranjero en su propia sociedad, un extranjero-nativo, sabe que hubo otras formas de trabajar y divertirse, de comunicarse y trazar el horizonte, antes de que llegaran turistas, empresas transnacionales o jóvenes que cambiaron los modos de hablar y hacer. Una de las experiencias de extranjería perturbadoras respecto de lo *propio* es la del migrante o exiliado que retorna a su país de origen diez años después y, al expresarse frente a sus connacionales con gestos o palabras que ya no se usan, escucha que le preguntan “¿usted no es de aquí, verdad?”.

La extranjería es también, en ciertos momentos, una percepción y una representación simbólica. Es la conciencia que surge de un desajuste, una momentánea pérdida de la identidad en la que tradicionalmente nos reconocemos. Podemos sentirnos extranjeros en nuestro propio país, tan sólo porque nos movemos junto a otro extranjero o porque nos aplican una categoría con la que nunca nos identificamos. En tal sentido, podemos hablar de *extranjerías situacionales*, desclasificaciones que provienen de la mirada de los otros o que nosotros mismos podemos activar convirtiéndonos, en ciertas circunstancias, en otros, en extranjeros.

La condición de extranjería no sólo se caracteriza, entonces, como una pérdida. La percepción de la fuerza de los desajustes y las diferencias puede ser apropiada, reconvertida, en la forma de tácticas y estrategias. La estrategia de convertirse en extranjeros incluye tácticas que subvierten, a través de actos creativos, el orden establecido. Estos choques y discordancias, como otras indecisiones del sentido u operaciones que hacen de la condición de extranjero un elemento activo, siempre estimularon el trabajo artístico, especializado en los rodeos ocultos y los desplazamientos. Las poéticas podrían pensarse como los dispositivos que se generan desde la conversión de los desajustes en fuerza creativa. Poéticas de la extrañeza, investigaciones que se activan a partir de la conciencia de distancias culturales, espaciales, tecnológicas.

MIGRANTES: LOS QUE TIENEN EL OFICIO DE LAS METÁFORAS

Por todo esto, las fronteras y los dislocamientos migratorios pueden analizarse como procesos económicos y socioculturales, como lo hacen los demógrafos, los antropólogos y sociólogos, y también como procesos simbólicos que se expresan como metáforas y no sólo como conceptos.

Sabemos que la palabra metáfora significa en griego *transporte*. Tiene, por tanto, una asociación *natural* con los viajes, las migraciones y otros desplazamientos. Al comparar las representaciones científicas y las artísticas surge la pregunta: ¿cuánto puede decirse sobre las migraciones a través de discursos científicos, formados con conceptos unívocos, cifras y datos duros, y cuánto logran abarcar los lenguajes artísticos, cuya polisemia está tramada con metáforas?

La oposición entre conceptos y metáforas persiste en los debates de los últimos años, pero no es muy sostenible ni puede vérsela ya como equivalente de la confrontación esquemática que en otros tiempos se hizo entre científicos y artistas. Las prácticas actuales de unos y otros, con frecuencia, no parecen alejadas. También la gente de ciencia usa metáforas, se mueve con aproximaciones y compite con teorías dispares queriendo probar cuál tiene mayor capacidad explicativa. Por su lado, los artistas manejan conceptos y organizan intelectualmente sus representaciones de lo real; convierten sus intuiciones en lenguaje, las comunican y las contrastan con experiencias sociales. Hay, entonces, un problema compartido por la epistemología y la estética: cómo se intersecan el movimiento por el cual el lenguaje gana dinamismo y significación gracias a las metáforas con el movimiento que busca precisar y fijar el sentido en conceptos. Ciencia, filosofía y estética aparecen preocupadas, en palabras de Jacques Rancière, por reconcebir los “modelos de conexión entre presentación de hechos y formas de inteligibilidad que difuminan la frontera entre razón de los hechos y razón de la ficción” (Rancière, 2002: 66).

Quizá las diferencias entre científicos y artistas aparecen, más bien, en los criterios de valoración y las exigencias de legitimidad de sus trabajos: al que hace ciencia le interesa construir conocimientos en relación con referentes empíricamente observables, en tanto al artista, más que la producción de un saber, le atrae gestionar la incertidumbre en las experiencias de la sensibilidad y la imaginación.

¿Por qué es interesante la discusión sobre lenguajes conceptuales y metafóricos para hablar de las estéticas migratorias? En primer lugar, la migración implica un modo radical de experimentar la incertidumbre y el pasaje de una manera de nombrar y decir a otra: esta discontinuidad es mayor si al ir a otro país cambia la lengua, pero ocurre también al pasar a otra sociedad que habla el mismo idioma con modulaciones distintas.

Para comprender mejor la importancia que tiene para una sociedad los millones de personas que la dejaron o que recibe, no basta registrar el número de migrantes y las cifras de las remesas que estos envían a sus lugares de origen. Hay que escuchar lo que se pierde y se gana en las transferencias simbólicas, los abandonos y las recreaciones de sentido. Las escenas fantaseadas, los modos oblicuos de nombrar las metáforas, dan

ingreso a esa trama escondida de significados, a otra densidad de la experiencia. Estos desplazamientos de sentido son habituales en el lenguaje del extranjero porque vive entre hechos que tienen otros nombres y nombres que perdieron sus hechos.

Tomaré como ejemplo uno de los procesos migratorios mejor estudiados, el de los mexicanos que van a Estados Unidos, cuyo análisis ha cambiado en los últimos años al incluir la cultura como una dimensión clave. Los estudios se concentraron durante décadas en las razones socioeconómicas de la salida de México (desempleo, diferencias de salarios de uno a siete veces con los trabajos agrícolas, industriales y en servicios estadounidenses), la inseguridad social y las luchas de los migrantes por derechos en Estados Unidos, así como las medidas represivas de este país que van desde los muros fronterizos hasta la discriminación violenta. El espectacular aumento reciente de las remesas económicas enviadas por los migrantes a México, triplicadas en los últimos años hasta llegar en 2006 a 25 mil millones de dólares, destinados casi enteramente al sostenimiento de los hogares en el país de origen, volvió evidente que la migración no era una decisión individual sino una estrategia familiar: al mandar al extranjero a varios miembros, casi siempre los más jóvenes, las familias diversifican sus fuentes de ingreso y hacen posible que una parte del grupo familiar continúe en México. Pero los migrantes no sólo envían dinero sino información, intercambian experiencias en las dos direcciones y establecen *comunidades transnacionales* constantemente comunicadas (Besserer y Kearney, 2006). Se habla desde hace algunos años de las *remesas culturales*: además de mandar dinero desde Estados Unidos, envían a sus familias de México equipos de música y video, televisores, aparatos electrodomésticos y ropa de moda; de México, se llevan a California, Texas, Chicago y Nueva York, comida, música grabada, videos de fiestas y ceremonias familiares. Como anota Lourdes Arizpe, de Estados Unidos traen a México “bienes de prestigio y signos de éxito”, emblemáticos de la alta modernidad; de México llevan al norte, objetos y mensajes representativos de afectos tradicionales, de solidaridad y reafirmación comunitaria (Arizpe, 2006). En este intercambio, se configuran prácticas biculturales que hacen coexistir, y en parte hibridarse, estéticas diversas.¹

Sabemos que la hibridación no es sinónimo de conciliación; puede implicar combinaciones tensas y conflictos entre las culturas y estéticas que se entrecruzan desde posiciones desiguales. Suponen, al menos, problemas de traductibilidad. Pero además, podría ser útil examinar las estéticas de los migrantes como operaciones análogas a las que las filosofías del lenguaje califican como metáforas. Los desplazamientos de sentido

¹ Para profundizar sobre las remesas culturales, véase el trabajo de Liliana Rivera-Sánchez sobre las transformaciones comunitarias y los migrantes mixtecos poblanos (2004).

que ponen a interactuar dos modos de nombrar dentro de una misma comunidad transnacional permiten conjeturar que, además de problemas de traducción, en las estéticas migratorias se realizan intersecciones de cadenas significantes distintas y asociaciones metafóricas para conjurar la escisión entre las formas de vida, de sensibilidad y pensamiento de las comunidades de origen y de la sociedad de adopción.

Asimismo, aquí me interesa averiguar, en otro plano, por qué la metáfora del viaje se ha vuelto tan atractiva en la filosofía y las artes, con el fin de discutir su fecundidad y sus límites. Es posible suponer que el carácter *metafórico* de la experiencia de viajar o migrar a la que acabo de aludir sea una pista: sobre todo, veo en los deslizamientos de significado de las experiencias migratorias una clave explicativa de la atracción que ejercen en los artistas. Podríamos decir que el pasaje de lo moderno a lo posmoderno es, entre otras cosas, un cambio de las estéticas de arraigo a estéticas nomádicas. En la modernidad, predominaron las estéticas de la localización y el arraigo. El folclor celebraba el territorio, se complacía en el paisaje natural y cultural inmediato. La formación de Estados y culturas nacionales amplió la escala de ese entorno como contenedor de las experiencias. Llama la atención, que hasta las rupturas con lo conocido y la búsqueda de formas inéditas en las artes fueron identificadas con apellidos nacionales: constructivismo ruso, muralismo mexicano o pop americano.

Luego, el posmodernismo declaró agotadas las naciones e imaginó que la desterritorialización y el cruce de fronteras eran la condición normal de la humanidad. El mundo fue mirado como una sala de tránsito. Muchos museos pasaron de ser registros de las culturas y artes de un país a lugares donde celebrar los cruces entre personas e imágenes distantes. Los críticos y curadores pedían obras que pudieran ser vistas “como algo que ha viajado”, según la fórmula usada por Guy Brett para las “pinturas aeropostales” de Eugenio Dittborn, esas “balsas plegables y compartimentadas” que uno recibía para volverlas a enviar: eran para “ver entre dos viajes” (Brett y Cubitt, 1991). Esa poética de lo transitorio sirvió para desentenderse de la obligación de representar identidades embalsamadas y dar resonancia a nuevos dramas. Cambiaron los interrogantes del arte y de la antropología. Escribía James Clifford que “lo normal no sería ya preguntar: ¿De dónde es usted?, sino ¿De dónde viene y a dónde va?” (Clifford, 1995: 70).

Esta perspectiva se volvió un cosmopolitismo abstracto cuando idealizó el poder liberador de cualquier deslocalización. Mirar el mundo como si lo más habitual fuera mudarse se muestra exagerado cuando leemos informes como el de la Comisión sobre Población y Desarrollo de la ONU de 2006 (véase *El País*, 2006), que registra 191 millones de inmigrantes, más que una década antes, pero apenas 3 por ciento de la población mundial: “el planeta nómada”, afirma la demógrafa Gildas Simon, “sobre el cual uno se desplaza y

circula efectivamente cada vez más rápido, con un costo globalmente decreciente, está de hecho poblado por sedentarios, y la imagen de un mundo atravesado por olas migratorias incontrollables está destinada a la gran tienda de los clichés” (Simon, 1999: 43).

La exaltación del nomadismo como ideología nutriente del pensamiento artístico deriva también de la expansión del turismo, de otros tipos de viajes y, por supuesto, tiene que ver con la mayor interdependencia global de los mercados artísticos, la proliferación de bienales, viajes de trabajo e itinerancia transnacional de las obras y las exposiciones. Sin embargo, debemos problematizar esta expansión nómada en relación con la escala en que las experiencias viajeras implican a la población mundial y a los artistas.

¿Por qué, entonces, los viajes y las migraciones irrumpen con tanta fuerza como figuras claves en las artes? Hay motivos que podríamos llamar *realistas*, o sea, que los artistas representan la multiplicación de las migraciones, los exilios y los desplazamientos. Quiero sugerir, asimismo, que los viajes metaforizan la condición de los artistas actuales. El viaje representa el triple desalojo vivido por los artistas en el siglo XX. El arte perdió su espacio al salir de la casa de su lenguaje que era el cuadro, al cuestionar la institución que lo contenía que era el museo y al compartir, con las culturas globalizadas, la experiencia de que la nación es insuficiente para abarcar los imaginarios sociales.

Estos puntos de partida son útiles para comprender los dilemas estéticos con que los artistas encaran las migraciones. Prevalcen, como géneros, la tragedia y el melodrama. El registro artístico de las migraciones, tanto como el mediático, sigue ofreciendo principalmente las imágenes más dramáticas: guerras y represión, travesías ilegales y muertes. Algo tiene que ver con este recorte temático que la fotografía y el video sean los modos preferidos de representación, subsumiendo a menudo la elaboración de la experiencia en el registro documental.

La mega exposición *Éxodos*, de Sebastian Salgado, que recorre el mundo desde hace una década alineando en un sólo discurso visual a refugiados de Vietnam, candidatos a migrantes en Tijuana, palestinos en Líbano, ruandeses en Tanzania, niños de la calle en São Paulo, multitudes de indoneses que pasan del campo, a trabajar en la construcción en Yakarta, persiste como canon de la estética migratoria (véase Galán, 2000). Uno de sus problemas es que el tratamiento semejante, homologado, de migrantes económicos, políticos, de guerras, de inválidos, de familias y de solitarios, de 40 países, vuelve intercambiables a la mayoría si no leemos la cédula aclaratoria al pie o no inferimos su diferencia de los rasgos más literales del rostro o la vestimenta.

Crecen en los últimos años otros modos de hablar artísticamente de los viajes y las migraciones, no interesados únicamente en el registro documental ni en su sentido épi-

co o dramático. Se ocupan también de lo que estas experiencias de desplazamiento pueden detonar en la reelaboración del trabajo artístico y en su relación –metafórica o conceptual– con los procesos sociales (globalización y fronteras, diferencias y asimetrías).

NUEVOS EXTRANJEROS

En los años recientes, si bien las artes siguen representando muros, pasaportes y dramas migratorios, emergen otras separaciones entre nativos y migrantes, que no se deben sólo a fronteras geográficas. Nuevas diferencias –no territoriales, o no principalmente territoriales– engendran desencuentros, asimetrías y desigualdades. Extranjero no es sólo el que viene de otra parte y habla otra lengua; también el que no tiene acceso a las redes estratégicas, el que no participa en su control y por eso, depende de decisiones ajenas.

1. En estudios sobre las tecnologías avanzadas de comunicación se habla de la migración de lo analógico a lo digital. Se ve ese tránsito como correlato del pasaje de una economía basada en productos materiales, a otra centrada en conocimientos. La desmaterialización del proceso productivo va asociada, además, a una parcial indiferencia hacia las demarcaciones geográficas, económicas y políticas. Desmaterialización y desterritorialización. No obstante, en estas escenas deslocalizadas sigue empleándose un lenguaje territorial: se habla de *nativos (digitales)* e *inmigrantes (letrados)* (Winocur, 2006).

2. Un segundo conjunto es el de los *extranjeros nativos*. Abarca a los que deben exiliarse perseguidos no sólo por una dictadura sino por una gran parte de la sociedad que los juzga extraños; o los que por razones semejantes permanecen en carácter de disidentes, exiliados internos, descalificados como ciudadanos, en un insilio; y a quienes se van, y cuando regresan se sienten desubicados, en una sociedad que sólo retiene huellas dispersas de las que conocieron.

Los testimonios de exiliados suelen documentar estas experiencias. Al evocar la decepción que genera en muchos el regreso después de un exilio, y cómo, al reinstalarse en el país natal, se comienza a extrañar la ciudad donde se vivió como migrante, más de uno se ha acordado de la frase de James Baldwin: “Mejor no vuelvas, porque si lo haces ya no podrás mantener la ilusión de tener una patria” (Speranza, 1999).

John Berger contestó en una entrevista con Graciela Speranza, que le preguntaba por qué había dejado de vivir en Gran Bretaña:

desde que terminé la escuela a los dieciséis años, empecé a sentir que había algo en mí que incomodaba a los ingleses. Sin ninguna intención, sin ningún tipo de provocación, simplemente tratando de ser yo mismo –hablando, escuchando, moviéndome, reaccionando– sentía que provocaba una especie de incomodidad a mi alrededor. Y por supuesto, cuando uno vive en un lugar en el que todo el tiempo cree estar violando alguna regla para incomodidad de los

demás, ya no se siente en casa. Porque ‘sentirse en casa’ significa precisamente saber que se puede ser uno mismo y ser aceptado por los demás (Speranza, 1999: 129-131).

¿Qué se hace con esta incomodidad? Se puede cambiar de país o quedarse como extranjero. Hay dilemas estéticos, en sentido amplio, que tienen que ver con el estilo de vida, con la sensibilidad y las formas de pensar y elaborar lo que se siente. Suelen expresarse en el modo de reorganizar la cotidianidad, el trabajo y la familia dentro de la misma sociedad o en el país al que se elige trasladarse. “¿Por qué Francia después?”, pregunta Speranza a Berger:

Primero pensé en Italia, un país que amo profundamente porque se trata de un pueblo que entiende el placer [...] Viví en Italia durante un tiempo, hice amigos allí y conocí personas extraordinarias como Moravia, Carlo Levi, Pasolini. Pero también allí había algo que no terminaba de funcionar. Así como entienden el placer, los italianos no entienden el silencio, la necesidad de estar solo. Es un rasgo adorable si se quiere pero crea una dificultad en la sociabilidad porque la necesidad de silencio o de soledad se convierte en una cuestión personal (Speranza, 1999: 129-131).

Berger dice haber elegido Francia porque hablaba la lengua y porque pensadores y escritores importantes para él, en ese momento, eran franceses –Merleau Ponty, Camus– “entonces llegar a Francia era como entrar en un edificio del que conocía los corredores de pensamiento” (Speranza, 1999: 131).

El siguiente asunto es qué hacer cuando, después de un tiempo, hay que vivir en dos lugares: el nuevo destino y el de origen. Una *solución* es la disyuntiva, Berger la enuncia así al explicar cómo habita una parte del año en los Alpes y otra en París: “En realidad soy bastante práctico. Me comprometo totalmente con lo que está sucediendo y también con la gente del lugar. Y eso es así en la ciudad o en el campo”. Esta manera de organizar por separado un lugar y otro tiene correspondencia en Berger con la explicación que da sobre lo que cree que en él incomodaba a los ingleses:

Una cierta intensidad. Pero quizá hay algo más. En la lógica típica del discurso inglés uno debe hablar de *aquello* y después de *aquello otro* para poder finalmente llegar a *esto*. Esa mecánica de la comunicación significaba un gran esfuerzo para mí y era evidente que algo en mí resultaba extraño para los demás. Uno de mis abuelos era inmigrante, un italiano de Trieste, y por algún motivo, la mayoría de mis amigos más íntimos eran inmigrantes polacos, alemanes, checoslovacos, húngaros. Con ellos me sentía en casa, sabía que me aceptaban (Speranza, 1999: 129-131).

Se puede llevar más lejos esta experiencia de sentirse en casa con extranjeros y convertirla en una filosofía que exalta la extranjería, aún en el propio país, sobre cualquier forma de localismo. El antropólogo Roger Bartra decía en una mesa redonda sobre estos temas: “lo más difícil en México es vivir como extranjero siendo mexicano”. Edward Said, palestino de origen, que vivió en El Cairo, en Líbano y asumió críticamente su residencia más larga –Nueva York–, para explicar por qué no buscaba reconciliar esas pertenencias en tensión citaba una frase de Hugo de Saint Víctor: “Quien encuentre dulce su patria es todavía un tierno aprendiz; quien encuentre que todo suelo es como el nativo, es ya fuerte; pero perfecto es aquel para quien el mundo entero es un lugar extraño”. Diría que la aspiración que quita contemporaneidad a esa fórmula es *perfecto*.

3. Puede aplicarse metafóricamente la oposición nativos/extranjeros a otros reordenamientos entre lo propio y lo ajeno. La modernidad nos acostumbró a pensar la pertenencia en el marco de las naciones y sus territorios, y en relación con un orden formal garantizado por instituciones y derechos de ciudadanía. Ser ciudadano implicaba participar y tener derechos (a ser educado, trabajar legalmente, votar) y obligaciones (pagar impuestos, cumplir las leyes). Hace décadas que la informalidad crece en los mercados laborales y del comercio, gran parte de la población trabaja sin contratos, derechos laborales ni servicios médicos dentro de la sociedad en la que nació. También se volvió un eje polémico en los debates migratorios por el aumento de indocumentados, los que traspasan fronteras y participan en otras sociedades en las peores condiciones de extranjería, la de la vulnerabilidad sin reglas.

Últimamente, aparecen en estudios sociales y culturales otros modos de informalidad que se generalizan. Las encuestas sobre jóvenes, en varios países latinoamericanos, muestran que la mayoría accede a empleos inestables y sin derechos, a través de vías informales, como amigos o parientes. Ocurre algo semejante en el consumo: en México, más de 70 por ciento de los jóvenes busca en mercados ajenos a la economía formal, música, ropa y películas. En ese comercio irregular, fuera de la legalidad estatal-nacional, los jóvenes hallan modos de conectarse con las culturas extranjeras (véase Reguillo, 2010: 418 y ss.).

Amplios sectores de las sociedades latinoamericanas se sienten extranjeros respecto del orden formal, ven desconectados los discursos de los políticos y las decisiones que deben tomar para sobrevivir en su vida cotidiana, regida por otros poderes y pocas reglas durables. Muchos, por eso, actúan como extranjeros respecto de las instituciones nacionales. Pueden hacerlo con conductas transgresoras individuales, pero también aparecen redes colectivas que operan como minorías extranjeras, asociaciones de ambulantes sin permiso y que no pagan impuestos, de taxistas sin licencia, grupos de revendedores de entradas para espectáculos y cuidadores espontáneos de coches, mafias de recolectores

de basura, de tráfico de drogas, múltiples servicios organizados en circuitos ajenos al orden legal. Estos agrupamientos informales se expresan en estéticas, por ejemplo, los narcocorridos, la autoconstrucción que transforma el paisaje urbano. Casi siempre son estéticas guiadas por la precariedad, la improvisación y el reciclaje, en las que también los objetos y mensajes, su producción, su circulación y usos son ajenos a la cultura *legítima*.

LA EXTRANJERÍA COMO METÁFORA

¿Es legítimo extender a interacciones no territoriales la oposición nativo/extranjero? Hablar del extranjero como metáfora no es referirse sólo en sentido figurado o imaginario a la extranjería. Aún las formas geográficas de la migración, las más visibles y rotundas incluyen desplazamientos y extrañezas que van más allá del cambio de paisaje o de lengua. El migrante también se siente ajeno a trayectorias históricas, condensaciones secretas de sentido que formaron otro modo de vivir. Por eso, la metáfora no es una escena segunda o derivada, cuya verdad clave residiría en los datos duros de los que nos informan los estudios demográficos o socioeconómicos sobre las migraciones.

A la luz de esta interacción entre descripciones científicas, definiciones conceptuales y reelaboraciones metafóricas de las migraciones, podemos interrogarnos cuáles son los recursos visuales, literarios o digitales más propicios para aludir a las maneras menos evidentes de ser extranjero frente a los nativos, indocumentados entre ciudadanos, letrados frente a los internautas digitales.

Si lo que caracteriza la condición de extranjero son desacomodos entre escenarios y representaciones, no hay un lenguaje, ni un género más apropiado, sino problemas de relación entre lenguajes, vacilaciones en la traducción. Puede haber un momento *épico* en la representación y el imaginario artístico que alude a los migrantes al describir la huida o las confrontaciones con los diferentes. Por otra parte, los tropiezos del reconocimiento recíproco incitan otras veces a elegir el *melodrama*. Pero en un mundo en el que es raro que el poder pueda ser absolutamente monopólico, ni el sufrimiento existir sin negociación y solidaridad, los movimientos ambivalentes de un lado y otro son propicios para ensayar modos más complejos, menos polares, de iluminar la interculturalidad.

Varios artistas actuales, sin negar los conflictos, hablan de la fecundidad y las incertidumbres de las transacciones. Quizá sus decisiones principales no consistan en elegir un género, sino en hacerse cargo del ejercicio de *traducción*. Cuando no se trata de afirmar una cultura verdadera frente a otra, que también pretende serlo, la pregunta es cómo comunicar lo que unos dicen de una manera y otros, de otra.

El acontecimiento estético irrumpe cuando, en vez de afirmar un sentido, se deja que emerjan la incertidumbre y la extrañeza. En sociedades laicas, en un mundo plural,

es posible concebir todas las obras culturales, todos los espacios y circuitos como borradores, tentativas de decir.

La épica, como se nota en mucho arte político, tiende a alinear historias extranjeras en una sola. El melodrama escenifica las discrepancias de los afectos y la dificultad de reconocer al otro (Martín Barbero, 1992) pero busca un desenlace donde los extraños desaparezcan o se arrepientan y se integren. La experiencia de la traducción, en cambio, pone en relación lo comparable y lo incomparable, lo que se puede comunicar y los irreductibles silencios.

El migrante, todo migrante (incluso en los sectores menos instruidos) es siempre un traductor, o sea el que hace constantemente, entre su lugar de origen y su cultura adoptiva, la experiencia de lo que puede o no decirse en otra lengua. Pero como observa Paul Ricoeur (2005) sobre las traducciones, además de la traducción lograda y la experiencia de la diferencia insuperable, existe la búsqueda de cómo decir algo equivalente, como *decirlo de otro modo*. Una de las formas de hacerlo es recurrir a las metáforas. Y también con los conceptos, aún los filosóficos y científicos, si recordamos con Mieke Bal (2005), que los conceptos viajan (entre disciplinas, épocas y comunidades académicas dispersas), los conceptos se parecen a las metáforas, en tanto no condensan de un solo modo el sentido, de una vez para siempre, porque son puntos flexibles de coincidencia, *sedes de debates*, estrategias provisionales para conversar, colaborar o pelearnos con cierta coherencia.

Descubrimos que podemos ser extranjeros en nuestra propia sociedad cuando, ante un connacional, nos preguntamos: ¿qué quiso decir? Al relativizar las migraciones territoriales y transnacionales, no me propuse disminuir su importancia dramática, ni su interés para el trabajo artístico. Más bien, busqué destacar otros modos de ser migrante y extranjero generados por dispositivos de reordenamiento de lo propio y lo extraño, de inclusión y exclusión, que ocurren en el entorno inmediato o en redes globalizadas. Como ya vimos, atravesar el mundo o recorrer la propia ciudad pueden ser modos igualmente intensos y desafiantes de viajar. Un arte y un saber que nos vuelven sensibles a lo extranjero de la propia cultura contribuyen a comprender cómo migramos, cómo tratar con lo intraducible o lo que, a veces, podemos decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe Schlosser, Lourdes, 2006, *Mexicanidad, migración y globalización, retos culturales de México frente a la globalización*, México, D. F., Porrúa/Cámara de Diputados.
- Bal, Mieke, 2005, "Conceptos viajeros en las humanidades", *Estudios Visuales: ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, Murcia, España, Asociación Acción Paralela, núm. 3, diciembre, pp. 28-77.
- Besserer, Federico y Michael Kearny, 2006, *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional*

- ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana.
- Brett, Guy y Sean Cubitt, 1991, *Camino way. Las pinturas aeropostales de Eugenio Dittborn*, Santiago de Chile, Pinturas Aeropostales.
- Clifford, James, 1995, “Las culturas del viaje”, en *Revista de Occidente*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, núm. 170-171, julio-agosto, pp. 45-74.
- El País*, 2006, “Los inmigrantes en el mundo ascienden a 191 millones, según datos de la ONU”, en sección “Internacional”, Madrid, 5 de abril de 2006, en <http://internacional.elpais.com/internacional/2006/04/05/actualidad/1144188004_850215.html>.
- Galán, Lola, 2000, “El fotógrafo Sebastião Salgado presenta en Roma los rostros amargos del éxodo”, *El País*, en sección “Cultura”, Madrid, 29 de junio de 2000, en <http://elpais.com/diario/2000/06/29/cultura/962229610_850215.html>, consultado el 11 de noviembre de 2012.
- Martín Barbero, Jesús, 1992, *Televisión y melodrama*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Mongolia, 2012, “Se armó la gorda. La tercera guerra mundial”, Madrid, año 1, núm. 4, pp. 14-15.
- Rancière, Jacques, 2002, *La división de lo sensible*, Salamanca, España, Centro de Arte de Salamanca.
- Reguillo, Rossana, 2010, “La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares”, en Rossana Reguillo, coord., *Los jóvenes en México*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 395-429.
- Ricoeur, Paul, 2005, *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós.
- Rivera-Sánchez, Liliana, 2004, “Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos”, *Migración y Desarrollo*, México, D. F., Red Internacional de Migración y Desarrollo, pp. 62-81.
- Simon, Gildas, 1999, “Les mouvements de population aujourd’hui”, en Philippe Dewitte, coord., *Immigration et intégration l'état des savoirs*, París, La Découverte, pp. 43-55.
- Speranza, Graciela, 1999, *Razones intensas. Conversaciones sobre arte y literatura*, Buenos Aires, Libros Perfil.
- Winocur, Rosalía, 2006, “Procesos de socialización y formas de sociabilidad de los jóvenes universitarios en la red”, en Guillermo Sunkel, coord., *El consumo cultural en América Latina*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, pp. 504-531.



ESTADO-NACIÓN, MOVIMIENTOS AUTONÓMICOS Y PROCESOS TRANSFRONTERIZOS EN ESPAÑA

Joan Josep Pujadas

UNIVERSIDAD ROVIRA I VIRGILI DE TARRAGONA

El enfoque soberanista en el análisis de las fronteras ha sido ampliamente predominante en las ciencias sociales y jurídicas hasta nuestros días. Esto es congruente, por un lado, con los valores prevalentes en el mundo occidental en los dos últimos siglos en que el nacionalismo de Estado constituye el verdadero “Dios de la modernidad” (Llobera, 1994) y, por otro, con el impacto que esos valores civiles de la modernidad han tenido hasta nuestros días en las teorías y en la epistemología de las ciencias sociales: el nacionalismo metodológico (Kearney, 1991; Appadurai, 1991; Beck, 2000; Wimmer y Glick-Schiller, 2002).

La finalidad de este texto, que se centra en el análisis de las prácticas y valores de los diferentes actores identificables en la configuración, regulación, control, uso y resignificación de las diferentes fronteras del/en el Estado español, consiste en destacar las incongruencias y los conflictos que se derivan de la concepción de la frontera como *límite* (*borderline*, *frontier*) o como *región fronteriza* (*borderland*). Tras la lógica de la frontera, como límite del espacio *nacional* de soberanía, se esconde esa visión deshumanizadora que convierte a cada ciudadano en un sujeto clónico, estereotipado, intercambiable; se trata de la visión homogeneizadora de la cultura nacional en que el sujeto es reducido a una adscripción unilateral de pertenencia. Se trata del proyecto de construcción nacional encarnado en la supuesta existencia de una comunidad que, como observó Anderson (1993), solamente podía constituir una comunidad imaginada.

Concebidas así, las fronteras esconden un doble reduccionismo ya que, más allá de la realidad y de las prácticas fronterizas empíricamente observables, postulan la existencia, al mismo tiempo, de homogeneidad en su interior, frente a la diversidad, ya que se supone que *al otro lado* existe igualmente una comunidad homogénea de personas portadoras de una identidad nacional y de un bagaje cultural nítidamente diferenciado y contrastante respecto a la anterior. La lógica de la frontera, como límite, excluye la

misma existencia de regiones fronterizas entendidas como espacios de encuentro, de intercambio, hibridación, mestizaje y de conflicto de intereses.¹

Sin duda, el enfoque construccionista de Anderson sintoniza con los postulados instrumentalistas de Gellner (1988) o con la perspectiva historicista de Hobsbawm (2004), frente a los posicionamientos primordialistas, que han caracterizado a la mayoría de los analistas del fenómeno nacionalista, incluyendo al ya citado Llobera (1994) y Smith (2004). Constituye, pues, un referente teórico y analítico muy apreciable.

Sin embargo, como antropólogo, me parece que la aportación contemporánea más valiosa para el estudio de las regiones fronterizas lo constituye el trabajo de Frederik Barth, que data de finales de la década de 1960. Para Barth (1976: 6-9) las fronteras no constituyen la expresión del límite entre sociedades constituidas por individuos conscientes de una identidad diferenciada y poseedores de una cultura compartida, entendida ésta como una entidad discreta y limitada. Las fronteras no tienen, pues, nada de natural ni de inmanente y los límites constituyen objeto de negociación permanente por parte de los grupos que están en contacto. Cruzar la frontera no constituye en sí mismo un peligro para la reproductibilidad de las diferencias culturales que se hallan parapetadas a ambos lados del límite. Según Barth, resulta muy simplista e ingenuo suponer que la reproducción de las diferencias culturales sea el resultado del aislamiento y de la ausencia de contacto entre vecinos. Barth propone darle la vuelta a la relación causal entre diferencia cultural y frontera; esto es, para guardar la frontera es preciso recurrir, aunque sea de manera aleatoria o artificiosa, al establecimiento de los signos diacríticos de diferenciación cultural respecto a los vecinos. Esto es, se trata de una operación de búsqueda de un máximo de contrastes y diferencias como estrategia para preservar la identidad diferenciada del propio grupo, para integrarlo y, para ello, hace falta separar, discriminar al *otro* (Barth, 1976).

Tanto si se trata de Estados nacionales, como de grupos étnicos, la frontera es generadora de diferenciación cultural. O dicho de otro modo, la frontera es un escenario privilegiado para hacer patentes las diferencias y contrastes entre grupos, por medio de la exhibición de elementos simbólicos exclusivos y diferenciadores, banderas, uniformes, lenguas. Los dispositivos de poder reflejados en la frontera buscan marcar las diferencias y discriminar la pertenencia de cada sujeto a cada categoría clasificatoria, expuesta al contraste (Pujadas, 2011: 30-32).

¹ Conflicto de intereses, sin embargo, de carácter y lógica local.

ESTADO, SISTEMA AUTONÓMICO Y FRONTERAS INTERIORES

Realizar una caracterización de las fronteras del Estado español, desde un punto de vista jurídico contemporáneo, requiere básicamente de una referencia a la vigente Constitución española que data de 1978, y al Tratado de la Unión Europea (o Tratado de Maastricht) de 1992.² Existe, no obstante, otro tratado europeo que, con el rango de *acuerdo*, tiene una gran importancia en este asunto, el conocido Acuerdo de Schengen (firmado en 1985),³ cuyo objetivo consistía en finalizar con los controles fronterizos dentro del denominado *Espacio Schengen*, así como armonizar los controles fronterizos externos. España, igual que Portugal, se adhirió a este acuerdo el año 1991.⁴

La Constitución española organiza territorial y administrativamente el Estado en forma de 17 comunidades y dos ciudades autónomas.⁵ Esta división territorial se basa en lo estipulado en el artículo 2 de la Constitución, que declara “la unidad indisoluble de la nación española, garantizando el derecho de autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre ellas” (Constitución, 1978). Los parlamentarios constituyentes que redactaron esta Constitución en un contexto sociopolítico muy marcado por las presiones de las oligarquías económicas y políticas, y por el ejército vinculado al régimen anterior, intentaron resolver la contradicción existente entre la premisa irrenunciable heredada de velar y proteger la “unidad indisoluble de la nación” y, al mismo tiempo, dar respuesta al clamor proautonomista de las nacionalidades históricas, especialmente Cataluña y País Vasco, que deseaban recuperar la autonomía política que detentaban en el período republicano, y que quedó sin efecto durante la dictadura franquista (Pujadas, 2013). El resultado de ello fue el denominado Estado autonómico, consistente, no en un sistema de orientación federalista, sino en

² Tratado de la Unión Europea (Diario Oficial n° C 191 de 29 de julio de 1992).

³ Acuerdo de Schengen <http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/133020_es.htm> (consultado el día 16 de noviembre de 2012).

⁴ Los países que pertenecen al Acuerdo de Schengen en la actualidad son Alemania, Austria, Bélgica, Dinamarca, Eslovaquia, Eslovenia, España, Estonia, Finlandia, Francia, Grecia, Hungría, Islandia, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Malta, Noruega, Países Bajos, Polonia, Portugal, República Checa, Suecia y Suiza (Acuerdo de Schengen, 2013).

⁵ Las 17 comunidades autónomas son, por orden alfabético, Andalucía, Aragón, Islas Baleares, Canarias, Cantabria, Castilla-La Mancha, Castilla y León, Cataluña, Comunidad de Madrid, Comunidad Foral de Navarra, Comunidad Valenciana, Extremadura, Galicia, País Vasco, Principado de Asturias, Región de Murcia y La Rioja. Las dos ciudades autónomas, situadas en el Reino de Marruecos son Ceuta y Melilla. En la Constitución también se citan determinados territorios situados en el norte de África conocidos como plazas menores de soberanía, las Islas Chafarinas, Isla de Alborán, las Islas Alhucemas y el Peñón de Vélez de la Gomera. Estos territorios son administrados directamente por el gobierno español desde Madrid.

un sistema de descentralización administrativa de determinados ámbitos de la gestión pública estatal. Por otro lado, para evitar las suspicacias por parte del resto de territorios regionales, esta descentralización se concedió a todas las regiones españolas, ninguna de las cuales había reclamado esta posibilidad, con excepción de Galicia y Andalucía, junto a las ya mencionadas Cataluña y País Vasco.

En el nuevo contexto autonómico, España vive durante la década de 1980, especialmente, una fiebre de etnogénesis identitaria. Las comunidades autónomas crean banderas y emblemas para sus territorios, se convocan concursos para crear himnos propios y el desinterés por los confines territoriales de cada unidad administrativa, a cargo del Estado central hasta entonces, cobra un nuevo significado.⁶ En carreteras y autopistas se instalan señalizaciones para indicar a los viajeros su entrada en cada Comunidad. Fronteras olvidadas, inexistentes o no excesivamente marcadas se tornan ahora relevantes y van apareciendo nuevos conflictos alrededor de ellas. Sin duda, son las fronteras del País Vasco y Cataluña aquellas que concitan más dinamismo en estos procesos de reafirmación fronteriza.⁷

Aragón y Cataluña

La delimitación, por ejemplo, de la frontera entre Aragón y Cataluña, ha sufrido numerosos avatares históricos. El elemento más llamativo de esta frontera (y el que concita más conflicto) es la existencia de una franja casi continua, de norte a sur, dentro del extremo oriental de Aragón, en que se habla la lengua catalana. Esta franja (*francha*, en aragonés) se compone de 63 municipios y una población aproximada de 50 mil personas (ISC, 2012).⁸ Los municipios aragoneses del tercio norte de esta región fronteriza, por otro lado, habían formado parte de la circunscripción episcopal del Obispado de Lleida

⁶ Dentro de este artificioso proceso etnogenético hay que diferenciar el caso de Andalucía, Cataluña, Galicia y el País Vasco, cuyos movimientos nacionalistas de la etapa del romanticismo, que estuvieron asociados a poderosos movimientos intelectuales folcloristas y etnográficos, tenían ya fijados dichos emblemas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.

⁷ Existen, sin embargo, en el panorama autonómico español algunos conflictos que, más que fronterizos, son de vecindad y muestran la rivalidad entre identidades contrastadas, como es el caso de León, cuyas peculiaridades han sido ocultadas desde la incorporación del Reino de León al de Castilla en el siglo XIII. La Comunidad Autónoma de Castilla y León, constituida en 1983, lo hizo con una significativa actitud de rechazo por parte de una parte de las fuerzas políticas leonesas, recelosas de formar parte de esta comunidad. Otros territorios, como Santander y La Rioja, consiguieron sendas Comunidades Autónomas uniprovinciales. La artificialidad de todo este proceso se refleja en las dificultades de articulación de estos territorios a nivel político (González, 2004), así como cultural e identitario (Alonso, 2001).

⁸ ISC, Instituto de Sociolingüística Catalana.

(Cataluña), lo que reforzaba hasta cierto punto su vinculación a ésta.⁹ Si bien hay que señalar que los aragoneses de esta zona norte de la Franja basan su vinculación con Cataluña, no tanto en razones lingüísticas, como en los fuertes lazos socio-económicos que los vincula diariamente a la ciudad de Lleida, donde muchos de ellos trabajan, estudian, se abastecen o venden sus productos agropecuarios (Pujadas, 2001: 24).

Coincidentes ya los límites administrativos y diocesanos de la frontera catalano-aragonesa desde 1995, no se han resuelto todavía los conflictos entre ambas comunidades. Por un lado, Aragón quiere que todas las obras de arte originarias de las iglesias y parroquias que habían formado parte del Obispado de Lleida, depositadas en el Museo Diocesano de esta ciudad, sean *restituidas* al nuevo obispado que ahora detenta la autoridad eclesiástica. Una constante campaña mediática califica de *expolio* del arte religioso aragonés la presencia de obras *aragonesas* en territorio catalán. La pugna identitaria en este nuevo marco de etnogénesis del sistema autonómico español dota de renovada significación y de valor patrimonial a unos objetos sacros que habían sido condenados al olvido o al pillaje, hasta que fueron depositados en el Museo de Lérida (Roma, 2003).¹⁰

Por otro lado, dentro de esa lógica nacionalista y homogeneizadora que comparten de manera metonímica las comunidades autónomas y el Estado, algo que los sucesivos gobiernos autonómicos aragoneses no han sabido o querido gestionar de manera ecuánime para la ciudadanía aragonesa, muy heterogénea lingüísticamente, es el tema de su patrimonio lingüístico (Pujadas, 1998). De acuerdo con las diferentes sociedades científicas radicadas en Aragón (Instituto de Estudios Altoaragoneses, Consello da Fable Aragonesa) es indiscutible el carácter trilingüe de Aragón. El aragonés es hablado por unas 30 mil personas en el tercio norte (zona pirenaica y prepirenaica) y el catalán (en la

⁹ La multiplicidad de fronteras entre Aragón y Cataluña (político-administrativa, episcopal y lingüística) ha sido fuente constante de malestar entre las élites sociales y políticas aragonesas, que valoraban la presencia de la lengua catalana y del obispo *catalán* de Lleida como menoscabo de su integridad *regional*. Las presiones de estos sectores dieron lugar a que el Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno de Franco de 1953 recogiera la creación del Obispado de Barbastro, que incorporó a 17 parroquias de la Diócesis de Lleida y a 4 de la Diócesis de Urgell. El año 1995, un Decreto Vaticano transfirió a la nueva Diócesis de Barbastro-Monzón el resto de parroquias administrativamente aragonesas que había regentado durante siglos la diócesis ilderdense, en total 111 parroquias (Orte, 2012).

¹⁰ Junto a los argumentos proporcionados por Roma (2003) sobre el abandono del patrimonio religioso durante la etapa franquista, existen numerosas fuentes hemerográficas que constatan los constantes expolios que particulares habían realizado en iglesias románicas, apropiándose de verdaderas joyas del arte religioso. Una réplica del caso de la Diócesis de Lleida lo encontramos en otros museos diocesanos, como el de Urgell o el de Vich, creados todos ellos a mediados del siglo XX para preservar esta riqueza patrimonial.

región de la *Francha*) por algo más de 40 mil personas entre las poco más de 50 mil que habitan esta región fronteriza (Nagore, 2002; Pitarch, 2008; Pujadas, 1999).

Los sectores progresistas de Aragón tienden a reconocer la situación plurilingüe aragonesa, a pesar de que una arraigada conciencia diglósica les ha impedido reconocer abiertamente hasta hace muy poco el carácter de lengua románica de la *fabla aragonesa* o *aragonés*. Paralelamente, la existencia de una comunidad catalano-parlante, en la franja oriental de su territorio, ha tendido a ser obviada o minimizada debido al reto que supone la presencia de un emblema identitario correspondiente a una comunidad autónoma vecina, percibida como poderosa y amenazadora. Aún cuando en 2009 se aprobó una Ley de Lenguas por parte del Gobierno de Aragón, reconociendo el carácter trilingüe de la Comunidad Autónoma Aragonesa, nunca se han llegado a implementar políticas de normalización lingüística que devuelvan a los hablantes de estas lenguas minorizadas una situación de dignidad lingüística capaz de hacer frente al alarmante complejo diglósico instalado secularmente.¹¹ El carácter rural de las poblaciones lingüísticamente diferenciadas y la progresiva desertización de todas estas áreas han contribuido a postergar estas identidades locales y a las comunidades de habla correspondientes (Nagore, 2002: 981-983).

El último episodio, hasta el presente, ha sido la reciente aprobación de una nueva ley, denominada *Ley de uso, protección y promoción de las lenguas y modalidades lingüísticas propias de Aragón*, promovida por el gobierno aragonés, constituido por partidos de derecha, Partido Popular y Partido Aragonés Regionalista. En este texto, el aragonés y el catalán dejan de ser lenguas para pasar a considerarse *modalidades lingüísticas* aragonesas y, yendo más lejos, dejan de nombrar a las lenguas por su nombre, pasando a denominarse respectivamente el catalán “lengua aragonesa propia del área oriental de la Comunidad Autónoma” (LAPAO) y el aragonés “lengua aragonesa propia de las áreas pirenaica y prepirenaica de la Comunidad Autónoma” (LAPYP). Tanto la oposición de izquierdas del parlamento autonómico (PSOE, CHA, IU),¹² como la opinión pública en general, se sitúan entre el estupor y la burla por la adopción de tal medida que muestra cómo existen determinadas construcciones simbólicas en que la voluntad homogeneizadora estatal y autonómica son una misma cosa. Como ya he señalado en otro lugar, el sistema autonómico español (al menos con los gobiernos de la derecha) consigue instrumentalizar el sentimiento de pertenencia de aquellas autonomías con un bajo perfil étnico e identitario a favor de una visión unita-

¹¹ El apartado núm. 1 del Preámbulo de dicha ley, proclama “Aragón es una Comunidad Autónoma en la que junto al castellano, lengua mayoritaria y oficial en todo su territorio, se hablan en determinadas zonas otras lenguas, el aragonés y el catalán, las tres con sus modalidades lingüísticas propias de Aragón”. *Ley 10/2009 de Uso y Protección de las lenguas propias de Aragón*.

¹² Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Chunta Aragonesista (CHA), Izquierda Unida (IU).

rista y homogeneizadora de España, frente a los *nacionalismos peligrosos* que representan el País Vasco y Cataluña (Pujadas, 1998 y 2013).

País Vasco y Navarra

De manera analógica, aunque con sus propias especificidades, la frontera entre el País Vasco y Navarra constituye también un frente donde se dirimen dos visiones muy diferenciadas del encaje entre la propia comunidad autónoma y el Estado, lo que presupone también todo un conjunto de conflictos cotidianos que proyectan sobre la frontera la voluntad diferenciada, tanto de las relaciones de vecindad entre comunidades autónomas, como el tipo de trama político-administrativa y simbólica que supone participar en un proyecto nacional de Estado. También aquí el conflicto político se tiñe de polémica en torno a la lengua y a la identidad colectiva. El País Vasco utiliza un criterio muy similar al de Cataluña, respecto a su visión unitaria de la comunidad de habla, bajo el término *Euskalherria*.¹³

El término *Euskalherria*, pues, excede con creces el territorio foral de la Comunidad Autónoma Vasca, extendiéndose hacia el sur de Francia (regiones de Labort, Baja Navarra y Sola) y hacia la Comunidad Foral de Navarra en España. Todas las tierras de habla vasca pertenecieron en la Edad Media al Reino de Navarra,¹⁴ sin embargo, desde la década de 1930, en que se desarrolló el proceso de construcción de una comunidad autónoma vasca en el marco de la República española (paralelamente a lo que sucedió en Cataluña unos años antes), Navarra (sus élites y, especialmente, la población castellano-parlante del tercio sur del territorio) se opusieron a su inclusión con las tres provincias vascas (Guipúzcoa, Vizcaya y Álava) en la Comunidad Autónoma Vasca. Desde la res-

¹³ El término *Euskalherria* suele utilizarse como sinónimo de País Vasco, si bien en un sentido estricto significa “País del euskera”, esto es, el país de la gente de habla vasca o euskera. En esta misma línea, existe el término *Païssos Catalans*, en referencia a todas las comunidades autónomas en que se habla dicha lengua, Cataluña, País Valenciano, Islas Baleares, Franja de Aragón, Cataluña francesa y la zona del Alguer (en la isla italiana de Sicilia).

¹⁴ El Reino de Navarra perdió su autodeterminación como reino con su conquista por parte de Fernando el Católico en 1512, quedando incorporado desde entonces al Reino de Castilla. Los territorios al norte de los Pirineos se segregaron de la Corona de Castilla en época de Carlos I y se mantuvieron como Reino de Navarra, vinculados a la dinastía de Foix, hasta que su rey Enrique III subió al trono de Francia como Luís XIV y Navarra se incorporó a la Corona francesa, aunque manteniendo un fuero diferenciado de Francia. La revolución francesa incorporó Navarra Norte (Baja Navarra) a la República francesa. La Navarra española (Alta Navarra) se mantuvo como reino diferenciado de España hasta 1841, cuando tras la Primera Guerra Carlista, fue incorporada al Reino de España como provincia.

tauración democrática en España (1975) el proceso de construcción del Estado de las autonomías se ha dado de manera disociada en estos dos territorios.

Mientras en el País Vasco el proceso de reconstrucción identitaria se ha centrado muy especialmente en sus políticas de normalización lingüística del euskera y en el desarrollo de un consenso social a favor de la autodeterminación (Pujadas, 1998; Tejerina, 1999), en Navarra (dividido su territorio internamente, entre un norte pirenaico *euskaldún*¹⁵ y un sur castellano-parlante), su énfasis se ha puesto más en la preservación de su autonomía en relación al País Vasco, en la recuperación íntegra de su sistema foral de origen medieval y en una actitud de convivencia armoniosa con el Estado español. El año 1986 se promulgó una *Ley Foral del Vascuence* que considera la lengua *vascuence*¹⁶ cooficial en aquella parte de Navarra con predominio de hablantes del euskera (los valles pirenaicos y el Prepirineo), mientras que en la mitad sur de la Comunidad la única lengua oficial es el castellano. Existe una zona intermedia (denominada en la Ley Foral, *zona mixta*), en cuyo territorio queda incluida Pamplona, la capital, donde el euskera casi ha desaparecido como lengua de uso. Aunque la Ley y normas posteriores establecían mecanismos de apoyo a la conservación y apoyo del euskera en estos territorios, la realidad es que se ha hecho muy poco para la recuperación de la lengua, por ejemplo, en el campo de la educación pública (Aldasoro, 2001). El predominio de los gobiernos de derechas, que defienden claramente un nacionalismo de Estado, han truncado las expectativas del tejido ciudadano y asociativo que ha defendido, como una prioridad, tanto la recuperación del idioma euskera como el acercamiento a la comunidad autónoma del País Vasco.

Encontramos, pues, en Navarra varias fronteras, que son a la vez lingüísticas, ideológicas y que presuponen lealtades diferenciadas hacia el Estado español. Por un lado, la frontera entre las unidades políticas (País Vasco frente a Navarra) que solamente es atravesada por el movimiento independentista, que es transversal a ambas comunidades políticas. Por otro lado, dentro de la misma Navarra, y casi en términos metonímicos, encontramos la frontera entre las formaciones sociales del norte y del sur de la comunidad, euskaldunes e independentistas en su mayoría los primeros,

¹⁵ *Euskaldún* es el término vasco para referirse a los hablantes de la lengua vasca o euskera.

¹⁶ Resulta revelador el uso, claramente anacrónico del término *vascuence* para referirse a la lengua euskera. Se trata, de denominarla, no en la lengua propia (euskera), sino en una versión decimonónica del castellano. Esto revela tanto el afán de diferenciarse del País Vasco, como el predominio de una visión castellanista y diglósica del euskera en Navarra.

frente a castellano-parlantes que son defensores de sus fueros históricos pero unionistas respecto al Estado.¹⁷

LAS FRONTERAS INTERNACIONALES DE ESPAÑA

Las fronteras septentrional y occidental del Estado español que lindan respectivamente con Francia y Portugal corresponden a la categoría de fronteras frías, nada conflictivas, espacios de interacción y de convivencia, que corresponden a la concepción de la “frontera como puente” (Douglass, 1994). La frontera meridional, por el contrario, constituye una frontera caliente, generadora de constantes conflictos, separadora de grupos sociales y de minorías, en situación de confrontación o competencia. En este segundo caso, a diferencia del anterior, atravesar la frontera puede constituir algo complejo, ya que existen no solamente mecanismos de control administrativo y policial, sino diversas formas de control social que funcionan mediante mecanismos de diferenciación y de exclusión. Se trata, pues, de una frontera entendida como muro o como foso, cuyo paso está limitado, al menos para determinadas categorías sociales y en determinadas situaciones legales.

Fronteras al sur de España

Las fronteras meridionales de España, flanqueadas por el mar Mediterráneo, son complejas e intrincadas. Son, asimismo, reflejo de un pasado colonial no tan lejano, así como de un proceso de resignificación reciente, relacionado con el Acuerdo de Schengen de la Unión Europea (UE), que refuerza la dimensión intercontinental de la misma. Usamos el plural para enfatizar cómo en una misma región fronteriza se disponen mecanismos de control que responden a circunstancias de naturaleza diversa, que se expresan por medio de controles aduaneros y alambradas.

Por un lado, la frontera entre España y Marruecos posee dos escenarios. En primer lugar, el marítimo, en que la angosta franja mediterránea, alrededor del Estrecho de Gibraltar marca la linde intercontinental, vigilada por los cuerpos policiales españoles en nombre propio y en representación de la UE, especialmente para prevenir el acceso ile-

¹⁷ Hay que señalar que el Fuero de Navarra otorga a esta comunidad un grado de autonomía muy superior al de cualquier otra comunidad autónoma, especialmente en relación a la autonomía fiscal y financiera. Ser navarro constituye un privilegio dentro del Estado español. Y esto es así porque durante la transición los navarros (aliados de Franco en la Guerra Civil y con una larga tradición conservadora, española y eclesial, no fueron percibidos como una autonomía peligrosa, que pudiera atentar contra la unidad española. Sin embargo, en las últimas elecciones parlamentarias de 2011 el voto euskaldún e independentista significó un tercio del electorado.

gal de los *espaldas mojadas* magrebíes y subsaharianos a territorio europeo. En segundo lugar, los muros separadores que protegen los exiguos enclaves poscoloniales españoles en territorio marroquí. Tal es el caso de las ciudades (denominadas oficialmente, *plazas de soberanía*) de Ceuta y Melilla, así como el Peñón de Vélez de la Gomera. Por otro lado, la frontera meridional española posee otra circunstancia del pasado histórico colonial, Gibraltar, que es un territorio británico, de 7 km² de extensión, que ocupa Gran Bretaña desde 1704.

La frontera hispano-marroquí. Como prolongación de su experiencia histórica y colonial, la España de la dictadura franquista ejerció de Estado bisagra entre Europa y el Magreb. Los vínculos del general Franco con Marruecos, donde desarrolló una parte de su carrera militar y territorio desde donde se organizó la Guerra Civil, junto a la amistad personal con el rey de Marruecos, Hassan II, reprodujeron una relación bilateral a medio camino entre una fraternal relación vecinal y un estatus poscolonial. Entre 1956 y 1958, España devuelve al reino alauí sus posesiones en la región del Rif (junto a la costa mediterránea de Marruecos) y las del cabo Juby.¹⁸ En 1975, muerto Franco, Hassan II organiza la denominada *Marcha Verde* para ocupar otra colonia española, contigua al Reino de Marruecos, el Sahara Occidental y toma posesión efectiva de él.¹⁹ Junto a la expansión territorial, el anhelo marroquí era controlar los ricos yacimientos de fosfatos allí existentes. Hoy, Marruecos es el mayor exportador de este producto en el mundo.

Tras el proceso de transición español (1975-1982), España se incorpora a la UE (1986), con lo que el significado de la relación bilateral viene ahora modificado por el nuevo rol europeo que le toca jugar a España. Junto a los conflictos bilaterales heredados, la descolonización del Sahara, los enclaves coloniales que España sigue detentando en Marruecos, y la presencia de los barcos pesqueros en caladeros disputados por ambos países. La nueva función de España consiste en *guardar* la frontera europea frente a las *invasiones* africanas.

En términos geográficos, tenemos que hablar de una doble frontera, la terrestre, que separa el territorio marroquí de las Plazas de Soberanía de Ceuta, Melilla y el Peñón de Vélez de la Gomera, y la marítima, con el mar Mediterráneo que, desde el Estrecho de

¹⁸ Sin embargo, España mantiene sus posesiones, denominadas *plazas de soberanía*, de Ceuta, Melilla y el Peñón de Vélez de la Gomera.

¹⁹ Esta ocupación de facto del Sahara Occidental no ha sido reconocida por la ONU. Jurídicamente, pues, el Sahara sigue siendo colonia española. Hace más de 30 años que existe una Comisión de la ONU cuya misión es resolver este conflicto jurídico y social que enfrenta al Estado marroquí con la población saharauí que reclama la autodeterminación del territorio.

Gibraltar hacia el Oriente, establece la *frontera húmeda* entre dos países y dos continentes (Driessen, 1994).²⁰

El punto álgido de la frontera marítima lo constituye, sin duda, el Estrecho de Gibraltar. Se trata de un lugar de difícil navegación y cuyo control ha garantizado históricamente una hegemonía estratégica y comercial, como obstáculo separador entre el mundo atlántico y la *mancha* del Mediterráneo central y oriental. La Corona española, tras la conquista del Reino de Granada y la finalización de la Reconquista, señala Braudel, no supo o no quiso consolidar su presencia en la ribera sur mediterránea, ya que estaba más atraída en aquel momento por su expansión en Italia y América, lo que constituye “uno de los grandes capítulos de una historia frustrada” (Braudel, 1987: 150). Esta falta de visión geoestratégica convierte, pues, a Gibraltar en una frontera política desde finales del siglo xv. Atravesar el estrecho o controlarlo fue, desde entonces, una obsesión por parte de las diferentes potencias europeas.

Gibraltar. Una expresión de esa pugna por el control de la puerta de acceso al Mediterráneo lo constituye el Peñón de Gibraltar, Territorio Británico de Ultramar, que constituye otro ejemplo de anacronismo histórico poscolonial. En este territorio viven, hoy en día, 30 mil personas en su exiguo territorio de 7 km².

El origen de esta colonia británica en el extremo sur de Europa data de 1704, cuando en plena Guerra de Sucesión Española, una flota angloholandesa (opuesta a Felipe de Anjou, quien acabaría siendo Felipe V de España) ocupa La Roca, en nombre del Archiduque Carlos de Austria, el pretendiente Habsburgo al trono español. La población local marchó hacia San Roque y Algeciras y, tras finalizar la guerra, en 1713, Felipe de Anjou firmó la cesión de Gibraltar a la Corona británica. A lo largo del siglo xviii, se intentó en varias ocasiones recuperar la plaza, sin el menor éxito. El Tratado de Utrecht, que daba fin a la Guerra de Sucesión, reconocía la soberanía británica sobre el Peñón “El Rey Católico, por sí y por sus herederos y sucesores, cede por este Tratado a la Corona de la Gran Bretaña la plena y entera propiedad de la ciudad y castillo de Gibraltar, juntamente con su puerto, defensas y fortalezas que le pertenecen, dando la dicha propiedad absolutamente para que la tenga y goce con entero derecho y para siempre, sin excepción ni impedimento alguno” (España y Gran Bretaña, 1713, Art. x).

La verja propiamente dicha fue levantada por las autoridades británicas a principios del siglo xx. En 1908, los británicos informaron a las autoridades españolas de su intención de vallar la colonia, y la sorpresa vino cuando levantaron la verja 800 m

²⁰ Existe otra frontera húmeda entre Marruecos y España, en este caso atlántica, que es la que separa el Sahara Occidental (controlado por Marruecos) de las Islas Canarias.

dentro del istmo que une Gibraltar con el resto de la península, completamente dentro del territorio de España, según el gobierno de Madrid. La postura inglesa para dotar de legitimidad a esta anexión se basa en la tradición medieval de considerar como territorio de una fortaleza el radio de alcance de sus cañones. Dado que en el tratado de Utrecht no se mostraba mapa alguno, ni se especificaban límites concretos, procedieron a ocupar más de la mitad del istmo, hasta entonces considerado zona neutral. España, en buena lógica, procedió a ocupar la otra mitad del territorio neutral para evitar futuras expansiones inglesas, además de no reconocer, ni entonces, ni ahora, la soberanía británica sobre todas las tierras anexionadas por los ingleses en 1908. Esta pequeña linde posee 1 200 m de longitud y constituye una de las fronteras más pequeñas del mundo.²¹

Ceuta, Melilla y otros reductos poscoloniales. La otra frontera terrestre entre Europa y África es la que separa de Marruecos otras reliquias poscoloniales: Ceuta, Melilla y el Peñón de Vélez de la Gomera. Su longitud total es de 15,9 km. Estas posesiones españolas datan de los siglos XV y XVI; Melilla (1497), Peñón de Vélez de la Gomera (1564) y Ceuta (1580). Más allá de su papel de testimonio del pasado colonial español en África, estos enclaves fronterizos dentro del territorio marroquí cristalizan hoy en día, según la opinión del diplomático español, Máximo Cajal:

todas las tensiones, contradicciones e interrogantes que definen globalmente las relaciones de Europa, de la Europa meridional especialmente, con sus vecinos del Magreb. Pero esta frontera, de la que dan testimonio Ceuta y Melilla, no es sino la transposición de aquella otra que durante siglos ya separaba la Cristiandad del islam, y a lo largo de la cual cristianos y musulmanes practicaban sin desmayo su particular cruzada y yihad; esta guerra santa que desempeñó un papel decisivo a la hora de conformar sus mentalidades colectivas, hasta el punto de convertir a los Estados ibéricos y a Marruecos en adalides de la ortodoxia religiosa (Cajal, 2003: 8-9).

Esta frontera meridional, contradiciendo la idea de diversos autores de que el Mediterráneo ha sido históricamente un canal más que un mar, un puente de conexión entre sus dos riberas más que un muro de separación (Braudel, 1987; Driessen, 1994), ha sido sin duda un espacio de comercio y de intercambio pacífico, pero también un camino para las invasiones, las guerras y los procesos colonizadores. También fue el camino hacia África de las poblaciones judías y mozárabes, expulsadas de la Europa cristiana al inicio de

²¹ Tras haber sido incorporada la ex colonia portuguesa de Macao a la soberanía de la República Popular China, y habiendo desaparecido la angosta frontera que delimitaba la plaza portuguesa (340 m), la frontera gibraltareña (la verja) ha pasado a ser la frontera más corta del mundo.

la modernidad mercantil y expansionista. Desde muchos puntos de vista esta *frontera húmeda* delimita un confín civilizatorio y religioso, que separa, diferencia y discrimina.

Se trata de una única frontera fragmentada en una multiplicidad de aduanas y puestos fronterizos, tanto en las principales ciudades portuarias por donde fluyen los grandes flujos comerciales, turísticos, junto a las visitas periódicas de los migrantes residentes en Europa, como los dispositivos policiales y militares que controlan los flujos ilegales de migrantes o de mercancías. Posiblemente, la ciudad de Algeciras constituye del lado español el principal nodo de la conexión marítima con Marruecos, siendo Almería y Málaga las otras ciudades con conexiones permanentes con Marruecos y Argelia.²²

Con la incorporación de España y Portugal a la UE a mediados de la década de 1980, todo el sur de Europa quedó integrado en este marco político, debilitándose el papel de bisagra entre culturas y continentes que habían jugado hasta entonces. La brecha abierta a norte y sur del Mediterráneo es económica y política, y es el resultado, en buena medida, de la herencia colonial y de las formas poscoloniales de supeditación e intercambio desigual entre los dos continentes. Es también una frontera religiosa, que separa el islam de la Europa cristiana. Y, junto a este elemento substantivo de diferenciación, se han ido sumando otras imágenes que tienden a la exotización del Magreb, como antesala del África negra y, al mismo tiempo, como confín occidental de esa otra gran narrativa denominada Oriente, que analizó con maestría Said (1990).

La frontera luso-española

La frontera entre Portugal y España, que data de finales del siglo XIII, corresponde a la categoría de frontera fría, salvo por lo que respecta a la villa de Olivenza (en la provincia de Badajoz), incorporada a España tras la ocupación franco-española de Portugal en la denominada Guerra de las Naranjas (1801). En el Congreso de Viena, celebrado en 1815 para restablecer las fronteras de Europa, tras la derrota de Napoleón I, Portugal presenta su reivindicación de recuperar la soberanía sobre Olivenza, aunque España nunca reconoció oficialmente dicha reclamación (Fernández Liesa, 2004). Formalmente, hasta

²² Existen actualmente siete líneas regulares de ferry entre los puertos de Algeciras, Almería y Málaga que conectan hasta con 12 viajes diarios por ruta con poblaciones ubicadas en el Magreb: Ceuta, Melilla, Tánger, Nador, Oran y Ghazaouet. Melilla está conectada con Almería y Málaga. Más del 50 % de los tránsitos se producen entre Algeciras y Ceuta o Tánger. En Algeciras, además, operan regularmente dos empresas diferentes. En los días más intensos de la Operación Paso del Estrecho, en verano, los ferrys transportan más de 15 mil vehículos y 25 mil personas.

el día de hoy, el litigio sobre la villa está abierto, si bien la posición de los diferentes gobiernos portugueses ha sido la de mantener *congelado* el litigio.²³

Por lo demás, esta frontera ha de ser vista, esencialmente, como un puente, que articula una vasta región fronteriza con flujos humanos, mercantiles y financieros, basados en una comunidad de intereses y en la existencia de un elevado grado de integración económica, especialmente tras el acceso de ambos países a la UE en 1991.²⁴ Desde esta fecha, la mayoría de las grandes empresas transnacionales implantadas en España y Portugal están organizadas en una única división ibérica.²⁵ La balanza comercial entre España y Portugal resulta muy significativa, ya que ambos países constituyen respectivamente el principal origen y destino de sus importaciones y exportaciones.²⁶

Aún, a pesar de la importancia substantiva de los flujos e intercambios entre países, donde el turismo ocupa progresivamente un papel destacado, no es fácil la convivencia por las suspicacias que, especialmente entre la población portuguesa, despierta la vecindad asimétrica con España, si bien es cierto que la mutua integración de ambos países en la UE ha tendido a suavizar la convivencia y, a la vez, a multiplicar los intercambios. Otro vínculo significativo entre ambos países lo constituyen los lazos transnacionales entretejidos a partir de la significativa presencia de migrantes portugueses residentes en España y cuyos efectivos están cercanos a las 150 mil personas (Instituto Nacional de Estadística, 2012; López Trigal, 1997).

La frontera franco-española

Se extiende a lo largo de los 415 km de la Cordillera Pirenaica, desde el mar Mediterráneo (Cabo de Creus) al este, hasta el mar Cantábrico (Golfo de Vizcaya) al oeste. La fijación de esta frontera, *grosso modo*, se remonta a la segunda mitad del siglo XVII cuan-

²³ Un indicio de la existencia del conflicto (aunque éste sea latente) es que en esta parte de la frontera luso-española no existen deslindes definidos.

²⁴ Sin negar el papel de muro separador que la frontera luso-española posee, en tanto que dispositivo de control interestatal, considero mucho más interesante el análisis de la región fronteriza. Y no solamente desde la perspectiva analítica de los intercambios mercantiles y, sobre todo, de las actividades de contrabando (Freire, Rovisco y Fonseca, 2009), sino desde la perspectiva de las relaciones sociales transfronterizas, tejidas a base de complicidades y vínculos sociales, pero también de rivalidades y de momentos de crisis. La frontera vivida, localizada de las personas intersecciona con la otra frontera, marcada por los vaivenes políticos, marcando discontinuidades históricas e inestabilidad (Cairo, Godinho y Pereira, 2009).

²⁵ Una consecuencia de esta dimensión ibérica es que una gran mayoría de los productos de gran consumo (alimentarios, electrodomésticos, artículos de limpieza, etc.), están rotulados en lengua española y portuguesa.

²⁶ Según los datos proporcionados por la Junta de Andalucía (Extenda, 2012), el 24.8 % de las exportaciones portuguesas tienen como destino España, mientras que el 31.6 % de las importaciones portuguesas tienen procedencia española.

do, mediante el Tratado de los Pirineos (1659), se ponía fin a la Guerra de los Treinta Años, que enfrentó a las coronas francesa y española. El cambio más significativo, por lo que respecta a la delimitación fronteriza, se produce en el extremo oriental. El Tratado reconoce la cesión a Francia de los territorios catalanes de Rosellón, Conflent, Vallespir, Capcir, Fenolleda y una parte de Cerdaña, situados en la vertiente norte de la cadena montañosa, pero pertenecientes a la Corona de Aragón desde la Edad Media. El criterio seguido para esta delimitación consistía en reajustar las lindes fronterizas siguiendo el alineamiento de las cumbres montañosas.²⁷ Con esta delimitación quedan constituidas dos amplias regiones de frontera en los extremos occidental (País Vasco) y Oriental (Cataluña), que disfrutaron de una amplia autonomía económica, social y política, debido a su marginalidad y escaso interés hacia los respectivos Reinos o Estados hasta bien entrado el siglo XIX (Sahlins, 1993).

La frontera franco-española fue objeto de un proceso de deslindamiento más preciso a mediados del siglo XIX (Tratado de Límites de Bayona, 1868) en una etapa histórica en que tanto España como Francia empezaron a ocuparse de esos confines olvidados y cuando la presencia del Estado empezó a hacerse patente para las sociedades campesinas que los habitaban (Capdevila, 2009). Sin embargo, más allá de la ausencia de conflictos fronterizos relevantes a nivel de Estado, el aspecto que caracteriza de manera más patente la existencia de comunidades y culturas de frontera en los Pirineos es el hecho de que a un lado y otro de tres cuartas partes de esa frontera hay vascos y catalanes. Prácticamente, hasta finales del siglo XIX el elemento cohesionador de las diferentes comunidades transfronterizas era la actividad agro-ganadera, así como el conjunto de instituciones sociales y jurídicas consuetudinarias, vinculadas a aspectos como las rutas ganaderas de la trashumancia, las mancomunidades de regantes, los acuerdos para el uso de los pastos de montaña, los mercados de ganado, etcétera. Los flujos transfronterizos de personas, vinculados a estas actividades, suponían un contacto permanente a nivel interpersonal que facilitaba la reproducción del sistema consuetudinario de intercambio matrimonial que reforzaba, mediante los vínculos de parentesco, esos otros vínculos culturales y económico-territoriales, propios de una sociedad agropecuaria.

No es hasta el último tercio del siglo XIX cuando el Estado francés toma realmente posesión de su territorio pirenaico y visibiliza su presencia frente a la ciudadanía, incorporando esta región a su red de ferrocarriles y de carreteras. Hacia 1890, el Estado fran-

²⁷ Los criterios para redefinir el trazado de la frontera corresponden a una época marcada por lo que Reglà (1951: 101-103) conceptualizó como "racionalismo geometrizable", una modalidad del determinismo geográfico imperante en el siglo XVII.

cés finaliza su programa de implantación de escuelas públicas en la región. En el caso español se produce el mismo fenómeno, aunque 20 o 25 años más tarde. Sin embargo, la reproducción de las comunidades campesinas transnacionales vasco-catalanas a ambos lados de la frontera permanece casi inmutable hasta el siglo XX. La Guerra Civil Española (1936-39), primero, y la Segunda Guerra Mundial (1939-45), después, suponen un largo hiato temporal, prolongado por el régimen franquista hasta 1951, en que la frontera pirenaica se hizo infranqueable, lo que sirvió de base para una desestructuración bastante substancial del sistema campesino y ganadero transnacional.

Los pirineos cambian de configuración en las décadas centrales del siglo XX. Junto a la militarización de la frontera, se operan cambios demográficos, que suponen el arribo a tierras pirenaicas de franceses y españoles sin vínculos culturales con el Pirineo, funcionarios civiles, empresarios del sector turístico, trabajadores y, sobre todo, turistas. Paralelamente, los descendientes de las familias pirenaicas, especialmente los sectores medios y las élites, salen a estudiar fuera del territorio y, con el tiempo, van incorporándose a los mercados de trabajo nacionales. Sin embargo, del lado español y en los últimos años de la dictadura franquista, se van consolidando en el País Vasco y en Cataluña potentes movimientos nacionalistas que tejen redes de complicidad con las poblaciones vasco-francesas y catalano-francesas, intentando reverdecer viejas cohesiones culturales civilizatorias bajo la bandera del nacionalismo minorizado y frente a la hegemonía de los dos nacionalismos de Estado, que detentan la titularidad de la frontera internacional.

Finalmente, la adhesión de España a la Unión Europea en 1986, junto al Tratado de la Unión o Tratado de Maastricht (1992), supusieron para la frontera franco-española su conversión en una frontera interior y la desaparición completa de los controles aduaneros, facilitando enormemente el flujo de personas y de mercancías y trasladando a otros confines territoriales el ejercicio de esa nueva soberanía supraestatal surgida de la integración europea. La paradoja de esta etapa de reforzada cohesión interestatal es que, en términos de las regiones fronterizas pirenaicas, la desaparición de los controles aduaneros y la unificación del sistema arancelario han supuesto la pérdida de un recurso para la gente de la frontera, que completaban sus rentas familiares por medio de las actividades de contrabando y otras formas paralegales de comercio. Este contratiempo posee, por otro lado, un efecto directo de descohesión regional, por cuanto dichas actividades suponían la existencia de redes transfronterizas de distribución comercial.

Al mismo tiempo, como la integración de los sistemas fiscales europeos no es completa, las posibilidades de las empresas españolas de competir con ventaja frente a las francesas en la adjudicación de obras públicas o en el sector de la construcción civil, dada

las menores cargas fiscales españolas durante los últimos decenios, han generado malestar entre empresarios y trabajadores franceses, que se han quejado de la nueva situación y valorado negativamente esa porosidad fronteriza. Estos recelos surgidos de la redefinición de la soberanía y del significado administrativo de la frontera han tendido a reforzar entre las poblaciones fronterizas francesas un sentimiento de añoranza hacia la nación o, mejor, hacia el Estado protector. Para bosquejar esta complejidad en el devenir de las regiones fronterizas nos serviremos de un estudio de caso para mostrar la conveniencia de un abordaje histórico y etnográfico para el análisis de las regiones de frontera.²⁸

ESTUDIO DE CASO: LA COMARCA TRANSFRONTERIZA PIRENAICA DE CERDAÑA

El argumento central de esta sección del artículo retoma la perspectiva analítica de Fernand Braudel, al proponer la necesidad de una perspectiva del tiempo histórico de larga duración para poseer una comprensión más amplia del sentido y direccionalidad de las respuestas locales a los acontecimientos surgidos en el marco de la corta duración, que es donde se sitúa la actividad etnográfica. Si el devenir histórico se forja a partir de continuidades y discontinuidades, la actividad del historiador consiste en lograr establecer ciclos históricos, que permitan la comprensión de cómo interactúan los marcos normativos, económicos y sociopolíticos de cada período en los objetos de estudio particulares del analista. En nuestro caso, se trata de comprobar cómo la reproducción de una *mentalidad pirenaica*,²⁹ se inscribe en la “sorprendente estabilidad del marco geográfico de las civilizaciones” (Braudel, 2002: 172).

La conformación de las fronteras pirenaicas bajo el feudalismo

Lugar de paso constante y de invasiones peninsulares, la romanización de los Pirineos fue muy escasa, debido al bajo interés económico de las agrestes montañas para unas poblaciones hispanorromanas, orientadas hacia la agricultura y la pesca y, por tanto, familiari-

²⁸ A efectos comparativos resulta interesante destacar los paralelismos históricos del enclave ceretano que vamos a analizar con el caso del principado de Andorra, un microestado pirenaico que constituye, todo él, un enclave fronterizo (Comas d'Argemir y Pujadas, 1996, 1997).

²⁹ Usamos el término *mentalidad* para diferenciarlo de cultura. En la línea de la *Escuela de los Anales* a cada mentalidad le corresponde una determinada estructura social, tanto en términos macro como micro. En nuestro caso, vinculamos la mentalidad pirenaica a la supervivencia de determinadas instituciones sociales (estructura familiar, sistema de herencia, valor moral de la propiedad y de la tierra, así como determinadas instituciones de carácter vecinal y comunitario), cuya reproducción parcial y adaptación a diferentes marcos de mudanza política y económica nos permiten distinguir y caracterizar la especificidad de eso que normalmente denominamos cultura pirenaica o *cultura de frontera pirenaica* (Pujadas, 1999; Pujadas, Soronella y Casal, 2007).

zadas con otro tipo de ecosistema. Los viejos asentamientos íberovascos, de los que son testimonio permanente los rasgos toponímicos que llegan hasta nuestros días, representaron el sustrato social pirenaico que se hibrida con la población hispanogoda, cuando ésta se refugia en el norte peninsular después de las invasiones musulmanas del siglo VIII. Circunscritas a los valles pirenaicos, las unidades políticas alto-medievales establecen en la montaña las bases de los futuros reinos peninsulares. El régimen feudal adopta en los Pirineos un sistema de organización socioeconómico y político que otorga a cada valle un grado de autonomía muy elevado. Esta autonomía es analizada por los historiadores como la premisa que explica el carácter independiente e, incluso, *salvaje* de estas poblaciones.

La consolidación temprana del reino franco, en el contexto del Imperio Carolingio, al norte de la cordillera en la época de expansionismo musulmán, provoca que las tierras pirenaicas, especialmente las de la vertiente sur, sirvieran de muro de contención bélico, conocido con el nombre de *Marca*. La Marca de Toulouse comprendía los condados de Urgell, Pallars y Ribagorça, mientras que la Marca Hispánica incluía los condados de Cerdaña-Besalú, el de Barcelona-Girona-Ausona y el de Empúries. Todos estos territorios feudales acabarían formando en el siglo X el Principado de Cataluña (Villanueva, 2004; Sabaté, 2007).

Resulta interesante, en relación a esto, ver el emparentamiento del término *Marca* (*frontera* o *territorio fronterizo*), proveniente del alto alemán antiguo (*Merken*), con el verbo *comarcar* y con el sustantivo *comarca*, que aparecen en el siglo XIII en castellano, catalán y aragonés, y que toman en la Baja Edad Media el sentido contemporáneo de unidad territorial rural en torno a una villa que, entonces, servía de mercado y de protección (Coromines, 1986: 468-473).³⁰

Desde la Alta Edad Media hasta finales del antiguo Régimen, como mínimo, la unidad territorial, administrativa y social de las tierras pirenaicas había sido el valle. Como destaca el historiador francés, Cavaillès, “independientes y casi soberanos, los valles eran como pequeñas naciones. Cada uno de ellos formaba una persona moral, un cuerpo constituido y completo o, como se decía en la Edad Media, una *universidad* (Cavaillès, 1986: 8).

Esta soberanía e independencia de cada valle pirenaico hay que entenderla no sólo en relación con sus vecinas sino, sobre todo, en relación con las tierras llanas francesas y españolas integradas en los respectivos reinos. Tanto los condados y los reinos montañosos medievales, como los reinos absolutistas que les sucedieron, no consiguieron

³⁰ Coromines ilustra con ejemplos la aparición de comarca y comarcar en las lenguas hispanorománicas. En el Reglamento de los Templarios de 1201-1204, en versión catalana del siglo XIII, se dice “*que nul temps exirà sinó per la porta del casteyl, en les comarques dels sarrains*”. En aragonés y castellano se encuentra el verbo, como en este texto de 1328, “porque los lugares de vuestros reynos comarcan con la tierra el dicho Rey de Granada” (BABL, IV, 156).

despojar a los valles pirenaicos de este ejercicio de independencia y soberanía. Las comunidades de montaña tenían un control absoluto sobre la tierra, los pastos, los bosques, los caminos y, prácticamente, ejercían todos los derechos que, en otros lugares, correspondían al rey, fiscalidad, justicia, guerra, representación política y establecimiento de acuerdos internacionales. Este conjunto de derechos fue respetado de forma universal hasta aproximadamente el siglo XVI. A partir de esta época, la acción de las monarquías en España y Francia se empieza a notar de manera progresiva aunque limitada. Hasta finales del antiguo Régimen, los valles pirenaicos conservaron, bajo la forma de franquicias, costumbres y privilegios, la mayor parte de sus antiguas libertades.

Siguiendo de nuevo a Cavaillès (1986), cabe destacar uno de estos privilegios, tal vez el más singular e inusitado, el derecho de establecer acuerdos y tratados con *extranjeros*. Nos referimos a la figura jurídica de los *pariatges* (denominados, según las zonas del Pirineo, *facerías*, *patzerias* o *lies et passeries*).³¹ A pesar de que los primeros textos documentados datan del siglo XIV, los primeros tratados escritos deben provenir del siglo XII e, incluso, estos acuerdos son la formalización de acuerdos verbales mucho más antiguos. El acuerdo firmado el año 1328 entre los vecinos del valle de Ossau (Ariège) y los del Valle de Tena (Aragón) hace referencia a la *carta de patz antica* (Cavaillès, 1986: 11).³²

El contenido de estos tratados es muy similar de un lugar a otro y de una época a otra, hasta finales del siglo XV. Se trata, básicamente, de acuerdos entre pastores, tratados de límites, de *compascuidad*³³ y de vecindaje. Las cláusulas más frecuentes son las siguientes:

- 1) Proclaman la paz, que se quiere eterna, bajo la protección y el testimonio divino.
- 2) Se trata de acuerdos de límites muy minuciosos, que fijan las divisorias de los pastos y describen el terreno, enumerando las rocas marcadas y los hitos o mojones de separación.

³¹ El trabajo de Cavaillès, ya citado, fue escrito el año 1910 y reproducido en las Actas del Encuentro de la Société d'Études des Sept Vallées, realizada en Luz-Saint-Sauveur en 1985, consagrada al tema de las *facerías* (ar.), *lies et passeries* (fr.). Los organizadores reproducen este artículo, como homenaje, quizá, al mejor especialista en el tema (AAVV, 1986).

³² Los tratados francoespañoles más antiguos corresponden al Pirineo Central. Entre ellos, hay que contar los firmados entre Saint Savin y Panticosa, Ossau y Tena, Vicdessos y Vall Ferrera, Barétous y Roncal, Bareges y Bielsa, Bareges y Broto. De igual manera, este tipo de tratado se realizaba, en cada vertiente, con los valles situados a oriente y occidente. En definitiva, cualquier valle tenía suscritos acuerdos con todas los valles limítrofes (AAVV, 1986).

³³ El término *compascuidad*, no recogido por el diccionario de la RAE, se refiere a los acuerdos entre valles vecinos, que regulan el aprovechamiento mutuo de los pastos en los terrenos comunes.

3) Reglamentan el uso de forrajes, aguas y bosques, el tráfico de rebaños de un pasto a otro, en caso de cruzar un territorio *extranjero*.³⁴

4) Para poder defender los derechos de pasto establecidos en los tratados, éstos especifican las sanciones a aplicar a quienes incumplan los acuerdos y sean encontrados paciendo sus rebaños indebidamente. Se amparan en el *derecho carnal*, que les permite confiscar el ganado de un extranjero hallado en falta. Para evitar al máximo conflictos y represalias, motivadas por la evaluación de los daños provocados en cada conflicto, se establecen de manera uniforme y cautelar unas cantidades en metálico, con la prohibición explícita a los particulares de confiscar los rebaños de otro valle.³⁵

5) Si las disposiciones anteriores están orientadas a evitar los conflictos, los tratados establecen cuidadosamente los castigos a los atentados contra personas o propiedades. Tanto los ladrones de rebaños como los agresores de personas son tratados de forma muy severa.³⁶

6) Precisamente, para hacer de mediadores en estos conflictos y evitar las confrontaciones generalizadas entre valles vecinos, los acuerdos establecen los mecanismos para designar agentes públicos encargados de velar por el cumplimiento de los pactos: los compromisarios de paz.

7) Artículos especiales garantizan de forma muy destacada la seguridad de los *hospitales de montaña*,³⁷ tan importantes en los Pirineos, como lugar constante de paso, fre-

³⁴ El tratado firmado año 1375 entre los navarros del Roncal y los bearneses de Barétous concedía a los segundos el derecho de llevar sus animales a Navarra, pero con determinadas condiciones. En primer lugar, se establece la fecha de inicio de este derecho, 28 días después de la Fiesta de los Mártires. Diariamente, los rebaños volverán al territorio de Barétous, pudiendo aprovechar los pastos tan solo “de sol a sol”. Finalmente, los bearneses de Barétous deben entregar un tributo anual de tres vacas en un acto ritual celebrado en la montaña de Arla el mes de junio de cada año, hecho que se mantiene hasta nuestros días. El historiador francés Pierre de Marca, siguiendo a un historiador español, describe a mediados del siglo XVI este ritual (Cavaillès, 1986: 42-43).

³⁵ El *derecho carnal* es una variante del *derecho de pignore* que regula las formas de restituir un daño cometido por un particular. Los tratados de *pariatges* especifican muy bien las penas y los mecanismos de acción para evitar el peligro de abuso que se podría derivar de la aplicación de este derecho por particulares. Por otro lado, se quieren evitar los peligros de una aplicación indiscriminada del derecho de marca, que hace corresponsables de un delito a los vecinos del infractor del mismo pueblo, parroquia o valle (Cavaillès, 1986: 13).

³⁶ El tratado entre Ossau y Tena del año 1328 fija en 900 sueldos *morlaas* la pena por muerte, en 450 la pérdida de un miembro (mano, pie, ojo o nariz), en 100 sueldos una *plaie majeur* o un diente, y en 40 sueldos, el valor de un golpe de bastón (Cavaillès, 1986: 14).

³⁷ Los hospitales de la época medieval desempeñaban una triple función, atendían enfermos, actuaban como asilos, recogiendo a los menesterosos y funcionaban, asimismo, como hospederías, pues daban cobijo temporal a peregrinos y viajeros de condición modesta. La mayor parte de los hospitales medievales era de fundación eclesíastica, aunque también los había, particularmente en la ruta jacobea, de creación regia (Valdeón, 1988).

cuentados tanto por peregrinos, como por comerciantes, pastores, soldados, caballeros o aventureros.

8) En fin, el principal objetivo de estos acuerdos es velar por la paz, y por ello los aliados son *patzers*, es decir, están unidos por la paz. También se regula la obligación de socorrer a los aliados extranjeros de la misma forma que al resto de vecinos. Asimismo, se garantizan la seguridad y los bienes de los habitantes del país aliado durante su paso por el otro país. Está garantizado, pues, el derecho de circulación por el territorio del valle aliado, sometiendo este derecho a determinadas normas consuetudinarias y a un calendario previamente estipulado.

Los dispositivos de defensa de las comunidades locales frente a las monarquías absolutas

Si los tratados de la época feudal, como hemos visto, se atienen a una lógica, digamos local, a partir del siglo XVI comienzan a tomar un cariz diferente, de alcance más general. El motivo principal de esta transformación reside en las contradicciones existentes entre los intereses y la lógica de los habitantes pirenaicos ante la presencia cada vez más ostensible de los dispositivos y agentes estatales en ambas vertientes de la cordillera pirenaica. Esta presencia, manifestada en forma de control político, de exigencias fiscales y de levas de soldados para las confrontaciones bélicas cada vez más frecuentes y duraderas, ponía en peligro la buena armonía y los intereses compartidos por los pastores de ambos lados de una línea divisoria, que el Estado quería usurpar a los vecinos vascos, bearneses, ariegeois, aragoneses y catalanes.

Desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVIII, los tratados de *pariatge* reafirman la independencia de los valles por encima de unos intereses de Estado que les son ajenos, manteniendo los viejos pactos de límites, de compascuidad, es decir de uso conjunto (igual o desigual) de los recursos naturales, enfatizando el mantenimiento de la paz frente a la nueva situación de guerra entre Estados. En el *pariatge* bearnés del Galhego, conservado en los archivos de Ossau, que data de 1552, aparece por primera vez la referencia al rey de Francia y la mención de los *movimientos de guerra* entre él y el rey de Aragón. En este tratado se establece el compromiso de informarse mutuamente siempre que se detecten movimientos de tropas en la parte aragonesa o bearnesa.

A partir de este momento, pues, las facerías o *pariatges* son, antes que cualquier otra cosa, tratados comerciales y de no agresión mutua, incluso en tiempos de guerra entre los respectivos reinos (Cavallès, 1986: 20 y ss.). La integridad del sistema se fundamentaba en el principio de independencia de los valles, tanto para establecer pactos como para dirimir los conflictos y administrar justicia. En la segunda mitad del siglo XVII y en el siglo XVIII

empezamos a encontrar, sin embargo, indicios de que los habitantes de los valles en conflicto con sus vecinos, empezaban a refugiarse en el sistema judicial de los respectivos reinos para alcanzar sus reclamaciones y desistiendo, por tanto, de su autonomía legal y sociopolítica.³⁸

En el caso de la comarca de Cerdaña, comarca natural y unidad económico-cultural, dividida el año 1659 por el Tratado de los Pirineos, Peter Sahlins destaca como la primera mitad del siglo XVIII la rivalidad existente entre las comunidades locales de ambas vertientes fronterizas sirvió de base para el establecimiento preciso del límite territorial de España y Francia en este enclave del Pirineo, que había quedado poco detallado en texto del Tratado (Valladares, 1989). En este tipo de conflictos locales, en que cada pueblo defendía derechos, tierras y pastos, a menudo se apelaba a las respectivas administraciones estatales, aludiendo por primera vez a sus respectivas identidades *nacionales*. Esta actitud se puede interpretar como “la nacionalización del interés, el primer paso en la consecución de la identidad nacional francesa o española (Sahlins, 1993: 161).

Contrariamente, y de forma aparentemente paradójica, vemos cómo, durante la Guerra de Sucesión de España (1701-1713), las tropas del Archiduque Carlos que combatían contra el ejército francés obtenían aprovisionamientos de granos, ganado, caballos y mulas de sus aliados del Valle de Arán o de Benasque, que los compraban a contrabandistas franceses, a pesar del edicto redactado por el intendente de Montauban, prohibiendo el comercio con los españoles durante el tiempo de guerra. Como vemos, pues, cuando el interés no coincide con el patriotismo, se apela a los viejos usos y costumbres, que constituían la base de su existencia secular.

De hecho, el tema del contrabando constituye una constante en la historia económica de los Pirineos. Legitimada esta práctica precisamente por los tratados internacionales consuetudinarios, que hemos estado comentando hasta ahora, la consolidación de la frontera franco-española y la creación de verdaderos mercados nacionales no hace sino añadir un atractivo más a las estrechas relaciones comerciales existentes entre los vecinos de los dos lados de la frontera. El valor cambiante de las divisas, las diferencias de fiscalidad, el diferencial de precios de determinados productos, la penuria de suministros en tiempos de guerra y la sobreproducción de determinados

³⁸ El régimen casi federativo que se estableció a favor de los tratados de *liés et passeries (pariatges)* representaba una limitación a los abusos de la guerra, así como una protesta por parte de la vieja independencia de los valles contra el despotismo monárquico. Necesariamente esto llama la atención de los gobernantes que se esfuerzan en limitar su uso y en reglamentar su ejercicio. Y, así, a medida que los valles estuvieron menos aislados y menos libres, a medida que la acción del poder central se consolida, la eficacia de estos acuerdos se hizo más incierta y vemos a poco a poco afirmar su “decadencia” (Cavallès, 1986: 55).

productos a un lado de la frontera, requeridos por los consumidores del otro, establecieron unas bases sólidas para el contrabando que se ha mantenido como actividad cotidiana en la raya de los Pirineos hasta la desaparición de los aranceles aduaneros en la Unión Europea en 1992, y todavía se mantiene muy activa en el principado de Andorra (Comas y Pujadas, 1997: 76 y ss.).

Nuevamente, Sahlins nos proporciona un ejemplo interesante de la versatilidad identitaria de los habitantes fronterizos. Hacia mediados del siglo XVIII se invirtió la relación previamente existente a un lado y otro de la frontera en relación a las cargas catastrales sobre la tierra. Si hasta entonces el catastro español imponía 5.6 libras por habitante y año, y la *vingtième* francesa representaba menos de 4 libras, la situación evolucionó en el sentido de doblar los impuestos franceses y disminuirlos en España. Teniendo en cuenta que el *impuesto de capitación*³⁹ constituía un tercio de las cargas catastrales francesas, del que estaban exentos los extranjeros, comprar tierra en la Cerdaña francesa constituyó un buen negocio para los grandes propietarios españoles de Puigcerdá y Llívia:

las comunidades aldeanas protestaban, identificaban a los terratenientes más ricos con los españoles y a ellos mismos con súbditos leales al rey francés. Bajo esta división nacional existía subyacente una lucha de clases. Cada grupo, en defensa de sus intereses económicos locales, evocaba la propia identidad nacional y su oposición al otro. De esta manera se fomentaba una identidad nacional de franceses o españoles al servicio de intereses locales, colectivamente definidos en términos de clase y comunidad. Esta nacionalización del interés era aún mucho más visible en las comunidades aldeanas divididas por la frontera (Sahlins, 1993: 160-161).

Permeabilidad fronteriza y consolidación de España y Francia como Estados-nación

Otra manifestación del ambiguo sentimiento nacional de las poblaciones pirenaicas está relacionada con la escasa tendencia a alistarse a los respectivos ejércitos en tiempos de guerra o a realizar el servicio militar. Durante el período revolucionario francés, se pretendieron organizar en la Cerdaña francesa en 1792 algunas compañías de Guardias Nacionales Voluntarios, pero los cerretanos no mostraron mucho entusiasmo por alistarse. Pera de Palau, encargado de elaborar las listas de inscripción, no fue capaz de

³⁹ Impuesto existente en Francia hasta finales del siglo XIX, consistente en una cantidad idéntica a los propietarios, con independencia del valor de cada propiedad o del nivel de renta de cada ciudadano. De este impuesto estaban exentos los extranjeros.

proporcionar a la administración departamental una lista de inscritos, porque casi no había ninguno (Sahlins, 1993: 184).

El mismo fenómeno es destacado por Douglass en el Pirineo navarro, donde los jóvenes quedaron sujetos al servicio militar sólo después de la derrota sufrida en la Primera Guerra Carlista. En general, “los vascos han sido siempre hostiles a servir en los grandes conflictos de las dos naciones” (Douglass, 1978:41). De hecho, los vasco-franceses no se identificaron ni apoyaron ninguna guerra francesa hasta la de 1914. Escaparse del servicio militar era una práctica habitual en los dos lados de la frontera vasco-navarra y la fórmula más frecuente era la de emigrar hacia América antes de ser llamados a filas. El pueblo de Echalar en el Pirineo navarro era uno de los principales lugares de paso para los escapados del lado francés y para los vasco-españoles que huían hacia Francia por las mismas razones (Douglass, 1978).

En casos de guerra la frontera era cruzada en busca de asilo entre los amigos y familiares del otro lado. Este es un fenómeno generalizado que se constata en todos los rincones de la cordillera pirenaica. Hacia 1880, después de la Segunda Guerra Carlista, 54 de los 1381 habitantes de Echalar residían en Francia. Barandiarán (citado por Douglass, 1978: 42) señala que entre 1914 y 1918, unos 75 jóvenes escaparon de Sare hacia Navarra, mientras que al inicio de la Guerra Civil Española escaparon a Francia 19 hombres. El caso del exilio catalán, terminada la guerra civil, fue muy importante en todo el sur de Francia y en el Principado de Andorra, país éste que se vio favorecido por la entrada de capital catalán y de personas con iniciativa empresarial que tuvieron una participación sustancial en la transformación radical que desde la década de 1950 experimenta este micro-estado pirenaico (Comas d'Argemir y Pujadas, 1997). Los testimonios de este exilio catalán en las comarcas franco-catalanas siguen todavía muy vivos.

De hecho, desde muchos puntos de vista, resulta claro que la frontera no ha sido nunca, o casi nunca, un muro que separara, sino que más bien ha sido un puente que ha unido, por el interés o por las relaciones personales y familiares, a los habitantes situados a su alrededor. Veamos el testimonio de un vecino de Puigcerdá (capital de Cerdaña), nacido el año 1900, que escribe sus memorias y recuerdos de la villa en 1969:

La frontera, a comienzos del siglo, era algo poco menos que ilusoria, y continúa así hasta la Primera Guerra Mundial, la de 1914. Todos pasaban por donde querían, y como querían. El Tratado de los Pirineos en la práctica no tenía, todavía, plena vigencia en nuestra Cerdanya,

ni práctica ni políticamente, como lo prueba el hecho de que los *fadristerns* [...] ⁴⁰ de las masías de la Cerdaña francesa, para encauzar su vida, no iban a instalarse en Toulouse, Perpinyà o París, sino en Barcelona (Bragulat, 1969: 26).

Testimonios directos de informantes ceretanos contemporáneos insisten en el hecho de que este flujo de ceretanos franceses hacia Barcelona no se detiene hasta al inicio de la Guerra Civil Española.⁴¹ El encadenamiento de ésta con la Segunda Guerra Mundial y, después, el cierre de la frontera franco-española, de 1946 a 1948, representan el inicio de un proceso de no retorno en que, después de 300 años, la frontera surgida del Tratado de los Pirineos alcanza su plena realización, separando de forma bastante radical dos comunidades de ceretanos, que se convierten progresivamente en auténticos ciudadanos franceses y españoles.

Si profundizamos la hipótesis sahlíniana de adscripción nacional como fruto de estrategias y de intereses de carácter local, podremos ver cómo en las dos Cerdañas la presencia y la legitimación de los dos Estados pugna por separar y usurpar una frontera interior y local para convertirla en un espacio totalmente nacionalizado. Si secularmente los agricultores, ganaderos y contrabandistas poseían la frontera, excepto en tiempos de guerra, podemos ver cómo ahora la comunidad de intereses se ha rebajado a unos límites desconocidos, especialmente por el reflujo casi absoluto de la actividad ganadera y por la desaparición de la frontera como medio de ganancias materiales a través del contrabando.

La Cerdaña como comunidad virtual

Resulta paradójico constatar cómo la desaparición de la frontera aduanera a finales de 1992, proclamada como un medio para la consecución de la unidad política y económica

⁴⁰ El término catalán *fadristern* significa literalmente “campesino no heredero”. En el Código Civil catalán se establece la figura del heredero universal a través del varón primogénito. El Código Civil español reconoce la singularidad catalana en su ordenación jurídica, sin embargo, en Francia el Código Napoleónico abolió el ordenamiento catalán. Aún así, hasta bien entrado el siglo XX las prácticas hereditarias de las familias campesinas en Cerdaña francesa mantenían la figura del heredero, usando ciertos subterfugios legales y siguiendo una tradición jurídica y cultural que se remonta a la Baja Edad Media, recogida en el siglo XI en los *Usatges* de Barcelona (Bonnassie, 1988).

⁴¹ Entre nuestros informantes de ambos lados de la frontera ceretana, hemos podido constatar cómo aún durante las décadas de 1920 y 1930 eran muchos los *fadristerns* de la Cerdaña francesa que marchaban hacia Barcelona, bien para buscar trabajo de temporada, bien para instalarse en ella. Tenemos numerosísimas referencias de ceretanos de nacionalidad francesa que abrieron negocios en Barcelona durante esos años, preferentemente tocinerías y lecherías, o bien paradas en diferentes mercados barceloneses. Paralelamente, hemos podido establecer una primera lista de 10 colonos o aparceros, provenientes del lado español que durante estas dos décadas se instalaron en varias comunas de Cerdaña francesa, pero seguro que hay más. Lógicamente, unos y otros, con los años, han cambiado de nacionalidad.

europea y, también, para hermanar y acercar a dos países fronterizos como España y Francia sirve, al mismo tiempo, para socavar las bases materiales y sociales en que se había basado históricamente la unidad pirenaica. La significación local, ceretana, de la frontera como medio de vida se sustentaba precisamente en la divergencia de intereses de los dos Estados vecinos, en el diferencial de precios, de aranceles e impuestos. El resultado de la convergencia económica y política de Francia y de España en el marco de la Unión Europea supone la desaparición sustancial de una de las dimensiones básicas de su comunidad de intereses. ¿Cómo puede sobrevivir una comunidad, nacionalmente dividida que, además, pierde una de sus bases materiales comunes?⁴²

Con todo, existen dos factores principales en el proceso *nacionalizador* a ambos lados de Cerdaña. El primero es la instalación del Estado de bienestar, especialmente en Francia. Este elemento constituye un argumento central para la legitimación del Estado-nación en el seno de una comunidad montañesa irredenta. Al fin y al cabo, hoy en día, con la crisis agroganadera y la imposibilidad de una organización socioeconómica autosuficiente, tiene muchas ventajas ser francés y poder disfrutar del subsidio de desempleo, de la seguridad social, de la enseñanza pública gratuita, de las pensiones de jubilación y, a nivel más ideológico, formar parte de un país fuerte y respetado internacionalmente. Lo que no consiguieron siglos de absolutismo monárquico y constantes medidas represivas, lo han conseguido la escuela nacional, el sistema de seguridad social y los procesos de movilidad social ascendente derivados de la incorporación de esta población al mercado de trabajo nacional.

Esta movilidad, social pero también geográfica, ha constituido el principal agente de desestructuración de la unidad ceretana. A un lado y al otro de la divisoria, prácticamente la mitad de la población ceretana, unas 25 mil personas, provienen de otras regiones de España y de Francia. Las actividades turísticas y comerciales de la Cerdaña española (sobre todo de la capital, Puigcerdá) y el funcionariado y el personal sanitario de los múltiples centros sanitarios, termales y de reposo del cantón francés han llenado Cerdaña de

⁴² Como hemos visto, el abandono progresivo de las actividades agropecuarias ha convertido las montañas, los bosques y las zonas de pasto, cada vez más, en espacios abiertos para el disfrute de excursionistas, esquiadores y turistas, que en áreas de explotación agroganadera. Si bien esta disminución de la presión sobre el territorio ha hecho casi desaparecer el conflicto entre vecinos, no es menos cierto que los ha separado y les ha aislado. No existe comunidad de intereses.

franceses y de españoles, ajenos a la tradición y mentalidad locales, y que no se identifican ni con Cataluña como nación, ni con Cerdaña como unidad histórica y moral.⁴³

La realidad cultural y socioeconómica que nos encontramos hoy en Cerdaña es la de una antigua unidad escindida en dos partes bien diferenciadas, integrada cada una de ellas en las redes administrativas, legales, económicas y sociales de sus Estados respectivos. Su unidad y autonomía han desaparecido totalmente y, consecuentemente, el sentimiento de pertenencia y la identidad cultural se han modificado de forma sustantiva. Pero, internamente, cada una de las dos Cerdañas es muy heterogénea. En el caso de la Cerdaña francesa existe una segregación social bastante manifiesta entre *franceses* y *ceretanos*. Los primeros, aún siendo forasteros, son los que detentan habitualmente los estatus sociales más elevados, son funcionarios civiles o militares de cultura francesa y que, en la inmensa mayoría de los casos, no valoran la cultura local más que en términos folclóricos. Todos ellos hablan exclusivamente en francés y, en general, se relacionan muy poco con la gente del país, de extracción rural. La imagen de Cerdaña y de su identidad colectiva que nos ofrecen estos dos grupos es totalmente opuesta, aunque de forma indiscutible todos son ante todo (o exclusivamente) franceses.

La significación del factor inmigratorio en la Cerdaña española es bien diferente. Obviamente hay funcionarios y diferentes tipos de profesionales, pero este sector no es en absoluto significativo numéricamente, en relación a la mayoría de obreros que se ocupan de los sectores más activos de esta comarca: construcción civil, pistas de esquí, comercio y hostelería. Si bien el impacto migratorio ha sido muy fuerte entre las décadas de 1950 y 1970, y esto ha generado recelos y segregación social entre autóctonos e inmigrantes, la situación actual es bien diferente. Se puede afirmar que la Baja Cerdaña es una comarca bastante bien integrada y el factor cohesionador ha sido la *catalanización* de la segunda generación. Las imágenes y las percepciones de los inmigrantes, que asocian la catalanización a la movilidad social ascendente son evidentes. También resulta integrador, sea cual sea la posición social de partida, saber que se vive en una zona económicamente en expansión.

Estructuralmente, y en cuanto al factor identitario, se puede hablar de una Cerdaña francesa, que muy secundariamente se siente catalana, y de una Cerdaña catalana, que de forma subsidiaria se siente española. Este juego diferencial proviene, obviamente, y

⁴³ Cerdaña francesa constituye hoy en día una sociedad subsidiada. Puede afirmarse que el Estado francés *ha comprado la ciudadanía* y la adhesión nacional de los ceretanos a base de jubilaciones anticipadas, subsidios a la ganadería y al hecho de haber creado un mercado de trabajo de enclave, especialmente en cuanto al sector sanitario. El caso de la Cerdaña española es bastante diferente, con una sociedad civil mucho más dinámica y con una actividad turística y comercial en expansión.

ha sido catalizado por el proceso político de España y su descentralización administrativa en forma de comunidades autónomas. Paralelamente, el peso de la administración, la cultura y la lengua francesa resulta abrumadora en la otra parte de la frontera, donde el estatus de la lengua y de la cultura del país (de expresión y tradiciones catalanas) es de simple tolerancia a nivel de su uso privado. El ámbito público del catalán en la Cerdaña francesa queda reservado a celebraciones y festividades conceptuadas como *tradicionales* o *folclóricas*.

La iniciativa de mantener y fomentar los lazos históricos entre las dos Cerdañas corresponde al sector catalano-español, una vez establecido o recuperado un cierto espíritu nacionalizador catalán, desde el período de consecución de la autonomía política de Cataluña. La expresión más clara, aunque muy limitada, de este movimiento hacia la mutua integración de los dos territorios, es la celebración cada año de la fiesta de Cerdaña, instaurada el año 1981, por iniciativa del Instituto de Estudios Ceretanos, que tiene su sede en Puigcerdá (Baja Cerdaña).⁴⁴ Se trata de una fiesta de *communitas*, que recuerda (o quiere recordar, al menos) en muchos sentidos la ritualidad periódica que en siglos pasados reunía a los pastores de ambas vertientes del Pirineo para sellar los tratados de paz o *pariatges*.

Como fiesta de nueva creación quiere aglutinar a todos los ceretanos (antiguos y nuevos), franceses, catalanes, españoles o, simplemente, ceretanos. En muchos sentidos aún la fiesta empieza y termina en ella misma. Vale y simboliza básicamente en la medida en que se hace y en que tiene una participación bien numerosa en que todos los sectores y grupos están representados. Pero no es todavía, como muchos quisieran en la parte catalano-española, una punta de lanza de la recuperación de una conciencia unitaria de comunidad.

No hay comunidad en las Cerdañas. Constituyen, una y otra, dos realidades muy diferentes, estructuralmente muy insertadas en las respectivas maquinarias supralocales o estatales. Pero la propia asimetría de España y Francia hace que haya síntomas de nostalgia por parte de algunos ceretanos franceses, de extracción rural, bien arraigados en el país, de aquella antigua unidad perdida. También existe admiración y un poco de envidia por la forma como el centralismo español ha dado paso a una configuración

⁴⁴ Puigcerdá, con sus 9 mil habitantes, ejerce la capitalidad comercial y simbólica en ambas vertientes de la comarca. Alta Cerdaña, escasamente, llega a los 7 mil habitantes, mientras que Baja Cerdaña supera los 19 mil. Por un acuerdo franco-español, impulsado por el gobierno autónomo catalán, el hospital de Puigcerdá atiende indistintamente a la población regional francesa y española. El mercado de Puigcerdá sigue atrayendo todos los domingos a compradores de todos los rincones de la región. Las discotecas y restaurantes de Puigcerdá atraen igualmente a clientes de ambos lados (Pujadas, Soronellas y Casal, 2007).

autonómica que permite a la Baja Cerdaña una capacidad de manipulación simbólica superior en el proceso de búsqueda de la propia identidad colectiva ceretana.⁴⁵ Si la adhesión nacional no es más que un reflejo del procesamiento de los intereses locales, los catalanes-cerretanos españoles tienen hoy en día un margen de maniobra mucho más amplio que los cerretanos franceses. Puede resultar significativo al respecto la referencia de unos cuantos cerretanos franceses que, tímidamente, manifiestan las esperanzas que la antigua unidad cultural, social y política de Cerdaña y Cataluña pueda recomponerse a través del desarrollo de las euroregiones (Pujadas, Soronellas y Casal, 2007).

CONCLUSIONES

El análisis local nos depara descubrimientos insospechados que, a veces, parecen contradecir lo que podríamos denominar la *lógica de los tiempos*. Resulta paradójico comprobar cómo en un contexto económico, político e institucional de consolidación de la unidad europea, la decisión administrativa de eliminar las aduanas en las fronteras interiores de la UE, para favorecer la integración de ciudadanos y empresas europeas, haya estado generando competencia, rivalidad y suspicacias entre los habitantes de la región fronteriza pirenaica. La población de Cerdaña que, como hemos visto, ha usado el territorio de la alta montaña como hábitat y como puente transfronterizo y transnacional, desde mucho antes de que Francia, España y la frontera que los separa se constituyera, ha conseguido en cada etapa histórica usar estratégicamente esta demarcación como un recurso en beneficio propio.

La frontera transnacional, pese a las políticas de la UE, sigue existiendo. La fiscalidad, el mercado de trabajo, el sistema de precios, el sistema de protección social y el precio de la vivienda, entre otros factores, siguen perdurando de manera diferenciada en cada país, recordándonos que la dimensión nacional se resiste a desaparecer. Esta circunstancia favorece la aparición de iniciativas empresariales e individuales, a un lado y otro de la frontera, para sacar provecho de la situación. Por ejemplo, un empresario español podrá obtener concesiones de obras públicas y civiles en Francia con mayor facilidad que un empresario francés, ofertando presupuestos más moderados, debido a que la fiscalidad y los costos salariales españoles son inferiores a los franceses. Hoy en día, a nivel familiar, es probable que una familia recién llegada a la Cerdaña instale su vivienda en el sector francés, antes que en el español, debido a

⁴⁵ Otro ámbito en que la asimetría entre las dos Cerdañas se hace patente es el de la organización administrativa del territorio. Mientras en la Baja Cerdaña existe un Consejo Comarcal, capaz de adoptar iniciativas de promoción económica, de obras públicas, o en el ámbito sanitario, las comunas francesas de la Alta Cerdaña carecen de un órgano coordinador. Ello da lugar a que iniciativas de interés mutuo no tengan mecanismos de coordinación transfronteriza.

que el precio de la vivienda es inferior en la Alta Cerdaña, aún cuando vaya a desarrollar todas sus actividades en la Baja Cerdaña española. Se trata, sin embargo, de arreglos y soluciones que pueden cambiar rápidamente en el tiempo, pues se trata de *soluciones locales* que responden a circunstancias marcadas por instancias a nivel estatal y supraestatal.

Por otro lado, el análisis del poblamiento de este territorio, hoy fronterizo, desde la perspectiva de la larga duración, nos enseña que el episodio de la existencia de las fronteras y de su uso local como estrategia reproductiva significa tan sólo un pequeño episodio de ciclo corto o medio que, desde 1659 hasta 1930, no alteró de manera significativa las bases de la vida local. Sin embargo, otro episodio de ciclo todavía más corto, como fue el proceso de instauración del industrialismo y de un Estado de bienestar, que dieron la posibilidad a los habitantes de este territorio de participar, como ciudadanos de pleno derecho en el mercado de trabajo a nivel nacional (un proceso de menos de un siglo de duración), sí que ha supuesto una redefinición drástica del significado de la frontera.

Hasta entrado el siglo XX, a ambos lados de la linde que separaba dos territorios *nacionalizados*, existía una población bastante homogénea a pesar de sus diferencias culturales y lingüísticas que los ubicaban en dos *comunidades imaginadas* nacionales. Sin embargo, como campesinos que eran unos y otros, era mucho más lo que les unía que lo que les separaba. La mayoría (franceses y españoles) hablaban catalán como sus ancestros desde el siglo XIII. El mercado de trabajo para arrendatarios, aparceros y jornaleros agrícolas era transnacional y el proceso de contratación se realizaba en la plaza pública de Puigcerdá, que era la capital comarcal de unos y otros desde la Baja Edad Media. La elección de pareja, con fines matrimoniales, no distinguía entre nacionalidades y, con ello, las redes parentales eran, todas ellas, transnacionales. Sin embargo, la mutación estructural que, especialmente del lado francés convierte al territorio de Cerdaña en un espacio turístico y de servicios, y la inducción simultánea para que las jóvenes generaciones de mediados del siglo XX pudieran estudiar y participar de las ofertas laborales de los respectivos mercados nacionales, rompió con esa homogeneidad y cohesión social previamente existente.

Los jóvenes ceretanos de los sectores medios se fueron a estudiar a Barcelona, Montpellier, Toulouse o a París. Al mismo tiempo, la irrupción de las actividades turísticas, balnearias y las relacionadas con el deporte de la nieve supusieron la llegada a tierras pirenaicas de trabajadores de todos los confines del territorio francés y español, primero, y trabajadores extranjeros, más tarde. Efectivamente, Cerdaña devino una sociedad multicultural pero, sobre todo, dejó de ser una sociedad campesina, cohesionada transnacionalmente por la existencia *al otro lado* de pares y familiares, que se relaciona-

ban y cooperaban siguiendo unas pautas culturales, jurídicas y sociales locales con mil años de historia en el territorio.

Una comprensión profunda de la frontera requiere de los estudios locales, que nos permitan el análisis de los efectos múltiples e inesperados que los procesos a escala nacional o transnacional generan en los márgenes territoriales de cada pieza del mosaico de naciones. La marginalidad geográfica, a menudo, nos proporciona evidencia de la marginalidad política, social y económica de las sociedades *híbridas* que habitan dichos confines. Las gentes fronterizas suelen tener (si bien este no es el caso del Pirineo) mala fama. El modelo estadounidense de los *frontiermen* se acerca mucho al estereotipo al que me refiero; es decir, a ese mundo de aventureros, contrabandistas, traficantes de todo tipo y personas desarraigadas, producto ellos mismos de la frontera, sobre todo de las “nuevas fronteras” (Valenzuela, 1999).

A través de este estudio de caso pirenaico y de la somera caracterización de las otras fronteras españolas (interiores, internacionales e intercontinentales), he pretendido abordar una cuestión que me parece central subrayar a nivel teórico y epistemológico. Partir de un planteamiento crítico del nacionalismo metodológico, enfatizar el peso de los procesos globales y de la consolidación de instancias de poder transnacional, a nivel político y económico (UE, TLC o Mercosur), no nos debe inducir a desatender el análisis del rol trascendental que los Estados, junto a las ideologías nacionalistas, siguen jugando en este tablero de ajedrez global, constituido por espacios de soberanía o casillas y con actores que juegan con roles y movimientos de alcances distintos, en ámbitos de actuación en que lógicas y estrategias locales, nacionales y globales se nos presentan de manera abigarrada y, a menudo, superpuesta.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, 1986, *Lies et passeries dans les Pyrenées*, Tarbes, Francia, Société d'Études des Sept Vallées.
- Acuerdo de Schengen, 2013, Madrid, Ministerio del Interior, en <<http://www.interior.gob.es/extranjeria-28/acuerdo-de-schengen-90?locale=es>>.
- Aldasoro, Eduardo, 2001, “La evolución de la enseñanza en euskera en Navarra: una perspectiva pedagógica”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, San Sebastián, España, Eusko Ikaskuntza, vol. 46, núm. 2, pp. 593-624.
- Alonso, José Luis, 2001, “Castilla y León: la construcción de una identidad plural”, en Xosé M. González Reboledo, coord., *Etnicidade e nacionalismo*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 313-331.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

- Appadurai, Arjun, 1991, "Global ethnoscaples: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Richard Fox, comp., *Recapturing anthropology*, Santa Fe, Nuevo Mexico, Estados Unidos, School of American Research Press, pp. 191-210.
- Barth, Frederik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich, 2000, "The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity", *British Journal of Sociology*, Londres, London School of Economics, vol. 51, núm. 1, marzo, pp. 79-105.
- Bonnassie, Pierre, 1988, *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*, Barcelona, Península.
- Bragulat Sirvent, Jaume, 1969, *Vint-i-cinc anys de vida puigcerdanesa*, Barcelona, Casulleras.
- Braudel, Fernand, 1987, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand, 2002, *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica.
- Cairo, Heriberto, Paula Godinho y Gerardo Pereiro, coords., 2009, *Portugal e Espanha. Entre discursos de centro e prácticas de fronteira*, Lisboa, Colibri.
- Cajal, Máximo, 2003, *Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar ¿Dónde acaba España?*, Madrid, Siglo XXI.
- Capdevila, Joan, 2009, *Historia del deslinde de la frontera hispano-francesa*, Madrid, Centro Nacional de Información Geográfica.
- Cavaillès, Henri, 1986 [1910], "Une Fédération pyrénéenne sous l'Ancien Régime. Les traités de lies et passerries", en AAVV, *Lies et passerries dans les Pyrénées*, Tarbes, Francia, Société d'Études des Sept Vallées.
- Comas D'Argemir, Dolors y Joan Josep Pujadas [conferencia], 1996, "Living in/on the frontier: migration, identities and citizenship in Andorra", en "IV Biennial Conference", Barcelona, EASA.
- Comas D'Argemir, Dolors y Joan Josep Pujadas, 1997, *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*, Barcelona, Alta Fulla.
- Coromines, Joan, 1986, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial.
- Douglass, William R., 1994, "Las fronteras: ¿muros o puentes?", *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, Universidad de Barcelona, vol. 12, pp. 43-50.
- Douglass, William A., 1978, "Influencias fronterizas en un pueblo navarro", *Ethnica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, núm. 14, pp. 37-52.
- Driessen, Henk, 1994, "La puerta trasera de Europa. Notas etnográficas sobre la frontera húmeda entre España y Marruecos", *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, Universidad de Barcelona, vol. 12, pp. 59-68.
- España y Gran Bretaña, 1713, "Tratado de Utrecht. Tratado de Paz y Amistad entre España y Gran Bretaña", en <http://es.wikisource.org/wiki/Tratado_de_Paz_y_Amistad_de_Utrecht_entre_Espa%C3%B1a_y_Gran_Breta%C3%B1a#Art.C3.ADculo_X>, consultado el 18 de noviembre de 2012.

- Eurostat, 2011, “Estadísticas de migración y población migrante”, Luxemburgo, Eurostat, Comisión Europea, en <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics/es>, consultado el 16 de noviembre de 2012.
- Extenda, 2012, “Ficha País Portugal 2012”, Lisboa, Portugal/Sevilla, España, Oficina de Promoción de Negocio de Portugal/Agencia Andaluza de Promoción Exterior (Extenda), en <http://www.extenda.es/web/opencms/archivos/red-exterior/ficha_portugal.pdf>, consultado el 4 de julio de 2013.
- Fernández Liesa, Carlos, 2004, *La cuestión de Olivenza*, Valencia, España, Tirant lo Blanch.
- Freire, Dulce, Eduarda Rovisco e Inês Fonseca, comps., 2009, *Contrabando na fronteira Luso-Espanhola. Práticas, Memórias e Patrimónios*, Lisboa, Nelson de Matos.
- Gellner, Ernest, 1988, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- González, Mariano, 2004, “La compleja articulación de Castilla y León como comunidad autónoma”, *Anales de Historia Contemporánea*, Murcia, Universidad de Murcia, vol. 20, pp. 257-283.
- Hobsbawn, Eric, 2004, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.
- Instituto Nacional de Estadística, 2012, *Encuesta de población activa en España*, Madrid, en <<http://epa.com.es/padron/portugueses-en-espana/>>, consultado el 16 de noviembre de 2012.
- Instituto de Sociolingüística Catalana (ISC), 2012, “El català a la Franja d’Aragó”, Barcelona, Universidad Oberta de Catalunya/Euromosaic, en <<http://www.uoc.edu/euromosaic/web/document/catala/ca/i4/i4.html>>, consultado el 16 de noviembre de 2012.
- Kearney, Michael, 1991, “Borders and boundaries of the state and self at the end of empire”, *Journal of Historical Sociology*, Malden, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, vol. 4, núm. 1, pp. 52-74.
- Llobera, Josep, 1994, *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*, Londres, Berg.
- López Trigal, Lorenzo, 1997, “Portugueses en España. Ámbitos de trabajo y de residencia”, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, Madrid, Asociación de Geógrafos Españoles, núm. 25, pp. 41-48.
- Nagore, Francho [ponencia], 2002, “El aragonés hablado en el Alto Aragón. Del bilingüismo diglósico a la substitución lingüística”, en “II Simposio Internacional Bilingüismo”, vol. 21, en <<http://webs.uvigo.es/ssl/actas2002/04/11.%20Francho%20Nagore%20Lain.pdf>>.
- Orte, Valentina, 2012, “El conflicto de los bienes eclesiásticos de la Franja Oriental”, *Religión en Libertad*, en sección “Suplementos”, 9 de marzo de 2012, en <<http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=21171>>, consultado el 9 de marzo de 2012.
- Palacio de la Moncloa, 1978, *Constitución Española*, Madrid, Palacio de la Moncloa, en <<http://www.boe.es/legislacion/enlaces/documentos/ConstitucionCASTELLANO.pdf>>, consultado el 14 de julio de 2013.
- Pitarch, Vicent, 2008, “El caso catalán: diques político administrativos contra el estándar”, *Eus-*

- kalgintza XXI, mendeari buruz XV. Biltzarra: Hizkuntza gaiak*, Bilbao, España, Real Academia de la Lengua Vasca, pp. 85-99.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, 1998, “El proceso autonómico español en el marco de la transición democrática en su 20º aniversario”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, comps., *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, D. F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 114-133.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, 1999, “Lengua, identidad y frontera. El caso de la Franja catalano-aragonesa”, en A. Barrera, comp., *Lenguas, identidades e ideologías. Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural*, Santiago, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/AGA, pp. 129-142.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, 2001, “Frontera, nación y ciudadanía: los usos de la lengua en los confines de Aragón y Catalunya”, en Fernando Represa e Inés Gómez, comps., *Lengua, cultura y evolución humana*, Oiartzun, España, Sendoa, pp. 21-40.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, 2011, “Los claroscuros de la etnicidad. El culturalismo evaluado desde la óptica de la cohesión social y la ciudadanía”, en Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi, comps., *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Sevilla, España, Universidad de Sevilla, pp. 25-51.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, 2013, “El debate sobre la autodeterminación de Cataluña. Dificultades de encaje de una nación minoritaria en un Estado homogéneo”, *Ecuador Debate*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, núm. 88, pp. 103-130.
- Pujadas Muñoz, Joan Josep, Montserrat Soronellas y Gemma Casal, 2007, *Cada casa és un món. Família, economia i arquitectura a Cerdanya*, Barcelona, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya (Temes d'Etnologia de Catalunya núm. 14).
- Reglà, Joan, 1951, “El Tratado de los Pirineos de 1659. Negociaciones subsiguientes acerca de la delimitación fronteriza”, *Hispania*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. XI, pp. 101-166.
- Roma, Josefina, 2003, “Patrimonio transfugado y construcción de la identidad”, *Ripacurtia*, Mora la Nueva, España, Instituto Ramon Muntaner, núm. 1, pp. 13-25.
- Sabaté, Flocel, 2007, “Frontera peninsular e identidad (siglos IX-XII)”, en *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 47-94.
- Sahlins, Peter, 1993 [1989], *Fronteres i identitats: la formació d'Espanya i França a la Cerdanya, segles XVII-XIX*, Vic, España, Eumo.
- Said, Edward, 1990, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias-Prohuñi.
- Smith, Anthony Douglas, 2004, *Nacionalismo: teoría, ideología e historia*, Madrid, Alianza.
- Tejerina, Benjamín, 1999, “El poder de los símbolos: Identidad colectiva y movimiento etnolingüístico en el País Vasco”, *REIS*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, núm. 88, pp. 75-105.
- Tratado de Límites de Bayona, 1868, en < <http://fama2.us.es/fde/ocr/2007/documentosInternas>

- cionalesDelReinadoDeIsabelII.pdf>, consultado el 18 de noviembre de 2012.
- Valdeón, Julio, 1988, *La Baja Edad Media*, Madrid, Anaya.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 1999, "Diáspora social, nomadismo y proyecto nacional en México", *Nómadas*, núm. 10, pp. 48-60.
- Valladares, Rafael, 1989, "El Tratado de Paz de los Pirineos: una revisión historiográfica (1888-1988)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, vol. 2, pp. 125-138.
- Villanueva, Jesús, 2004, "La Marca Hispánica de Pierre de Marca y Étienne Baluze", *Pedralbes*, Barcelona, Universidad de Barcelona, núm. 24, pp. 205-232.
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller, 2002, "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and social sciences", *Global Networks*, Malden, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, vol. 2, núm. 4, pp. 301-334.



FRONTERAS E IDENTIDADES TRANSNACIONALES



TIJUANA PROVOCADORA. TRANSFRONTERIDAD Y PROCESOS CREATIVOS

Norma Iglesias Prieto

SAN DIEGO STATE UNIVERSITY

La frontera México-Estados Unidos, en particular la de Tijuana-San Diego, ha sido reconocida históricamente por sus múltiples procesos de interacción e integración, pero también de tensión. Ésta es una región en la que los sujetos se ven constantemente provocados y confrontados por la compleja y dinámica realidad que los envuelve. Las numerosas provocaciones han servido como materia prima para la creación artística y la investigación científica. Aunque en Tijuana siempre han existido importantes expresiones artísticas y culturales, por mucho tiempo se le consideró un *desierto cultural*. Por ello, desde la ciudad de México, y a partir de una gran variedad de políticas y programas culturales, se buscó *traerle* una fuente de productos culturales y artísticos *de calidad* que ayudaran a *sacarla de la barbarie*. Esta premisa se sustentaba en la idea coloquial de que por estos lugares sólo había carne asada, esculturas de yeso de personajes populares estadounidenses, así como la clásica pintura de Elvis Presley en terciopelo negro. Para sorpresa de muchos, su condición cambió radicalmente cuando para finales de la década de 1980 se le empezó a considerar un *hot spot* cultural y artístico (véase *Art Daily*, sin fecha). Este capítulo busca discutir algunas de las razones que explican la complejidad sociocultural de esta frontera, los retos que enfrenta y la relación que esto tiene con el potencial creador. Esta relación es central en la explicación del por qué Tijuana, en tan poco tiempo, alcanzó la calificación de “centro creativo emergente” (Iglesias, 2008) o *artscape* (Amilhat, 2012).

FRONTERAS Y FRONTERIDADES

Su ubicación geográfica, su condición de frontera geopolítica con California (uno de los estados más ricos de Estados Unidos), así como su posición desfavorable en la relación de asimetría de poder frente al vecino, son, sin duda, factores centrales que han marcado la vida cotidiana de Tijuana, y que también han forzado su flexibilidad y estimulado su creatividad. A lo largo de la historia, la frontera México-Estados Unidos ha experimentado un mayor control a través de procesos sofisticados que buscan institucionalizar, naturalizar y

hacer explícita la demarcación de dos estados-Naciones que cuentan con historias, economías, sociedades y culturas sumamente contrastantes. Como ha señalado David Newman:

El proceso mediante el cual las fronteras son delimitadas y gestionadas es fundamental para la noción de frontera como proceso y frontera como institución. [...] La demarcación no es simplemente el dibujo de una línea sobre un mapa o la construcción de un cerco en el paisaje físico. Es el proceso a través del cual se construyen las fronteras y se crean las categorías de diferencia o separación (Newman, 2007: 35, traducción de la autora).

En el caso de México-Estados Unidos, la frontera se ha naturalizado a partir de que mantiene y remarca los evidentes niveles de desigualdad y asimetría de poder. Sin embargo, y paradójicamente, a pesar de los sofisticados y crecientes procesos de control y militarización, así como de las grandes narrativas que enfatizan las diferencias entre ambos países y el miedo del *otro*, en esta frontera se da una gran cantidad de procesos transfronterizos que han generado un increíble nivel de interdependencia. Esta frontera se mantiene como una de las más fluidas del mundo en términos de intercambio comercial, cultural y de personas. Es decir, se trata de una frontera que experimenta simultáneamente el control y la fluidez, la vigilancia extrema y el intercambio, la separación, la interacción y la mezcla.

Para algunos, la frontera –materializada en el muro metálico– es una barrera impenetrable que puede incluso costarle la vida a quien intenta cruzarla.¹ Para otros, la frontera, aunque produce tensión, implica simplemente un trámite que quita tiempo en su rutina diaria de circulación en ambos países.² Así, la frontera México-Estados Unidos, como espacio de demarcación geopolítica, con su variedad de formas legales y condiciones socioculturales, se construye y reconstruye todos los días. La multiplicidad de experiencias alrededor de la demarcación, conforma y redefine las dinámicas de este

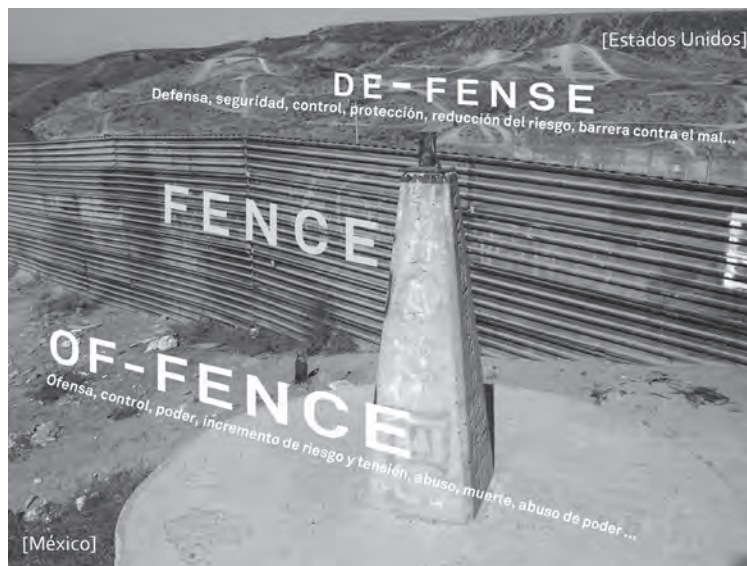
¹ Autores como José Manuel Valenzuela Arce estiman que en la frontera México-Estados Unidos, desde 1994 que empezó la Operación Guardián, han muerto más de siete mil personas (véase Valenzuela, 2012a: 177 y 2012b: 143). Sus estimaciones se derivan no sólo de estadísticas oficiales y de las de las organizaciones de la sociedad civil, sino también de otras cifras que no siempre han sido incluidas en estos informes, como por ejemplo, migrantes desaparecidos, personas encontradas en fosas clandestinas en el norte de México y relacionadas con el crimen organizado y el secuestro de migrantes.

² Se estima que un tercio de los cruces en la frontera Tijuana-San Diego está conformado por los *transborder commuters*, que en su mayoría son trabajadores y estudiantes que cruzan diariamente de un lado a otro de la frontera. El número promedio de cruces diarios, en el 2012, en las dos garitas que se encuentran en la frontera Tijuana-San Diego fue de más de 110 mil de acuerdo con el Departamento de Transporte de los Estados Unidos (U.S. Bureau of Transportation Statistics, 2012).

complejo y cambiante espacio fronterizo o *borderland*; marca también la forma en la que cada sujeto vive y narra su experiencia.

Los distintos muros levantados por el gobierno de Estados Unidos a lo largo de la frontera, en especial el construido durante la Operación Guardián (*Operation Gatekeeper*) en 1994 con desecho militar (de las pistas de aterrizaje de la Guerra del Golfo u Operación Tormenta del Desierto), con toda la carga simbólica que esto representa, constituyen la expresión máxima del control y de la tensión fronteriza. El muro metálico es algo familiar en el lado sur de la frontera; es parte del paisaje urbano con el que se aprende a vivir, sin que deje de ofender todos los días. Se vive como el objeto que representa el poder de Estados Unidos y la falta de respeto a los derechos humanos de los trabajadores migrantes. En contraste, en el lado norte de la frontera, el muro poco se conoce y muy pocos lo han visto. Sin embargo, éste es parte importante del imaginario social; es una idea amorfa que representa, junto con las instituciones y políticas estadounidenses de inmigración y de control de las fronteras, la garantía de protección de su territorio. De esta forma, podemos ver cómo el muro o cerco (*fence*) –como la expresión material más evidente de la demarcación– simboliza ofensa (*offense/off-fence*) en el lado mexicano de la frontera, mientras que en el lado estadounidense simboliza defensa (*defense/de-fence*).

Imagen 1. De-fen(ce)-diendo



Fuente: Norma Iglesias Prieto, 2012.

Siguiendo el famoso postulado de Georg Simmel de que “la frontera no es un hecho espacial con consecuencias sociológicas, sino un hecho sociológico que se forma espacialmente” (Simmel, 1997: 142, traducción de la autora), para comprender la complejidad de esta región del mundo es importante ir más allá de la frontera como demarcación geopolítica. Hay que salirse de la lógica binaria del aquí y del allá, de lo mexicano y lo estadounidense, de lo nacional y lo internacional, de lo legal y lo ilegal. La frontera es tanto espacio de tensión, como zona de transición e interacción.

Es, entonces, vital reconocer el complejo universo de experiencias sociales e individuales que se desarrollan en esta frontera y que se derivan de la multiplicidad de prácticas en el límite geopolítico. A estas experiencias y condiciones las llamo *fronteridades* o *borderisms*. Éstas refieren a todas aquellas marcas identitarias que operan y se construyen en la experiencia fronteriza; que pueden ser evidentes o ambiguas, que suelen ser procesos, de carácter flexible e híbrido; llenas de negociaciones, tensiones, conflictos e incluso contradicciones; y que, en general, subrayan la multiplicidad y la liminalidad. Las *fronteridades* trabajan como condiciones de sentido, es decir, la frontera, como demarcación geopolítica, genera una multiplicidad de condiciones legales y socioculturales (*fronteridades*); éstas, a su vez, marcan y moldean la forma en la que vivimos y experimentamos la frontera. Estas experiencias –individuales y sociales– al mismo tiempo marcan, moldean y atribuyen sentido a la experiencia. Desde ahí se construye entonces la representación y el imaginario social. De esta forma, el estatus migratorio, la nacionalidad, género, etnia, edad, color de piel, sexualidad, clase social, idioma, ideología, posición política, capacidad y frecuencia del cruce, entre otros factores, operan y marcan nuestra experiencia fronteriza. Participan además en la representación social y en la generación de mecanismos y formas de resistencia a las estructuras de poder y de control. De esta manera, las prácticas artísticas y culturales de la frontera, como cualquier otra práctica social, se enmarcan no sólo en el espacio físico y geopolítico en donde se desarrollan, sino que se generan de las características identitarias y de las experiencias de vida (*fronteridades*) de las comunidades y de los sujetos creadores. Es decir, la práctica artística, como toda práctica social, está marcada por el espacio que cada sujeto ocupa en la frontera y por las distintas formas en las que se experimenta la frontera a partir de la diversidad y multiplicidad de *fronteridades*. En otras palabras, cada sujeto y grupo social selecciona los elementos de la realidad que le parecen más trascendentes, dependiendo del lugar que ocupa en la estructura social, económica, política y geográfica. Para el caso concreto de la frontera México-Estados Unidos he encontrado una relación entre una mayor experiencia y práctica transfronteriza con una mayor complejidad en la representación social. Esta relación resulta particularmente importante para la práctica artística,

ya que el trabajo del artista se centra en la interpretación de la realidad, especialmente de los aspectos y elementos que le provocan. Así, las *fronteridades* intervienen en las formas y condiciones específicas de producción y de circulación estética de obras y artistas.

LA ESPACIALIDAD DE LA FRONTERA MÉXICO-ESTADOS UNIDOS: ESPACIO, TIEMPO Y PROCESOS

Otro aspecto importante que estimula los procesos creativos y de reflexión intelectual y artística en Tijuana es que esta ciudad resulta un espacio sumamente provocativo y por lo tanto pertinente –histórica, sociocultural y geográficamente– para analizar las grandes tensiones y los cambios en el orden mundial. Por su vecindad e interacción con otros Estados naciones, las fronteras geopolíticas son hoy en día espacios claves que estimulan la reflexión de las lógicas económicas globales, las contradicciones e inequidades sociales, la fluidez y la cerrazón cultural, los retos medioambientales, así como la conformación y cuestionamiento de las identidades nacionales y regionales.

Sin duda, hay fronteras que resultan más estimuladoras que otras, ya que se ubican en zonas de mayor contraste y/o conflicto. Éste es el caso de la frontera México-Estados Unidos, en general, y de la frontera Tijuana-San Diego, en particular. Esta última se ubica en lo que Teddy Cruz ha definido como el Ecuador Político (véase Cruz en *Political Equator*, sin fecha a). Cruz argumenta que si se traza una línea imaginaria horizontal en el atlas mundial a la altura de la frontera Tijuana-San Diego (entre la latitud norte 28° y 36°), encontramos que en las 60 mil millas lineales que la constituyen se ubican también las fronteras de Ceuta y Melilla, Israel y Palestina, India y Cachemira, Hong Kong y Shenzhen, que son hoy en día de las de mayor contraste y conflicto en el mundo. Estas ciudades fronterizas viven y evidencian las grandes tensiones e inequidades del mundo, así como los procesos de concentración y producción de la riqueza. Por este Ecuador Político pasa el flujo masivo de personas de sur a norte en la búsqueda de oportunidades de empleo en las economías más poderosas. En sentido opuesto cruza la relocalización de corporaciones multinacionales (*outsourcing* y *offshoring*) en la búsqueda de mano de obra barata que se ubica en el sur del Ecuador Político. Estos procesos han reestructurado las economías locales, nacionales e internacionales. También han impactado negativamente el medio ambiente *glo-cal* y han cambiado las tradicionales relaciones de poder en el mundo.

El Ecuador Político también resuena con la geografía modificada del mundo post-Septiembre 11 [...] De acuerdo con el esquema de Thomas P. M. Barnett [...] el Nuevo Mapa del Pentágono [...] divide] de manera efectiva [...] el globo en “Núcleo Funcional” [“Functioning Core”], o las

partes del mundo donde “la globalización está engrosada con la conectividad de redes, las transacciones financieras, los flujos de los medios informativos liberales y la seguridad colectiva” y un “Hueco No Integrante [o integrado]” [“Non-Integrating Gap”], [constituido por las] “regiones invadidas por regímenes políticamente represivos, pobreza y enfermedades ampliamente generalizadas, asesinatos masivos de rutina y los conflictos crónicos [...]” (Cruz en *Political Equator*, sin fecha b, traducción de la autora).

De esta forma, las ciudades ubicadas en el Ecuador Político resultan ser las de mayor contrastes y las de mayor flujo (de personas, productos e inversiones), pero también las de mayor control y vigilancia, lo que las hace extremadamente densas y problemáticas, aunque también atractivas y estimulantes. Estas fronteras –como es el caso de Tijuana-San Diego– pueden estar expuestas simultáneamente a las lógicas del denominado “Núcleo Funcional” y del “Hueco No Integrado”. Por esta razón, ciudades como Tijuana tienen, quizás, el nivel más elevado de diversidad, interacción, interdependencia, contraste y asimetría. Esto las ha llevado a ser consideradas laboratorios de la globalización, de la posmodernidad, de lo *glo-cal*, ya que condensan los conflictos, las tensiones y contradicciones globales; pueden asimismo anticipar algunas de las tendencias más importantes de los actuales modelos de desarrollo. Por consiguiente, Tijuana funciona como una lupa que amplifica las tendencias y los conflictos sociales, económicos y ambientales, pero que también amplifica las prácticas de resistencia cultural así como el potencial creador. Todo muro, como cualquier mecanismo de control, tiene fisuras y huecos, y estos trabajan como ollas de presión que generan una gran energía y un enorme potencial creativo y de cambio.

La importancia de algunas ciudades del Ecuador Político, como es el caso de Tijuana, no sólo radica en su ubicación geográfica, sino también en el momento histórico que está viviendo. De acuerdo con Saskia Sassen,³ desde inicios del capitalismo, el articulador más dramático del sistema económico ha sido el consumo. Es decir, las grandes economías globales se articularon con base en el sistema de inclusión/exclusión. De manera general, podemos decir que los países del norte del globo estimularon su economía en el hecho de generalizar la práctica del consumo en su amplia y creciente clase media. Esta práctica se sustentó en la producción masiva y de bajo costo a través de la mano de obra barata que se encontraba en los sectores excluidos en sus propios países (minorías y migrantes) o en los amplios sectores de las naciones pobres del sur del globo.

³ Este tema fue planteado y discutido por Saskia Sassen en la conferencia que ofreció en El Colegio de la Frontera Norte el 9 de diciembre del 2011 (Sassen, 2011). También ha sido parcialmente discutido en la entrevista que dio al diario *La Nación* en Argentina en 2012 (San Martín, 2012) y en el artículo “Une interview de Saskia Sassen” de Lise Bourdeau-Lepage (2009).

El sistema de inclusión/exclusión funcionó con criterios geográficos (norte *vs.* sur, urbano *vs.* rural), pero también con criterios sociales (clase social, etnia, raza, sexo, sexualidad, etcétera). Este sistema generó, enfatizó y naturalizó las grandes desigualdades del mundo a partir de esta forma de producción y acumulación de la riqueza. Los mecanismos de inclusión requirieron formar y hacer crecer una enorme clase media que en sí misma personificaba el *sueño americano* a través del ascenso social masivo. Todo ello se echó a andar debido a los buenos salarios, los sindicatos fuertes, los múltiples y accesibles sistemas de crédito, el gran desarrollo de áreas residenciales en la periferia (suburbios), así como de la producción masiva de bienes extremadamente baratos.

Para que este sistema funcionara, se requirió también de mantener excluido a un amplio sector de la población del mundo de las comunidades de altos niveles de pobreza que se vio obligado a trabajar por salarios muy bajos y con muy pocas prestaciones. Un indicador de esta inequidad fue la brecha salarial de inicios de la década de 1980, en la que el salario mínimo era 100 veces mayor en Estados Unidos que en China, y 10 veces mayor en Estados Unidos que en México. Los precios bajos que garantizaron el alto consumo se basaron así en la sobreexplotación de los sectores excluidos, construyendo, a partir de todas estas prácticas, los múltiples niveles de inequidad que caracterizan al capitalismo.

En este universo de incluidos y excluidos, Tijuana ha experimentado simultáneamente ambos universos mediante los procesos tanto de consumo masivo (en los mercados de San Diego y Tijuana) que caracterizan a las sociedades del consumo y del desperdicio (como es la estadounidense), así como los de producción y sobreexplotación de los trabajadores para el mercado de las economías del “Núcleo Funcional” (el caso de las maquiladoras). La ciudad también ha operado como patio trasero de Estados Unidos al recibir una gran cantidad de desechos y de productos de segunda mano del mercado californiano.

Desde 1980 y derivada de la consolidación de las cinco nuevas economías del mundo conocidas como BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), se ha generado una interesante reordenación de las economías y los poderes del mundo. Por un lado, la integración de una gran cantidad de fuerza laboral de China, India y Rusia a las economías de mercado generó que en 20 años (de 1980 a 2000) se triplicara la fuerza de trabajo global (Freeman, 2004, citado en Gereffi, 2006). Esto ha contribuido a la desestabilización de los mercados de trabajo globales, especialmente en Estados Unidos y Europa. Por otro lado, la gran capacidad de crecimiento de estas nuevas economías también se expresa en el notable incremento de los salarios en esos países. En

algunas regiones de China, por ejemplo, el salario mínimo ha crecido de manera notable. De acuerdo con información de Pro México, en 2000 el salario en algunas regiones de China era de 0.72 dólares y llegó a 2.79 dólares en 2010. Se estima que de 2010 a 2020 el salario en China crecerá el 273 por ciento contra el 18 por ciento en Estados Unidos (Ornelas, 2012: 28).

Las nuevas grandes economías también han generado la incorporación de un enorme número de consumidores constituidos por la creciente clase media y los nuevos ricos de estos países. Autores como Goodman (2008) estiman que se han creado 200 millones de nuevos ricos en China en los últimos 30 años,⁴ lo que ha beneficiado especialmente a las economías de esos países. No obstante, también han creado internamente una increíble inequidad. Los cambios generados por la entrada de estas nuevas economías modificaron radicalmente el sistema de generación de la riqueza en las tradicionales economías de mercado, especialmente las de Estados Unidos y Europa. De acuerdo con Sassen, desde inicios de 1980, la lógica del sistema se movió de la inclusión/expulsión a la expulsión, es decir, gran parte de la generación de la riqueza es el resultado de sofisticados procesos de expulsión de aquellos que anteriormente habían sido incluidos, como son las enormes masas de clase media.

En las últimas dos décadas, el número de *expulsados* en Estados Unidos y Europa ha sido mayor al número de nuevos *incluidos* en países como China e India. La expulsión es un sistema económico-político que genera riqueza a partir de una gran diversidad de condiciones y procesos de expulsión de los individuos que alguna vez estuvieron incluidos. Entre los procesos más evidentes de expulsión están el desempleo,⁵ la flexibilización y el superávit de mano de obra (que la han hecho casi desechable), las migraciones y las deportaciones masivas de trabajadores,⁶ los mecanismos de encierro o *warehousing* que se dan a partir de las prisiones,⁷ los centros de recuperación de adicciones y los campos de refugiados. Están también los desalojos por deudas hipotecarias o *foreclosures*, las

⁴ La revista *Greater China* menciona, por ejemplo, que los nuevos ricos de China se han convertido en el grupo que más consume objetos de lujo en el mundo. Los principales centros de consumo de estos grupos son Hong Kong, Macau y Europa (Atsmon *et al.*, 2012).

⁵ Para finales de 2012, el desempleo alcanzó en países como España y Grecia más del 25 % (Bolaños, 2013), y en Estados Unidos para abril de 2013 el 7.5 % (U.S. Department of Labor, 2013).

⁶ La dimensión de estos fenómenos se puede ver en datos como, el 5.2 % de la fuerza laboral de Estados Unidos es indocumentada (8 millones en 2011) (Passel y Cohn, 2011) y en ese mismo país, sólo en el 2011 se deportaron alrededor de 397 mil indocumentados (ICE, 2011).

⁷ No sólo ha crecido el número de prisioneros, sino que paralelamente se ha dado un proceso de privatización de algunas de estas instalaciones en Estados Unidos, las cuales son administradas como moteles, generando un importante beneficio económico para quienes invierten en estos negocios.

elevadas deudas de estudio de los universitarios que se vislumbran como nuevas formas de esclavitud, y toda una serie de especulaciones financieras que han dejado sin ahorros y sin posibilidad de volver a hacerlos a una gran parte de la clase media.⁸ Se encuentran además las guerras, el creciente tráfico de humanos y la trata de blancas acompañada de un complejo proceso de objetivación generalizado del cuerpo humano como algo desechable (tráfico de órganos, feminicidios y el uso de cuerpos de civiles para mandar mensajes entre los distintos cárteles del narcotráfico), así como el crecimiento exponencial y la *profesionalización* del crimen organizado con la violencia que lo acompaña (secuestros, ejecuciones y amenazas). Esto ha generado un miedo paralizante en la sociedad que ha alterado los usos de los espacios públicos y de las dinámicas sociales. Como parte de este sistema de expulsión, también están los procesos masivos de desertificación de grandes áreas del mundo que han obligado a comunidades enteras a desplazarse, así como el masivo acaparamiento de tierras por grupos financieros y multinacionales de las nuevas y viejas potencias económicas.⁹

En ese contexto, Tijuana se ve expuesta y participa simultáneamente en los dos grandes sistemas de acumulación y producción de la riqueza que son, por un lado, el de la inclusión/exclusión y, por el otro lado, el de la expulsión. Esta condición, de ser impactado o participar en ambos sistemas o en varios de esos procesos, ha generado tanto una complejización de las problemáticas sociales de esta región, como también en su capacidad de experimentación, flexibilización y respuesta creativa. Teddy Cruz, refiriéndose a la espacialidad de la frontera México-Estados Unidos, comentó:

Aun siendo esta frontera global renovada un diagrama de trabajo, emblemática de las divisiones hemisféricas entre la riqueza y la pobreza, creando el collar de algunos de los puestos de control más contestados del mundo, al fin y al cabo no se trata de una *línea plana* sino de un umbral crítico operativo que se dobla, se fragmenta y se estira para revelar otros lugares de conflictos en todas partes del mundo, donde las dinámicas sociopolíticas, económicas y

⁸ De acuerdo con *The New York Times*, la deuda promedio de un estudiante estadounidense al graduarse es de 26 500 dólares. Esta deuda es la única que no se perdona ni siquiera con la declaración de bancarota. Los estudiantes la experimentan como nuevas formas de esclavitud, ya que obliga a flexibilizar a la mano de obra para poder pagarla. Hay que agregar además que estos jóvenes con el mayor promedio de deuda universitaria se enfrentan al elevado nivel de desempleo. De acuerdo con CCN, el nivel de desempleo de los recién graduados de la universidad fue de 19.1% en el 2011 (Lewin, 2012).

⁹ Es el caso del mega proyecto chino “Dragon Mart Cancun” de 557 hectáreas en medio de una reserva natural que se pensaba desarrollar cerca de Puerto Morelos, Quinta Roo, en la Riviera Maya. El complejo centro de exposiciones planeaba albergar 300 tiendas/oficinas de productos chinos, así como 722 casas para los 2 500 chinos que se esperaba vivieran ahí. El proyecto tendría una destrucción potencial de las más de 2 500 especies marinas que habitan en el frágil Parque Nacional Marino de Puerto Morelos (Solís, 2012).

medioambientales trans-hemisféricas invisibles se manifiestan a escala regional y local. El Ecuador Político es el punto de entrada a muchas de estas localidades radicales, distribuidas a través de los continentes, demostrando que algunos de los proyectos más relevantes que buscan la inclusión socio-económica y la experimentación artística no emergerán de los lugares de abundancia sino de los lugares de escasez, en medio del conflicto entre las fronteras geopolíticas, recursos naturales y comunidades marginales (Cruz en *Political Equator*, sin fecha b).

LA LOCALIZACIÓN DE LA FRONTERA MÉXICO-ESTADOS UNIDOS Y EL POTENCIAL CREADOR

Todos los seres humanos tenemos la facultad creativa, pero las condiciones de vida, el entorno social y, sobre todo, los retos que éstos suponen, intervienen en la forma en la que esta facultad se inhibe o se potencia. De acuerdo con José Gordillo (1977), la creatividad no es una fórmula sino la más alta facultad del pensamiento (y el hacer) humano. Ésta se expresa en el ser humano cuando, frente a lo imprevisto y a la carencia, asume una actitud inteligente y supera las limitaciones de los medios y del entorno (Iglesias, 2008). De esta forma, la creatividad se convierte en la dignidad del ser humano porque, al ponerla en práctica con el trabajo (como medio de vida), transforma el entorno y la condición social, devolviéndole al individuo la satisfacción vital de sentirse y ser un diseñador integrado al ambiente (Gordillo, 1977).

En Tijuana, sus dinámicas socioculturales y sus múltiples conflictos y tensiones parecen sugerir que su increíble potencial creador está vinculado con sus altos niveles de precariedad, pero sobre todo acompañados de altos niveles de ingenio para enfrentarlos. Desde luego que su potencial creador está vinculado también con los enormes niveles de desigualdad entre Tijuana y San Diego, así como con los del interior de la misma ciudad de Tijuana en donde conviven y se confrontan la riqueza y la pobreza extrema. Este potencial de la ciudad está vinculado, además, con los múltiples niveles de inclusión/exclusión y expulsión que evidencian la gran inequidad e injusticia social en la que estos sistemas se sustentan, como también con la enorme asimetría de poder que se experimenta entre México y Estados Unidos, y que permea toda actividad cotidiana.

Hay que considerar también que Tijuana tiene lo que Arjun Appadurai (2004) llama la capacidad para aspirar a una capacidad cultural orientada al futuro. En Tijuana se ha desarrollado una sociedad sumamente diversa y abierta que mantiene precisamente estas características como eje de su identidad. Gran parte de la población en Tijuana tiene en común el vivir al día a día pero siempre con una orientación al futuro, compartiendo precisamente esa aspiración de algo mejor.

Tijuana es una ciudad forjada en su mayoría por migrantes mexicanos y extranjeros,¹⁰ personas de carácter fuerte que decidieron no aceptar las condiciones de su lugar de origen. Llegaron a esta tierra buscando el mejoramiento social; llegaron y se han mantenido con gran cantidad de sueños y aspiraciones para llevarlas a cabo en este y en el otro lado de la frontera. Se trata de un conjunto de comunidades diversas, en constante cambio, que conviven en un entorno caótico, pero articuladas precisamente en la aspiración común del cambio y del mejor futuro; de comunidades con enorme capacidad de trabajar, de confrontar y de buscar cambiar su condición de precariedad; de un conjunto de comunidades abiertas a la diferencia y que conviven bajo la premisa de que su diversidad –y la llegada permanente de nuevas personas y grupos– es una de sus mayores fuerzas. Tijuana, como sociedad, se enfrenta cotidianamente a múltiples problemas sociales, políticos y ecológicos, pero con una enorme *tonalli* o fuerza de vida. Es una sociedad que aunque por momentos ignora su cruda realidad como mecanismo para sobreponerse, no se da por vencida ni se victimiza. Se trata de una sociedad que por necesidad se reinventa todos los días, en donde todo es necesario, en donde todo está por hacerse. Es también una sociedad marcada en sus prácticas cotidianas por sus enormes niveles de flexibilidad, su capacidad adaptativa y de innovación espontánea.

de trabajo colectivo, de redes solidarias, de formas diferentes y sumamente flexibles de organización y de gestión. [...] Un lugar donde la constante es el cambio y la rutina está marcada por la velocidad. Un espacio urbano caracterizado [no sólo por la enorme cantidad y diversidad de problemas y retos sino también] por ser uno de los más dinámicos del mundo y de mayores contrastes [...] que en ocasiones se asemeja [...] más a la ciencia ficción que a la historia (Iglesias, 2008: 12-13).

Todo ello, potencia su capacidad creativa y su espíritu emprendedor. Por ello, Tijuana es un lugar que fomenta y atrae a artistas y a intelectuales, ya que constantemente nos vemos desafiados, cuestionados, inspirados, sacudidos y provocados. Sabemos que la creatividad no es una virtud innata del artista, no se trata de un superdotado,

¹⁰ En el 2000, 70 % de los trabajadores en Tijuana había nacido fuera del Estado de Baja California. Para el 2010, el 45 % del total de la población de Tijuana había nacido fuera de Baja California (Inegi). Además de la diversidad nacional, en Baja California se cuenta con inmigrantes de varios países, entre ellos China y Rusia. Algunos datos interesantes en este sentido son que, por ejemplo, la comida oficial de Baja California y la que nos representa en las ferias gastronómicas es la comida china. Tijuana cuenta con la Orquesta de Baja California (OBC) que es reconocida mundialmente, la cual fue conformada en 1990 por una gran cantidad de músicos rusos (véase el sitio de Internet de la OBC).

¹¹ Afirmación hecha por el arquitecto y artista Raúl Cárdenas del Colectivo Torolab en el video documental *Frontier Life* (2002) de Hans Fjellestad.

sino de sujetos que han ejercitado y desarrollado cotidianamente su potencial creador a través de su práctica artística y su accionar ciudadano. Como han señalado Ruth Estévez y Lucía Sanromán, la práctica artística

es una forma privilegiada de reflexión generativa [...] que no está relacionada con la unicidad del artista como individuo, sino con las posibilidades que ofrece el arte como un lenguaje históricamente construido para nombrar, para describir, [para cuestionar] aquello que está más reprimido –aquello que limita y condiciona no sólo nuestro comportamiento en sociedad, sino nuestra concepción entera del ser. El arte puede accionar la posibilidad de hacer presente lo inadvertido, de transformar nuestra mente; mientras que anticipa y reconoce su imposibilidad como acción doble de conseguir una transformación política en el aquí y ahora (Sanromán y Estévez, 2008: 21-22).

La práctica artística, como toda actividad creativa y creadora, es una invitación y una puesta en práctica del pensamiento libre (Gordillo, 1977), es generadora de esperanza, es la posibilidad de salir de lo marcado, de cuestionar y desnaturalizar lo establecido por las lógicas y los poderes económicos, políticos y sociales. Para cambiar se tiene primero que pensar en la posibilidad de un cambio, imaginarlo, visualizarlo y esa es la función que están jugando actualmente varios artistas, especialmente los que trabajan con arte público. Hoy por hoy, la práctica artística en Tijuana contribuye significativamente a la producción del capital cultural y “desempeña un papel central; primero en la posibilidad de imaginar una sociedad diferente; segundo, redefiniendo la ciudad y sus dinámicas; y tercero, abriendo posibilidades reales de cambio tanto para la ciudad en su conjunto como para los sujetos que la habitamos” (Iglesias, 2008: 12). En ese sentido, y a pesar de que la actividad artística se da de manera aparentemente desarticulada y, en varios casos, sin proyecto político-ideológico evidente, los artistas y la propia práctica artística se han convertido –con o sin proponérselo– en importantes agentes de cambio social.

Tijuana, en su condición de frontera, se asienta como locación inspiracional, como musa, como estudio y lugar que provee temas, materiales y estilos pero, sobre todo, como espacio geográfico y simbólico que permite articular las múltiples condiciones en las que se crea. Estas mismas características generan que la práctica creativa se experimente como mecanismo de resistencia a las diferentes formas y niveles de control, a los modelos económicos y de generación de la riqueza, así como a las rígidas nociones de Estado-nación, ciudadanía y frontera. Las prácticas creativas se viven también como procesos curativos y de afirmación individual y social en un entorno marcado profundamente por la desigualdad, la inequidad, el abuso de poder y ahora también por la inseguridad y la violencia extrema. Todo ello explica, en parte, el crecimiento notable de

la producción artística en la ciudad, lo que desde luego está vinculado a la expresión de que el arte y “la cultura cura”.¹²

Tijuana es un foco cultural. Los periodistas y críticos de la cultura la reconocen como un espacio de innovación de música y artes visuales. Ya en 1989, los académicos empezaban a describir a Tijuana como un laboratorio de la posmodernidad, citando el espíritu de experimentación que prevalece en la ciudad y que comparaban con el de Nueva York. Desde entonces la estimulante diversidad de producciones artísticas de la ciudad han florecido y hoy abarcan [...] [expresiones] tan diversas como [...] pintura y grabados, instalación y arte conceptual, fotografía e imágenes digitales, video callejero y ambiciosas producciones cinematográficas, propuestas arquitectónicas utópicas y estilizados diseños de hogares (Teagle, 2006).

Habría que agregar además que, en Tijuana, las expresiones de creatividad no sólo están en museos y en el arte público, también están a la vista de todos, en las múltiples acciones no sólo de los artistas, sino en las del ciudadano que a falta de recursos convierte la basura en un objeto útil y en parte de su entorno. Las llantas son cimientos, escalones, bardas o columpios; las puertas de garaje son paredes y techos; los resortes viejos de los colchones son cercos; las latas de cerveza son macetas o materia prima para las caseras antenas parabólicas. Los ejemplos abundan y, en ellos, sustento el postulado de que “la creatividad explica a Tijuana, le da sentido, la rescata, la vuelve honrosa y digna a pesar de ser de facto el patio trasero de Estados Unidos” (Iglesias, 2008: 55) y su principal proveedor de mano de obra barata y vulnerable.

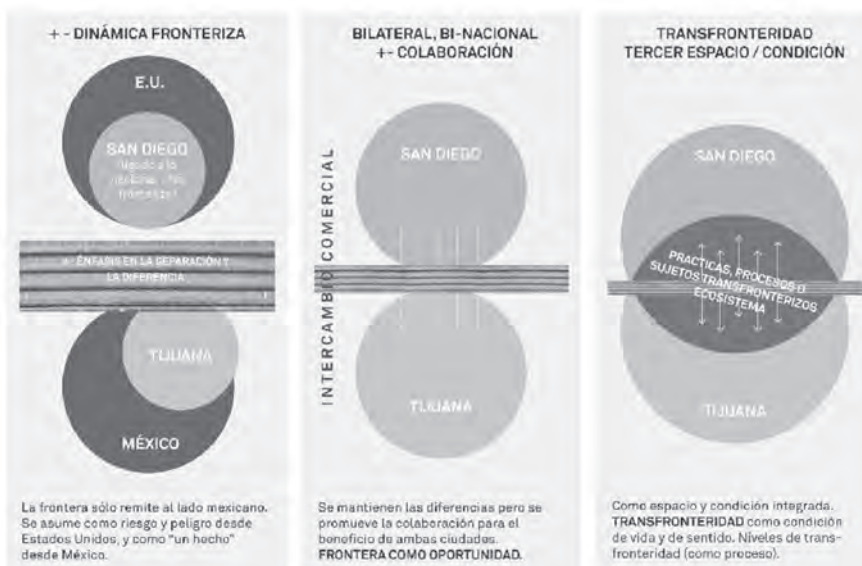
LOS DISTINTOS NIVELES DE INTERACCIÓN FRONTERIZA Y LA PRÁCTICA ARTÍSTICA

La capacidad crítica, complejidad temática, sofisticación estética y conceptual, formas y estrategias de producción de los artistas, entre otros, están relacionadas con el tipo de abordaje conceptual y las prácticas que se tengan en la frontera, así como con la complejidad de la identidad del sujeto creador. Como ya se mencionó, existe un complejo universo de experiencias sociales e individuales que se desarrollan en este *borderland* y que se derivan de la multiplicidad de prácticas y de relaciones sociales. Con el objeto de caracterizar esta diversidad de experiencias y de condiciones (geopolíticas y simbólicas –*fronteridades*), he realizado una especie de tipología que muestra, de manera articulada o desarticulada, tres diferentes abordajes conceptuales, prácticas socioculturales o identidades sociales en la

¹² Expresión comúnmente utilizada en el movimiento chicano en donde las manifestaciones culturales y artísticas fueron una de las armas más poderosas para la generación de conciencia sobre su problemática y para la movilización de sus distintas comunidades.

frontera México-Estados Unidos, particularmente en la de Tijuana-San Diego. Estos abordajes, prácticas e identidades van desde las más sencillas y excluyentes que se respaldan en la justificación y naturalización de la frontera como demarcación, a las más complejas e incluyentes sustentadas precisamente en lo opuesto: en la crítica y el cuestionamiento a la existencia de la frontera como límite y en la necesidad de formar parte de uno u otro lado de la frontera. En cada una de ellas existen diferentes posturas respecto “al otro” soportadas en los diversos niveles y frecuencias de la interacción; en la intensidad, direccionalidad y escala de la actividad que se lleve a cabo en este espacio; en el tipo de intercambio material y simbólico; en el sentido cultural y social de la interacción; así como en el nivel de comprensión, compromiso y sentido crítico con y en “el otro lado” de la frontera. Es importante hacer notar que el término “el otro lado” refiere simultáneamente a categorías de espacio, sociedad y cultura. Los tres tipos permiten distinguir y transitar entre la frontera como espacio de antagonismo y separación, a la frontera como espacio de transición y fusión. En otras palabras, los tipos nos permiten captar las distintas formas en las que se experimenta y se piensa la frontera: como riesgo, como oportunidad o como un tercer espacio sociocultural (véase esquema 1).

Esquema 1. Tipos de abordajes, prácticas e identidades en la frontera Tijuana-San Diego.



Fuente: Norma Iglesias Prieto, 2011.

Tipo 1. Lo nacional-fronterizo: la frontera como muro impenetrable que protege o como elemento factual y poroso

El primer tipo de abordaje conceptual de prácticas e identidades sociales en esta frontera se caracteriza por enfatizar la diferencia, pero se expresa y se practica de manera muy diferente del lado estadounidense y del mexicano. Desde la perspectiva de Estados Unidos, se insiste no sólo en marcar las diferencias entre ambos países, sino además en la necesidad de separar, controlar y edificar muros. La dinámica social, cultural y económica de San Diego se experimenta y se orienta hacia la realidad nacional estadounidense y, estratégicamente, niega su carácter fronterizo. Parte de su poder, en la relación de asimetría, se sustenta justamente en el hecho de negar su carácter fronterizo y su interacción con “el otro”. Por ejemplo, San Diego y sus habitantes operan en su cotidianidad como cualquier ciudad o sujeto estadounidense, ignorando su vecindad con México. La ubicación de San Diego frente al Océano Pacífico y en California le da a la ciudad y a sus habitantes más identidad que su cercanía con Tijuana. En esta postura de San Diego, “la frontera” sólo refiere al lado mexicano. En las narrativas sociales e institucionales se niegan o minimizan las interacciones y los diversos niveles de interdependencia con “el otro lado”. Se ve y se refiere al lado mexicano de la frontera como un peligro y un problema, lo que justifica el miedo y la existencia de muros, así como los sofisticados procesos de control. Por su parte, esta postura en el lado mexicano de la frontera se asume de manera totalmente diferente, ya que reconoce el hecho de ser la frontera geopolítica con Estados Unidos. Es este hecho, precisamente, el eje de su identidad y de su carácter urbano-social. Por ejemplo, contrario a lo que sucede en San Diego, en Tijuana, gran parte de las actividades económicas que se han desarrollado a lo largo de su historia están totalmente vinculadas con el hecho de ser frontera con California, es decir, con la oportunidad que ofrece la vecindad con San Diego. Vemos que entre los factores que determinan el valor y la plusvalía de la tierra en Tijuana están precisamente la cercanía y el acceso a las garitas internacionales. Por ello, podemos afirmar que Tijuana no puede imaginarse sin “el otro lado”; la ciudad vecina es elemento vital de su realidad y de sus posibilidades de futuro. El muro, los controles migratorios y la posibilidad o no de acceder al cruce legal, conforman parte de la realidad cotidiana de la ciudad, de sus habitantes y de sus narrativas. “El otro lado” (San Diego, en particular; Estados Unidos, en general) siempre forma parte de la realidad de Tijuana, independientemente de que el sujeto acceda o no “al otro lado”. De esta forma, este tipo de abordaje conceptual, de prácticas e identidades en San Diego se centra en el hecho de negar, ignorar, evadir y controlar al vecino, como también en justificar la separación. En contraste, en el lado mexicano, el abordaje, las prácticas y las identidades se articulan en el hecho mismo de ser una ciudad fronteriza con los

costos (por ejemplo, dolarización de la economía) y beneficios (acceso a los mercados de trabajo y de productos) que esto representa. No obstante las notables diferencias entre ambos lados, se puede decir que en este primer tipo se aceptan y se subrayan las diferencias, así como la separación (forzada o por convicción). A pesar de la gran diferencia que supone que Tijuana reconozca el contexto fronterizo y que San Diego lo ignore, en este tipo, los procesos y los sujetos suelen limitar su vida cotidiana a uno de los dos lados de la frontera, aunque ocasionalmente interactúen con “el otro lado”.

Tipo 2. La perspectiva binacional: la frontera como oportunidad

El segundo tipo de abordaje conceptual de prácticas e identidades sociales se sustenta en que ambos lados reconocen y aprovechan el hecho, en mayor o menor medida, de ser una frontera internacional. Este reconocimiento es mayor en el lado mexicano, precisamente por la condición de asimetría que caracteriza a la relación México-Estados Unidos. Se mantiene la premisa de la diferencia, incluso –especialmente desde el lado estadounidense– la necesidad de los muros, los controles migratorios y la separación, aunque se promueven la circulación y la cooperación fundamentalmente a partir del intercambio comercial. Este tipo de abordaje se sustenta en dos principios. Primero, que la frontera constituye una gran oportunidad de intercambio comercial, siempre que se mantenga un cruce regulado y las responsabilidades diferenciadas en cada lado. Segundo, que la frontera tiene problemas y retos comunes y que la única manera de resolverlos es trabajando conjuntamente. Se reconocen también las ventajas y la posibilidad de participar en algunas de las actividades socioculturales del “otro lado”, sin que esto cuestione de fondo las identidades ni la relación de asimetría entre ambos países y ciudades. Si bien es cierto que en ambos lados se comparte esta visión, se articula y se practica de maneras muy distintas en Tijuana y en San Diego. Al entender a la frontera como una oportunidad o como un reto común, los sujetos suelen incorporar “al otro lado” en sus rutinas de vida o en sus estrategias de colaboración. La práctica más generalizada en este tipo, es que la gente cruce la frontera para comprar, para acceder a servicios médicos o actividades culturales, pero en ningún momento estos espacios e interacciones modifican radicalmente su sentido de pertenencia ni su identidad. Generalmente se asume simplemente como una ventaja de su ubicación geográfica, o como un estilo de colaboración que beneficia a ambas ciudades. A diferencia del primer tipo, en esta perspectiva binacional existe mayor interacción y, en muchos casos, se incorpora el sentido de corresponsabilidad. Este tipo de abordaje, prácticas e identidades sociales suponen cierto reconocimiento y conocimiento “del otro”, así como la incorporación práctica y discursiva de las nociones de interdependencia e integración. Esta condición

fronteriza, reconocida siempre desde el lado mexicano, es ahora compartida, promovida y aprovechada en ambos lados de la frontera.

Tipo 3. La transfronteridad como tercer espacio y condición de sentido

El tercer tipo de abordaje conceptual, de prácticas e identidades sociales se sostiene en el hecho de que se experimenta el espacio como algo común e integrado, es decir, Tijuana-San Diego como una metrópoli transfronteriza o un ecosistema urbano transfronterizo.¹³ No obstante esta visión integral, los sujetos transfronterizos no ignoran las tensiones y conflictos que caracterizan las dinámicas en esta frontera internacional. Esta perspectiva se ha desarrollado a partir del crecimiento de procesos económicos y socioculturales transfronterizos. Junto a estas dinámicas, han crecido y tomado un rol central los sujetos que tienen experiencia de haber vivido, estudiado y/o trabajado (en algún momento de su vida) en ambos lados de la frontera y que suelen cruzar con frecuencia (muchos de ellos diariamente). Se trata comúnmente de sujetos perfectamente bilingües y multiculturales que, en mayor o menor medida, participan activamente y están integrados a la vida social, cultural y política de ambos lados. Estos sujetos y estas dinámicas viven la frontera como un tercer espacio, y así lo expresan en sus mapas mentales.¹⁴ Dominan los códigos culturales que les permiten moverse y sentirse con cierto control tanto en Tijuana como en San Diego. Suelen también tener relaciones personales emocionalmente intensas en ambos lados de la frontera. Tienen un amplio conocimiento y dominio de los espacios urbanos, junto con una mayor capacidad de crítica de las nociones y de las prácticas fronterizas. La propia práctica de los sujetos, procesos y perspectivas transfronterizas trascienden y transgreden las nociones tradicionales de frontera nacional como límite geopolítico. Transgreden y cuestionan la lógica binaria de “ellos/nosotros”, “aquí/allá”, “de este/otro lado” al participar y formar parte simultáneamente de ambos lados y en múltiples comunidades. En sus prácticas y en sus narrativas insisten en su carácter de tercera opción. A pesar de experimentar el espacio como algo integrado, los sujetos y procesos transfronterizos reconocen las distintas comunidades y culturas que forman parte de su tercer espacio. Reconocen, además, las tensiones y los conflictos que existen entre las diferentes partes que lo conforman. Tienen la capacidad de ser extremadamente flexibles y de incorporar elementos culturales de varias comuni-

¹³ Idea originalmente planteada por Larry Herzog, entre otros.

¹⁴ A lo largo de 13 años he recopilado y analizado alrededor de 350 mapas mentales de estudiantes universitarios, en su mayoría estudiantes transfronterizos, que dejan ver la complejidad con la que representan la región Tijuana-San Diego, así como sus usos y sentidos. Los sujetos transfronterizos representan a este espacio urbano (Tijuana-San Diego) como una sola metrópoli transfronteriza.

dades, algo que –desde luego– no siempre sucede sin conflicto. Es importante mencionar que la transfronteridad supone procesos, perspectivas, sujetos e identidades mucho más complejas y que comúnmente se experimentan como procesos de menor a mayor integración. La transfronteridad no siempre supone doble ciudadanía (como categoría legal) pero en todos los casos sí supone una práctica ciudadana mucho más compleja al participar simultáneamente en múltiples espacios sociales, culturales, políticos y, por supuesto, geográficos. Evidentemente, lo transfronterizo funciona más allá de las categorías nacionales.

PROCESOS DE DESNATURALIZACIÓN DE LAS FRONTERAS Y EL CRECIMIENTO DE LA CONCIENCIA *GLOCAL*

Autores como Roland Robertson (1992) y Augusto de Franco (2009), entre otros, han planteado cómo los procesos de globalización, fundamentalmente a partir de los sistemas de información, han generado una relación, a veces tensa, entre lo local y lo global. A esta relación le han llamado *glocalización*, y enfatiza más el carácter de cercanía virtual entre sujetos (físicamente distantes) pero acercados por las nuevas tecnologías y por principios o valores comunes. De Franco, por ejemplo, insiste en que la *glocalización* parte de “reconsiderar lo local *no* como un territorio, o una comunidad en un territorio, sino como un clúster, o una subred social en la que opera la lógica del *smallworld*” (2009). A las posturas sobre lo *glocal* que estratégicamente no enfatizan el territorio, la denominaré *glo-cal* para distinguirla de mi postura que busca enfatizar la simultaneidad de lo *glocal* tanto en la dimensión territorial como virtual.

Una de las cuestiones más interesantes de la transfronteridad es que su propia existencia transgrede y cuestiona las nociones convencionales y rígidas de ciudadanía, nación y frontera. Otra gran ventaja de la transfronteridad es la capacidad crítica que los sujetos que la experimentan pueden desarrollar. Esta capacidad está sustentada en el hecho de vivir, experimentar y lidiar cotidianamente y de manera personal con y en lo *glocal* (y no *glo-cal*). Es decir, su vida cotidiana está marcada por una infinidad de procesos “locales” que no solo tienen impacto global (lo que deriva en lo *glo-cal* y que se pueden experimentar en cualquier espacio del planeta), sino que son en sí mismos globales por su condición transfronteriza (*glocal*).

En la experiencia de lo transfronterizo no se puede separar lo local de lo global. No se distingue la dimensión local de la global; éstas están integradas en una sola. A diferencia de otros sujetos *glo-cales*, lo global no es solamente una noción conceptual. Tampoco es sólo una experiencia relacionada fundamentalmente con el acceso a nuevas tecnologías y con el principio de la interconectividad del mundo y de las acciones de los

diferentes sujetos. Lo global es algo concreto, cotidiano e integrado (no sólo en varios sujetos sino también en uno solo) que se expresa y se vive en una multiplicidad de experiencias inmediatas y tangibles que forman parte de la vida cotidiana y de la condición transfronteriza. No hay entonces manera de funcionar fuera del “pensar globalmente y actuar localmente”, porque los mismos transfronterizos y sus dinámicas lo encarnan. Es precisamente su práctica y conciencia *glocal* la que aporta la increíble fuerza, pertinencia y gran capacidad de impacto.

Para los artistas transfronterizos, no es sólo la frontera (como delimitación geográfica y como dinámica) lo que los inspira y los enmarca, sino es la condición y la conciencia *glocal* lo que se convierte en su musa, su taller, su tema, su estilo, su proveedor de materiales; es lo que enmarca/marca sus condiciones de trabajo y sus procesos productivos. Hoy en día, en que los increíbles niveles de inequidad en el mundo, de concentración de la riqueza, de violencia y deshumanización y, sobre todo, de exponencial deterioro ambiental nos hacen pensar en las pocas posibilidades de futuro, la conciencia *glocal* se muestra como una gran esperanza al convertirse en el principio que guía las prácticas cotidianas, las estrategias y las formas de lucha y de resistencia.

Como ha señalado Sassen, si las inequidades, la inclusión, la exclusión, la expulsión, la asimetría y el deterioro ambiental se han efectuado, el cambio y la recuperación también se pueden hacer. Y es el espacio público, particularmente la calle, el más apropiado para la experimentación de las nuevas formas *del hacer* social y político, como lo han demostrado el movimiento de los indignados y la Primavera Árabe. La idea de transgredir y recuperar el espacio-territorio y de *rehacerlo* con las prácticas es particularmente importante en las fronteras geopolíticas, ya que son territorios extremadamente controlados, regulados y claramente construidos.

De acuerdo también con Sassen, el poder está en la multiplicidad, sincronía e intersección de muchas modestas acciones, prácticas e iniciativas que busquen recuperar lo básico de las relaciones con nuestro entorno (entre sujetos y con la naturaleza). Las prácticas artísticas transfronterizas, a la par de una gran cantidad de acciones modestas, están demostrando no sólo *el poder del hacer*, sino *el hacerlo con conciencia y con estrategia glocal*. En ese hacer, los artistas transfronterizos sin duda están contribuyendo. Además, habría que agregar que en los sujetos transfronterizos se aminora la paradoja de que el irremediable retorno a las prácticas locales que conlleva el postulado de “pensar globalmente y actuar localmente” podría –en algunos casos y a largo plazo– disminuir o redefinir la conciencia global. Esto puede ser problemático ya que es precisamente la conciencia global lo único que podría salvarnos del desastre ecológico que a su vez se ha derivado del cambio global.

El reto es entonces cómo fortalecer las acciones locales sin perder la conciencia global. Este reto, por lo pronto, lo están solventando los sujetos transfronterizos.

MARCOS RAMÍREZ *ERRE*: POLITICARTE

O EL ARTISTA TRANSFRONTERIZO COMO ANIMAL POLÍTICO

Existe una gran diversidad de expresiones artísticas en Tijuana que muestran las diversas posturas y formas de abordar la frontera y la transfronteridad. En este último apartado se presenta un conjunto de producciones artísticas de un artista que –como varios otros– se sustenta en una postura transfronteriza. En gran medida se trata de arte conceptual en formatos diversos como arte instalación, arte público, arte intervención. Se parte de la idea de que el arte de hoy en día no es tanto para verse o contemplarse sino sobre todo para pensarse. Es decir, el arte es provocación que busca reconstruir los elementos más básicos del tejido social en las que se sostienen las posibilidades de futuro; es la noción del arte como agente de cambio.

Marcos Ramírez *Erre* es un artista nacido en Tijuana y con experiencia de vida y de trabajo en varios ámbitos y comunidades de ambos lados de la frontera. Se trata de un artista con una postura política compleja y explícita en su trabajo. Alude constantemente y de manera crítica a las diferentes formas en las que el poder se expresa. Su condición transfronteriza trabaja como motivadora y facilitadora en su trabajo artístico al incorporar estratégicamente múltiples partes que componen un fenómeno o tema, además de subrayar críticamente las tensiones y conflictos entre ellas. Su examen no responde a las lógicas e intereses de los Estados naciones. Por el contrario, busca debatir sobre los múltiples elementos que componen una frontera geopolítica, presentándola no sólo como un tercer espacio o condición sin conflicto, sino subrayando las contradicciones y tensiones que suponen la suma e interacción de las partes. Como resultado, *Erre* ha creado un discurso artístico que recalca la complejidad de los fenómenos sociales contemporáneos. Destaca e incorpora el mayor número de partes y elementos que componen este discurso, sin responder –como se señaló– a lógicas nacionales tradicionales o a una visión binaria del vencedor y el vencido, el bueno y el malo. Sus trabajos suelen incorporar, en mayor o menor medida, los complejos procesos de integración, incorporación, transnacionalización y globalización. La condición e identidad transfronteriza de *Erre* lo colocan en un lugar privilegiado al tener la posibilidad real y simbólica de formar parte de varias instancias que componen la realidad transfronteriza. Marcos Ramírez experimenta y trabaja con las tensiones, conflictos y contradicciones que esta condición “entre fronteras” supone para todas las estructuras de poder en las que interviene. Su condición transfronteriza a veces opera como puente, como traductor o como negociador (Iglesias, 2008. 34-35).

El Erre proviene [...] de una familia de clase media. Pudo haber nacido en San Diego porque sus padres trabajaban allá, pero por decisión familiar nació en Tijuana en 1961. Su niñez, como la de toda su familia, estuvo marcada por el cruce de la frontera utilizando diferentes narrativas y documentos, a veces como residente legal, a veces como turista y, muchas otras, como *commuterworker*. Estudió la licenciatura en leyes, ejerció su carrera por año y medio pero no quiso continuar con ese trabajo debido a la corrupción que hay en el medio. Como muchos transfronterizos decidió entonces trabajar en Estados Unidos apoyado por algunos miembros de su familia. En San Diego trabajó como carpintero en la construcción de viviendas durante 17 años, de los cuales los últimos diez también los dedicó a la producción artística. Una época vivió en San Diego y otra en Tijuana, cruzando a diario para trabajar. Empezó desde abajo y pronto fue ascendiendo. En ese trabajo aprendió la importancia de la calidad por lo que su factura buscó siempre ser impecable. La calidad que el medio y él se exigían la aplicó luego a su quehacer artístico, y ha sido una de las características de su trabajo y del legado que ha dejado a otros artistas de Tijuana. Llegó a tener muy buenos ingresos, con lo que fue adquiriendo obra de los artistas de Tijuana. Más tarde no quiso ser sólo coleccionista sino experimentar en el campo de la producción. [...] Su despegue como artista se da en 1994, un año especialmente simbólico en México en general y en la frontera norte en particular [...] cuando fue invitado a participar como artista en inSite 94] (Iglesias, 2011: 35).

Para ese evento artístico binacional, Erre produjo una instalación titulada irónicamente *Century XXI* (1994). Ésta consistía en una casa construida con desecho pero que, a diferencia de las muchas que existían en la periferia de Tijuana, estaba montada en plena explanada de Centro Cultural Tijuana, edificación emblemática de la ciudad que se ubica en su zona más moderna (Zona del Río). La instalación *Century 21* es un parteaguas en la carrera de Erre no sólo porque le dio entrada al mercado internacional del arte, sino también porque por primera vez pudo poner en práctica todas sus habilidades y saberes: la abogacía, la carpintería y el arte. El proyecto confrontaba abiertamente las múltiples asimetrías en la ciudad y exponía la precaria realidad de miles de personas. La casa *Century 21*, fuera de su tradicional contexto, evidenciaba y cuestionaba tanto el carácter de improvisación constante de la ciudad, como también la injusticia social a partir de la cual se consolidó la Zona del Río. Este sector –conocido coloquialmente como “cartolandia”– estaba habitado por gente de muy bajos recursos, con casas autoconstruidas de desechos. En enero de 1980, la gente fue desalojada violentamente al abrirse a media noche las compuertas de la presa Abelardo L. Rodríguez, cuya corriente de agua destruyó todo a su paso. Debido a ese desalojo, la zona se convirtió en el centro financiero de la ciudad, y la de mayor valor y plusvalía inmobiliaria.

El proyecto artístico *Century 21* incluyó no sólo la construcción e instalación de esta casa, sino también la elaboración computarizada de los planos y la exhibición de los mismos. Estos planos fueron sometidos para su autorización por parte de las autoridades

municipales. Los sellos y múltiples firmas de autorización para su construcción documentan y prueban los niveles de corrupción de las autoridades quienes, gracias a una “mordida”, nunca verificaron ni la ubicación ni las características arquitectónicas de la misma. *Century 21*, en su interior y exterior, seguía la lógica funcional de las casas autoconstruidas en Tijuana, se robaba la electricidad del museo, no tenía agua ni drenaje, tenía una letrina, se amuebló y decoró con productos de segunda. El público que visitó la casa se la fue apropiando por lo que recuperó su propia dinámica y naturaleza.

Sobre esta pieza, el artista Marcos Ramírez comentó:

Con esta pieza yo empecé a reconciliar las partes que me conformaban. Yo sabía que era abogado, eso estudié y eso soy, un licenciado en Derecho, sabía que era carpintero, una persona que podía trabajar con sus manos y capaz de producir cosas bien hechas, y sabía que quería ser artista. Mi debate era encontrar la manera de juntar esos tres [perfiles]. Y se juntaron automáticamente al momento que me invitaron a proponer algo para inSite. [...] El proyecto empezó de una manera sencilla, pero en la medida en que fui haciendo investigación, mis preocupaciones fueron cambiando. Al [...] ir a esos lugares, de tomar fotografías, revivieron en mí al abogado, al humanista, a la persona consciente de las problemáticas sociales. El Erre artista se puso las pilas y balanceó el proyecto. Hice las maquetas y al final con esa pieza yo nací como el artista que soy hoy. Con ella no quedó tirado en la basura el abogado, al que negaba, o al carpintero, que escondía, sino se mostraron todas [esas dimensiones de mi identidad]. No creo en la vinculación del arte y la política porque eso supone que son cosas separadas. En mi caso creo que se trata más bien de que entiendo la vida de una manera integral, en ese sentido es simple para mí la relación arte, vida, política, sociedad. Auténticamente me importan esos temas, no es pose, los considero más importantes aún que la vocación que me mueve, que es la de ser artista; pero sucede que la manera más viable e inmediata para mí, o la manera natural de discurrir sobre los temas que me interesan es a través de mi práctica artística. [...] Como dijo Aristóteles “el Hombre es un animal político”: pues bien, lo de animal me sienta bien, lo de político también, sólo que mi lenguaje preferido es el artístico. Si no fuera artista lo diría de otro modo [pero lo diría] (Iglesias, 2011: 36).

Otro de los trabajos en que Erre expresa su capacidad de crítica de los procesos globales fue el titulado *The body of Crime [El cuerpo del delito]* (2008). Esta instalación se originó durante una estancia del artista en el ArtPace en San Antonio (Texas). Ahí se exhibió para posteriormente mostrarse en El Cubo del Centro Cultural Tijuana, así como parcialmente en el Museo Carrillo Gil de la ciudad de México. En esta instalación, Erre reconceptualizó “sus estrategias de arte público [que han distinguido su trabajo] hacia proyectos de instalación en interiores” (Sanromán, 2011: 14). Mantuvo el formato de instalación a gran escala, transgrediendo de manera sutil pero contundente la naturaleza del museo y la galería como institución, e incorporando a los públicos en sus narrativas artísticas.

En esta instalación, Erre deja ver la sofisticación de la condición transfronteriza y la postura crítica que la caracteriza. Se trata de un proyecto en el que utiliza video, escultura y fotografía para representar las complejas redes y complicidades del crimen organizado; subraya lo global del fenómeno del narcotráfico, pero también los distintos impactos locales; muestra las distintas aristas e intereses que lo componen; y expone la parte de responsabilidad que cada uno de nosotros tenemos. En los distintos elementos que componen el proyecto, se va narrando el crimen y se van reconociendo también los distintos niveles de experiencia, de sentido y de responsabilidad. Parte del proyecto consiste en un video de ficción que proyecta una típica escena del crimen organizado. En ésta aparecen –al estilo forense– los distintos sujetos –con sus perfiles y roles–, la tradicional Suburban negra frecuentemente utilizada por los narcotraficantes, los narcocorridos, las armas, las balas y el producto traficado. Lo especialmente interesante del trabajo es que tanto “la víctima, el perpetrador y el policía en la escena del crimen” (Solaimani, 2011: 156) son actuados precisamente por el propio artista, subrayando con ello la ambigüedad del fenómeno y la parte de responsabilidad que tenemos en este complejo fenómeno por lo que hemos hecho o dejado de hacer. Asimismo, enfatiza una realidad “consistentemente documentada, [...] en donde ya nadie sabe quién es quién, [...] como tampoco dónde empieza y acaba el fenómeno. La narrativa del video explora la ambigüedad [física, temporal, pero sobre todo] moral de sus tres personajes” (Power, 2011: 30). En ese mismo tenor, dentro de los elementos que componen el proyecto están las tres imágenes en donde el público es incorporado en esta trama y en la responsabilidad al verse reflejados en los espejos que enmarcan los retratos en donde el artista representa a los tres sujetos. Para que no quede duda de la denuncia de la corresponsabilidad, los espejos van acompañados –cada uno– de las leyendas “yo”, “tú”, “él” para componer y enfatizar finalmente el “nosotros”. En estos retratos, Ramírez deliberadamente deja el discurso de victimización que pone el énfasis en los “otros”, para redefinir críticamente la tercera postura de un “nosotros”. De esta forma es congruente con su estrategia artística de cuestionar tanto las fronteras como sus procesos, al enfatizar el prefijo *trans*, tanto en el espacio y el tiempo (transfronteridad) como en los elementos que componen el proceso o fenómeno del narcotráfico (coresponsabilidad o transresponsabilidad) (Iglesias, 2011: 37). Para la grabación del video, Erre consiguió en Texas las armas que el mismo crimen organizado utiliza en estas operaciones. En esta práctica de producción artística, Erre revive una parte del proceso mismo del narcotráfico que incluye la compra y flujo transnacional de armas. Así, Erre obtuvo un AK-47, una escopeta y una pistola 9 mm con las que –durante la grabación del video– disparó a su propio auto (la Suburban negra). Una vez utilizadas las armas, las cortó en pedazos (lo que en sí mismo resulta

un ejercicio tremendamente simbólico por su postura sofisticada de antiviolencia), las montó en unas planchas de madera y las exhibió a manera de trofeos. Entre los pedazos del AK-47 y la pistola 9 mm formó con letras la palabra “Frontera” en dos tramos (FRONT entre el AK-47 y ERA entre la pistola 9 mm). Colocó cada parte de la palabra en uno y otro lado de línea fronteriza dibujada en la pared. Con letras entre los pedazos de la escopeta formó la palabra “Miedo”, pero ésta –a diferencia de “Frontera” que abarcaba ambos lados– la colocó solo en la parte sur de la frontera, lo que dejaba ver la diferenciación de los impactos de esta actividad global en uno u otro lado de la línea divisoria. “Para mí [comentó el Erre], esta pieza fue un ejercicio de responsabilidad [como ciudadano, artista y abogado]. Pude haber sido sicario, asesino o político. Por fortuna me hice artista, pero eso no me disculpa de nada. Formo parte de [esta] realidad [...] y mi obligación [...] es tratar de cambiarla” (MacMaster, 2011).

Otra característica importante del trabajo de Erre, que deja ver su condición y postura transfronteriza así como su interés por las *fronteridades*, es el uso del lenguaje y los distintos códigos lingüísticos en sus obras. En muchos de sus trabajos utiliza indistintamente el inglés y el español. También explora, critica o juega con propuestas, políticas, programas y juegos de palabras que enfatizan las barreras y las fronteras del idioma y de los complejos procesos de comunicación o de falta de ella.

Uno de esos proyectos artísticos en donde el lenguaje es un elemento central es *Amor como primer idioma/Love as First Language* (1999), creado para su exhibición en el Museo de Arte Contemporáneo de San Diego. Esta obra está articulada basada en un cuento infantil escrito por el artista sobre el origen del lenguaje. En el cuento y en la instalación se debate sobre los problemas de comunicación y sobre los mecanismos para la generación de la empatía (Sanromán, 2011: 16). Esta instalación da respuesta a las políticas y a la insensibilidad en torno a la diversidad en California, y, de manera universal, a la incompreensión y miedo al “otro”. Este proyecto de cuatro piezas lo desarrolló como una respuesta explícita a la propuesta de los legisladores de California que buscaba prohibir la educación bilingüe (eliminando el español) que es central para los niños hispanos, para quienes ésta es su primera y, en ocasiones también, su única lengua. El cuento de Erre debate de manera didáctica y política el origen de los idiomas como barreras. El cuento narra la historia de dos hermanos llamados Sing-Sing y Acorazado, y

cómo el odio [ha jugado un rol central] en el desmontaje de un lenguaje universal alguna vez hablado por todos los seres humanos: el amor. En la historia un mundo de corazones existió algún día en completa armonía, hasta que las palabras comenzaron a existir. Cuando los corazones intentaron comunicarse unos con otros y se dieron cuenta de que los sonidos que

emitían sus bocas eran diferentes, la confusión y la inhabilidad para entender les llevaron al miedo, la desconfianza y, eventualmente, al mundo que hoy vivimos (García, 2011: 20).

Como parte de la instalación destacan dos grandes corazones metálicos, uno dentro del museo titulado *Sing-Sing* (1999), que es un enorme corazón hueco formado por barras de herrería. Éste funge a la vez como prisión y refiere al silencio y aislamiento que este tipo de medidas obliga a una enorme parte de la población hispana en Estados Unidos, y a la violación del documento legal que constituye el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en el que supuestamente se acordaba respetar las prácticas culturales de la población de origen mexicano en Estados Unidos (Iglesias, 2011: 37). Como Sara Solaimani menciona, “el título de esta pieza refiere a la infame ‘prisión silenciosa’ [en *Sing-Sing*, Nueva York] en la que a los prisioneros se les prohibía hablar, reír y mostrar emociones en sus caras” (Solaimani, 2011: 156). El cuento de Erre retoma la experiencia histórica de la prisión en Nueva York para crear una nueva trama para niños. En ésta enfatiza cómo la prohibición del uso de un idioma, especialmente cuando constituye la lengua básica, equivale a silenciar e invisibilizar a todo un sector de la población. Resalta, además, cómo esta prohibición niega la posibilidad de expresión y de desarrollo humano y social, no sólo de los silenciados, sino de la sociedad en su conjunto al cerrar las oportunidades de comunicación e interacción cultural.

Otra parte importante de esta instalación la constituye la enorme escultura de un corazón titulada *Acorazado* que se ubicó fuera del museo y totalmente distante de *Sing-Sing*, su supuesto corazón hermano. Como el propio título de la escultura señala, este corazón es una fortaleza camuflada que sólo accede al mundo exterior a través de un pequeño orificio que sirve de observatorio y de hueco para el ataque. *Acorazado* no sólo parece un corazón, se asemeja también a una enorme granada, y recupera elementos que lo asocian con un tanque militar o un camión blindado. *Acorazado* muestra el corazón de una sociedad con un enorme miedo al “otro”, aislada, “protegida” a través de sus acciones, equipos y mentalidad bélica.

Otro elemento central de la instalación es un círculo de arena repleto de letras aisladas de distintos idiomas o sistemas de escritura las que, al encontrarse mezcladas y amontonadas, no pueden emitir ningún mensaje. Como señala César García, la montaña de símbolos que parecen estar forzados a estar juntos son:

por tanto incapaces de mantenerse cómodamente uno junto al otro. Aludiendo a las rígidas divisiones entre idiomas y las fricciones que se generan debido a la falta de comunicación entre culturas. [Al otro lado de la sala en un armazón con forma de estante, colocadas contra un muro detrás de la discordante pila de símbolos, algunas palabras hechas de hierro empezaban a formarse. Algunas repisas vacías y palabras incompletas presentaban gestos de un proceso

de creación, hacia el confinamiento y la estandarización de los sistemas de lenguaje que, hoy en día, estructuran nuestras interacciones con otros seres humanos (García, 2011: 20).

Otro interesante trabajo de Marcos Ramírez Erre en torno al lenguaje es su más reciente exhibición titulada *Playing Series Serious/Jugando series serios* (2013) que se presenta en la galería Luis de Jesús Los Ángeles. En esta exhibición, Erre continúa debatiendo sobre el idioma y sobre las consecuencias de su traducción en distintos espacios, tiempos y culturas. Su posición estratégica como transfronterizo, como puente y traductor le permiten hacer un trabajo que muestra las negociaciones entre el sujeto y el objeto, la historia y la memoria, la estética y la política, lo local y lo global, lo personal y lo colectivo. Mantiene su propia tradición de transformar al espectador en sujeto implicado en la responsabilidad de la producción de las tensiones expresadas en cada una de las obras, así como de la producción de sentido dependiendo de sus propios códigos culturales. Son obras que sólo tienen sentido cuando existen sujetos frente a ellas que las decodifican y, evidentemente, con sentidos tan variados como sujetos haya frente a ellas. También muestra el humor y la sátira que caracterizan su trabajo al construir series de cuatro piezas de cada juego de palabras en formatos de crucigramas, sudoku, laberintos y búsqueda de palabras (*wordsearch*). Los juegos se centran en la internalización de la política a partir del lenguaje, unos en inglés y otros en español (y uno en latín). En la serie de cuatro crucigramas titulada *Problemas por resolver* (en inglés) se alude a varios temas y dimensiones de problemáticas sociales como son: el mundo, México, aspectos personales y el mundo del arte. En los crucigramas sobre temas personales y coloquiales se encuentran palabras como *familia, amor, salud y éxito*; mientras que el mundo del arte –a manera de metalenguajes– refiere a términos como *galerías, museos, productos, obras* que resultan problemáticos al ser encontrados y leídos propiamente en una pieza de arte y en una galería. Las palabras y las frases que dan pistas de la palabra a encontrar remarcan el contexto y la problemática del propio artista y las instituciones de arte en donde se presenta este trabajo. Por ejemplo, una de las frases señala en inglés: “Las galerías muestran productos. No son museos”. Alude, de manera crítica, al rol de estos espacios en el mercado del arte y también a las propias estrategias del artista para la circulación y comercialización de su arte.

Como parte de la serie de palabras escondidas a la que tituló *Hidden Rethoric/Retórica escondida* (2013), Marcos Ramírez creó paneles de aluminio de colores muy contrastantes que retan la vista para encontrar la lista de palabras dispuestas verticalmente y al centro del panel. Estas palabras pueden ser leídas de manera independiente o como frases articuladas y continuas al leerse de arriba hacia abajo sin interrupción. Erre seleccionó frases cargadas de sentido, emitidas por políticos y religiosos de nuestro tiempo

que “ilustran el abuso de la retórica en las declaraciones de [...] personajes públicos, mismas que provocan confusión y nos deja con una multiplicidad de lecturas polivalentes sobre una declaración específica” (Ramírez, 2013). Así se puede leer por ejemplo: “*First of all, I do not see America having trouble*” [Antes que nada, yo no veo que Estados Unidos de América tenga problemas] (George Bush), en contraste con “*We must act knowing that our work will be imperfect*” [Nosotros debemos de actuar, sabiendo que nuestro trabajo es imperfecto] (Barak Obama), o “De ninguna manera China imitará el sistema político occidental” (de HuJian Tao).

En esta exhibición, Marcos Ramírez explora los complejos procesos cognitivos y cómo éstos están atados a los códigos culturales y lingüísticos. Deja ver que aquellos sujetos con códigos culturales amplios tendrán más posibilidad de decodificar y de apropiarse de las obras. Parte de su intención como artista transfronterizo es hacer evidente la incompreensión y la imposibilidad de reconocerlo que se esconde a plena vista, si no se comparten los códigos culturales y lingüísticos del “otro”. Pero también tiene la intención de evidenciar cómo las afinidades y las complicidades humanizan al “otro”, lo acercan y le permiten recuperar la interacción y la comunicación. Como sucede comúnmente con los niños, las dinámicas de juego terminan por eliminar las barreras. Esto fue promovido e incluso llevado a la práctica el día de la apertura de la exhibición en una galería de Los Ángeles cuando parte del público asistente, y bajo la coordinación de Erre, realizó un *performance* titulado *The Bottle Field*. De manera anecdótica, vale mencionar que ese día se podían percibir dos estilos culturalmente contrastantes de interacción: uno conformado por colegas y familiares tijuanenses del artista, que interactuaban cálidamente con cierta informalidad y con estilo festivo; y otro, conformado por críticos de arte, artistas y amigos del artista, residentes de Los Ángeles, que interactuaban de manera más fría y glamurosa. Erre preparó un tablero de ajedrez en donde las fichas de juego las constituían botellas de licor y de cerveza. Se formaron dos equipos. Los asistentes decidieron a qué grupo pertenecerían, seleccionando un vaso verde como adhesión al equipo latino, cuyas fichas eran botellas de cerveza Corona (por lo menos considerada mexicana en el imaginario social, ya que ahora forma parte del consorcio de Budweiser), tequila y ron; o un vaso azul del equipo anglosajón, cuyas fichas eran botellas de cerveza Budweiser, whisky y bourbon. Si perdían los del equipo azul, tenían que beber un trago de la bebida de la ficha todos los asistentes que tuvieran ese color de vaso. Esta dinámica de juego sirvió para integrar a los asistentes, derrumbando ciertas barreras y creando códigos comunes a partir de las reglas del ajedrez y las de esta versión específica. Además, el artista generó, como suele hacerlo, que todos los miembros de cada equipo asu-

mieran las consecuencias (beber cada vez que sus jugadores fallaran) como una forma de responsabilizarse por los actos de los otros.

Marcos Ramírez Erre en estos trabajos, como en toda su trayectoria artística, muestra su agudeza política,

[y su] habilidad para hablar entre culturas a través de gestos cotidianos comunes, rigurosamente concebidos. Una Suburban negra balaceada se convierte en la forma de articular la violencia hacia gente en Texas y Moscú; la madera de la casa [...] de *Century XXI* se convierte en un nuevo vocabulario al ser utilizado para compartir experiencias de marginalidad con la gente tibetana del área de Tres Ríos Paralelos en la provincia de Yunnan en China; sus esculturas de muros de ladrillos con pantallas de video se convierten en conversaciones de sobremesa para jornaleros en Los Ángeles (García, 2011: 21).

El trabajo de Marcos Ramírez Erre –como ejemplo de práctica artística transfronteriza– se ha convertido en un marco de referencia de lo que las propias fronteras y sus dinámicas transnacionales generan, a pesar de lo que las fronteras quieren evitar. Es un ejemplo de lo que las identidades glocales pueden crear al analizar y evidenciar las lógicas, intereses, intenciones y contradicciones de un tiempo y un lugar en diálogo constante con todos los lugares y los tiempos. Es un artista producto y productor de las nuevas condiciones de un mundo globalizado, que insiste en negar al individuo pero que, a pesar de ello y en medio de ello, revive con más fuerza, cuestionando su entorno y negándose a seguir pasivamente las reglas. Marcos Ramírez Erre, un sujeto con cerebro y corazón enorme, que con modestia pero con mucha responsabilidad, estrategia y constancia, asume el rol de artista para trascender con su trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amilhat Szary, Anne-Laure, 2012, “Walls and Border Art and the Politics of Art Display”, *Journal of Borderlands Studies*, Victoria, Canadá, Association for Borderlands Studies, vol. 27, núm. 2, pp. 213-228.
- Appadurai, Arjun, 2004, “The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition”, en Vijayendra Rao y Michael Walton, eds., *Culture and Public Action*, Palo Alto, Estados Unidos, Stanford University Press, pp. 59-84.
- Art Daily, “Art from Tijuana Exhibited in San Diego”, *Art Daily*, en <[http://www.artdaily.com/index.asp?int_sec=11&int_new=15778&int_mod=2#.UMTV6ONZXtk\[/url\]](http://www.artdaily.com/index.asp?int_sec=11&int_new=15778&int_mod=2#.UMTV6ONZXtk[/url])>, consultado el 12 de noviembre de 2012.
- Atsmon, Yuval, Diane Ducarme, Max Magny y Cathy Wu, 2012, “Luxury Without Borders: China’s New Class of Shoppers Take on the World”, *Greater China*, Beijing, McKinsey and Company, en

- <<http://www.mckinseychina.com/2012/12/12/luxury-without-borders-chinas-new-class-of-shoppers-take-on-the-world/>>, consultado el 22 de febrero de 2013.
- Bolaños, Manuel, 2013, "España y Grecia encabezan la lista del desempleo de la UE al cierre de 2012", *El País*, en sección "Economía", Madrid, 24 de enero, en <http://economia.elpais.com/economia/2013/01/24/actualidad/1359015756_875189.html>, consultado el 22 de febrero de 2013.
- Bourdeau-Lepagehttp, Lise, 2009, "Une interview de Saskia Sassen", *Géographie, Économie, Société*, París, núm. 11, pp. 353-360, en <www.saskiasassen.com/PDFs/Interview-with-Ceographic-Economie-Societe.pdf>.
- Franco, Augusto De, 2009, *A Revolução do Local*, Trópico Eco Anarquista, en <<http://www.scribd.com/doc/16820953/Augusto-Franco-A-revolucao-do-local>>, consultado el 4 de abril de 2014.
- Freeman, Richard [mimeo], 2004, "The Great Doubling: The Real Effect of Globalization on Labor", Cambridge, Estados Unidos, Harvard University/NBER.
- García, César, 2011, "Casas de cartón y castillos de cristal: Marcos Ramírez Erre and themateriality of moments", en *Marcos Ramírez Erre*, México, D. F., Instituto Nacional de Bellas Artes/Museo de Arte Carrillo Gil, pp. 18-21
- Gereffi, Gary [ponencia], 2006, "The New Offshoring of Jobs in the Global Economy", en "Programa Globalización, Conocimiento y Desarrollo desde la perspectiva mexicana", Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 15-17 de marzo de 2006.
- Goodman, David, edit., 2008, *The New Rich in China: Future Rules, Present Lives*, Nueva York, Routledge.
- Gordillo, José, 1977, *Lo que el niño enseña al hombre*, México, D. F., Centro de Actividades Creadoras e Investigación Educativa.
- ICE, 2011, "FY 2011: ICE announces year-end removal numbers, highlights focus on key priorities including threats to public safety and national security", *U.S. Immigration and Customs Enforcement*, en sección "Newsroom", Washington, D.C., 18 de octubre de 2011, en <<http://www.ice.gov/news/releases/1110/111018washingtondc.htm>>, consultado el 24 de febrero de 2011.
- Iglesias Prieto, Norma, 2008, *Emergencias, las artes visuales en Tijuana. Los contextos urbanos globales y la creatividad*, Tijuana, Centro Cultural Tijuana/Universidad Autónoma de Baja California/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Iglesias Prieto, Norma, 2011, "Transfronteridad como primera lengua", en *Marcos Ramírez Erre*, México, D. F., Instituto Nacional de Bellas Artes/Museo de Arte Carrillo Gil, pp. 34-38.
- Lewin, Tamar, 2012, "Student-Loan Borrowers Average \$26,500 in Debt", *The New York Times*, en sección "Education", Nueva York, 18 de octubre de 2012, en <<http://www.nytimes.com>>.

- com/2012/10/18/education/report-says-average-student-loan-debt-is-up-to-26500.html?_r=0>, consultado el 22 de febrero de 2013.
- MacMaster, Merry, 2011, “En su obra, Ramírez Erre busca ejercer crítica sin relegar la belleza del arte”, *La Jornada*, en sección “Opinión”, México, D. F., 20 de junio de 2011, en <<http://www.jornada.unam.mx/2011/06/20/opinion/a12n1cul>>, consultado el 25 de enero de 2013.
- Newman, David, 2007, “The Lines that Continue to Separate Us: Borders in Our ‘Borderless’ World”, en Johan Schimanski y Stephen Wolfe, edits., *Border Poetics De-Limited*, Hannover, Alemania, Wehrhahn.
- Ornelas, Sergio, 2012, “Regionalization Changes. Global Supply Chains”, *MexicoNow*, año 10, núm. 58, mayo-junio.
- Passel, Jeffrey y D’Vera Cohn, 2011, “Unauthorized Immigrant Population: National and State Trends, 2010”, *Pew Research Hispanic Center*, Washington, D. C., en <<http://www.pewhispanic.org/2011/02/01/unauthorized-immigrant-population-brnational-and-state-trends-2010/>>, consultado el 25 de febrero de 2013.
- Power, Kevin, 2011, “Erre, hablando en ambos sentidos al mismo tiempo: ideología, ética, arte”, en *Marcos Ramírez Erre*, México, D. F., Instituto Nacional de Bellas Artes/Museo de Arte Carrillo Gil, pp. 22-31
- Ramírez, Marco [exhibición de arte], 2013, *PlayingSeriesSerious*, Tijuana.
- Robertson, Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage.
- San Martín, Raquel, 2012, “La ciudad es hoy un espacio de combate abierto”, *La Nación*, en sección “Experiencias urbanas”, Buenos Aires, 17 de agosto de 2012, en <<http://www.lanacion.com.ar/1499212-la-ciudad-es-hoy-un-espacio-de-combate-abierto>>.
- Sanromán, Lucía y Ruth Estévez, 2008, “Una suposición que se desvanece (A Vanishing Presupposition)”, *Proyecto Cívico*, México, D. F., Centro Cultural Tijuana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sanromán, Lucía, 2011, “Marcando encrucijadas. Una introducción”, en *Marcos Ramírez Erre*, México, D. F., Instituto Nacional de Bellas Artes/Museo de Arte Carrillo Gil, pp. 14-17.
- Sassen, Saskia [ponencia], 2011, “Más allá de la desigualdad: Expulsiones”, en “Seminario Permanente de Migración”, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 9 de diciembre de 2011, en <<http://www.youtube.com/watch?v=xjGsL1tDR-4>>.
- Simmel, Georg, 1997, *Simmel on Culture: Selected Writings*, David Frisby y Mike Featherstone, edits., Londres, Sage.
- Solaimani, Sara [tesis de maestría], 2011, “Culture, art and transborder condition/experience: Marcos Ramírez Erre’s artistic practices”, Departamento de Estudios Chicanos-Universidad Estatal de San Diego.
- Solís, Julio César, 2012, “‘Inviabile’, el proyecto Dragon Mart en Cancún”, *La Jornada*, en sec-

- ción “Estados”, México, D. F., 22 de diciembre de 2012, en <<http://www.jornada.unam.mx/2012/12/22/estados/029n1est>>, consultado 23 de febrero de 2013.
- Teagle, Rachel, 2006, *Strange New World: Art and Design from Tijuana*, San Diego, California, Museum of Contemporary Art San Diego, en <http://ananimation.com/web_projects/strange_new_world/presentation.swf>.
- U.S. Bureau of Transportation Statistic, 2012, “Border Crossing/Entry Data: Query Detailed Statistics”, datos de diciembre de 2012, en <http://transborder.bts.gov/programs/international/transborder/TBDR_BC/TBDR_BCQ.html>, consultado el 8 de mayo de 2013.
- U.S. Department of Labor, 2013, “The Employment Situation-abril 2013”, Bureau of Labor Statistic, en <<http://www.bls.gov/news.release/pdf/empstat.pdf>>, consultado el 8 de mayo de 2013.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2012a, *Sed de mal. Femicidio, jóvenes y exclusión social*, Monterrey, El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2012b, *Nosotros. Arte, cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

PELÍCULAS

- Fjellestad, Hans, 2002, *Frontier Life*, México-Estados Unidos.

SITIOS DE INTERNET

- Cruz, Teddy, sin fecha a, “The Political Equator” y “Sixty Linear Miles of Border Conflict”, en *Political Equator*, en <<http://politicalequator.blogspot.com>>.
- Cruz, Teddy, sin fecha b, “Political Equator”, en *Political Equator*, en <<http://peq.mgoerlich.com/politicalequator.php>>.
- OBC, sin fecha, “Semblanza”, *Orquesta de Baja California*, en <<http://obc.org.mx/semblanza/>>.



IDENTIDADES TRANSNACIONALES. CHOLOS, MARAS, BARRIO 18 Y ESTÉTICAS CORPORALES EN RESISTENCIA: TATUAJES

Alfredo Nateras Domínguez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

PLANTEAMIENTO

Dentro de las prácticas sociales y expresiones culturales más longevas, nutridas de una emblemática historia, que han marcado a las civilizaciones y configurado una diversidad de sentidos y de significados, tenemos al menos las siguientes: el uso de sustancias (legales como ilegales, incluyendo a las plantas de poder);¹ el ejercicio de las violencias; la intervención de los cuerpos, o con mayor precisión teórica, de las corporalidades;² y los flujos migratorios (los desplazamientos de las poblaciones a nivel continental debido a una variedad de circunstancias).

Tales prácticas sociales y expresiones culturales, en nuestras sociedades locales y globales, han tenido, en una parte de las juventudes, hombres y mujeres, a sus más importantes protagonistas dado que es este sector de la población el que de mejor manera está dando cuenta de las fracturas del proyecto civilizatorio, y últimamente, del malestar y del descontento social que se hacen patentes en varios lugares, y en diferentes territorios de protesta; por una parte, en el espacio público de la calle, o de la ciudad toda, y por la otra, se asientan y se anclan en los cuerpos o en las corporalidades (Muñiz, 2010), a través de una serie de gramáticas e iconografías, por demás sugerentes como lo serían los tatuajes.

¹ También conocidas como plantas maestras, usadas tradicionalmente en el continente americano por los pueblos originarios; los mayas empleaban los hongos y el peyote; los incas la ayahuasca, con la intención de conocer/saber, y compartir una cosmovisión del mundo.

² Refiere a las distintas acciones (pintura *-body paint-*, mutilaciones, cirugías estéticas, escarificaciones, tatuajes, perforaciones, implantes e incrustaciones). Tal concepto lo podemos ubicar a partir de los estudios de género y del feminismo, lo central de la reflexión es que los cuerpos son producidos a través del empleo de una variedad de tecnologías para su modificación. Para una mayor profundidad teórico-analítica, los lectores interesados pueden consultar los trabajos de Muñiz (2010 y 2011).

En cuanto al diseño y al rediseño de las estéticas corporales, tanto en lo individual como en lo colectivo, por lo común resaltan diversos discursos y narrativas en registros de dibujos, palabras, letras y frases, que a su vez, en la mayoría de los casos están articulados a determinadas adscripciones identitarias infantojuveniles como en los agrupamientos y en los conglomerados de los cholos, de la Mara Salvatrucha (MS-13), de la Mara Mao-Mao, de la Mara Máquina, y de la pandilla del Barrio 18 (B-18); cuyas características compartidas es que son poblaciones de migrantes y de *microidentidades infanto-juveniles transnacionales*.

En este sentido, y a partir de las anteriores consideraciones, el presente capítulo se propone: a) situar (contextualizar), a tales agrupamientos migrantes o microidentidades infanto-juveniles transnacionales –los cholos, la MS-13 y el B-18–, b) problematizar el espacio y el territorio de las corporalidades como un lugar identitario de resistencia cultural, y c) visibilizar su uso en las coordenadas de lo político, y sobre todo, en su teatralidad en el espacio público de la calle y en el tránsito por la ciudad y las ciudades. Para esto tomaremos algunos extractos de entrevistas realizadas en Centroamérica (El Salvador, Honduras y Guatemala, a finales de 2008 y principios de 2009). Para una consulta más profunda de dichos testimonios véase Nateras (2010, 2014).

SUJETOS Y ACTORES, LOS CONTEXTOS Y LAS TRAYECTORIAS IDENTITARIAS

Cuando uno revisa la literatura con respecto a los estudios mexicanos y latinoamericanos de la migración, de los inmigrantes y de lo transnacional, regularmente las geografías y las trayectorias han apuntado más a los flujos migratorios que se llevan a cabo desde México hacia los Estados centroamericanos (RC), en particular, a los países de El Salvador, Honduras y Guatemala, que se ubican al sur, y se desplazan, en primera instancia, hacia la frontera norte con México, y de ahí tejen sus trayectorias hacia el territorio estadounidense.

Quizás, y sin temor a equivocarme, uno de los primeros agrupamientos juveniles, en el caso mexicano –¿y latinoamericano?–, que abona en la configuración de la cualidad, no sólo de ser migrantes sino de ser transnacionales,³ es la adscripción y la afiliación de los *pachucos*,⁴ que posteriormente mutan identitariamente en lo que se denominan los *cholos* o los *cholillos*, y éstos a su vez, siguen transformándose hasta darle el rostro y el contenido identitario de la denominada Mara Salvatrucha (MS-13), y de la pandilla

³ Lo transnacional alude a los vínculos establecidos entre varias naciones desde el imaginario de los Estados-nación, y apunta a resaltar lo cultural y lo político (Kearney, 1995).

⁴ El ícono cinematográfico del pachuco de México es representado por Germán Valdez, “Tin Tán”, quien en la película, *El hijo desobediente*, de 1945 aparece en la propaganda del filme con toda la indumentaria correspondiente.

del Barrio 18 (B-18). Tal configuración y sus posteriores reconfiguraciones, es lo que el sociólogo José Manuel Valenzuela Arce (1998, 2002 y 2003) ha denominado como los *pachomas*, una mezcla entre pachucos, cholos y maras.

El pachuco, vendría siendo un joven mexicano –chicano–,⁵ situado en las sociedades postindustriales (la posguerra), en coordenadas espacio-temporales de las décadas de 1940, y la de 1950, cuyas características van delineando una adscripción identitaria marcada por los flujos migratorios hacia Estados Unidos, así como el particular diseño de su estética corporal (tipo *zoot suit*),⁶ y en su léxico y manera de hablar hacen una combinación de palabras en inglés con el español, lo que ha derivado en lo que se conoce como *caló*, o la forma particular de expresarse con un matiz transcultural muy singular. Así mismo, sus consumos culturales están definidos por el baile del mambo, el bugui-bugui, fumar marihuana y los incipientes tatuajes.⁷

La siguiente trayectoria identitaria va de los pachucos a los cholos, a quienes podríamos caracterizar como jóvenes de cultura transfronteriza/transcultural (Valenzuela, 1998, 2002 y 2003). Hay que recordar que a finales de la década de 1930 y la de 1940, en adelante, un grupo de jóvenes mexicanos conforman un estilo juvenil combinando elementos de las culturas mexicana y estadounidense para hacer frente al hostigamiento y a la discriminación racial de la que eran objeto por ser un grupo minoritario de jóvenes latinos residiendo en Estados Unidos. Este movimiento posteriormente se expande hacia la frontera norte de México derivando en lo que actualmente se conoce como los cho-

⁵ Son los hijos de padres mexicanos que nacieron en los Estados Unidos, y que en algunos casos no conocen la patria de sus progenitores.

⁶ Hay una muy buena película denominada *Zoot Suit* del cineasta Luis Valdés (1981), que da cuenta de esos jóvenes mexicano-estadounidenses que vestían con pantalones de cintura alta, anchos, bombachos, acampados y ajustados.

⁷ Cabe resaltar que una característica central que va signando a la gran mayoría de estas formas de agremiación y de adscripción juvenil (pachucos, cholos, maras y pandilla del Barrio 18) es el hecho de que están inmersos y forman parte de los constantes procesos inmigratorios (del campo a las ciudades), y migratorios (del país de origen a otros países de llegada), con la finalidad de mejorar las condiciones materiales (económicas y laborales), y subjetivas de vida (huir de la represión, la discriminación y el miedo), es decir, en procesos migratorios forzosos, como fue, particularmente, el caso de los jóvenes centroamericanos (salvadoreños, hondureños y guatemaltecos), de finales de las décadas de 1970 y 1980. Esta situación ha funcionado a través de la constitución de una red de redes, es decir, de vínculos familiares de amistad, y de grupos étnicos que se van edificando entre la patria de origen (los connacionales), y con los de la patria de llegada, a partir de elementos identitarios dependiendo de la adscripción grupal de la que se trate, y a la que se pertenezca. De tal suerte, que así se han venido tejiendo las diferentes *comunidades transnacionales* que siguen flujos migratorios de ida y vuelta hacia Estados Unidos, pasando por México y sin perder sus anclajes de origen.

los o los cholillos, visibles también en las principales ciudades de México, como Tijuana, Guadalajara, Monterrey y el Distrito Federal –e inclusive ahora en Centroamérica.

Lo llamativo de la adscripción identitaria (juvenil) de los cholos es que son una escena sociocultural que se despliega en varios planos: uno, del lado estadounidense donde los jóvenes cholos son demasiado mexicanos para ser estadounidenses, y el otro, del lado mexicano, donde son demasiado estadounidenses o *gringos*, para ser mexicanos (Gama, 2002), por lo que la contradicción y paradoja es que son (y no son) ni de aquí ni de allá, por lo tanto son discriminados y excluidos en ambos territorios.

Del lado estadounidense, su adscripción identitaria reivindica a la cultura mexicana a través del uso de la música, el cine, las fiestas, la comida, la creación literaria, la forma de vestir, el lenguaje, o el caló (decíamos, mezcla del inglés con el español), como identificación étnica ante la sociedad estadounidense que tiende a marginarlos por su condición de migrantes latinos, razón por la que se agrupan en clicas,⁸ como lo hacían las bandas en Los Ángeles para hacer frente también a otro tipo de agregamientos juveniles urbanos como los afrodescendientes, los asiáticos (coreanos, japoneses), los europeos (italianos), y ahora los centroamericanos, la MS-13 principalmente. Del lado mexicano, también se enfatiza la identidad étnica y racial, a través de la insistente preocupación por recuperar el pasado de los pueblos originarios, a lo que se ha dado en llamar el orgullo de ser mexicano, o el *mexican pride*, aunque con el imaginario incorporado de vivir como lo hacen las clases estadounidenses más favorecidas, el *american way of life*.

En sí, los cholos son grupos de jóvenes, tanto hombres como mujeres, de edades entre los 10 y los 28 años, provenientes de los barrios populares, y de las clases sociales desfavorecidas donde sus procesos de socialización y sociabilidad se han dado principalmente en la calle con una alta desarticulación en la vida familiar (familias reconfiguradas y borrosas). Su forma de organización es a través de *microgrupos* o *microidentidades* que vienen siendo los sustitutos afectivos del grupo familiar, ya que por lo regular se establecen entre ellos vínculos emocionales duros y fuertes, signados por la hermandad y la camaradería –el *carنالismo* y el *homeboy*–, lo que ayuda a la cohesión grupal frente a la amenaza, tanto de los otros grupos de cholos, similares a ellos, como ante la policía, aunque no están exentos de fracturas y de traiciones internas.

Todavía esta adscripción identitaria infanto-juvenil urbana de los cholos se ancla al territorio a diferencia, por ejemplo, de la escena del *hip-hop*, de los *skaters* o de los

⁸ En sentido amplio, las clicas son microgrupos, y en el decir de las pandillas, se usa para denominar a sectores o células organizadas, por lo que hay una diversidad de clicas conformadas por maras, pandilleros, cholos, *Latin Kings*.

reggaetoneros, de tal suerte que el barrio y la calle se defienden por lo regular a balazos creando una *cultura de la violencia* (Pirker, 2004; Ferrándiz y Feixa, 2004; Blair, 2005), que transita hacia una lógica de la muerte como forma y estilo de vida que marca la cotidianidad de estos jóvenes cuya consigna, *la vida loca* (la cárcel, el hospital, la muerte, y las drogas), los coloca al extremo entre la rapidez y la fugacidad del peligro, y el riesgo constante de morir por la guerra de exterminio que hay entre ellos, una especie de batalla civil protagonizada en el espacio público de la calle. Así mismo, la figura de la madre, y de la mujer es central en tanto ser la *jefa*, por lo que la virgen de Guadalupe es *la primera*, además de manifestar un culto religioso muy importante, ya que también son cristianos.

En cuanto a la significación y el uso del cuerpo como accesorio para la gestualidad y las señas con las manos vehiculizan una forma de identidad grupal y de reconocimiento de la *clica* o de la *placa* a la que se pertenezca. El tatuaje es básico, ya que ofrece un carnet de identificación al *rayar* el nombre del barrio o de la banda; la virgen de Guadalupe como acto de fe religiosa; iconografías de paisajes mexicanos (Popocatépetl o Iztaccíhuatl); de imágenes prehispánicas (pirámides o guerreros aztecas), y de ciertos acontecimientos que tengan que ver con *la vida loca* (por ejemplo, nombre de cárceles donde se ha estado), se fuma marihuana, se bebe mucha cerveza, se hace uso del arte popular callejero, es decir, se realizan murales, placas o grafitis; y también se escucha música *hip-hop*.⁹

En relación a la mutación identitaria de lo *cholo* a la Mara Salvatrucha (MS-13), y el Barrio 18 (B-18), valdría decir que el término *mara* en Centroamérica, en una de sus acepciones, significa grupo o palomilla, especialmente de muchachos (Romero, 2003), de tal manera que estamos ante una configuración de la grupalidad diversificada, es decir, hay distintos tipos de maras: estudiantiles, deportivas, laborales, de amigos, de ancianos, la Salvatrucha (la MS-13), y el Barrio 18 (B-18). Lo importante es que se van estructurando a partir de los contextos sociales y políticos del conflicto social, y armando en los países de El Salvador, Honduras y Guatemala, a finales de las décadas de 1970 y 1980, a través de los procesos migratorios forzosos como estrategias familiares para salvaguardar la integridad física de los infantes, los adolescentes, y los jóvenes de esa

⁹ Hay un trabajo iconográfico y narrativo de los cholos de ciudad Netzahualcóyotl, Estado de México, que da cuenta de esta adscripción identitaria infanto-juvenil, véase Hernández y Gama (2007).

generación.¹⁰ Esto implicó que tanto la MS-13 como el B-18 se originaran en la patria de llegada, Estados Unidos (en Los Ángeles, California), como una respuesta de sobrevivencia cultural, ante la exclusión social, la urgencia de construcción identitaria en resistencia, y la afiliación grupal.

Se sabe que las primeras maras y pandillas se conformaron a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 con niños y jóvenes callejeros, de entre 12 y 25 años de edad pertenecientes a los barrios pobres, nacidos y crecidos en el periodo de la guerra en El Salvador (el ejército contra la guerrilla del FMLN), en Guatemala (exterminio de indígenas) y en Honduras (represión brutal contra comunistas, líderes sociales y estudiantiles), en su mayoría eran hijos de combatientes (de guerrilleros y de guardias nacionales), vinculados al consumo de drogas y delitos menores como el robo, dedicados a trabajos de obreros, vendedores ambulantes, albañiles y en las maquiladoras; muchos de ellos han estado en la cárcel tanto, en Estados Unidos como en Centroamérica.

Si descomponemos las palabras *Mara Salvatrucha* tenemos que la *mara* también es una contracción de *marabunta* que alude a grupo y a su vez connota a aquellas hormigas gigantes que van destruyendo todo a su paso,¹¹ en otras palabras, la podríamos considerar como una metáfora (Lakoff y Johnson, 1986) que emula a los flujos migratorios de ese grupo; y *Salvatrucha*: *Salva* de El Salvador, y *Trucha*, ponerse listo o avisado, es decir, alude a un salvadoreño abusado o inteligente (identidad nacional: “100 por ciento salvadoreño”, “los verdaderos salvadoreños”). La pandilla del Barrio-18, en la densidad de su rostro identitario, se edifica a partir de replicar y defenderse de las clicas, que ya estaban asentadas y ancladas territorialmente en el sur de California, como la de los italianos, los asiáticos, y las minorías afrodescendientes. De hecho, el núcleo básico del

¹⁰ Una de las películas que da cuenta de la cruenta guerra civil entre el ejército y la guerrilla en El Salvador es *Voces Inocentes* (2004) de Luis Mandoki. La película narra la historia de Chava, un niño de 11 años, y sus vivencias en plena guerra, ante la constante amenaza de ser reclutado por los militares o por los guerrilleros. A su vez, Mandoki, posteriormente filma el largometraje, *La vida precoz y breve de Sabina Rivas* (2012), que está basada en la novela de Rafael Ramírez Heredia, *La Mara* (2004). Los temas centrales son las penurias y las tragedias que sufren los migrantes, especialmente los centroamericanos, en la frontera sur de México, en su intento de llegar a la tierra prometida, Estados Unidos y alcanzar el “sueño americano”. El personaje es una niña-adolescente, llamada Sabina, y la trama es su viacrucis migratorio, el recorrido en las balsas, el paso por los retenes, las condiciones desfavorables del medio ambiente (el calor; los animales, las garrapatas, los alacranes) y la amenaza constante de ser asaltados o asesinados por la Mara Salvatrucha (MS-13).

¹¹ Hay un filme clásico, *The Naked Jungle* (Haskin, 1954), traducida al español bajo el título *Cuando rugen la marabunta*. Esta película es la historia ubicada en Sudamérica de una colonia de hormigas gigantes que van arruinando todo lo que encuentran en su camino, y están por acabar con una hacienda y una plantación de cacao. El protagonista principal es uno de los íconos del cine estadounidense, Charlton Heston.

B-18 se conforma de centroamericanos (salvadoreños, hondureños y guatemaltecos) y, en lo particular, de cholos mexicanos.

La MS-13 es una escisión del B-18, y con base en las historias orales reconstruidas cuentan que tal ruptura sucedió debido a las disputas por el territorio, a la conquista del amor de las mujeres, un asesinato con exceso de saña, y el control de diversos negocios en las lógicas de lo ilegal. En sus orígenes, tal ruptura fue a muerte, y va más allá del hecho fáctico o de su materialidad, es decir, se coloca y se sitúa en códigos culturales y simbólicos, no sólo se trata de matar o de dar muerte al *otro* distinto, similar o parecido a, sino que cuando se asesina o liquida a uno de la MS-13 o del B-18, según corresponda al vaivén de la venganza –o incluso por extensión, a las ejecuciones extrajudiciales–, representa un intento imaginario de *borrar* la adscripción de ese otro: una suerte de *limpieza identitaria* llevada al extremo y al absurdo. Por ejemplo, se han dado casos en los que en algunos sepelios, la pandilla rival llega y ametralla la caja del difunto, en otros, se exhuman los cuerpos, y se trituran las osamentas, una metáfora de “matar al muerto”, de “matarlo en vida, y matarlo de muerto”, “doblemente muerto”.

Estos agrupamientos son niños y jóvenes que actualmente coexisten con sus contradicciones, aunque también han adquirido claridad política ya que están haciendo intentos sobresalientes para detener la violencia entre ellos.¹² Siguen inscritos en los procesos migratorios y transnacionales, ya que se les encuentra en San Francisco, Nueva York, y Washington, así como en México, y en Centroamérica (El Salvador, Honduras, y Guatemala). Las formas internas siguen siendo tipo *clica* o *gang* –microgrupos–, una parte escenifica la disputa por el control del territorio, hay ritos de iniciación, códigos y reglas de honor; la significación del cuerpo, vía los tatuajes; reivindicación de la raza, y de la nacionalidad; administración del poder, y del miedo.

En cuanto a las significaciones del cuerpo, lo intervienen y lo usan para comunicarse como *clica* o *gang*, traen tatuajes¹³ parecidos a los de los cholos; escuchan música –más del tipo *heavy metal*, *hip-hop*–, grafitean y plaquean en las paredes de las ciudades en su apropiación simbólica; construyen mecanismos de ritualización al ingresar al grupo, por

¹² Es muy relevante que la MS-13, y la pandilla del B-18, en El Salvador, estén planteando desde mayo-junio de 2009 a la fecha, una mesa de diálogo para detener las violencias, y dar una respuesta integral a la problemática atendiendo los aspectos estructurales como tener trabajo, acceder a los sistemas de salud, y educación, entre otras demandas. Recientemente, en Honduras (2013), dirigentes de estos agrupamientos desde la cárcel están proponiendo al gobierno hondureño acuerdos para alcanzar la paz.

¹³ Aunque esto ha variado con respecto a los integrantes del B-18 y de la MS-13, de la tercera generación, es decir, los chicos de 10 a 16 años, ya que bajo las nuevas reglas y normatividad, existe la prohibición de no tatuarse más (para algunas clicas), y en todo caso, las iconografías no tienen que ser alusivas a las pandillas, y tampoco en lugares visibles del cuerpo.

lo común, 13 segundos de golpes por parte de la Mara, o 18 en lo que atañe al B-18, según sea el caso, y emplean una forma particular de hablar. En sí, tanto el agrupamiento del B-18 y la MS-13, son niños y jóvenes que construyen identidades con sus estilos de vida muy definidos, aunque ahora ya no son tan visibles en el espacio público de la calle, aunque siguen funcionando como grupos de pertenencia, y de referencia cohesionados, y con lazos afectivos muy fuertes, tanto que la negación del barrio, de la placa y del grupo, se considera una traición, por lo que se paga con la vida. Ambas grupalidades luchan por una reivindicación social, política, cultural, racial/étnica, ante los otros distintos a ellos en su vivencia transnacional (Kearney, 1995), y su experiencia de ser migrantes (Smith, 2006), regularmente discriminados en el país de llegada como en el de origen.

Podemos decir que estas *pandillas transnacionales* están definiendo y dibujan paisajes urbanos de las ciudades, las colonias, los barrios y las comunidades más pobres, y desfavorecidas donde habitan estos agrupamientos de cholos, B-18 y MS-13. Además, se construyen lógicas diferentes, y muy particulares en la administración del territorio, del miedo social, y del poder. En este sentido, ser *pandillero* (hombre o mujer) de cualquier adscripción es una forma de vida a partir de la cual la violencia se va gestionando, por lo que los integrantes de estas adscripciones hablan de las desigualdades sociales y evidencian la crisis del proyecto civilizatorio (Valenzuela, 2012), en el que se sitúan una gran parte de jóvenes, en este caso, en México y en Centroamérica. Así, el B-18 y la MS-13, se están haciendo nómadas debido al impacto de las políticas de represión, por lo que su mutación identitaria los ubica en los mecanismos y en las estrategias de lo invisible y del *camuflaje social* (las cuales explicaremos más adelante).

DE LOS TRAYECTOS IDENTITARIOS A LOS PROCESOS TRANSNACIONALES

Es claro que los forzosos procesos migratorios de finales de la década de 1970, de la década de 1980, y de la de 1990 (en plena conflagración armada entre el ejército y la guerrilla, 1980-1992, en El Salvador; el genocidio de indígenas en Guatemala y la represión brutal en Honduras de la disidencia política), así como los flujos de deportación masiva que llevó a cabo el gobierno estadounidense, en particular de jóvenes centroamericanos a sus patrias de origen (1992-1994, en adelante), le da un marcaje, un tono y una tesitura especial a estas microidentidades grupales, que a su vez influyeron inevitablemente en la reconfiguración de las escenas identitarias de los demás agrupamientos juveniles que ya estaban en el espacio público de las esquinas, y de las calles centroamericanas (Cuerno, 2000; Pirker, 2004).

Tales microidentidades son heterogéneas en su construcción interna, ya que existen distintos lugares sociales de adscripción o de membresía, *activos*, implicados en todas las acciones en los márgenes de la legalidad del agrupamiento correspondiente; *pasivos*, alejados de las violencias y de los actos ilegales; *retirados*, veteranos a quienes se les otorgó “el pase”; *desertores*, desilusionados de la pandilla o de la mara, que se salieron de la clicca y además no tienen “el pase”, lo cual implica que a ellos se les dio “luz verde”, es decir, sentencia de muerte; y los *deportados*.

Estas trayectorias migratorias y transnacionales se acrecientan, se expanden y adquieren su eferescencia debido a varios motivos interrelacionados que ya hemos mencionado: la guerra, y represión que se había desatado contra la población civil en El Salvador; la dirigida hacia los miembros de los partidos, y los líderes de los movimientos sociales con tendencias ideológicas de izquierda o comunistas en Honduras; a los climas de exterminio indígena en Guatemala; incluso por las condiciones económicas de precariedad familiar, que en la mayoría de los casos orillaban a que se migrara bajo la condición de *ilegales* (sin papeles).

El relato de Edgar,¹⁴ pandillero de la “Ley del Sur 13”, de la clicca del barrio Norwalk, en California, Estado Unidos –la mayoría chicanos–, se centra en su vivencia en el proceso migratorio:

Entrevistado: yo me acuerdo que tenía como ocho años cuando mi mamá, y mi familia quisieron llevarnos para Estados Unidos, a Los Ángeles, California, por la guerra que estaba, y también el motivo es que mataron al esposo de mi mamá [...] y con todos esos problemas mi mamá no iba a poder con nosotros, éramos cuatro, me acuerdo que llego en el 78 [...] decidieron que mi hermana mayor, y yo nos fuéramos juntos para California, y ya después mi mamá, y mis otras dos hermanitas, las menores se iban a ir [...] y lo que me acuerdo de chiquito, es la aventura, pasando diferentes países, y desde los ocho años [...] hice otra nueva vida.

Entrevistador: Dime ¿se fueron con papeles o sin papeles?

Entrevistado: Nos fuimos como ilegales [...] yo me acuerdo que íbamos por partes [...] diferentes tías [...] nos iban a recoger, a diferentes países [...] mi otra tía nos estaba esperando en la frontera de México ya para cruzarnos porque antes era más fácil cruzar la frontera (Edgar, entrevista, 2008).

¹⁴ Actualmente, Edgar es un pandillero pasivo de 35 años (de la primera generación), durante un tiempo privado de libertad en cárceles estadounidenses por robo. Fue deportado de Estados Unidos en marzo de 1998 con estudios a nivel de bachillerato (bilingüe). Es miembro del equipo de trabajo de *Homies Unidos* de El Salvador y coordina el área de educación, dirigida a pandilleros y no pandilleros –ofrecen becas para seguir estudiando y ayudan a conseguir empleo– a jóvenes en situación de vulnerabilidad o de alto riesgo.

La llegada a los Estados Unidos (Los Ángeles, California) por parte de estos jóvenes salvadoreños, y de otros centroamericanos (hondureños y guatemaltecos), a finales de la década de 1970 y en el transcurso de la década de 1980, se puede catalogar como un suceso fundacional, en tanto que se dieron cuenta que la única manera de sobrevivir culturalmente en el país de llegada era constituirse como pandilla del Barrio 18 (B-18) – muy ligados a los cholos mexicanos– (Valenzuela, 1988, 2002, 2003, y 2007), y ser Mara Salvatrucha (MS-13) –*los auténticos salvadoreños*–, es decir, y como lo hemos mencionado con anterioridad, estas adscripciones identitarias se originaron en Estados Unidos, y no en sus patrias de origen.

Para 1992 se firman los acuerdos de paz en el Castillo de Chapultepec, en la ciudad de México (gestión diplomática realizada entre el gobierno mexicano y el francés), dando formalmente por concluida la guerra en suelo salvadoreño. En años posteriores, el gobierno estadounidense inicia la deportación masiva de centroamericanos (en particular de salvadoreños) a sus patrias de origen; cabe señalar que gran parte de ellos han pertenecido a diversas clicas del B-18 y de la MS-13, e incluso de otras pandillas en general. Las rutas para llevar a cabo la deportación masiva siguieron varias lógicas o argumentos legales y jurídicos, los más socorridos fueron aquellos que aún permanecían sin documentos (ilegales), los que habían tenido algún tipo de problemas con la ley (desde manejar borracho o haber cometido algún delito como robo, tráfico de drogas, portación ilícita de armas o alterar el orden público), por tener un juicio legal en proceso o haber estado en la cárcel privado de la libertad.

Douglas, “El Travieso”,¹⁵ pandillero pasivo del B-18, fue “brincado” en El Salvador a los 14 años de edad, migró a Estados Unidos (Los Ángeles, California) en 1993 y fue deportado en 1999 a su país de origen, nos cuenta su vivencia:

yo no tenía papeles, ni nada, estuve en recepción en Centinela, en Los Ángeles, y de ahí me deportaron para El Salvador [...] Eso fue en agosto del 99 [...] tú vienes aquí, y piensas ver las cosas diferentes [...] vienes a tu país, y [...] cuando llegas, no bajas con las demás personas, vienes esposado, y te bajan en la pista, y vas caminando hasta migración, donde te reportas que vienes deportado, yo venía con una bolsita, con mis cositas, traía unos billetes, cogí un taxi y me fui para mi casa, a mi mamá ya le había hablado que iba a llegar. Luego vienes diciendo “y ahora ¿qué hago?” [...] yo no estaba acostumbrado a andar sin dinero [...] llegas, y no tienes nada, busqué trabajo y te preguntan “¿usted es[tá] tatuado?”, “sí, tengo un tatuaje”,

¹⁵Douglas, “El Travieso”, tiene 34 años de edad, y también pertenece a la primera generación de pandilleros del B-18, estudió hasta primero de bachillerato, sus padres viven y cuenta con dos hermanas y un hermano. Ha trabajado de motorista (chofer), de fumigador, en seguridad, de guardaespaldas de un hombre rico, y desde el 2000 a la fecha realiza trabajo voluntario en *Homies Unidos*.

“¡ah disculpe, no lo podemos contratar!”. Se te cierran las puertas por muchas ganas que tengas de querer cambiar o buscar un trabajo, no se pudo. Entonces, me vine aquí a Popa y de casualidad en ese lugar estaba la 18, entonces yo me sentí como en casa otra vez, y los jóvenes llegaban, y me vieron, por las pintillas que traía, y “vos, ¿de dónde venís?”, ya me querían brincar, “no, ¿sabes qué? Yo soy 18 de Los Ángeles, y vengo deportado”, “¿quieres tomar? ¿Qué quieres comer?” [...] ya me sentí con más confianza, y estuve con ellos [...] viví con ellos un montón de tiempo, dos años. En el 2001 busqué trabajo, pero no sabían que yo tenía tatuaje, el problema fue cuando se dieron cuenta, y en el 2007, me despidieron por eso (Douglas, entrevista, 2008).

Dentro de los diversos lugares sociales de ser pandillero o de la mara (*homeboy* o *homie*), en cualesquiera de los casos, se empiezan a delinear y a reconocer el tono y el matiz identitario como *homeboy* pasivo/deportado o *homie* activo/deportado, a partir de los mecanismos culturales que se van instrumentando (redes vinculares), de las acciones y de las prácticas sociales que se lleven a cabo, es decir, los *activos* están fuertemente implicados con sus clicas correspondientes, desde los márgenes, y los umbrales de lo ilegal, y los *pasivos*, alejados diametralmente de ello, aunque reconocidos identitariamente por *los otros sociales*, todavía como pandilleros del B-18 o de la MS-13, es decir, siguen siendo *homies* (amigos, hermanos o *carnales*).

La llegada a la patria de origen, en general, como *homeboy* deportado es demasiado complicada ya que por una parte es clara la desventaja social, pues implica estar ubicado en los límites de los procesos de la exclusión social (Saraví, 2004 y 2009), sin empleo ni oportunidad laboral, y por la otra, dada la adscripción identitaria como B-18 o de la MS-13 –con todo y tatuajes–, se es discriminado por la sociedad (incluyendo a veces a la propia familia y la comunidad en la que se habita); y aunado a las políticas de represión y de persecución del Estado, de sus instancias de seguridad contra estos agrupamientos, y a la actuación de los escuadrones de limpieza social, lo poco que les queda, simbólicamente hablando, es aferrarse y reivindicar su adscripción identitaria a fin de intentar reinsertarse o reincorporarse desde otros lugares sociales a las clicas correspondientes.

Esta situación conlleva desplegar una serie de estrategias de afrontamiento a nivel psicosocial (la racionalización, la paciencia, la discreción y la protección) y, al mismo tiempo, orilla a retejer los vínculos y las relaciones intersubjetivas con los *otros sociales*, incluyendo a la propia pandilla o a la MS-13, ya que dependiendo de su particular dinámica de funcionamiento y de las reglas que correspondan, en algunos casos, vuelven a ser aceptados sin necesidad de ser “brincados” de nuevo o sin someterlos a alguna prueba ya que son respetados como veteranos (por deportados y *viejos*), a cambio de que les enseñen sus conocimientos adquiridos en su larga trayectoria como *homies*, por ejemplo, la manera de disparar o de organizarse, sin embargo, en otras ocasiones se les

intenta “brincar” o se les pone de nueva cuenta a consideración encargándoles alguna misión o “un trabajito”, que implica no sólo realizar esa acción ilegal en su condición fáctica (de hecho), sino lo principal y lo más significativo está en el valor simbólico de dicha acción, ya que representa volverse a ganar el respeto y la confianza de “los carnales”, de “los hermanos” y de los *homeboys*.

LOS ESCENARIOS CORPORALES: DE LA CULTURA A LA RESISTENCIA

Los actores centrales y protagonistas de esta trama sociocultural de las adscripciones identitarias –transnacionales–, de los cholos, la pandilla del B-18 y de la MS-13 han utilizado sus corporalidades (Muñiz, 2010) como un espacio de resistencia cultural y de acción social en coordenadas de lo político como actores y sujetos. Esto es muy importante, ya que uno de los ejes centrales de toda afiliación es la construcción de una imagen social que pasa por la edificación de una facha y de un estilo que van caracterizando al grupo de pertenencia. Situación que implica el diseño, y el rediseño, de la estética corporal, la incorporación de una serie de accesorios, de artefactos, de objetos y de emblemas que precisamente van marcando la diferencia con el otro u los otros contrapuestos a esas adscripciones de que se trate. A su vez, el lenguaje/discurso, o la manera particular de hablar y de comunicarse entre sí y con los demás, se hace a través de ciertos códigos verbales y corporales que los otros sujetos que no los conozcan, o que no estén familiarizados con los circuitos de sentido y de significado, quedan de alguna manera afuera, es decir, excluidos de ese imaginario y de ese sistema de representación comunicativa.

En sus orígenes, y como matriz de significación, en el diseño, o mejor dicho, en el rediseño de la estética corporal se *nuclear* aspectos identificatorios con la pandilla y la mara que dan cuenta de los procesos de construcción de un lugar y de prestigio social al interior como al exterior del agrupamiento. El elemento más potente en cuanto a su carga simbólica es la alteración y la decoración de los cuerpos a través de los tatuajes. Regularmente lo que está inscrito en la piel es el nombre de la clic a la que se pertenece, lo cual reafirma una especie de identidad grupal que ayuda en determinados ambientes, y, aunque dadas las atmósferas de represión, configuradas como decíamos a partir de las políticas de cero tolerancia, es un descriptor para ser ubicado y, por consiguiente, detenido o incluso “eliminado”, “sacado de las calles” o “bajado del avión”.

En estas lógicas de adscripción identitaria, a partir de analizar los tatuajes que se rayan o se pintan –las cicatrices también–, es posible reconstruir las historias de vida, o la trayectoria edificada colectivamente de ese integrante de la MS-13 o de los *homies* del B-18, e incluso seguir determinadas pistas del movimiento, y de los desplazamientos,

en la construcción de sus identidades, ya que en el territorio de esos cuerpos se plasman las vivencias de ser pandillero, o de la mara (fechas significativas): los vínculos amorosos establecidos con las mujeres –las *jainas* (sus nombres por ejemplo)– o con los *vatos* –si se es mujer–, las creencias religiosas (por lo común figuras de Cristo o de la virgen de Guadalupe), las vivencias en la cárcel (los cohortes corporales), los actos y las situaciones de muerte (a partir de lo cual se pone una iconografía específica), los apodos de los *homeboys* caídos en la batalla callejera, los atentados contra ellos (las cicatrices) y rasgos de las misiones realizadas (lugares, y hechos).

Una parte de estos tatuajes se hacen en el espacio de la cara, lo cual conlleva, además de una medida sin concesiones, una forma de interpelar (violentar) la mirada del *otro* o los *otros* que miran. Ayuda a legitimarse al interior del agrupamiento o de la *clica*, en tanto que desde su valor simbólico se demuestra arrojo y se instala en el lugar social de lo temerario. Aunque quizá los tatuajes en el rostro, por habérselos ganado en situaciones extremas (por ejemplo, haber cobrado la venganza y asesinado a alguien), adquieren el valor de una apuesta sin retorno por el barrio: “vivo por mi madre y muero por mi barrio”, ya que probablemente anuncia la adscripción consciente e instrumental a la muerte. Estos tatuajes en el rostro, los que portan la Mara Salvatrucha o el Barrio-18,¹⁶ como hipótesis teórica, están ligados a un saturamiento identitario o de fanatismo irreversible por la *clica*, una suerte de sobrecarga afectiva por el barrio, en el entendido de que hay algo del sujeto (en su historia de vida) que lo condujo, material y simbólicamente, a encarnarse una adscripción identitaria como mara en la piel y al nivel de la mirada: el rostro (véase Nateras, 2013).

Estas corporalidades se han representado y se pusieron en escena en el espacio público de la calle, el barrio y la comunidad, de una manera espectacular, ritualizadas y configuradas a partir de una gran diversidad de signos culturales que fueron incorporándose en la autoconstrucción de su afiliación identitaria vía los tatuajes: las gestualidades que aludían a las señas con las manos (regularmente *tirando barrio*, el nombre de la *clica* a la que se pertenece), la manera de caminar, la mirada sostenida, el tipo de ropa que se usaba –pantalones muy flojos (*acholados*) o guangos, gorras deportivas, camisetas sin mangas–, la forma de hablar y, en sí, la teatralidad con la finalidad de ganar respeto ante los otros, tanto similares como diferentes.

Aquí, el asunto del respeto es una pista muy importante ya que tiene que ver con el orgullo de ser de la MS-13 o del B-18, es decir, se muestra una especie de poder en el

¹⁶ De hecho este es un marcaje que los diferencia de los cholos, ya que éstos, a lo más, se colocan en la cara algunas lágrimas o telarañas muy tenues y discretas.

plano de lo simbólico, a través de todo ese andamiaje y de esos signos que se construyen del lado de la pertenencia como miembro de una pandilla o de la mara que regularmente es temida, se trata de mostrar la creación de la presencia (Díaz, 2002), que conlleva una serie de símbolos (Balandier, 1994; Cohen, 1979). Probablemente, esta representación y puesta en escena de las corporalidades (Muñiz, 2010) de estos pandilleros simbólicamente dé cuenta de la necesidad de incluirse en una sociedad que regularmente tiende a excluirlos, una especie de recordatorio iconográfico de que se está hablando, y se están mostrando no solamente las diferencias culturales, sino también las inequidades sociales en las que están inmersos muchos de ellos, como “MS-13”, “Barrio 18”, o cholo (sujetos transnacionales).

Actualmente, los *homies* del B-18 y de la MS-13 están siendo forzados, debido a la represión y al exterminio que todavía están padeciendo, y a las circunstancias sociales de urgencia en la que se les ha colocado, a llevar a cabo algunos ajustes de sus estéticas y de sus estilos que se traducen en cambios en la apariencia y en la facha, por lo que están siguiendo la trayectoria de haber sido muy visibles a tornarse prácticamente invisibles, en especial, en los espacios públicos, incluso en el barrio, en la comunidad y circulando la ciudad. Aunque todavía usen el transporte colectivo o caminen las calles, pueden pasar desapercibidos por una estrategia política bien definida y clara que podríamos caracterizar como un mecanismo de afrontamiento, una especie de camuflaje y de mimetismo social, que tendría la finalidad de proteger y, por consiguiente, de preservar la adscripción identitaria desde la lógica de la sobrevivencia y de la resistencia cultural. Asimismo, adquiere la intención de ser un esfuerzo o un mecanismo para no ser excluidos o discriminados por la sociedad y la comunidad, ni ser ubicados o detectados y, por consiguiente, detenidos por los cuerpos de seguridad del Estado que todavía están actuando.

Además de que ya casi no se les ve en las esquinas, están mutando o desplazando las estéticas hacia los modelos comunes de ser de los cuerpos o de portar una apariencia convencional, es decir, están dejando de raparse o de usar el pelo corto (ahora lo tienen más crecido), ya casi no traen arracadas, o *piercings*, las camisetas blancas, a cuadros, desfajadas y los pantalones guangos y flojos (tipo cholo) los han cambiado por playeras, chamarras, y sacos; e incluso caminar balanceándose rítmicamente quedó para la historia, los tatuajes ya no se portan en lugares tan visibles a las miradas de los otros, y la forma de hablar la están variando en su tono, matices y en las palabras que utilizan. En este sentido, la inscripción identitaria marcada en la piel a través de los tatuajes, uno de los aspectos más potentes cargados de sentido y de significado para las clicas de la MS-13 y de los *homies* del B-18, está adquiriendo la cualidad de la discreción, de la prudencia, y de la mesura, es decir, siguen la trayectoria de lo público a lo privado en las

lógicas de los territorios corporales, por lo que ya no se están rayando en lugares visibles, y de interpelación abierta al “otro u los otros”, como son o eran, precisamente, los que se plasmaban en la zona de la cara, los brazos, la cabeza, el cuello, y las pantorrillas (Nateras, 2010, 2013 y 2014).

DE LA RESISTENCIA POLÍTICA AL REDISEÑO SOCIAL

Un acontecimiento muy potente, en términos de lo que representa, y que casi ha adquirido cualidades de lo invisible e imperceptible, ha sido lo relacionado con lo que hemos denominado abiertamente el proceso psicosocial del *destatuaje* o de la *desidentificación* que están llevando a cabo, principalmente, integrantes del B-18, y de la MS-13, tanto hombres como mujeres, cuyas edades por lo regular, se ubican, para los varones, entre los 20, 25 y 30 años (e, incluso un poco más) y, en el caso de las mujeres, oscilan entre los 20 y menos de los 30 años. Es decir, estamos hablando básicamente de que la primera generación de la mara y de la pandilla es la que más se está despintando y, en menor cuantía o representación, los de la segunda *camada*.

Sus características y trayectorias sociales están marcadas por el hecho de que han pasado varios años en el encierro y, muchos de ellos, recién acaban de salir de la cárcel después de haber estado privados de la libertad entre cinco y seis años, o más; la mayoría de los varones no tienen empleo, o están en las filas del subempleo y de la economía informal, sus esposas, parejas o compañeras de vida (las *jainas*) aparecen como las jefas de familia; una gran parte son ya papás o mamás con dos o tres hijos –incluso adolescentes y jóvenes– de escasísimos recursos materiales como simbólicos, por lo que sus condiciones sociales de vida son muy difíciles y precarias, y se ubican en niveles de sobrevivencia extrema y de exclusión social (Saraví, 2004 y 2009).

Lo interesante, entre otras consideraciones, es que una tendencia asentada para empezar a quitarse los tatuajes inscritos en la piel está articulada –obedece y se intersecta– a determinadas circunstancias políticas, y sociales, en las cuales están inmersos y viviendo ciertos integrantes de estas adscripciones identitarias, quienes fueron, poco a poco, construyendo la demanda en relación a la remoción de sus tatuajes, situación definitoria para que las redes eclesíásticas (los Pasionistas de Cristo, y los de la orden de san Cayetano), que venían trabajando con este tipo de agrupamientos juveniles, ofertaran un proyecto denominado *Adiós Tatuajes* en la clínica asistencial “Padre Octavio Ortiz”, asentada en uno de los barrios más afectados de San Salvador, llamado Mejicanos, donde los niveles de violencia de género son preocupantes, así como los intrafamiliares, aunado a que ahí habita una de las maras más fuertes: la MS-13.

Si trazáramos las coordenadas de los contextos, nos situaríamos en el período que arrancaría después de las deportaciones masivas de integrantes de la MS-13 y de la pandilla del B-18 que hace el gobierno estadounidense hacia territorio centroamericano (El Salvador, Honduras y Guatemala), más o menos por 1993 y 1994 en adelante; la implementación de las políticas represivas de cero tolerancia, de “La Mano Dura” (y sus múltiples versiones) y de la *Ley antimaras* en los años de 2003, y siguientes; aunado a los vertiginosos cambios y a las complejas transformaciones de las propias estructuras y de las dinámicas internas de estos agrupamientos que, entre otras consideraciones, los fueron encaminando a la rigidización de sus reglas, de sus normas, de los códigos de honor y de lealtad, de los duros castigos y de las sanciones que están aplicando a sus miembros.

Este proceso psicosocial de *destatuarse* o de *desidentificarse* tiene que ver y da cuenta también de las situaciones de violencia social, reales como simbólicas (Bourdieu, 2000), y al extremo, en las que se encuentran determinados integrantes de estas adscripciones identitarias, y que los están llevando a tomar esta difícil decisión, muy delicada y sumamente riesgosa, que los resitúa o reconfigura desde otros lugares sociales y territorios afectivos y, por consiguiente, está redefiniendo sus vínculos intersubjetivos con respecto a su propia pandilla o mara (y, por extensión, también con los rivales, incluyendo a la policía), su familia –hijos, pareja, padres–, la comunidad en donde habitan y la sociedad como tal.¹⁷

Hay distintas razones y motivaciones como integrante de la mara o afiliado a la pandilla que se juegan al mismo tiempo, unas con mayor densidad de sentido que otras, para tomar la decisión de irse despintando la piel y de remover un tatuaje o varios de los indicativos de la pertenencia a la clíca, ya que esto implica, en sí mismo, el hecho de dejar y alejarse de la mara o de la pandilla, sin tener, por lo común, el permiso o “el pase” y, por consiguiente, se está renunciando o negando en el imaginario del grupo la adscripción identitaria que corresponda, con toda la secuela de implicaciones que los coloca en situaciones de riesgo para su integridad física, y en algunos casos, hasta la de sus familiares y seres cercanos y queridos.

La matriz de significación al empezar a quitarse un tatuaje que es indicativo de pertenencia a la MS-13 o al B-18 tiene que ver con una suerte de agotamiento, de can-

¹⁷ Como núcleo duro de significación en las corporalidades de los integrantes de maras y pandillas, los tatuajes, las palabras y las frases inscritas en la piel y en la carne son un signo de las identidades transnacionales. Asimismo, opera como mecanismo de estigmatización y, por consecuencia, de exclusión social. En este sentido, al borrarse estos marcajes iconográficos en el imaginario implicaría resituar las fronteras sociales, es decir, recolocarse al interior de las redes sociales, por lo que libremente se le puede considerar como una práctica transfronteriza, en las coordenadas de lo social y de lo cultural.

sancio y de saturación de la adscripción identitaria, justo dadas las circunstancias y las vivencias sociales que se están teniendo, y que corren en varios planos o pliegues: están hartos de ser acosados por los cuerpos de seguridad del Estado (los policías/*los juras*), perseguidos por la propia *clica* –ya que regularmente, decíamos, no tienen “el pase”–, amenazados permanentemente por la *mara* o la *pandilla* rival, desplazados en cuestión de jerarquía, y de poder, por los *bichos* más jóvenes que ellos –doce, catorce o dieciséis años–, la urgencia impostergable de tener un empleo estable, algunos tienen la intención de irse del país (migrar) para cortar de tajo con su pasado, las exigencias de la paternidad, e incluso, al ser rechazados por su propia familia, el barrio, y la comunidad.

En función de que no se tiene el permiso –quizás porque no se ha solicitado o porque se les negó– para alejarse de la *pandilla* o de la *mara*, y en todo caso de ocupar otro lugar social en su interior como *pasivos* o *calmados*, se vive en un permanente estado psicosocial de temor, de miedo y de angustia, que los obliga por sobrevivencia a tener que dejar el barrio y la comunidad, es decir, se tienen que cambiar de domicilio, e irse a un lugar en donde no puedan ser ubicados, ni tampoco identificados; situación a la que estar *destatuando* los ayuda o favorece, ya que la iconografía los va *desanclando* tanto del lugar como de la adscripción identitaria a la que se pertenecía.

Algo muy interesante de esta situación de tenerse que cambiar de domicilio es el hecho de que aún así, todavía hay elementos o residuos simbólicos para poder afirmar de que este tipo de identificaciones, la *mara* y la *pandilla*, siguen siendo de lugar y territoriales, aunque actualmente por las circunstancias sociales que están viviendo se están transformando en una suerte de identificaciones nómadas o en movimiento. Sin embargo, e inevitablemente, la marca del tatuaje los remite al nombre de la *clica* y, por extensión, al lugar o al territorio al que se pertenece, aunque ya no se esté o se viva ahí.

Ana Ruiz Mendoza, quien lleva a cabo el acompañamiento psicológico en la clínica de remover tatuajes a los chicos que han decidido quitarse una iconografía de la *mara* o de la *pandilla*, hace el siguiente comentario, en relación a lo que hemos estado planteando:

la parte del cansancio tiene que ver porque las *pandillas* son jerárquicas, y de pronto ellos ya están en una situación en que ya no tienen ningún poder, y son desplazados muchas veces por los más jóvenes o por los que todavía [...] tienen [...] más fuerza [...] después de haber realizado [...] toda una serie de situaciones de violencia [...] y también cuando ya empieza a madurar, que ya quiere estabilizar su familia o ya hay un hijo, o dos, o por la amenaza, porque ya se sienten que los van a matar, o porque tuvieron un contacto tal vez con la otra *pandilla* o con la misma policía, ya se sienten perseguidos, toman esa decisión, y usualmente cuando vienen a removerse un tatuaje, o se han movido de lugar, o nos han dicho que es el único que ha quedado de la *clica* a la cual pertenecían, entonces, los tatuajes es algo que los identifica

con la pandilla, y quieren quitárselos aunque los nuevos, como ellos dicen, desconocen que han pertenecido a pandillas (Ruiz Mendoza, entrevista, 2008).¹⁸

El permiso o “el pase” para tener la posibilidad de rediseñar un espacio social e identitario distinto (un nuevo lugar), como mara o pandillero *calmado* o *pasivo* al interior de la adscripción identitaria, se da por lo común –ya que varía de clic a clic– a través de un mecanismo muy definido que adquiere varias cualidades: la vía o el mecanismo consiste en que la clic se reúne en una especie de consejo o de jurado para analizar, hablar del caso, deliberar y emitir una decisión. Por lo común, “el pase” se otorga cuando priva un asunto religioso bien argumentado de conversión, independientemente de si se es cristiano o de otra creencia, o un sustento sólido con respecto a la maternidad o a la paternidad, a la cual hay que invertirle tiempo y ejercer las funciones que correspondan. De darse el permiso, la clic lleva a cabo una especie de vigilancia de que realmente se esté siendo un cristiano activo y de tiempo completo, es decir, en lo real se tiene que estar implicado en actividades diversas como cuidar o limpiar la iglesia o la parroquia; predicar en la calle, en los autobuses, o en los domicilios de la gente; vender cosas, y objetos materiales para la ayuda monetaria de la iglesia. En relación a la paternidad o a la maternidad, están atentos a que realmente se dediquen a la educación y a la atención de sus hijos, darles buen trato, no dejarlos abandonados en la calle. De no cumplir en cualquiera de los casos, viene la sanción o el castigo que suele ser muy duro, incluso se puede pagar con la vida (máxime cuando se esté involucrado en situaciones ilegales como vender drogas, o andar robando, a nombre de la mara o de la pandilla).

Por lo común, cuando se da el permiso para descentrarse o “salir” de la adscripción identitaria correspondiente, se lleva a cabo un ritual de *desritualización*, es decir, así como para ingresar a la clic el mecanismo que se instrumenta es el de “brincarse”, al retirarse se les “desbrinca”, en otras palabras, se les propina una *golpiza*, igual que cuando entraron. Si bien es cierto que “el pase” ya lo consiguieron, no aplica para la mara o la pandilla contraria, por lo que es el momento justo para quitarse los tatuajes indicativos de su adscripción identitaria, además ya ocuparían el lugar de *inactivos* o *calmados* –alejados de las violencias y de lo ilegal–, lo cual los protege un poco ante los rivales (incluyendo a la policía), aunque no es una garantía total de que no les vaya a pasar nada.

El dispositivo del acompañamiento cuando se ha decidido empezar a remover los tatuajes, por lo común, sin haber tenido todavía “el permiso” de la clic correspondiente, ac-

¹⁸Entrevista grupal en la cual también participó la doctora Olga Morales, licenciada en Anestesiología, especialista en dermatología y responsable del proyecto. La psicóloga Ana Ruiz Mendoza es especialista en violencias de género (feminicidios).

tiva y genera un proceso psicosocial dialógico muy interesante, entre el equipo médico (la psicóloga) y el pandillero o la mara (hombre o mujer), junto con su familia o acompañantes –la mamá, la pareja, los hijos, los amigos–, es decir, estamos ante el despliegue y la puesta en escena de los vínculos intersubjetivos cuya centralidad es ocupada por la conversación que se logra establecer entre todos los que acuden a las citas. Su valor es simbólico, ya que al ser acompañados, representa que aquel chico que está intentando reconstruirse un espacio social distinto al que tenía como integrante de la MS-13 o del B-18 es apoyado y está siendo de alguna manera incluido en las nuevas redes de las relaciones sociales.

En este acompañamiento, en las primeras citas o reuniones, no se remueven los tatuajes indicativos de la pertenencia a la pandilla o a la mara, sino en todo caso, se inicia quitando los llamados decorativos o artísticos –los *pilosos*–, momentos en los cuales se va construyendo la confianza entre ambas partes, en el sentido de que la clínica es un lugar seguro para los que asisten, se cuida bastante la confidencialidad y el anonimato, es decir, no se da información ni a la clica de la adscripción identitaria correspondiente ni tampoco a la rival –aunque anden rondando por el lugar–, o al gobierno o a sus instituciones de procuración de justicia, ni mucho menos a la policía o a los cuerpos de seguridad del Estado. Recuperemos lo que comenta la psicóloga Ana Ruiz Mendoza:

inician removiéndose un tatuaje artístico, lo que pasa es que quitarse un indicativo de pandilla es una identificación, y eso ellos de pronto valoran, y están pensando por el mismo temor y riesgo que tienen a quitarse uno de estos tatuajes; en algunos momentos se les ha preguntado si han tenido permiso de la pandilla, o si han o viven en tal lugar, porque algunos nos dicen que viven todavía en el lugar porque en algunos casos hay jóvenes que piden o mujeres que piden, y [...] hay como dos posibilidades de pase, que es pertenecer a una iglesia, y la otra es la familia [...] Van a un tribunal, y ahí se valora si realmente les dan o no les dan el pase [...] Ese mismo riesgo que ellos corren, y que conocen van valorando si hacen este proceso, porque también [...] cuál es el vínculo que podamos tener como clínica con autoridades o con otros grupos, porque [...] en esta zona está una de las pandillas, y aquí se atiende de las dos pandillas más fuertes, y valoran eso, y vienen, no encontraron riesgo en el camino, y luego deciden continuar con los indicativos (Ruiz Mendoza, entrevista, 2008).

Cuando ya se inicia el *destatuaje* de aquellas iconografías que dan cuenta de la afiliación identitaria a la clica, que puede llevar varias sesiones, dependiendo del tamaño de la imagen, del lugar del cuerpo y de los recursos económicos, es el momento en el que se va reconstruyendo la biografía individual y la del grupo (una historiografía), en el entendido de que se habla del lugar donde se nació, de su familia, de los motivos del ingreso, de la vivencia al “ser brincado”, del primer tatuaje y de cómo se fueron ganando o apareciendo los demás, y los motivos de haber dejado a la clica correspondiente.

La condición de género claramente se juega y se manifiesta en el hecho de que regularmente la mujer pandillera o de la mara que ya decidió iniciar el proceso psicosocial del *destatuaje* o de la *desidentificación* por lo común lo hace sola, llega sin compañía – culturalmente está habilitada para eso–, sin embargo, el hombre al parecer necesita de más apoyo emocional y, por lo tanto, arriba con su pareja o su esposa, sus hijos e incluso con su madre. De igual manera, frente al dolor que no sólo es físico, sino también social y emocional, las mujeres lo soportan más en lo físico, aunque en lo afectivo son más sensibles, ya que regularmente aparece el llanto; en cambio, la mayoría de los hombres –los chicos más rudos–, suelen ponerse muy nerviosos y angustiados, posteriormente tienden a desmayarse aunque son muy recatados para manifestar sus emociones, como la tristeza y el dolor afectivo que están sintiendo (estrategias de la masculinidad).

El irse quitando los tatuajes como proceso psicosocial de *desidentificación*, implica también la activación de mecanismos psicológicos de pérdida que se tienen que ir elaborando psíquicamente, a través de la elaboración (la conversación), es decir, materialmente la iconografía y sus sentidos se van sacando de la piel y del cuerpo, para simbólicamente irlos poniendo en la palabra/el discurso y, por lo común, llevan a quien lo está haciendo a estados de ánimo múltiples donde se conjugan sentimientos de ambivalencia, de tristeza, de depresión y de melancolía.

La doctora Olga Morales, responsable de la clínica de remoción de tatuajes, nos comenta en relación a las identidades y al asunto del género:

Más que todo, lo he observado en las mujeres, cuando ellas dicen que el tatuaje es de pandilla, lo hacen más repintado, bien hecho, algo que llevan plasmado para toda su vida; cuando nosotras estamos quitándolo, a veces empiezan a llorar, no es por dolor, sino por el encuentro de emociones que hay en ellas, en ellos también, pero es un poco más reservado, aquello de entre alegría y tristeza, es un ambivalismo de emociones [...] Entonces como que tengo que hacerlo, pero a la vez me estoy desmembrando de algo que ha pasado por muchos años, hay muchachos que han estado hasta nueve, diez años dentro de la pandilla, y quitar un tatuaje después de nueve años es bien difícil, máxime para ellos porque es parte de su vida, de su quehacer (Morales, entrevista, 2008).

Esto es así ya que la iconografía inscrita en la piel y en el cuerpo, en términos amplios, es un marcaje con valor simbólico que representa parte de la historia de vida de ese sujeto (hombre o mujer); de un suceso o acontecimiento significativo –por eso se le plasmó–; de un espacio y de un lugar social que se había construido u ocupado, y que ahora se está renunciando a él; y lo más importante, de la definición de su adscripción identitaria de mara o de pandillero que en el imaginario se instaló como un suceso defi-

nitivo para toda la vida, que, sin embargo, ahora se cae en la cuenta de que eso no era así, y hay que hacer ajustes y reacomodos en el psiquismo y en las configuraciones afectivas.

Estas situaciones y vivencias de las pérdidas y de los duelos adquieren especificidad y densidad a partir de varias consideraciones, trazos y trayectos, a saber; en relación al espacio y al tiempo sociocultural en que se estuvo, y al que se perteneció andando con la *clica* –10 o 15 años–, y por consiguiente, se portaba con orgullo la adscripción identitaria que correspondiese; al tatuaje específico, la iconografía que se está removiendo, ya que la mayoría de los dibujos se los ganaron o merecieron en función de los sucesos, los eventos, las acciones o las misiones que se realizaron, y que además se cumplieron exitosamente, lo que conlleva a ocupar un lugar de poder y de jerarquía social al interior de la *clica*, es decir, a un estatus y prestigio social que se juega no sólo ante la *mara* o la *pandilla* de pertenencia, sino también hacia el afuera de lo social (los *otros* rivales –la policía por ejemplo– y los *otros sociales* –el barrio o la comunidad–).

Quizá remover los tatuajes y las iconografías en el rostro, además de lo doloroso –porque la zona de la cara está muy vascularizada–, implica una decisión muy fuerte, real como simbólicamente hablando, en tanto que no cualquiera los porta o se los gana, representan haber realizado acciones al extremo por la *clica* o misiones donde se puso en juego el arrojo y hasta la propia vida. Asimismo, a través de los dibujos en la cara, se da un mensaje inequívoco que alude a que se está dispuesto a dar todo por la adscripción identitaria a la que se pertenece, y al mismo tiempo, para atemorizar, asustar o intimidar a los contrarios de que se es muy valiente y temerario desde las lógicas de las estrategias de la masculinidad (Bourdieu, 2000; Serrano, 2005).

Para finalizar, recuperamos de nueva cuenta los testimonios de la doctora Olga Morales y de la psicóloga Ana Ruiz Mendoza, respectivamente, en relación a sus vivencias que han tenido en su labor de remover los tatuajes indicativos de afiliación a la *mara* y a la *pandilla*, así como el acompañamiento psicológico. Olga Morales:

Hay jóvenes que nosotras hemos servido como referente, el primero que empezó [...] tenía problemas con la *pandilla* porque el *pase* no lo tenía, entonces se gestionó con Antonio para que se le ayudara, se fue a España, está trabajando, se llevó a su familia y para mí creo que ha sido una de las personas más estables que quizás hemos tenido porque le hemos seguido la pista, en el aspecto de que sí se ubicó, hizo cambio de vida, porque ya con su hijo, y su esposa lograron tener una estabilidad, y tenemos otra persona que fue hace unos años, en el 2004, que él delinquiró nuevamente en Estados Unidos, él era deportado, se volvió a ir, estaba preso, y nos llaman a nosotras para decir que si era verdad que había estado en un proceso de remoción de tatuajes, entonces quería él una carta redactada de toda la cuestión, porque él quería demostrar que aquí en El Salvador había hecho un cambio de vida, ojala que le haya servido (Morales, entrevista, 2008).

Ana Ruiz Mendoza:

este tipo de trabajos, son enganchadores, porque detrás de un pandillero, hay una familia, y detrás de un pandillero muerto, hay una familia con dolor, nosotros creemos que no podemos ser indiferentes a esa mamá que espera que su hijo cambie. Hace unos días venía una mamá, y decía que iba a una iglesia, y que alguien le había dicho que iba a recibir esa semana un regalo, y el regalo fue que su hijo al salir de la cárcel llegó a su casa, y viven cerca de aquí pero tienen que salir a las tres de la mañana cuando pueden venir en treinta minutos, para que no lo identifiquen, entonces, ese es el dolor que vemos, y que no podemos ser indiferente a esto (Ruiz Mendoza, entrevista, 2008).

BIBLIOGRAFÍA

- Balandier, Georges, 1994, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.
- Blair, Elsa, 2005, "La violencia frente a los nuevos lugares y/o los 'otros' de la cultura", *Nueva Antropología*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 20, núm. 65, mayo-agosto, pp. 13-28.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Cohen, Abner, 1979, "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en Josep R. Llobera, comp., *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
- Cuerno, Lorena, 2000, "El lado oscuro de la calle. El caso extremo de la Mara", *Jóvenes*, México, D. F., Instituto Mexicano de la Juventud, año 4, núm. 10, enero-marzo, pp. 62-77.
- Díaz, Rodrigo, 2002, "La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles", en Alfredo Nateras, coord., *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-41.
- Ferrándiz, Francisco y Carles Feixa, 2004, "Una mirada antropológica sobre las violencias", *Alteridades*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, año 14, núm. 27, enero-junio, pp. 159-174.
- Gama, Federico, 2002, "Mexican Pride. Retratos de la vida loca", en Alfredo Nateras, coord., *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, pp. 75-90.
- Hernández, Pablo y Federico Gama, 2007, *Cholos a la Neza. Otra identidad de la migración*, México, D. F., Instituto Mexicano de la Juventud.
- Kearney, Michael, 1995, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, Estados Unidos, Annual Reviews, vol. 24, pp. 547-565.
- Lakoff, George y Mark Johnson, 1986, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

- Muñiz, Elsa, 2010, "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz, coord., *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, México, D. F., Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, pp.17-48.
- Muñiz, Elsa, 2011, *La cirugía cosmética: ¿un desafío a la "naturaleza"? Belleza y perfección como norma*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Nateras, Alfredo [tesis de doctorado], 2010, "Sentidos y significados de la violencia y de la muerte. El caso de los homies del Barrio 18 (B-18) y de la Mara Salvatrucha (MS-13)", México, D. F., Programa Doctoral en Ciencias Antropológicas-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Nateras, Alfredo, 2013, "Los lugares de las violencias: cuerpos juveniles, la "pandilla" del Barrio 18 (B-18) y la Mara Salvatrucha (MS-13)", en Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto, coords., *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, pp. 169-195.
- Nateras, Alfredo, 2014, *Vivo por mi madre y muero por mi barrio. Significados de la violencia y la muerte en el Barrio 18 y la Mara Salvatrucha*, México, D. F., Secretaria de Desarrollo Social/ Instituto Mexicano de la Juventud/ Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pirker, Kristina, 2004, "La rabia de los excluidos: pandillas juveniles en Centroamérica", en Raquel Sosa, coord., *Sujetos, víctimas y territorios de la violencia en América Latina*, México, D. F., Universidad Autónoma de la ciudad de México, pp. 133-157.
- Ramírez, Rafael, 2004, *La mara*, México, D. F., Alfaguara.
- Romero, Matías, 2003, *Diccionario de salvadoreñismos*, San Salvador, El Salvador, Delgado.
- Saraví, Gonzalo, 2004, "Juventud y violencia en América Latina. Reflexiones sobre exclusión social y crisis urbana", *Desacatos*, México, D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 14, primavera-verano, pp.127-142.
- Saraví, Gonzalo, 2009, *Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*, México, D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Serrano, José Fernando, 2005, "La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos", en Francisco Ferrándiz y Carles Feixa, edits., *Jóvenes sin tregua*, Barcelona, Anthropos, pp. 129-143.
- Smith, Robert, 2006, *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*, México, D. F., Cámara de Diputados/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 1988, *¡A la brava, ese! Cholos, punks, chavos banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2002, "De los pachucos a los cholos. Movimientos juveniles en la

- frontera México-Estados Unidos”, en Carles Feixa, Fidel Molina y Carles Alsinet, coords., *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Madrid, Ariel, pp. 11-34.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2003, “Pachomas (pachuco-cholo-mara), nortecos y fronteras”, en José Antonio Pérez, Mónica Valdez González, Madeleine Gauthier y Pierreluc Gravel, coords., *Nuevas miradas sobre los jóvenes: México/Quebec*, México, D. F., Instituto Mexicano de la Juventud/Observatoire Jeunes et Société (Colección Jóvenes núm. 13).
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2007, “La mara es mi familia”, en José Manuel Valenzuela Arce, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo, coords., 2007, *Las maras. Identidades juveniles al límite*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablo Editores, pp. 33-61.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 2012, *Sed de mal. Femicidio, jóvenes y exclusión social*, México, D. F., El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Nuevo León.

ENTREVISTAS

- Douglas [entrevista], 2008, por Alfredo Nateras, San Salvador, 30 de octubre.
- Edgar [entrevista], 2008, por Alfredo Nateras, San Salvador, 27 de octubre.
- Morales, Olga [entrevista], 2008, por Alfredo Nateras, San Salvador, 10 y 13 de octubre.
- Ruiz Mendoza, Ana [entrevista], 2008, por Alfredo Nateras, San Salvador, 10 de noviembre.

PELÍCULAS

- Haskin, Byron, director, 1954, *The Naked Jungle*, Estados Unidos, Paramount Pictures.
- Mandoki, Luis, director, 2012, *La vida precoz y breve de Sabina Rivas*, México, Churchill y Toledo/Fidicine.
- Mandoki, Luis, director, 2004, *Voces inocentes*, México, Manga Films.

FRONTERAS, MIGRACIÓN Y ZONAS DE CONTACTO



(DES)HACIENDO FRONTERAS
EN LA NUEVA UNIÓN EUROPEA:
NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES EN EL PROCESO
DE MIGRACIÓN DE LOS CIUDADANOS
DE POLONIA EN BELFAST

Marta Kempny

QUEEN'S UNIVERSITY BELFAST

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se centrará en los recientes cambios que se han suscitado en Europa y abordará la forma en que la expansión de la Unión Europea (UE) ha influido en los mecanismos de delimitación de las personas. Más específicamente, se centrará en los migrantes polacos asentados en Belfast, Irlanda del Norte, a partir de los resultados de la investigación etnográfica.

Diez países de Europa Central y del Este se unieron a la UE en dos oleadas sucesivas en 2004 y 2007. La incorporación de los nuevos Estados miembro se convirtió en la mayor expansión que ha tenido lugar en la historia de la integración europea. Como resultado de este hecho, actualmente, la UE abarca la mayor parte del territorio europeo, esto transforma el concepto y las prácticas asociadas a una sola Nación-estado. La libertad de movimiento, el derecho más ampliamente conocido de los ciudadanos de la UE, ha dado lugar a una mayor movilidad de personas en todo el continente, principalmente de trabajadores migrantes, pero también de estudiantes y viajeros. La expansión de la UE inevitablemente generó una nueva conciencia de la individualidad y también un nuevo contexto para el establecimiento de límites y el trabajo de identidad, que proporcionó un nuevo marco para el estudio de las identidades étnicas en Europa.

Existe un incipiente corpus de textos sobre las identidades de los migrantes polacos en Reino Unido. Algunos de los autores subrayan la fluidez de las estrategias de migración y la ubicación específica de los migrantes en el espacio transnacional (Eade y Garapich, 2009; Garapich 2011a, 2011b; Rabikowska, 2010). Analizan diversas formas de darle sentido a la pertenencia en la ambigüedad de “no ser ni de aquí ni de allá”. Otros estudiosos también advierten la compleja naturaleza de la autoidentificación de los migrantes y ponen en tela de juicio la importancia de la propia identidad nacional en la formación del sentido del yo (Eade, Drinkwater y Garapich, 2007; Pietka, 2011; White,

2011). En relación con esto, también hay un creciente corpus de literatura que aborda el tema del cosmopolitismo entre los migrantes (Datta, 2009; Eade, Drinkwater y Garapich, 2007; Kropowicz, King, y O’Riain, 2006). Sin embargo, lo que parece faltar en estos análisis es el debate sobre el trabajo de delimitación y la naturaleza multidimensional de las identidades étnicas.

Con estos temas en mente, este trabajo, basado en el trabajo de campo etnográfico entre migrantes polacos en Belfast durante enero de 2008 a enero de 2010, se ocupa del sentido de pertenencia multidimensional de los polacos en Belfast. Adopta un enfoque construccionista en cuanto a la formación de la identidad y ofrece una comprensión de la misma como un constructo dinámico, establecido e interpretado contextualmente en la interacción con los demás. A continuación examinaré la manera en que las personas forman nuevos tipos de pertenencia como resultado de una mayor movilidad y exposición a personas de otros orígenes étnicos/culturales y religiosos. Considero los límites de la identificación como un proceso situacional y circunstancial, a partir de la forma en que cambian dependiendo de un contexto social dado.

Este capítulo se desarrolla de la siguiente forma: primero presento los antecedentes de mi investigación y esbozo sus métodos. A continuación desarrollo mi marco conceptual y analizo la literatura existente sobre las fronteras étnicas y la construcción de la identidad. Luego examino los diferentes tipos de identidades que construyen los migrantes polacos, señalando la naturaleza dinámica y cambiante de las delimitaciones étnicas. Por último, exploro la naturaleza situacional y contextual de la construcción de la identidad entre los migrantes.

MIGRANTES POLACOS EN BELFAST: ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

La migración polaca a Reino Unido, después del 1 de mayo de 2004, fecha de incorporación de los nuevos Estados miembro a la UE, aumentó a una escala sin precedentes. La mayor proporción de solicitantes aprobados durante el período comprendido entre el 1 de mayo de 2004 al 31 de marzo de 2009 fueron ciudadanos polacos. En los primeros días de la migración, la gran mayoría de los migrantes polacos tenía entre 18 y 34 años, y no tenían dependientes económicos en Reino Unido (Ruhs, 2006: 11). Sin embargo, la naturaleza de la migración ha ido cambiando poco a poco y muchos polacos ahora tienen familias establecidas en Reino Unido. Por consiguiente, en muchos casos, lo que ellos esperaban fuera una estancia breve se convirtió en una permanente. Según Owen, Fihel y Green (2007), 25 por ciento de los migrantes polacos contaba con títulos de enseñanza

superior pero, a pesar de esto, trabajaba en el sector obrero, sobre todo en el campo de la construcción, la agricultura, la hostelería y la limpieza.

La comunidad polaca es el mayor grupo étnico de inmigrantes en Irlanda del Norte, superando incluso a los chinos, la minoría más numerosa durante la década de 1990 (Svasek, 2009). Actualmente hay alrededor de 30 mil ciudadanos polacos que viven y trabajan en Irlanda del Norte, y aproximadamente 8 mil de ellos viven en Belfast (NISRA, 2009). Los migrantes polacos se encuentran en una zona altamente politizada de Belfast, marcada todavía por la historia de conflictos en los que la religión continúa siendo un poderoso componente de la identidad étnica (Cairns, 2000; Jenkins, 1996). Al mismo tiempo, Belfast, con una concentración de personas de diversos orígenes raciales, étnicos y nacionales, ofrece mayores oportunidades para las interacciones interétnicas e interraciales, lo que crea más situaciones en las que los migrantes negocien sus identidades moldeadas contextualmente para poder adaptarse a los diversos contextos sociales (Nagel, 1994). Esto, combinado con la ya fácilmente perceptible presencia de los polacos –como las “iglesias polacas” y las “tiendas étnicas”–, ofrece un interesante campo de análisis de la construcción de identidad de los migrantes.

Los métodos utilizados en esta investigación son de carácter cualitativo. Para efectos del proyecto de investigación, realicé entrevistas en profundidad con migrantes polacos de diversos antecedentes (clase y lugar de origen en Polonia) y de diferentes contextos familiares y laborales en Irlanda del Norte, manteniendo también un equilibrio de géneros. Se realizaron 35 entrevistas en profundidad (16 de ellas con hombres y 19 con mujeres) y la mayoría de mis entrevistados (29) eran personas a quienes conocí directamente en el campo. También entrevisté a seis miembros del foro de *Internet del Belfast polaco*, ya que me interesaba la creación de una comunidad polaca virtual. Las entrevistas se llevaron a cabo en los hogares de los entrevistados, en cafés, *pubs*, parques u otros lugares públicos. Además, también participé como observadora en la comunidad polaca de Belfast, asistiendo a reuniones formales e informales organizadas por los migrantes polacos, compartiendo alojamiento e interactuando con ellos en diversas situaciones sociales.

CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

La identidad, según la tradición antropológica, se refiere principalmente a un sentido coherente del yo. Por lo tanto, identidad se refería a una personalidad bien adaptada que se desprende del mismo, o de lo idéntico, la identificación del yo por uno mismo y por el otro (Erikson, 1950). El término *identidad* proviene de la raíz latina de *idem* e *identitas*, que significa “el mismo”.

En la era global, la identidad implica no sólo igualdad y singularidad, ya que estas características no se pueden definir de manera aislada de otras identidades culturales. En contextos cada vez más multiculturales, la identidad se construye a través del reconocimiento de las diferencias y de una conciencia de lo que no es el yo. No será sino hasta que las diferencias con otras personas con un trasfondo cultural diferente se hayan hecho evidentes, que la igualdad y la singularidad de la identidad cultural del yo se pondrá de manifiesto. Así, la nueva concepción de la identidad se refiere al mismo tiempo a la diferencia y a la igualdad del yo y del otro. La identidad encierra dos significados: “El primero es un concepto de igualdad absoluta: esto es idéntico a aquello. El segundo es un concepto de singularidad que supone regularidad o continuidad en el tiempo” (Jenkins, 1996: 3).

Por tanto, en el mundo actual, “la identidad, de hecho, sólo se puede entender como un proceso; como ‘ser’ o ‘llegar a ser’” (Jenkins, 1996: 4). De tal forma, la identidad surge como una entidad dinámica y relacional, que se representa contextualmente en las interacciones con los otros. Una persona puede asumir diferentes identidades étnicas dependiendo de la situación social, como señala Joane Nagel (1994: 154):

Dado que la etnicidad cambia según la situación, el individuo porta una cartera de identidades étnicas que destacan más o menos en diversas situaciones y frente a diferentes públicos. En la medida en que cambia el público, la diversidad social de opciones étnicas definidas se abre a los cambios individuales. Esto produce una “estratificación” de identidades étnicas, la cual se combina con el carácter de adscripción de la etnicidad para poner de manifiesto la naturaleza negociada y problemática de la identidad étnica.

Es posible encontrar ejemplos de lo anterior en los patrones de identificación étnica de muchas comunidades culturales estadounidenses. Por ejemplo, Pedraza (1992) señala la estratificación de las identidades étnicas latinas o hispanas. Una persona de ascendencia cubana puede ser latina (en relación con grupos étnicos que no hablan español), cubanoestadounidense (en relación con otros grupos que hablan español), marielita (con respecto a otros cubanos) y blanca (respecto de los afroestadounidenses).

Desde este punto de vista, en el centro de la identidad se encuentra un mecanismo de creación de límites (Barth, 1969). Como Abner Cohen (1982: 2-3) tan atinadamente lo expresó: “El sentido de la diferencia [...] se ubica en el centro de la conciencia de su propia cultura y, en efecto, es correcto que los etnógrafos nombren a estas áreas de singularidad ‘culturas’ [...] La gente se vuelve consciente de su cultura en el momento en que se encuentra en los límites de ésta”.

Además de la autodefinición y la autopercepción, el sentido de pertenencia a un grupo étnico tiene mucho que ver con los procesos externos de categorización social.

Mientras la autoidentificación se lleva a cabo dentro del límite, la categorización social se produce fuera y del otro lado de éste. Mediante el proceso de categorización, la mayoría a menudo le impone etiquetas étnicas al grupo minoritario como resultado de relaciones de poder desiguales (Jenkins, 1996). Con respecto a esto, los grupos étnicos pueden verse como un resultado de un proceso constante de inclusión y exclusión que se lleva a cabo en los límites. Esta conceptualización de la identidad étnica es fundamental para la comprensión de los migrantes polacos en Irlanda del Norte, quienes, debido a la naturaleza altamente politizada del espacio, se encuentran ocupando, desafiando y recreando numerosos límites (Donnan y Wilson 1999: 21-23).

IDENTIDADES COMO POLACOS

Dado el carácter de la reciente migración masiva de ciudadanos polacos a Reino Unido, en muchas ocasiones sucedía que la mayoría de mis entrevistados se percibía, en primer lugar, como polacos. A través de las entrevistas y de la observación participante, se hizo evidente que en situaciones en las que uno se encuentra fuera del país de origen, la búsqueda de la identidad se intensifica.

Meyer y Geschiere sostienen que: “Cuando la gente percibe que forma parte de los flujos globales abiertos, esto parece desencadenar una búsqueda de puntos de orientación y marcos de acción establecidos, así como enérgicos esfuerzos por confirmar viejas fronteras y construir nuevas” (1999: 2). Esta afirmación parece ser vista cuando se examina la historia de los migrantes, especialmente en el caso de Judyta, una chica de 31 años que se encuentra trabajando en su tesis doctoral en historia en la Universidad Queen’s de Belfast. Ella reflexionó sobre su sentido de pertenencia de la siguiente manera:

Me siento polaca por mis afiliaciones familiares y culturales, por el apego a mis parientes, los recuerdos de mi infancia y por mi conocimiento de la historia y la cultura en la que crecí. El proceso de formación de mi sentido de pertenencia étnica fue bastante largo, cuando era pequeña y durante mi adolescencia, fue algo que daba por sentado y no estaba sujeto a discusión. Después, durante mis estudios de licenciatura, yo quería ser “ciudadana del mundo” o “europea”. Me molestaban los diversos elementos de provincialismo y atraso. Entonces comencé a viajar por todo el mundo [...] comprendí que nunca renunciaré a mis recuerdos y al contexto en el que me crié, y entendí que estos recuerdos son importantes para mí y definen quién soy (Judyta, entrevista, 2009).

La experiencia de Judyta fue moldeada por sus numerosos viajes a Lituania, Alemania, Suiza y Francia; actualmente mantiene una relación con un mexicano y también ha viajado a Latinoamérica. El caso de Joanna es parecido, ella tiene 26 años y está cursando una maestría en ciencias de la educación médica en la Universidad Queen’s de

Belfast. Cuando le pregunté si se consideraba polaca, su respuesta fue la siguiente: “Soy y me siento polaca. El hecho de que no viva dentro del territorio de mi país de origen no cambia esto. Es difícil de explicar. Es un poco como cuando trasplantas una planta. Si la trasplantas con raíz, puedes trasplantarla un par de veces. Pero si la trasplantas sin la raíz, se marchitará o el viento la destruirá [...]” (Joanna, entrevista, 2008).

Joanna ha estado en contacto con una variedad de culturas durante su vida. Pasó dos meses en Estados Unidos, cuando tenía 21 años, trabajando como asistente de atención a pacientes y viajó extensamente por Europa (Hungría, Bulgaria, Croacia y España). En la actualidad trabaja como profesora ayudante en un grupo de juego para niños de diferentes orígenes étnicos. El objetivo de este proyecto es combatir el sectarismo. Hace amistad con personas de diferentes culturas en Belfast, actualmente está comprometida con un egipcio, y tiene la intención de pasar los próximos dos años en Alejandría. Fue a través de encuentros directos y diálogos constantes con miembros de otros contextos culturales que su identidad étnica se vio reforzada.

Desde este punto de vista, es con frecuencia a través del encuentro y el diálogo con personas de otras nacionalidades que se construye y negocia la identidad. Mientras que en el caso de Joanna este diálogo ocurrió en forma de un cuestionamiento y búsqueda activos de su identidad, en el caso de Judyta el diálogo fue menos evidente y se dio por una exposición cultural a la alteridad y a la diversidad de culturas. Tal inmersión e intercambio cultural podría contribuir a la solidificación de su identidad como polacas.

Otro aspecto esencial de las identidades de los migrantes polacos es su identidad religiosa como católicos. La religión siempre ha sido una parte muy importante de esa cultura nacional compartida, ya que la fe y la Iglesia han estado fuertemente vinculadas con la identidad nacional. En Polonia, ésta última era una fuerza importante de los patrióticos intentos por liberarse de la dominación extranjera. La Iglesia vinculó el catolicismo con lo polaco y fue considerada por los polacos étnicos como el principal agente del nacionalismo y de identidad nacional. A pesar de algunos factores desestabilizadores, como la individualización de las prácticas religiosas y la secularización de la sociedad, la religión continúa siendo una marca cultural étnica de lo polaco.

Esto adquiere particular relevancia en Belfast, una ciudad dividida entre dos comunidades hostiles: católicos y protestantes. El sentido de identidad polaca de los migrantes se ve reforzado y exacerbado porque la comunidad local los clasifica como católicos. Esto es particularmente cierto cuando los polacos se sienten victimizados y perseguidos por la comunidad protestante local. Por ejemplo, Kasia expresa así su disgusto sobre esto:

Nos molesta. Ya sea cuando inscribimos a los niños en una escuela o solicitamos un empleo, es lo mismo. Siempre quieren saber la religión que profesan las personas. Es una comunidad cerrada [...] Los protestantes sólo hacen amistad con protestantes, se sienten superiores y piensan que pueden obtener mejores empleos. Se discrimina a los católicos. No habrá normalidad incluso con la mezcla de etnias. [...] Una chica polaca fue discriminada en su trabajo porque era católica y esto la hizo dejar la empresa (Kasia, entrevista, 2008).

Dominika, quien en el momento de la entrevista se encontraba viviendo en el norte de Belfast, percibe la cartografía urbana de la ciudad de una manera similar. Cuando le pregunté si había hecho amistad con los miembros de la comunidad local, contestó:

No y en esta parte de Belfast esto no es casualidad. En general, a los lugareños de Belfast no les gustan los polacos. [...] Son situaciones extrañas que no alcanzo a comprender del todo. Tengo otro vecino que tiene aproximadamente 80 años de edad. Él me dijo: “cuidate de esa chica, le gusta beber mucho”. Añadió: “es porque beben; no creas que es porque eres católica”. Pero tenía que decir eso. Yo sé que es porque soy polaca, y para ellos todos los polacos somos católicos (Dominika, entrevista, 2008).

A menudo esta percepción del espacio urbano de Belfast provoca miedo en los miembros de la comunidad polaca cuando andan a pie por las zonas protestantes de la ciudad. Sentí un escalofrío en la espalda cuando una amiga y yo caminábamos por una zona protestante de la ciudad y me pidió que no hablara en polaco cuando pasara alguien cerca, ya que le preocupaba que pudiéramos sufrir algún tipo de agresión.

Esto marca claramente la naturaleza externa de la delimitación en el trabajo de identidad. Mientras en los ejemplos anteriores el establecimiento de los límites era un proceso interno, una manera en que los migrantes se definen a sí mismos con respecto a los miembros de otras culturas y nacionalidades, en este caso la identidad se les impone, de cierta manera, desde fuera a los polacos por los protestantes, quienes categorizan a los migrantes bajo un sistema existente de clasificaciones sociales en Belfast. Esto a su vez, alimenta y exagera la identidad de los migrantes, ya que a menudo urden relatos de víctimas que fueron expuestas al odio étnico y la discriminación.¹

PEQUEÑAS PATRIAS

Esta sección examinará el apego de los migrantes a sus terruños. La identidad de los terruños parece adquirir un nuevo significado a la luz de los actuales cambios del mapa

¹ Para más información sobre la victimización como una parte del discurso nacionalista polaco, Kempny (2011).

socio geográfico de Europa. En la mayoría de los casos, cuando dos polacos se conocían, la primera pregunta que se hacían era: “¿De qué parte de Polonia eres?”. Cuando la región de origen de la que provenían resultaba ser la misma, por lo general, reaccionaban con cierto grado de entusiasmo. El desarrollo de este sentido de identidad compartida contribuye a que los migrantes manejen mejor el aislamiento y la soledad lejos de casa.

Antes de adentrarme más en este asunto, voy a conceptualizar brevemente el término *pequeña patria*, el equivalente del alemán de *Heimat*. Es una especie de comunidad regional de personas que viven juntas en una zona determinada, que es precisamente su característica distintiva. En alemán, la palabra *Heimat* existe entre otros términos como “ser, yo, amor, necesidad, cuerpo o añoranza” (Blickle, 2004: 4).

Reitz afirma que: “La palabra siempre está ligada a sentimientos fuertes, en su mayoría reminiscencias y añoranza. *Heimat* siempre evoca en mí una sensación de algo que perdí o que se encuentra muy lejos, algo que uno no puede encontrar fácilmente o encontrar de nuevo” (citado en Kaes 1989: 163).

Esta afirmación parece tener sentido en lo que respecta a los apegos y al sentido de pertenencia de los migrantes. Una gran parte de las entrevistas realizadas con polacos hizo evidente la importancia de las pequeñas patrias en la construcción de la identidad. Por ejemplo, cuando le pregunté a Ania, una chica de 25 años, si extrañaba Polonia, respondió: “Extraño a mi familia, a mis amigos, a mi ciudad natal y Silesia. Mmm, me siento más silesiana que polaca” (Ania, entrevista, 2009). Esta declaración parece desafiar la aproximación monolítica hacia la identidad étnica, mediante la cual los migrantes se perciben principalmente como polacos. Cuando le pregunté a Ania qué era lo que lo que le hacía sentirse más apegada a Silesia, no le fue posible formular una respuesta clara. Dijo:

Hum, nunca se me había ocurrido pensar en ello. Por supuesto, a nivel superficial no hay nada que extrañar de Silesia. Es una región industrial, contaminada y fea. Tal vez no es que extrañe tanto a Silesia, sino a Mikołów, donde nací. Pero me siento más silesiana porque tenemos nuestra propia lengua y nuestras propias tradiciones, por ejemplo, además de los platillos tradicionales que se preparan en Nochebuena, nosotros acostumbramos comer sopa de pescado. Es algo típico de nuestra región (Ania, entrevista, 2009).

En el momento de la entrevista, Ania estaba trabajando en GEM, un centro de llamadas local del recurso de citas en línea Match.com; su formación en filología alemana fue un factor clave que le permitió utilizar este idioma en su trabajo. Ania se mudó después a Norwich para seguir con sus estudios de licenciatura en ciencias políticas en una

universidad local y actualmente se encuentra buscando trabajo en instituciones de la Unión Europea. Esta experiencia internacional no afectó la identidad regional de Ania.

En muchos casos, la identificación de los migrantes con sus pequeñas patrias evoca recuerdos de los elementos del paisaje que parecen ser típicos de sus ciudades natales. Por ejemplo, Kasia, una chica de 31 años de Mrągowo, expresó su nostalgia por su ciudad natal cuando se le preguntó si extrañaba Polonia, de la siguiente manera: “Extraño mucho la comida, a mi familia, las calles, los lagos, la costa, los bosques y el pueblo donde nací” (Kasia, entrevista, 2008).

También, aunque con menos frecuencia, algunos migrantes parecían identificarse con lugares que asocian con historias de su infancia, lo que una vez más sugiere que el proceso de formación de la identidad está inextricablemente vinculado con las experiencias biográficas de los individuos. Por ejemplo, Oliwia expresó su añoranza por el pasado de la siguiente forma:

Cuando era niña solíamos ir a las montañas Beskidy. Subíamos a la montaña Czantoria, Stożek o Barania Góra. Mi padre siempre caminaba delante de mi hermana y de mí. Comíamos yogur en los senderos del recorrido. Pedíamos “aventón” de regreso. Recuerdo los arándanos y las zarzamoras que recogíamos en el camino mientras ascendíamos la montaña. Es curioso cómo surgen estos recuerdos cuando estoy en Belfast (Oliwia, entrevista, 2009).

Estas declaraciones sugieren que la memoria corporal es crucial para la creación de un sentido de identidad. Los lugares de origen se reviven y visualizan a través de esta memoria corporal y, más importante aún, se experimentan. Pareciera que estos recuerdos ofrecen al migrante una especie de escudo protector, una válvula emocional contra los sentimientos de desvinculación de su país de origen.

Al mismo tiempo, con frecuencia la importancia del origen específico de los individuos definido por su pertenencia a una ciudad de Polonia en particular, da lugar a una clasificación étnica. Por ejemplo, durante los últimos meses de mi trabajo de campo, compartí alojamiento con Magda, una joven polaca de 23 años proveniente de Chełm (una ciudad situada en la parte oriental de Polonia, cerca de la frontera con Ucrania). Por ese entonces, yo había entablado amistad con Zbigniew, un polaco de 30 años que provenía de Radom (ciudad situada en la parte central de Polonia). Magda se alarmó cuando se enteró de esta amistad y me sugirió que evitara a la gente de esa parte de Polonia, ya que tenían fama de ser problemáticos y camorreros. Yo no había oído tal descripción negativa sobre la gente que provenía de este lugar cuando estuve en Polonia, lo que sugiere que tal vez el proceso de migración puede dar lugar a nuevos estereotipos. Claro que no es cierto que todos los polacos de Radom sean buscapleitos. Puede que algunos lo sean,

pero seguramente se puede decir lo mismo de los migrantes de Chełm. Sin embargo, lo que está en juego aquí es que el lugar de origen puede llevar al encasillamiento de los migrantes por parte de sus compatriotas que provienen de otras ciudades o regiones de Polonia. Tal estereotipación puede ser considerada un mecanismo de supervivencia, puede ser una forma de imponer orden en la esfera social, sobre todo cuando los migrantes se encuentran en un espacio transnacional de flujo y movimiento.

Otro aspecto importante de pertenencia a una determinada región de Polonia tenía que ver con el uso de dialectos locales que eran indicadores de una determinada identidad regional. Por ejemplo, Magda declaró con cierto orgullo: “Algunas personas se dan cuenta de que mi acento es típico de Lubelszczyzna” (Magda, entrevista, 2009). Objetivamente hablando, su acento no es muy marcado e, incluso si se llega a detectar en él un dejo de acento ucraniano, no es lo suficientemente obvio para poder afirmar que es típico de esa región. Sin embargo, para Magda es un elemento fundamental para el fortalecimiento de su identidad regional, ya que la distingue de otros migrantes.

De igual forma, Ania con frecuencia utilizaba palabras de su dialecto durante nuestras conversaciones, y yo podía entenderlas porque mi padre nació y se crió en esa parte de Polonia. Una vez me dijo: “Aunque eres de Varsovia, podría pensarse que eres de Silesia, porque me entiendes y no tengo que explicarte el significado de alguna palabra en particular” (Magda, entrevista, 2009).

Esta afirmación ilustra de manera muy clara el proceso de delimitación entre los individuos que provienen de una región específica de Polonia y aquellos que permanecen fuera. También denota una especie de añoranza por un sentido de identidad regional compartida; mientras los límites entre las naciones-estado son cada vez más difusos, los apegos locales adquieren un nuevo significado.

LAS IDENTIDADES EUROPEAS: EL OTRO ANTE PORTAS

En esta sección se discute la construcción de una identidad europea entre los migrantes polacos de Belfast. En el libro *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, David Morley y Kevin Robins afirman que la identidad europea es:

una identidad defensiva, una identidad fortificada, que se define ante la amenaza de otras culturas e identidades (estadounidense, japonesa, islámica, africana u otras). Esta reafirmación de la identidad cultural europea equivale a una negativa a controlar la realidad de un cambio poblacional fundamental que está minando la pequeña y cándida Europa “cristiana” del siglo XIX (Morley y Robins, 1995: 88).

Continúan con una cita de Neal Ascherson: “vivimos en una América nueva que se encuentra reacia a admitir este hecho, en un continente al cual los pobres del mundo exterior han comenzado a elegir como destino” (Ascherson, 1990: 7, citado en Morley y Robins, 1995: 88). El sentido de pertenencia que la identificación con otros europeos puede ofrecer a los migrantes polacos de Belfast se podría citar como un ejemplo de este proceso de construcción de la identidad. En esta sección me centraré en el discurso de los migrantes polacos que se refieren a la percepción de la “otredad” antes mencionada y las formas en la que este discurso da lugar a la construcción de una identidad europea entre los entrevistados.

Por ejemplo, Marian, un chico de 30 años, con una maestría en etnología, comentó:

¿Sabes? Me enviaron un cuestionario de la Universidad de Ulster. Se trata de una especie de encuesta sobre las relaciones interétnicas. Tuve que responder algunas preguntas, como con quién me gustaría tener una relación: Si con una chica china, paquistaní, japonesa, musulmana, etcétera. Más bien preferiría estar con alguien que proceda del mismo entorno sociocultural que yo. Creo que la comunicación sería más fácil (Marian, entrevista, 2009).

De igual forma, un día tuve una conversación con Alicja. Por aquellos días ella trabajaba en la residencia para adultos mayores Four Season. Cuando le pregunté sobre sus colegas, mencionó que había un alto porcentaje de filipinos en su trabajo. Le pregunté si había hecho amistad con ellos, a lo que respondió: “Paso la mayor parte del tiempo con polacos y norirlandeses. No creo que pudiera entender a los filipinos, son muy diferentes. Ellos tienen una cultura diferente a la de nosotros los europeos, ya sabes” (Alicja, entrevista, 2008).

El riesgo es que una postura tan limitada puede fomentar actitudes racistas hacia la gente de color, que en situaciones extremas genera en algunas personas el deseo de erradicar a personas de origen no europeo, para estar seguros de que permanecen fuera de los límites de lo que ellos perciben como su sociedad. Este modo de pensar, en su forma más extrema, puede observarse en las afirmaciones de algunos migrantes en cuanto a que se deben fortalecer las fronteras de las Naciones-estado. Lo anterior se hace evidente en la siguiente afirmación expresada por Zbigniew: “La gente debería aplicar ciertas restricciones para limitar la entrada de los *chiapatych*. Muy pronto Belfast será como la India, con calles llenas de gente y poco aire para respirar” (Zbigniew, entrevista, 2009).

Chiapaci es un adjetivo peyorativo que se utiliza para referirse a los paquistaníes y a los indios, y proviene de la palabra *chiapata*, que es un alimento muy común que se consume en Asia. La actitud de Zbigniew me sorprendió, sobre todo porque es un chico de clase media que cuenta con una licenciatura en estudios culturales.

Esta forma de pensar se asocia con las políticas de exclusión y corresponde al concepto de “comunidades cerradas” que, según Van Houtum y Pijpers:

expresa una clara forma de falta de solidaridad socioespacial, de purificación del espacio dejando fuera al mundo “exterior” con el pretexto de proteger la privacidad, el control, la comodidad y la seguridad. Una comunidad cerrada se establece para generar y recrear la segregación y para articular y mantener la homogeneidad social y la desigualdad económica [...] Las puertas de una comunidad cerrada no son resultado del deseo de crear un espacio para el extranjero, el desconocido, sino más bien un espacio depurado e ilustrado para sus miembros (Van Houtum y Pijpers, 2005: 6).

También, durante el tiempo que trabajé en el centro de atención telefónica, pude presenciar varias veces que una colega en particular, Kaśka, atendía una llamada de clientes asiáticos o africanos, al tiempo que hacía el siguiente comentario: “*O Znowu Jakis brudas dzwoni*”, que significa “otra vez una llamada de uno de esos vagos”. Desde el inicio ella siempre pensó que sería más difícil dar solución a los problemas de esos clientes, y los calificaba de lentos e ignorantes. Ella solía clasificarlos por el color de su piel, una característica que ni siquiera era perceptible en una conversación telefónica –emitía sus propios juicios a partir del acento y el nombre que aparecía en el sistema–. La postura de Kaśka fue sorprendente, sobre todo porque, como en el caso de Zbigniew, ella también proviene de la clase media y cuenta con una licenciatura, además de estar trabajando en su tesis para su doctorado en filosofía.

Por último, este aumento del sentido de pertenencia como europeo entre los migrantes polacos de Belfast se encuentra muy relacionado con la construcción de las identidades de género. Esto se hace especialmente evidente en el caso de los hombres polacos, quienes con frecuencia critican a las mujeres polacas que prefieren elegir compañeros no europeos y las muestran como hombrunas y promiscuas. A continuación relataré aquí la ocasión en que un amigo y yo fuimos a una “noche de salsa” en el bar Empire. En un momento dado, se acercó un polaco y empezamos a charlar. Se quejó de que muchas mujeres polacas mantienen relaciones con africanos, y afirmó que ellas las prefieren porque sus penes son más grandes. Este incidente revela la envidia que este hombre sentía por los hombres no blancos, quienes acaparan a las mujeres polacas. Sin embargo, estos incidentes permiten reforzar la identidad europea de los migrantes.

La identidad europea, por tanto, se construye a través del límite del *nosotros* (europeos blancos, y los *otros* (los no blancos, no europeos), con frecuencia sobre la base de una dicotomía de colonizador-colonizado (Fanon, 1967). Se trata de una identidad defensiva y tiene el riesgo de generar actitudes racistas entre los migrantes polacos de

Belfast. En la siguiente sección exploro el fenómeno opuesto –la forma en que los entrevistados construyen identidades cosmopolitas.

LAS IDENTIDADES COSMOPOLITAS

Ulf Hannerz considera el punto de vista del cosmopolita como alguien que asume una relación con la pluralidad de las culturas. Esto a su vez implica: “en primer lugar, una tendencia, una disposición a comprometerse con el otro. Es una postura intelectual y estética de apertura hacia experiencias culturales divergentes” (1990: 239).

El cosmopolitismo visto desde este ángulo implica deseo y aprecio por la diversidad cultural, algo que Pierre-André Taguieff ha dado en llamar *heterofilia* (1987).

Jonathan Friedman considera que el cosmopolitismo se caracteriza por ser un tipo de conducta que “en términos de identidad [no es] ni una cosa ni la otra, sin ser liminar. Es cambio, participación en muchos mundos, sin llegar a ser parte de ellos” (1994: 204). Con respecto a esto, los cosmopolitas: “crean alianzas aquí, allá y en todas partes. Los trozos de culturas entran a [...] su vida desde diferentes fuentes, y no hay garantía de que todos ellos encajen” (Waldron, 1992: 788-789).

Esta conceptualización de la identidad cosmopolita, a primera vista, puede parecer que están en línea con el concepto de “el yo desarraigado” mencionado con anterioridad (Deleuze y Guattari, 1977). Sin embargo, Pnina Werbner (2008: 9) señala que el cosmopolitismo no implica necesariamente desarraigo. En cambio sostiene, emulando a Cohen: “Lo que se necesita es la creación de un concepto dialéctico del cosmopolitismo *arraigado*, que acepta una multiplicidad de raíces y ramas, y que se basa en la legitimidad de las lealtades plurales, de pertenecer a muchos círculos, pero con un denominador común” (Cohen, 1982: 483 citado en Werber, 2008: 9).

Mi investigación sugiere que muchos de los entrevistados construyen identidades cosmopolitas, expresando su apertura a diversas experiencias culturales e incorporando elementos de varias culturas en su vida cotidiana. Algunos de ellos ya habían pasado mucho tiempo en el extranjero antes de su llegada a Belfast. Por ejemplo, Paweł, de 24 años, había vivido seis meses en Grecia, en las islas Patmos y Cnosos, antes de su llegada a Irlanda del Norte. Al momento de esta entrevista, trabajaba en una fábrica de aluminio local. Pasaba la mayor parte de su tiempo libre con sus amigos polacos con quienes comparte la casa, y le gusta navegar en Internet y mantenerse en contacto con su hermana. Paweł y su hermana no hablan mucho, en realidad –sólo lo hacen si hay algo importante que comentar–. Se mantienen en contacto enviándose canciones, etcétera. Paweł afirmó que él no iba a quedarse en Belfast toda su vida. Puntualizó:

Definitivamente no me voy a quedar en Belfast toda mi vida. Me gustaría ir a Atenas, Barcelona o Ámsterdam. Mmm, todavía no tengo planes específicos. De cualquier forma, creo que sólo es cuestión de tiempo para que desaparezcan las fronteras entre los países, las naciones-Estado se fusionarán en una sola comunidad europea (Paweł, entrevista, 2008).

Cuando le pregunté si se sentía europeo o polaco, respondió: “Digamos que soy un ser humano”. Este concepto, como lo utilizó Paweł, parece ser un sustituto del término *ciudadano del mundo*, que se refiere a las personas que reprueban las divisiones geopolíticas tradicionales derivadas de una ciudadanía nacional.

Maciek, un hombre de 28 años, exhibió una actitud similar. Llegó a Belfast en noviembre de 2006 y al llegar trabajó en el centro de atención telefónica GEM, para después cambiarse al centro de atención telefónica de TeleTech. Al mismo tiempo trabajaba como voluntario en el club juvenil de la escuela Monkstown Community dando clases de ganchillo a los niños, mientras esperaba encontrar un nuevo trabajo y hacer algo diferente que estuviera relacionado con su formación académica (es licenciado en filología inglesa). Con el tiempo, se convirtió en maestro de inglés como segundo idioma en una escuela local en Dungannon. Durante su estancia en Belfast, asistía con frecuencia a eventos multiculturales con sus amigos internacionales (como el festival Mela o el Newtownabbey Neighbour Day). A continuación, citaré algunos extractos de nuestra conversación:

Marta: ¿Has hecho amistad con muchos migrantes polacos?

Maciek: Para ser sincero, tengo más amigos de aquí (Belfast) o amigos cuyo idioma es el inglés. Por ejemplo, Margaret es estadounidense, Julia es australiana, Jason es escocés. Pero también conozco gente de aquí, por ejemplo, la compañera con quien comparto el departamento es de Coleraine. Pero a los otros uno los puede tratar como si fueran lugareños, porque viven aquí...

Marta: ¿O sea que haces amistad con gente de todo el mundo?

Maciek: Sí. Bueno, el año pasado compartí departamento con una chica ucraniana. También conozco a algunos turcos o gente de Turkmenistán. No conozco a muchos polacos.

[...]

Marta: ¿Con qué frecuencia vas a Polonia?

Maciek: No he vuelto desde que llegué en noviembre. Porque no tengo dinero. Planeo ir cuando obtenga mi subsidio fiscal. De hecho, prefiero viajar a otros lugares que ir a Polonia. El año pasado estuve en Turquía, fue increíble. Por ejemplo, me gustaría ir a España... sueño con ir a España. O a las islas griegas, no sé adónde... (Maciek, entrevista, 2008).

Estos comentarios indican que la exposición de Maciek a otras culturas y nacionalidades ha sido profunda y generalizada. El hecho de que él prefiera pasar sus vacaciones

en otros lugares más que en Polonia, incluso cuando se encuentra lejos de su país de origen, parece corroborar su postura cosmopolita.

De la misma manera, Ula, una arquitecta de 48 años, me confesó que ella no se sentía polaca en Belfast, sino que más bien se consideraba parte de un entorno internacional. Cuando le pregunté si se identificaba con las cosas polacas, respondió:

No realmente [...] En la oficina convivo con chinos, coreanos, alemanes, austríacos, españoles, italianos e irlandeses. Actualmente trabajo con un irlandés que trabajó en Estados Unidos, después en Dublín y ahora aquí. Jóvenes graduados de Glasgow o Londres. Es un crisol de culturas. ¡Ah! Ahora hay una chica estadounidense que está haciendo sus prácticas. Ella es de aquí. Hay mucha gente de todo el mundo. Te ves a ti mismo: muchos colores, muchas culturas. Todos tenemos el mismo trabajo. Pero luego nos vamos a tomar una cerveza y la combinación es muy interesante (Ula, entrevista, 2009).

Ula me dijo que antes de Navidad, ella y sus colegas hicieron una fiesta de Nochebuena. Compartieron las tradiciones y las costumbres navideñas de sus países de origen: “Yo estaba feliz de poder probar el *panadero* italiano, los polvorones españoles y los *christstollen* alemanes. Yo preparé pastel de amapola y *pierogis*. Es una experiencia maravillosa”. Este tipo de participación y gusto por la diversidad cultural es característico del cosmopolita.

Además, algunos de los entrevistados destacaron la importancia de desarrollar lazos transnacionales optimizados por el desarrollo de los medios de transporte, que han logrado comprimir el tiempo y el espacio (Harvey, 1989). Por ejemplo, Weronika, una mujer de 31 años que trabaja en una fábrica automotriz local, respondió lo siguiente cuando le pregunté si extrañaba Polonia:

No, más bien yo pienso en Polonia como un lugar para pasar las vacaciones. No me identifico con nada. Me comunico con mi familia todos los días o cada dos días, siempre que quiero. Hablo con ellos a través de Skype. No hay ningún problema. Mi madre se ríe porque estoy a 2 mil kilómetros de casa. Mi hermana vive en Polonia, en Bieszczady, y a ella le toma más tiempo llegar a casa que a mí viajar a Polonia. Es paradójico. Me resulta más fácil a mí comunicarme con mi familia que a ella. Voy a Polonia cada tres meses más o menos. Me gustaría vivir en Grecia o Chipre (Weronika, entrevista, 2009).

Los ejemplos anteriores parecen demostrar cómo algunos migrantes adoptan una postura cosmopolita. Como parte de un mundo globalizado, adoptan la inmersión en la variedad de culturas y sociedades relacionándose con personas de otros orígenes étnicos, nacionales y religiosos.

Esta postura cosmopolita es un proceso dialéctico de establecimiento y disolución de límites y de desetnización y reetnización. Por un lado, el cosmopolitismo implica transgredir las fronteras culturales y una predisposición a relacionarse culturalmente con el “otro”. Por otro lado, sin embargo, esta exposición a individuos de otras culturas y nacionalidades es una importante herramienta para el fortalecimiento del sentido de pertenencia del individuo. A través de la interacción con el *otro*, las personas dan sentido a quiénes son y de dónde vienen.

IDENTIDAD EN LA PRÁCTICA

Después de haber explorado los diferentes tipos de identidades que los migrantes polacos pueden construir en Belfast, proseguiré con el análisis de las características contextuales y situacionales de la identidad de los migrantes. En varias situaciones los entrevistados dejaron entrever los diferentes niveles de su identidad étnica. En muchos casos descubrí con frecuencia que más que ser mutuamente excluyentes, estos niveles se complementan entre sí. Al mismo tiempo, también hay casos en los que existen contradicciones internas entre los diferentes tipos de identidades que los polacos asumen en Belfast.

La complementariedad entre los distintos niveles de la identidad fue ejemplificada por Katarzyna (una intérprete de 31 años que actualmente trabaja para el Consejo de Irlanda del Norte para las Minorías Étnicas):

Claro que me siento polaca. ¿Por qué? Porque la historia de mi vida está conectada con Polonia. Además, me crié y crecí en Polonia, que es diferente a crecer aquí o en cualquier otra parte, pero también siento que soy un ciudadano del mundo. No me siento limitada por ser polaca, sino justo lo contrario. Polonia es parte de Europa, por lo que mental y culturalmente siento que soy una ciudadana de Europa. Y todo lo que conlleva, así que me siento ciudadana del mundo, debido a la facilidad de comunicación y transportes (Katarzyna, entrevista, 2009).

Este carácter multidimensional de identidad étnica de los migrantes era palpable en la decoración de la casa de Judyta. Cuando visité su departamento, pude advertir una pintura de Santa María de Czestochowa, postales de Tenochtitlan, México, un mantel húngaro y un póster de un artista africano. Cuando le pregunté a Judyta acerca de estos objetos, y si pensaba que reflejaban su sentido de pertenencia de alguna manera, ella dijo: “Bueno, la imagen de Santa María me va a acompañar siempre, ya que soy polaca y me recuerda a mi país de origen. En cuanto a las tarjetas postales y al póster, simbolizan que soy ciudadana del mundo y que el mundo entero está a mi alcance” (Judyta, entrevista, 2009).

Estos comentarios sugieren que los límites étnicos se construyen dentro de una multiplicidad de ámbitos sociales. Estos ámbitos no son totalmente autónomos, sino que se pueden extender más allá de este contexto o traslaparse. Como resultado, un individuo construye múltiples identidades y el cambio, e incluso las contradicciones, entre los diferentes niveles de identidad son comunes. En gran medida es el contexto social lo que determina qué tipo de identidades de estos múltiples niveles entran en juego en una situación particular.

Considérese el caso de Marysia, por ejemplo, quien se sentía polaca con respecto a los norirlandeses y a otros europeos y europea con respecto a ciudadanos no europeos. Aunque habla bien inglés y se encuentra finalizando su licenciatura en humanidades en la Universidad de Ulster, pasa la mayor parte de su tiempo libre con otros migrantes polacos. A ella le gusta socializar con un grupo de amigos y con frecuencia se va de viaje con ellos. Marysia mantiene fuertes lazos con Polonia y recibe paquetes de su país de origen con regularidad. Durante nuestra conversación, ella me confió que se considera polaca y en su tiempo libre le gusta leer novelas polacas y escuchar canciones polacas. Al mismo tiempo, en una ocasión su identidad europea se puso de manifiesto. Cuando estaba buscando una habitación para rentar, me aconsejó compartir departamento con europeos y no hacerlo con indios o chinos, ya que sería más fácil comunicarse porque comparten las mismas características culturales y mentales.

Otro ejemplo que ilustra el debate sobre el aspecto multidimensional y contextual de la identidad de los migrantes es el caso de Aśka, quien se sentía polaca en algunas ocasiones y en otras adoptaba una postura cosmopolita. Aśka es una joven de 26 años que participa activamente en las actividades de la comunidad polaca, y su hija asiste con regularidad a la Escuela Polaca Sabatina. No obstante, en otras ocasiones, Aśka revela elementos de su postura cosmopolita en su identidad. Ella anima a su hija a interactuar con niños de otras nacionalidades (sobre todo hindúes y eslovacos) y come comida filipina todos los días. Estaba considerado mudarse a las Filipinas con su marido, pero debido a razones prácticas (relacionadas con mejores oportunidades de trabajo), decidieron quedarse en Irlanda del Norte. Así que Aśka no se limita a ser polaca solamente e incluso una vez confesó lo siguiente: “Me siento polaca pero también me siento ciudadana del mundo. Una cosa no excluye a la otra” (Aśka, entrevista, 2008).

Otro punto que vale la pena mencionar con respecto a los cambios de identidad son las contradicciones inherentes a las diversas identidades adoptadas por los migrantes polacos. Considérese el caso de Magda, por ejemplo. En varias ocasiones, la vi en compañía de chicas eslovacas. Invitaba a su colega, Marta, a cenar e ir de compras con ella. Al momento de la entrevista, declaró: “Debido a las similitudes de cultura e idioma, es más

fácil comunicarse con los eslavos que con las personas de aquí. Siento un tipo especial de conexión y cercanía con los eslovacos” (Magda, entrevista, 2009).

Sin embargo, en una ocasión tuvo un problema con sus compañeros de trabajo (una de sus colegas, una mujer checa, reportó a su amiga polaca con su jefe por no cumplir con su trabajo de forma adecuada). Entonces Magda declaró: “Uno no puede evitar poner a estos eslovacos, ucranianos y lituanos en la misma canasta. Ellos son todos iguales y sufren de lo mismo. Mienten y se ríen de ti a tus espaldas” (Magda, entrevista, 2009).

De esta manera, ella marcó una línea simbólica entre los polacos y las personas originarias de los países eslavos que había mencionado antes. Al hacerlo, se identificó como polaca y rechazó enérgicamente su identidad eslava.

Esta misma predisposición también se hizo evidente en varias mujeres polacas que tienen parejas no europeas. El hecho de que hayan decidido compartir su vida con personas procedentes de otros continentes, como África o Asia, parece sugerir que acogen una postura cosmopolita. Sin embargo, su identidad europea muchas veces se *actualiza* cuando conversan con otras mujeres polacas. En sus conversaciones cotidianas, noté una tendencia a caracterizar las relaciones de género en estos países como opresivas hacia las mujeres. Por ejemplo, por un lado, Zosia, de 24 años, participa en festivales multiculturales en Belfast y pasa sus vacaciones en diferentes lugares (como las Islas Canarias, Egipto, Turquía). También tiene un novio de Yemen y desea visitar este país. Sin embargo, por otro lado, me dijo un día:

Mira, estos países musulmanes son todos iguales. En Yemen una mujer debe golpear en la ventana para avisar que desea bajar del autobús, no puede hablarle al conductor. Y me enteré que cuando algunas chicas irlandesas fueron a Yemen, llevaban puestas camisetas de tirantes y esto originó que los hombres se masturbaran en el autobús. Fue como una película porno para ellos. No me gustaría vivir en Yemen. Por suerte, nos vamos a quedar en Europa (Zosia, entrevista, 2009).

Cuando le pregunté a Zosia cómo se sentía por tener un novio yemenita, me confió un día: “Hakim ya se ha europeizado. Ha vivido cinco años en Reino Unido y ve las deficiencias de su sociedad. Por eso él no quiere regresar a Yemen. Él no sigue las normas musulmanas de forma rigurosa. Sin embargo, si regresara a su país, podría cambiar” (Zosia, entrevista, 2009). Existe, por tanto, una contradicción interna en las actitudes de Zosia. Por un lado, adopta una identidad cosmopolita y por otro lado en algunas instancias sus reacciones parecen estar en contradicción con esta postura; esto es especialmente evidente cuando se aferra a su identidad europea “defensiva”.

Los ejemplos anteriores ilustran que las identidades étnicas están en movimiento y en un dinámico proceso de negociación. Los migrantes son agentes activos, que eligen

contextualmente diferentes ámbitos sociales, los cuales actúan como límites potenciales de sus identidades. Las identidades no son discretas, sino aleatorias, históricas y circunstanciales. Pueden estar de acuerdo o en contradicción entre sí, dependiendo del contexto en el que la interacción social tiene lugar.

CONCLUSIÓN: IDENTIDAD EN PROCESO

Las tendencias posnacionales emergentes en la UE dan lugar a nuevas identidades supranacionales, como las identidades cosmopolitas. Sin embargo, el hecho de que las identidades se muevan hacia mayores niveles del sistema global no tiene por qué menoscabar la pertenencia nacional y local. Las personas pueden, en efecto, mantener su identidad local o nacional y, al mismo tiempo, desarrollar un sentido cada vez mayor de apegos supranacionales. El carácter múltiple de las identidades supranacionales no implica trascendencia del Estado nacional, sino que coexiste con la identidad local y nacional.

En cuanto a los migrantes polacos en Belfast, su identidad se encuentra en proceso y se moldea según el contexto. Su sentido del YO es moldeado por fronteras cambiantes entre las culturas, las religiones y otros espacios de pertenencia. La identidad de los migrantes consta de diferentes niveles y con respecto a esto, un tipo de identidad puede ser absorbida por otra más amplia. Estas identidades se estratifican según su similitud y diferencia, y se negocian en una matriz compleja de identificaciones y categorizaciones internas y externas. Aunque, debido al reciente carácter de la migración, la mayoría de los migrantes se perciben a sí mismos principalmente como polacos, hay otros aspectos de su pertenencia que revelaron durante mi trabajo de campo como representantes de sus lugares de origen, como europeos y como cosmopolitas. Tener múltiples identidades y vivir en diferentes mundos asociados a ellas no sólo implica la fragmentación de la identidad, sino también la intersección entre los diferentes niveles de identidad. Éstos se pueden complementar, como esas muñecas rusas que encajan una dentro de la otra y que se conocen como *matryoshkas*. No obstante, pueden coexistir en una tensión contradictoria.

Desde esta perspectiva, se podría decir que la identidad de los migrantes es un *idéntico cambiante*. Este concepto capta las formas en que se negocia, conjuga o resuelve la tensión entre “haber sido, ser y llegar a ser” (Fortier, 2005: 184). *El idéntico cambiante* se negocia y recrea en el cruce entre los diferentes ámbitos sociales que van más allá de los territorios de una sola Nación-estado.

BIBLIOGRAFÍA

Ascherson, Neal, 1990, “Europe 2000”, citado en *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries* Morley, de David y Kevin Robins. Londres, Routledge.

- Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Blickle, Peter, 2004, *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, Rochester, Nueva York, Boydell & Brewer.
- Cairns, David, 2000, "The Object of Sectarianism: The Material Reality of Sectarianism in Ulster Loyalism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, Royal Anthropological Institute, vol. 6, núm. 3, pp. 437-452.
- Cohen, Abner, 1982, "Variables in Ethnicity", en Ch. Keyes, ed., *Ethnic Change*, Estados Unidos, University of Washington Press.
- Datta, Ayona, 2009, "Places of Everyday Cosmopolitanisms: East European Construction Workers in London", *Environment and Planning*, Londres, Pion, vol. 41, núm. 2, pp. 353-370.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, 1977, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking.
- Donnan, Hastings y Thomas M. Wilson, 1999, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford, Nueva York, Berg.
- Eade, John, Stephen Drinkwater y Michał Garapich, 2007, "Class and Ethnicity: Polish Migrant Workers in London: Full Research Report", End of Award Report, RES-000-22-1294, Swindon, Inglaterra, Economic and Social Research Council.
- Eade, John y Michał Garapich, 2009, "Settling or Surviving in London? The Experience of Poles and Other A8 Migrants in a Global City Borough", en John Eade y Yordanka Valkanova, edits., *Accession and Migration. Changing Policy, Society and Culture in an Enlarged Europe*, Burlington, Estados Unidos, Ashgate, pp. 143-166.
- Eade, John y Michał Garapich, 2009, "Roots and Routes: Permanent Settlement and Circular Migration in the EU", en *Kulturelle Vielfalt als Gestaltungsaufgabe: Ethnologische Beiträge aus diversen Praxisfeldern*, editado por Gertraud Koch y Amelie Franke, St. Ingbert, Röhrig Verlag, pp. 33-45.
- Fanon, Frantz, 1967, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press.
- Fortier, Anne-Marie, 2005, "Diaspora", en David Atkinson, Peter Jackson, David Sibley y Neil Washbourne, edits., *Cultural Geography: a Critical Dictionary of Key Concepts*, Londres, I.B. Tauris, pp. 182-187.
- Friedman, Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.
- Garapich, Michał, 2011a, "Transnationalism Revisited – a Decade of Migration between Poland and United Kingdom. Introduction to the Special Issue", *Studia Migracyjne- Przegląd Polonijny*, Warsaw, Polonia, Polish Academy of Sciences, núm. 1, pp. 1-11.
- Garapich, Michał, 2011b, "Centre on Migration, Policy and Societies Working", en *Childhood and society*, Nueva York, Norton.
- Garapich, Michał y Franck Düvell [working paper], 2011c, "Polish migration to the UK: Conti-

- nuities and discontinuities”, *Centre on Migration, Policy and Society*, Oxford, University of Oxford.
- Hannerz, Ulf, 1990, “Cosmopolitans and Locals in World Culture”, en Mike Featherstone, edit., *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, Londres, Sage, pp. 237–251.
- Harvey, David, 1989, *The Urban Experience*, Oxford, Blackwell.
- Jenkins, Richard, 1996, *Rethinking Ethnicity*, Londres, Sage.
- Kaes, Anton, 1989, *From Hitler to Heimat: The Return of History as Film*, Cambridge, Inglaterra, Harvard University Press.
- Kempny, Marta, 2011, “Interpretative repertoire of victimhood: narrating experiences of discrimination and ethnic hatred among Polish migrants in Belfast”, *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 20, núm. 1, pp. 132–151.
- Kropowicz, Katarzyna y Rebecca Chiyoko King O’Riain, 2006, *Polscy imigranci pracujący w Irlandii* [Inmigrantes polacos trabajando en Irlanda], Dublin, National Consultative Committee on Racism and Internationalism.
- Meyer, Birgit and Peter Geschiere, 1999, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.
- Nagel, Joane, 1994, “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture”, *Social Problems*, Knoxville, Tennessee, Estados Unidos, Society for the Study of Social Problems, vol. 41, núm. 4, pp. 152–176.
- NISRA, 2009, *Long term international migration estimates for Northern Ireland (2007–8)*, Belfast, Ireland, Northern Ireland Statistics and Research Agency, en <http://www.nisra.gov.uk/archive/demography/population/migration/NI_Migration_Report%282008%29.pdf>, consultado el 14 de mayo de 2013.
- Owen, David, Agnieszka Fihel y Anne Green, 2007, “Najnowsza Migracja z Polski do Wielkiej Brytanii” [La más reciente migración de Polonia a Reino Unido], *Biuletyn migracyjny – dodatek* [Boletín de migración, suplemento], Warszawa, Polonia, Universidad de Warszawa, núm. 12, pp. 1–6.
- Pedraza, Silvia [documento sin publicar], 1992, “Ethnic identity: Developing a Hispanic-American Identity”, en “V Congreso Internacional sobre las Culturas Hispanas en EE.UU.”, Madrid.
- Pietka, Emilia, 2011, “Encountering Forms of Co-ethnic relations: Polish Community in Glasgow”, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, Warsaw, Polonia, Polish Academy of Sciences, núm. 1, pp. 129–153.
- Rabikowska, Marta, 2010, “The Ritualisation of Food, Home and National Identity among Polish Migrants in London”, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 16, núm. 3, pp. 377–398.
- Ruhs, Martin, 2006, *Greasing the Wheels of the Flexible Labour Market: East European Immigration in the UK*, Oxford, Inglaterra, COMPAS.

- Svasek, Maruska, 2009, "Shared History? Polish Migrant Experiences and the Politics of Display in Northern Ireland", en Kathy Burrell, edit., *Polish Migration to the UK in the 'New' European Union*, De Monfort, Inglaterra, Ashgate, pp. 129-149.
- Taguieff, Pierre-André, 1987, *La Force du Préjugé: Essai sur le Racisme et ses Doubles*, París, La Découverte.
- Van Houtum, Henk y Roos Pijpers, 2005, "Towards a Gated Community", *Eurozine*, Viena, Austria, en <<http://www.eurozine.com/articles/2005-01-12-houtumpijpers-en.html>>, consultado el 10 de junio de 2009.
- Waldron, Jeremy, 1992, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', *Journal of Law Reform*, vol. 25, pp. 751-793.
- Werbner, Pnina, 2008, "Introduction" en Pnina Werbner, edit., *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspective*, Oxford, Inglaterra, Berg, pp. 1-29.
- White, Anne, 2011, "The Mobility of Polish Families in the West of England: Translocalism and Attitudes to Return", *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, Warsaw, Polonia, Polish Academy of Sciences, núm. 1, pp. 11-33.

ENTREVISTAS

- Alicja [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 5 de mayo.
- Ania [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 11 de julio.
- Aśka [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 2 de junio.
- Dominika [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 10 de octubre.
- Joanna [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 20 de mayo.
- Judyta [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 20 de abril.
- Kasia [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 17 de agosto.
- Katarzyna [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 7 de mayo.
- Maciek [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 25 de mayo.
- Magda [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 8 de mayo.
- Marian [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 5 de enero.
- Oliwia [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 12 de julio.
- Paweł [entrevista], 2008, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 16 de junio.
- Ula [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 3 de marzo.
- Weronika [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 20 de marzo.
- Zbigniew [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 13 de febrero.
- Zosia [entrevista], 2009, por Marta Kempny, Belfast, Reino Unido, 1 de febrero.

EL MAGREB: LABORATORIO DE LAS NUEVAS MIGRACIONES

Michel Peraldi

CENTRO NACIONAL PARA LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Ciertos acontecimientos impactan nuestra imaginación más que otros, pues son capaces de hablarnos de mitos y de convertirse en íconos. Eso es justamente lo que sucede con el “mito del muro traspasado” surgido con la caída del muro de Berlín. En efecto, en materia de migración, la representación que equipara todo movimiento migratorio percibido como masivo¹ a una amenaza de invasión comienza a menudo por la imagen simbólica del muro que se desmorona. En 1989, después de la euforia que celebraba unánimemente el fin del imperio socialista, fueron las largas filas de Trabants² franqueando el muro abatido las que generaron en Europa occidental una fantasía de invasión. Para todos los observadores, científicos y expertos incluidos, esos movimientos no podían ser sino migratorios. Y, sin embargo, algo que en aquel entonces era imperceptible acababa de cambiar en ese proceso. Pues, si los visitantes no migraban, es porque se instalaban en una movilidad a veces pendular, conservando una vida en el Este a la vez que ocupaban en el Oeste algunos “nichos” económicos, llegando en ocasiones hasta los invernaderos españoles. Ahora está claro que, incluso si se han producido algunas migraciones, esos flujos no eran sino simples visitas. En 1989, no obstante, la supuesta invasión impedía

¹ Incluso lo que parece innegable, como la fuerza de los flujos, es una representación bastante cuestionable y sospechosa de formateo ideológico. La presunta masividad de los flujos de refugiados y de clandestinos que “invaden” regularmente Europa no concierne de hecho sino unos cuantos millares de personas que, al llegar por unos días a zonas que ya están estrechamente delimitadas, generan un efecto de visibilidad momentánea. Sin embargo, a lo largo del año, no se produce nada que pueda calificarse como invasión. En 2007, el informe de la agencia europea Frontex da cuenta de 163 mil arrestos en las fronteras europeas, la mayoría en lo que podríamos llamar *el frente del este*, en particular en la frontera griega con más de 73 mil arrestos. Las cifras para España e Italia giran en torno a 20 o 25 mil arrestos, principalmente en los “cercos” de Lampedusa y de las islas Canarias. Pero esas cifras disminuyen después considerablemente pues un informe del ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) de 2011 notifica una disminución de 50 a 90 % de los arrestos según los lugares, por ejemplo 8 700 arrestos en la isla de Lampedusa a lo largo de 2010, contra 22 mil en 2006 (Vincent, 2010).

² El Trabant fue un automóvil de bajo costo fabricado en la República Democrática Alemana. El 9 de noviembre de 1989, tras la caída del muro de Berlín, las cámaras del mundo entero filmaron largas filas de Trabants atravesando la frontera (nota de la traductora).

ver el proceso en curso mediante el cual la migración dejaba de ser un exilio para convertirse en una movilidad (Morokvasik Muller, 2003).

En la década del 2000, el fenómeno se repite con los arribos regulares de nuevos *boat people* a las costas europeas, esta vez provenientes del Magreb y de toda África negra. La cobertura mediática de los acontecimientos de Ceuta³ en septiembre de 2005 –cuando cientos de candidatos a la migración intentan forzar lo que ahora se ha convertido en uno de esos muros mediante los cuales los Estados occidentales tratan de protegerse de las migraciones indeseables (Agier, 2008)– generaría imágenes emblemáticas de esa nueva fantasía de invasión. Como sucede a menudo con la reseña mediática de los acontecimientos, el foco se centra en un fragmento de la realidad y en algunos incidentes de carácter simbólico, y esto hace que el resto de los procesos se hunda en la obscuridad. Para gran parte de la opinión pública europea en la actualidad, lo esencial de las dinámicas y de los intercambios migratorios orientados hacia Europa se reduce a la *presión* ejercida por unas masas constantemente renovadas debido a los conflictos políticos y a la fragilidad económica de los países africanos, unas masas portadoras de un *deseo de Europa* que parece independiente de toda lógica de *llamada*⁴ y de toda racionalidad económica. Hay que insistir una vez más –incluso si las reflexiones críticas ante esa visión ya son bastante numerosas– en el cambio de sentido inducido por esa representación y por su utilidad simbólica para cubrir cambios radicales de actitud por parte de las instituciones y de los Estados ante los fenómenos migratorios. La ficción política de una presión migratoria de África hacia Europa vela la polivocidad de las dinámicas migratorias y su dispersión territorial real. Además, al presentar el acto migratorio como un gesto desesperado e irracional, se secunda convenientemente la justificación de políticas que reflejan una súbita “obsesión por las fronteras” (Fassin, 2010) por parte de algunos Estados-nación que parecen concentrar todos sus esfuerzos y todas sus actividades en la vigilancia y en el control del “derecho de entrada” (Fassin, 2010; Andreas, 2001; Torpey, 2000; Rodier, 2012).

Vistas desde el Magreb y a distancia de esa ficción política –incluso de sus versiones militantes– las dinámicas migratorias contemporáneas pueden describirse como una combinatoria compleja. De entrada, podríamos decir que los cinco países del gran Ma-

³ El 29 de septiembre de 2005, una de las tentativas cotidianas de atravesar la valla erigida en torno al enclave español de Ceuta se convierte en un drama cuando las policías españolas y marroquíes coordinan su represión contra los migrantes y provocan quince muertos y un centenar de heridos. Este espectacular ataque difundido ampliamente por la televisión y la prensa de Europa confiere un carácter muy simbólico a la aplicación del programa de colaboración de los Estados magrebíes con la política de la “fortaleza Europa” (Migreurop, 2006).

⁴ Se habla de *efecto llamada* cuando ciertos sectores del mercado laboral europeo y ciertas medidas políticas *llaman* a la mano de obra migrante, la atraen (nota de la traductora).

greb, cada uno a su manera, son ya tanto receptores como productores de migración. Además, en esos mismos países, se han abierto nuevos destinos, geográficos y profesionales, que involucran a medios sociales cada vez más diversificados. Finalmente, las políticas de seguridad europeas no tienen únicamente el efecto de bloquear las fronteras y de filtrar a los indeseables. La criminalización de los migrantes irregulares (Palidda, 2008) genera fenómenos de segmentación y de discriminación que fomentan, incluso al interior de las sociedades locales, una inversión del sentido social de la migración misma: a las migraciones promocionales, altamente valoradas, que permitían el surgimiento de élites cosmopolitas y transnacionales, se oponen ahora migraciones *infamantes* que encierran en una infraprecariedad estigmatizada y enajenante a aquellos que pese a todo se lanzan a esa aventura. No abordaremos aquí sino un aspecto de esas mutaciones, describiendo las dinámicas migratorias que albergan actualmente los países del Magreb, y los cambios socioeconómicos que esto refleja.

EL MAGREB, NUEVO DESTINO MIGRATORIO

En Argelia, se estima en la actualidad que más de 40 mil chinos están durablemente instalados en las principales ciudades del país –Oran y Argel– donde conforman el ejército de mano de obra que construye las nuevas infraestructuras y los grandes conjuntos habitacionales.⁵ Aunque al principio se quedaban en los sitios de la construcción y de ahí no salían, esos chinos que suscitan en Argelia tanto curiosidad como desconfianza ahora ya abren comercios y empresas (Souiah, 2010). Igualmente en Argelia, se ha constatado además una presencia subsahariana, no sólo en el sur argelino –en donde el tránsito, el paso y la instalación de los migrantes, junto con la economía que esto genera, han permitido el desarrollo de ciudades antes adormecidas, como Djanet o Tamanrasset (Bensaad, 2005; Spiga, 2005)– sino también en el norte, en la región fronteriza argelino-marroquí, donde los migrantes subsaharianos, más discretos y más desacreditados, a menudo están en espera de poder transitar hacia Marruecos y Europa. Tal como lo demuestran algunos relatos biográficos que pudimos recoger en Marruecos (Edogué Ntang y Peraldi, 2011), algunos jóvenes cameruneses y malíes consiguen trabajos precarios en empresas de Argel, Oran o Tlemcen como vendedores y meseros.

En Mauritania, los nuevos empresarios que dieron una dimensión industrial a la pesca otrora artesanal y al tradicional pescado seco son nigerianos y senegaleses, incluso si necesitan asociarse a mauritanos para poder ejercer sus actividades. La mano de

⁵ Las estimaciones son muy distintas ya sea que emanen de las autoridades chinas (35 mil), argelinas (40 mil) o de la prensa, que llega a evaluar hasta en 100 mil personas la presencia china en Argelia (*cf.* Souiah, 2010).

obra que movilizan también es senegalesa, maliense o camerunesa (Poutignat y Streiff-Fénart, 2006). Aunque difíciles de evaluar, son estos flujos migratorios los que contribuyeron de manera significativa al muy reciente desarrollo urbano de Nouakchot (Choplin, 2008). Seguramente más que en los otros países del Magreb, es en Mauritania donde la migración subsahariana es más antigua y está más involucrada en los orígenes mismos de la modernidad. En efecto, si tomamos en consideración la importancia del nomadismo en la población local,⁶ desde hace tiempo son los migrantes senegaleses, malíes, guineanos, cameruneses y benineses los que ocupan diferentes oficios y sectores sedentarios. Su población crece regular y constantemente desde la década de 1950. Una vez más, según Armelle Choplin (2008), en Nouakchot se contabilizan actualmente entre 60 y 80 mil subsaharianos, es decir, cerca de 10 por ciento de la población urbana; son un poco más de 20 mil en Nouadhibou, es decir, cerca de 20 por ciento de la población urbana. Claro está, a partir de la década de 2000, Mauritania se convierte en uno de los lugares clave desde donde se organiza la migración africana hacia las islas Canarias, migración en la cual los pescadores mauritanos o senegaleses, sobre todo los que están instalados en Nouadhibou, actúan clandestinamente como barqueros pasafronteras. Los años 2005 y 2006 son particularmente importantes para ese tránsito,⁷ ya sea porque se empieza a medir su frecuencia, ya sea porque el evidenciarlo facilita colaboraciones políticas a partir de las cuales Europa va a estar directamente involucrada en el control marítimo de las costas africanas. No se trata de negar la existencia de los tránsitos subsaharianos hacia Europa a través del Magreb, en este caso a través de Mauritania o de Marruecos, tal como veremos más adelante. Se trata más exactamente de distanciarse de la ficción política de la “migración de tránsito” que está al servicio de intereses europeos, para descentrar la mirada de Europa y llevarla hacia África. Mauritania ofrece un ejemplo bastante característico y bien estudiado de un país que combina en el espacio y

⁶ Se estima en efecto que en el momento de las independencias, a finales de la década de 1950, 70% de la población mauritana era nómada (Choplin, 2008). Con respecto al nomadismo mauritano, véase también Antil (1999) y Bonte (2008).

⁷ En enero de 2006, se contabilizan no menos de 3 500 desembarcos en las islas Canarias provenientes de Mauritania, a un ritmo estimado de varios centenares de personas por día, según la Media Luna Roja mauritana (Choplin y Lombard, 2007). Seguramente la apertura de una carretera asfaltada entre Nouakchot y Nouadhibou en 2005 está relacionada con esos tránsitos (Antil y Choplin, 2003), puesto que facilita el viaje hacia el puerto de pesca más cercano a las Canarias, donde la larga práctica y la experiencia náutica de los pescadores va a posibilitar los trayectos. Cabe señalar que, tras la importancia que cobran esas circulaciones, y después de que se les da a conocer, incluso de manera mediática, se celebran acuerdos policíacos entre la Unión Europea y el Estado Mauritano desde 2006, lo cual permite a la Guardia Civil española asumir patrullajes y controles frente a las costas mauritanas (Valluy, 2010).

en el tiempo tres flujos migratorios. Uno de ellos es muy antiguo, está históricamente inscrito en la temporalidad larga de los recorridos saharianos y concierne circulaciones que combinan migración y comercio en torno a ese punto de confluencia que es el espacio sahariano. El otro, más reciente –incluso si remonta de cualquier manera a la época de las independencias–, es el que concierne a las migraciones de empresarios y de mano de obra a esos países *nuevos* que, como Mauritania, toman o retoman en mano su economía después del ciclo colonial. Conocemos por supuesto el peso de las élites europeas en esta fase postcolonial, pero el papel de los vecinos subsaharianos también es importante y regular. Finalmente, desde la década de 2000 y desde las conmociones políticas y militares de África central, y de Costa de Marfil o de Nigeria, hay corrientes migratorias *ascendentes*, tradicionalmente orientadas hacia esa África próspera. El tránsito hacia Europa forma parte de ese flujo, pero no debe ser ni sobreevaluado –como si todo migrante subsahariano fuera un *soñador de Europa*–, ni subestimado –como si toda salida fuera definitiva–. Pues otra característica de esos flujos reside en su movilidad, en su liquidez, para decirlo a la manera de Zygmunt Bauman (2006). El mismo migrante puede hacerse alternativamente comerciante de largo aliento, aventurero hacia Europa o jornalero en empresas locales, al circular en un espacio saturado de vínculos diaspóricos, que va desde Senegal hasta las costas europeas, y que ya incluye el Magreb atlántico.

En Libia, antes de la revolución, la mano de obra de origen subsahariano, pero también marroquí y egipcia, ocupaba casi todos los empleos de la industria y de los servicios. Los pocos observadores señalaban más de dos millones de migrantes instalados en Libia (Pliez, 2000). Ahí como en Argelia, ya desde la década de 1990, la presencia de migraciones subsaharianas *desviadas* de sus antiguos lugares de arraigo por las fuertes inestabilidades políticas, sobre todo en Costa de Marfil, contribuyó ampliamente al desarrollo de las ciudades saharianas aletargadas, en particular Sahba y Kafra (Pliez, 2000). Como en Mauritania y en Marruecos, ciertamente no hay que subestimar la existencia de vínculos fronterizos históricos entre los países saharianos, en gran parte debidos al comercio fronterizo siempre activo (Bennafla, 2002). En Libia, sin embargo, el trato dado a los migrantes fluctuó siempre considerablemente, en función de las relaciones políticas del régimen de Gadafi con sus vecinos, africanos y europeos (Bredeloup y Pliez, 2011). Las fronteras libias se abren así a los migrantes durante el embargo impuesto por los países occidentales a partir de 1990, lo cual culmina con la creación de una *comunidad de libre comercio* entre los países del Sahel y del Sahara; el coronel Gadafi asume la presidencia de esa comunidad y a partir de entonces el país se abre considerablemente a los migrantes subsaharianos de la segunda corona (Níger, Guinea, Camerún, Senegal). Sabemos poco de la situación social y profesional de los migrantes en Libia, más allá de que constitu-

yen la parte esencial de una mano de obra precaria e informal empleada por pequeños empresarios, seguidores incondicionales del régimen. A partir de 2000, después de violentos incidentes en los que algunos migrantes subsaharianos son asesinados y otros son acusados con vehemencia, inicia un verdadero enjuiciamiento estigmatizante, que llevará a numerosas expulsiones y a un lento acercamiento con los países europeos, hasta llegar a la firma de acuerdos de cooperación muy estrechos entre el régimen libio y Europa para la vigilancia de las costas libias, principal punto de partida hacia Italia.⁸

Finalmente, en Túnez, aunque la presencia de mano de obra migrante parece todavía poco visible (Boubakri y Mazzella, 2005), el tránsito de los *aventureros*⁹ hacia Europa es muy real, en particular hacia las costas italianas; los estudiantes subsaharianos, por su parte, ya están presentes en las universidades, públicas y privadas (Mazzella, 2009). Cada uno de los ejemplos expuestos aquí merecería sin lugar a dudas un estudio más profundo, y todavía queda por hacer una gran parte de la evaluación de los flujos y de las modalidades de asentamiento (De Haas, 2007). De cualquier manera, podemos afirmar que la realidad de la migración en Magreb ya no es ni un hecho anecdótico y residual de las relaciones precoloniales ni, como lo pretende una versión eurocéntrica de esas dinámicas, una simple migración de tránsito o de paso hacia Europa. Como de hecho lo dicen con mucha sencillez la mayoría de los observadores: cuando un viaje desde África occidental hacia el Mediterráneo puede tomar en promedio más de dos años (De Haas, 2007; Wihtol de Wenden, 2012), y aunque esos viajes tengan como perspectiva Europa, ¿qué puede significar el término *tránsito*? Hoy está claro que, con formas localmente diversificadas, los países del borde sur del Mediterráneo constituyen sociedades que se abren a la migración y muestran incluso transformaciones en sus economías que hacen posible esa inserción.¹⁰

⁸ Mientras que el número de los arribos clandestinos a la isla de Lampedusa alcanza la cifra récord de casi 40 mil en 2006, el primer año de actividad de la Agencia Frontex, esa cifra disminuye después constantemente en función de la normalización de las relaciones entre Europa y el régimen de Gadafi. Las llegadas a la isla siciliana son casi inexistentes en 2010, cuando la administración italiana, presidida por Berlusconi, firma por fin un acuerdo muy simbólico con Libia, orientado a la compensación financiera por los daños de la colonización (Palidda, 2011).

⁹ Ese término ya es muy usual en África negra para dar cuenta de lo que constituye verdaderamente una nueva experiencia social de la migración cuando ésta se convierte efectivamente –debido a los azares del camino y por el hecho de no ser un migrante esperado ni enviado– en una aventura personal, individual e individualizante (Bredeloup, 2008; Pian, 2009).

¹⁰ Sabemos, en particular a partir de los trabajos de M. Piore (1979), que los migrantes no pueden posicionarse en las actividades económicas a menos que favorezcan, mediante su simple presencia, una transformación organizacional de esos sectores, sobre todo mediante efectos de segmentación de las carreras y de las trayectorias profesionales. Esos son seguramente los efectos evidenciados hoy por la presencia de mano de obra migrante en ciertos sectores de empresas en Magreb (Kettani y Peraldi, 2011).

EL CASO MARROQUÍ

Es indiscutible, sin embargo, que actualmente Marruecos es el país en donde, por una parte, la participación de los migrantes subsaharianos es más notoria y más difusa dentro de la economía del país y, por otra parte, en donde el fenómeno ya es objeto de numerosas descripciones y análisis (Pian, 2009; Timera, 2011; Alioua, 2005). Nada sorprendente, sin duda, puesto que es justamente en Marruecos donde los vínculos con el África negra francófona son a la vez más antiguos y más regulares, e incluso más institucionalizados. El caso de la cofradía musulmana Tidjaniya, que nació en la ciudad marroquí de Fez –todavía hoy considerada ciudad santa– y que se extendió hasta el África subsahariana, no es desdeñable pues permite, aún en la actualidad, contactos y circulaciones regulares, en particular desde Senegal hacia Marruecos (Timera, 2011; Triaud y Robinson, 2000) y ha posibilitado la instalación, en ésta y en otras ciudades, de miembros senegaleses de la cofradía, casados con mujeres marroquíes (Therrien, 2009). Los senegaleses se benefician además de acuerdos políticos de la época de la independencia gracias a los cuales pueden llegar sin visa a Marruecos, estudiar y abrir empresas en ese país. Son ellos, sin duda, quienes constituyen la mayoría de los subsaharianos instalados durablemente en Marruecos en la actualidad (Pian, 2009; Timera, 2011). Esos mismos acuerdos existen de hecho con otros países, como Guinea-Conakri o el Congo, cuyo líder venido a menos se refugió en Rabat después de su destitución, junto con su corte y su familia extensa. De hecho, según numerosos testigos, es a partir de ese acontecimiento cuando se instala la presencia subsahariana en los barrios populares de la capital marroquí (Edogué Ntang y Peraldi, 2011). Finalmente, una migración marroquí muy antigua, instalada en Senegal, Malí o Costa de Marfil, toma todavía hoy la iniciativa del envío a Marruecos de trabajadoras domésticas empleadas en las familias. Claro está, no se puede atribuir a esos focos de relaciones la responsabilidad y la organización de la nueva migración subsahariana a Marruecos. Sin embargo, tienen la particularidad de permitir la constitución de redes y de *cabeceras de puente*. Un segundo movimiento migratorio, según la opinión unánime de los observadores, se origina a finales de la década de 1990, cuando se cierran las rutas migratorias intraafricanas, sobre todo hacia Nigeria y Costa de Marfil (Marfaing y Wippel, 2004). Tras un largo periplo que pasa por Níger y posteriormente por el sur argelino, y después de un agrupamiento momentáneo en el norte de Marruecos (Tánger, Uchda), donde esos migrantes daban todos la impresión de querer intentar atravesar hacia Europa, es finalmente en Rabat, en Casablanca y en Marrakech donde los subsaharianos se *establecen*, dándole a ese término el sentido fuerte que tiene en la tradición antropológica (Elias y Scotson, 1997). Ciertamente, una gran parte de los subsaharianos que viven en Marruecos son estudiantes, su número se evalúa hoy en un poco menos de 10 mil, principalmente provenientes del África francófo-

na (Infantino, 2011; Berriane, 2009). La precariedad de su estatus económico, sobre todo cuando son becarios de Estados en bancarota, y el carácter a menudo errático de su ciclo de estudios, hacen que se asemejen a menudo a los migrantes con quienes comparten la misma condición. Muchos de ellos deciden permanecer en Marruecos una vez terminados sus estudios. Encuentran trabajo con relativa facilidad en un amplio espectro de actividades, desde los *call centers* hasta las carreras médicas y paramédicas, desde la prensa hasta la docencia privada, pasando por la informática. En numerosos casos, su perfecto dominio del francés y sus conocimientos técnicos los incitan a buscar un empleo en el mercado laboral local. Incluso si los estudiantes subsaharianos que disponen de un diploma marroquí se ven ligeramente favorecidos comparados con los migrantes, la mayoría de aquellos que han investigado la migración subsahariana al Magreb (De Haas, 2007), y a Marruecos en particular (Khachani, 2006; Peraldi, 2011; Pian, 2009) han observado que los migrantes subsaharianos son generalmente jóvenes y diplomados. Más de un tercio de los individuos estudiados por la Asociación Marroquí de Estudios e Investigación sobre Migraciones (AMERM, por sus siglas en francés) en 2009 tenía un diploma superior, por ejemplo.

He ahí precisamente la paradoja de las nuevas dinámicas migratorias en el Magreb, y más todavía en Marruecos, si tomamos en cuenta la diversidad y la fragmentación de los sectores en los que se establecen los migrantes. Como se sabe, en efecto, Argelia, Marruecos y Túnez tienen en común un desempleo estructural importante, más grave aún entre los jóvenes diplomados. En 2012, la tasa de desempleo entre los jóvenes (de 16 a 25 años) era de casi 22 por ciento en Marruecos, 22 por ciento en Argelia –aunque ahí esa cifra es muy cuestionada pues se le considera subvaluada– y de 35.6 por ciento en Túnez.¹¹ Puede entonces parecer aberrante que jóvenes diplomados subsaharianos encuentren una vía –incluso estrecha– hacia el empleo, sobre todo cuando la movilización política de los jóvenes diplomados locales que están desempleados es tan fuerte (Emperador Badimon, 2011). Esos diplomados subsaharianos satisfacen las necesidades de la prensa francófona –donde son redactores *free-lance* y periodistas– y de los *call centers*, en donde su lengua francesa, hablada a menudo sin acento, constituye una ventaja profesional. Finalmente, de manera informal, actúan como asistentes escolares para los niños de las clases medias y algunos son contratados como maestros en la red de escuelas privadas que se desarrolla en Marruecos. Cabe entonces preguntarse por qué los marroquíes recién egresados de las universidades, que también son francófonos, no acceden a esos

¹¹ Si consideramos que para Túnez esa cifra es posterior al cambio de régimen, podemos establecer la comparación sobre la base de las cifras de 2009 cuando el desempleo de los jóvenes de 16 a 25 años era semejante al de los otros países del Magreb y se situaba en 21.6%.

empleos. La respuesta previsible es bastante obvia: la mayoría de las veces, es porque los marroquíes rechazan las condiciones de precariedad o de bajo sueldo que, en cambio, sí aceptan los migrantes. Y es que, mientras un joven egresado marroquí puede esperar resistir al desempleo porque a menudo cuenta con el apoyo de su familia, un migrante está casi siempre sólo y sin apoyo. También está claro que, en la medida en la que el Estado implemente regularmente ciclos de contratación de diplomados desempleados marroquíes, a ellos les conviene esperar a que se den esas medidas de contratación. De esa manera, hoy tiende a profundizarse la diferencia entre el sector público que, por lo menos en Argelia, podríamos calificar como rentístico y el sector privado, donde –debido precisamente a la posibilidad de recurrir a la mano de obra migrante– las condiciones de acceso tienden a alejarse de las exigencias y de las expectativas de los candidatos nacionales. Hay sociólogos norteamericanos que han descrito bastante bien un fenómeno semejante en el caso de la competencia entre jóvenes negros norteamericanos y nuevos migrantes (Waldinger, Lim y Cort, 2007). Pero hay que proponer entonces la hipótesis, que sólo estudios sectoriales profundos pueden confirmar, de que recurrir a la migración no es una peripecia sin consecuencias, sino una condición –o incluso *la* condición– que permite, en ciertos sectores nuevos y frágiles (comunicación, medios de comunicación, turismo), ver emerger un sector privado empresarial no rentístico.

Esos sectores, por estratégicos que sean, no son los únicos que contratan a migrantes subsaharianos. Los migrantes también están presentes en empleos más precarios todavía, son vendedores en el pequeño comercio informal, son jornaleros en la artesanía o en los sectores semiindustriales como las fábricas de materiales de construcción. También se da una presencia prostiutucional subsahariana, tanto masculina como femenina (senegaleses y malíes en el caso de los hombres, senegalesas, ghanesas y nigerianas en el caso de las mujeres); en Marrakech, en Rabat y en Casablanca hay redes de Internet que proponen por ejemplo los servicios sexuales de hombres jóvenes cameruneses y malíes. Finalmente, los migrantes están muy presentes en las pequeñas empresas de construcción, tal como veremos más adelante.

Los migrantes subsaharianos, aunque difíciles de cuantificar, tienen una presencia notoria por su diversidad en la sociedad marroquí, lo cual se manifiesta en la variedad de los estatus profesionales que ocupan: debido a esta diversidad y a la antigüedad de sus redes, el marcate espacial de sus modos comunitarios es cada vez más significativo. En Rabat, el barrio de Douar Hajja (que forma parte del gran barrio popular de Takkadoum) se identifica ya en la ciudad como un “barrio negro” (Edogué Ntang y Peraldi, 2011). Ahí están instaladas las residencias donde viven entre ellos los solteros subsaharianos, pero también más y más familias aisladas, sobre todo madres solteras;

ahí están también los cafés y los cibercafés destinados a los subsaharianos, las asociaciones (como Caritas) y –más recientemente y pese a la amenaza de expulsión– lugares de culto no oficiales, a menudo pentecostales, a los cuales se agrega una marcada presencia de los practicantes subsaharianos en los lugares de culto oficiales, católicos y protestantes, de las ciudades de Rabat, Casablanca, Marrakech, Fez o Tánger. Más que los censos –cuyos resultados son siempre aleatorios si consideramos que una gran parte de esa *sociedad subsahariana* es informal y además está compuesta de personas relativamente móviles– es esa visibilidad urbana la que indica una sedentarización y una instalación durables, a nivel social, más que individual. En efecto, aunque es posible observar una fuerte rotación y circulaciones regulares, esa movilidad no impide la permanencia de los lugares ni la inscripción en el espacio urbano marroquí de una *africanidad*. Inscripción que se produce mediante espacios públicos, cafés, lugares de culto, o mediante una *visibilidad* informal de las bolsa de trabajo o de los personajes (el zapatero de calle, los vendedores de mercado, las prostitutas) y sobre todo, aunque todavía sean escasos, mediante lugares compartidos –como algunas discotecas en Rabat, Casablanca, o Marrakech, cuyos patronos, animadores y músicos son marfileños, senegaleses y malíes. Último ejemplo: en Marrakech, la presencia primero discreta y luego ostensible de un artesanado y de un arte africano, desde bronce y objetos de barro hasta máscaras, refleja a la vez una presencia (los vendedores) y la existencia de redes de abastecimiento.

Grandes debates agitan hoy las sociedades magrebíes acerca de la identidad de esta migración y de su estatus socioeconómico. Muy al inicio de su ciclo, parecía que la migración subsahariana utilizaba el Magreb como un espacio de tránsito (Lahlou, 2005; Alioua, 2005; Brachet, 2009), como un simple punto de transbordo desde el cual podía reiniciar un ciclo migratorio orientado hacia Europa. De hecho, los Estados magrebíes y Europa establecieron acuerdos de coordinación para los controles y para las expulsiones (Valluy, 2010) a partir de esa concepción, a partir de una evidencia más bien falsa que demostrada. Está claro hoy que el estatus de esa migración puede ser descrito de manera diferente. Es cierto que una parte considerable de los migrantes subsaharianos instalados en el Magreb sueña con Europa, seguramente de la misma manera en que los armenios que pasaban por Marsella en la década de 1920 soñaban con Estados Unidos (Temime, 1990), pero eso no puede ser considerado como un proyecto migratorio racional. Es cierto también que las redes y los vínculos diaspóricos –particularmente entre el África francófona y Francia– hacen que algunos candidatos a la migración, que tienen en mente llegar a Europa, elijan pasar por Marruecos sólo porque el camino directo,

que supone trámites largos y costosos, les está vedado.¹² En cualquier caso, sería difícil cuestionar el hecho de que una migración, china en el caso de Argelia, subsahariana en el caso de Marruecos y de Mauritania, se ha instalado ya de manera duradera en la economía de esos países. El debate y la controversia se deben seguramente a la naturaleza de los argumentos en discusión. Si se trata de establecer la durabilidad de la migración evaluando los proyectos migratorios y las intenciones de los *aventureros*, ciertamente podríamos pensar que su estancia en el Magreb no es sino provisional. Pero si examinamos el lugar que ocupan cuando trabajan, es bastante sencillo constatar que se trata de una posición estructural y que, incluso si hay movilidad y circulación de los individuos en los puestos de trabajo, la utilidad económica o, como lo dicen los economistas, la ganancia estructural generada por la migración está hoy claramente comprobada.

Podemos dar un último ejemplo: tanto en Argelia como en Marruecos, el sector de la construcción fue el primero en recurrir a la mano de obra extranjera. En el caso de Argelia, el recurso masivo a los trabajadores chinos parece haber comenzado por acuerdos políticos (Souiah, 2010), pues grandes obras públicas –la construcción del aeropuerto de Argel y de la autopista Argel-Oran– fueron confiadas a empresas chinas por el Estado argelino; posteriormente, se recurrió a esa mano de obra para los grandes programas de viviendas de las periferias de Oran y de Argel. En Marruecos, por el contrario, es a través de las pequeñas empresas como los migrantes subsaharianos hicieron su aparición en el mercado de la construcción. En efecto, a inicios del año 2000, el Estado marroquí lanza una serie de grandes obras, ya sea en el marco del Plan Azur para la edificación de grandes complejos turísticos (por ejemplo, 6 mil camas para los complejos turísticos cerca de Uchda en la fachada mediterránea), ya sea en el marco del programa de ciudades nuevas, en torno a los grandes polos urbanos (dos en Marrakech y uno en Rabat, por ejemplo, con una primera etapa de 10 a 20 mil viviendas), ya sea –finalmente– en el marco de grandes programas de viviendas y de infraestructura como el ordenamiento de las orillas del Bu Regreg entre Rabat y Salé. Esas grandes obras, llevadas a cabo por empresas españolas, francesas y marroquíes, han aspirado literalmente toda la mano de obra disponible en el mercado nacional, creando una verdadera escasez, sobre todo para las

¹² Citemos el caso ejemplar de ese joven camerunés, zapatero de profesión, al que conocimos en el barrio de Takadoum en Rabat. Se había graduado en Economía y era futbolista profesional, pero se encontraba bloqueado en Marruecos, en espera de poder irse a Francia, donde vivía su madre con sus medios hermanos y hermanas, nacidos del segundo matrimonio de su madre contraído en Francia –él había nacido de un primer matrimonio contraído por su madre en Camerún antes de su migración. R... había sido criado por sus abuelos-. La ironía que ilustra lo arbitrario de los procedimientos es que sus medios hermanos, de nacionalidad francesa, venían a menudo como turistas a Marruecos para visitar a su hermano mayor.

pequeñas y medianas empresas, incapaces de ofrecer condiciones de contratación que puedan competir con las que ofrecen los grandes grupos. Son las pequeñas empresas las que van a orientarse hacia los migrantes subsaharianos, pues es posible contratarlos según las circunstancias y pagarles por día (Kettani y Peraldi, 2011). Lo que se produce en ese sector es así un proceso de segmentación, igual que sucedió mucho antes en el sector del BTP¹³ francés (Anselme y Weisz, 1985). Como lo vimos anteriormente acerca de algunos sectores de servicio, una vez más el recurso a la migración es el que permite el dinamismo de un mundo de pequeñas y medianas empresas, un mundo moderno (lo decimos sin connotación moral) porque no es ni el pequeño sector artesanal tradicional (Buob, 2009), ni el mundo de las grandes compañías internacionales o nacionales, en su mayoría dependientes de las relaciones políticas entre Estados.

La lectura que propondremos aquí de las circulaciones migratorias en el Magreb, tengo conciencia de ello, podrá sorprender porque se distingue de manera considerable de los enfoques actuales más comunes en la materia. Para decirlo simplemente y sin insistir, la mayoría de las obras sobre ese tema combina el interés por las dinámicas políticas y el interés por el papel de éstas en la determinación y la orientación de los flujos (Streiff-Fénart y Segatti, 2012), con una atención particular a los proyectos migratorios y a las historias de vida. Esta combinatoria tiene ciertamente la ventaja de romper con cierto determinismo economista en materia de migración, y esta ruptura devuelve toda su complejidad a las circulaciones migratorias, permite sobre todo reinscribirlas en la temporalidad *larga* de las biografías y poner en evidencia el carácter *líquido* (Baumman, 2006), móvil, de las migraciones contemporáneas. En efecto, ya son pocos los exilios prolongados (Portes y DeWind, 2007). Pero esta clarividencia se paga a veces con una menor atención a las arquitecturas y a los movimientos económicos locales dentro de los cuales encuentra un lugar la migración, y se incrusta en ellos –para no usar un término demasiado connotado, *insertarse*–.

Como ciertas monografías, aunque demasiado escasas, lo han evidenciado (Poutignat y Streiff-Fénart, 2006), las migraciones en el Magreb forman parte de una recomposición global de las rutas africanas (Wihtol de Wenden, 2012; De Haas, 2007), de una reconfiguración de las carreras y de los destinos, pero se inscriben también como una pieza de la transformación de las economías locales, en particular mediante la aparición de un nivel medio en la arquitectura económica de las sociedades magrebíes. Se puede dar un último ejemplo de esto con otra migración, una todavía más desatendida que las migraciones subsaharianas y que está compuesta esencialmente por europeos.

¹³ El Sector del BTP (Bâtiment et travaux publics) es el sector económico de la construcción en general (pública y privada) y de las obras públicas (nota de la traductora).

En la actualidad, tanto en Marruecos como en Túnez los europeos constituyen indiscutiblemente el componente más denso de las poblaciones extranjeras instaladas. Las cifras más conservadoras indican que un poco más de 32 mil europeos censados en Marruecos residen en ese país, entre ellos 21 mil franceses. Según los censos de los consulados, son un poco más numerosos: 34 mil franceses, 6 o 7 mil españoles y 4500 italianos. La mayoría de esos europeos son lo que se ha dado en llamar *expatriados*, es decir, funcionarios que sus Estados envían en misiones de duración variable (entre tres y cinco años en el caso de los franceses) o bien asalariados de compañías en misiones más o menos largas. El estatus de expatriado en ese caso depende a la vez de la duración de la misión, determinada de antemano, pero también del estatus de *protegido*, pues el Estado o la compañía que los contrata se hace cargo de los trámites administrativos que requieren relaciones institucionales con los Estados que reciben a los expatriados.

Ahora bien, desde hace unos diez años, gran parte de los europeos instalados en el Magreb escapa a esa lógica de protección. En este momento no podemos dar cifra alguna, pero está claro que los europeos se han integrado en las economías emergentes del Magreb, en una modalidad clásica de los migrantes, más que en la modalidad de la expatriación definida anteriormente. El caso de la industria turística es patente, en las altas esferas del turismo internacional tunecino o marroquí.

Esos nuevos migrantes gozan por supuesto de la libertad otorgada a los turistas europeos, puesto que disponen de un derecho de estancia de varios meses, fácilmente renovable. Su única obligación es volver regularmente a su país para *volver a empezar de cero*. Hemos empezado a tener encuentros con ellos y a describir su actividad en Marrakech en el marco de un programa de investigación en curso.¹⁴ En esta ciudad, primer destino turístico en el Magreb en la actualidad, esos europeos fueron los promotores de una industria turística que podríamos considerar de nivel medio. Aunque los grandes grupos hoteleros contratan a algunos expatriados europeos, otros migrantes también europeos son quienes ocupan nichos como la pequeña hotelería (los famosos *ryads*), la restauración, los bares, los cafés y toda una actividad neoartesanal o semindustrial, pues reinventan las tradiciones del artesanado local según las necesidades de la clientela turística y según las necesidades de las infraestructuras turísticas (mobiliario, decoración). Es ese tejido de pequeñas y medianas empresas, creadas por europeos con una mano de obra local, el que “hizo” la zona industrial y comercial de Sidi Ghanem en Ma-

¹⁴ Ese programa, animado en el Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques/École des Hautes Études en Sciences Sociales por Alexandre Poli, Giulia Fabbiano, Lizza Terrazzoni y Michel Peraldi, se centra en las migraciones europeas hacia la orilla magrebí del Mediterráneo y el papel de esas migraciones en las recomposiciones económicas y sociales de los tres países, Marruecos, Argelia y Túnez.

rakech, una parte de la infraestructura turística de la medina¹⁵ y, de manera más difusa, son estos mismos empresarios los que *inventan* los productos emblemáticos de la artesanía globalizada de Marruecos, desde el aceite de Argan hasta los productos cosméticos, desde las cerámicas hasta el tejido. Sólo una parte de esos migrantes europeos son hijos de migrantes que vuelven al país de sus padres. En su mayoría, tal como los identificamos en Marrakech, esos migrantes provienen de las clases medias fragilizadas por la crisis y de callejones sin salida generados en Europa por el desempleo y por el bloqueo de las carreras en el Estado y en la función pública. En efecto, esos italianos, españoles, belgas y franceses –éstos últimos bastante mayoritarios–, no son *empresarios* de oficio, y tampoco son herederos. La mayoría han dejado sus empleos, huyendo a veces de la precariedad, para crear –muy a menudo *ex nihilo*– su propia empresa.

CONCLUSIÓN

Ciertamente, numerosos estudios empíricos al sur del Mediterráneo serían todavía necesarios para comprender las lógicas de las circulaciones migratorias que han hecho del Magreb su espacio-tiempo crítico –crítico en efecto, pues la descripción de esos fenómenos desacredita rápidamente las ficciones políticas mediante las cuales los medios de comunicación europeos presentan esos fenómenos. Sin embargo, se puede extraer de nuestra breve exploración una característica general–. En efecto, ya sea que entren desde *arriba*, como empresarios, o desde *abajo* como parte de un proletariado precario, de cualquier manera es en una esfera económica media donde actualmente tienen lugar las migraciones en las sociedades magrebíes. Si consideramos a los empresarios senegaleses de la industria del pescado seco en Mauritania, a los comerciantes chinos en Argelia, a los neoartesanos europeos en Marrakech y –de hecho– a las largas huestes de comerciantes ambulantes que recorren los caminos transmediterráneos y que hacen el dinamismo de los mercados locales en el Magreb (Tarrius, 2002), nos damos cuenta de que se trata de casos todos ellos distintos y contrastados; sin embargo, tienen un punto en común: insertan en la arquitectura económica de los países en los que se instalan un nivel socioeconómico que no existía ahí, o por lo menos no con fuerza y dinamismo. Constituyen un estrato medio, del que esos nuevos migrantes son en gran parte los inventores, económica y socialmente distanciado tanto de la pequeña producción informal que ocupa la inmensa mayoría de la esfera económica, como de la gran firma

¹⁵Claro está, gran parte de esa economía de *nivel medio* es informal, de ahí la imprecisión de los datos. Se estima que en la medina de Marrakech hay un poco más de 900 *ryads* todos orientados hacia una actividad de restauración o de hotelería. Dos terceras partes de esos *ryads* son llevados por europeos, una tercera parte por marroquíes o franco-marroquíes (Sebti, Courbage, Festy y Kursak Souali, 2009).

rentística, asociada a los Estados y a la administración. Ahora bien, la utilidad de la descripción reside además en mostrar que las clases medias locales no se quedan atrás y que, cuando se involucran también en ese estrato económico, recurren regularmente a mano de obra migrante.

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michel, 2008, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, París, Flammarion.
- Alioua, Mehdi, 2005, "La Migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb : l'exemple de l'étape marocaine", *Maghreb-Machrek*, París, CAIRN, núm. 185, pp. 37-58.
- Andreas, Peter, 2001, *Border games: policing the U.S.-Mexico divide*, Nueva York, Cornell University Press.
- Anselme, Michael y Robert Weisz, 1985, "Good and bad jobs. A differentiated structuring of the labor market", *Acta Sociologica*, Londres, Sage, vol. 28, núm. 1, pp. 137-145.
- Antil, Alain [tesis de doctorado], 1999, "Le Territoire d'Etat en Mauritanie. Genèse, héritage et représentation", Mont-Saint-Aignan, Francia, Programa de Doctorado en Geografía-Universidad de Rouen.
- Antil, Alain y Armelle Choplin, 2003, "Le chaînon manquant. Notes sur la route Nouakchott-Nouadhibou, dernier tronçon de la transsaharienne Tanger-Dakar", *Afrique contemporaine*, París, CAIRN, núm. 208, pp. 115-126.
- Bauman, Zygmunt, 2006, *La Vie liquide*, Rodez, Francia, Du Rouergue.
- Bennafla, Karine, 2002, *Le commerce transfrontalier en Afrique Centrale. Acteurs, espaces, pratiques*, París, Karthala.
- Berriane, Johara, 2009, "Les étudiants subsahariens au Maroc: des migrants parmi d'autres?", *Méditerranée*, Marsella, Francia, Presses Universitaires de Provence, núm. 113, en <<http://mediterranee.revues.org/3843?lang=en>>, consultado el 26 de noviembre de 2013.
- Bensaad, Ali, 2005, "La faille méditerranéenne et sa réplique saharienne : nouvelles routes migratoires et nouveaux barrages de rétention sur le chemin de la Méditerranée", en *Les Défis et peurs: Entre Europe et Méditerranée*, Arles, Actes Sud, pp. 77-103.
- Bonte, Pierre, 2008, *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, París, Karthala.
- Boubakri, Hassen y Sylvie Mazzella, 2005, "La Tunisie entre transit et immigration : politiques migratoires et condition d'accueil des migrants africains à Tunisie", *Autrepart*, París, CAIRN, núm. 36, pp. 149-165.
- Brachet, Julien, 2009, *Migrations transsahariennes. Vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*, París, du Croquant.

- Bredeloup, Sylvie, 2008, "L'Aventurier, une figure de la migration africaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, París, CAIRN, vol. 2, núm. 125, pp. 281-306.
- Bredeloup, Sylvie y Olivier Pliez [estudio de caso], 2011, "The lybian migration corridor", EU-US Immigration Systems 2011/3, San Domenico di Fisiolo, Italia, European University Institute/Migration Policy Institute.
- Buob, Baptiste, 2009, *La dinanderie de Fès. Un artisanat traditionnel dans les temps modernes*, París, Ibis Press/Maison des Sciences de l'Homme.
- Choplin, Armelle, 2008, "L'immigré, le migrant, l'allochtone : circulations migratoires et figures de l'étranger en Mauritanie", *Politique Africaine*, París, Karthala/CAIRN, núm. 109, pp.73-90.
- Choplin, Armelle y Jerome Lombard, 2007, "Nouadhibou. Destination Canaries pour les migrants africains", *Mappemonde*, Rabat, Marruecos, l'institut des Etudes Africaines de Rabat, vol. 88, núm. 4.
- De Haas, Hein, 2007, *The myth of invasion. Irregular migration from West Africa to the Maghreb and the European Union*, Oxford, Inglaterra, International Migration Institute.
- Edogué Ntang, Jean-Louis y Michel Peraldi, 2011, "Un ancrage discret. L'établissement des migrations subsahariennes dans la capitale marocaine", en Michel Peraldi, coord., *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, París, Karthala, pp. 37-54.
- Elias, Norbet y John L. Scotson, 1997, *Logiques de l'exclusion*, París, Fayard.
- Emperador Badimon, Montserrat [tesis de doctorado], 2011, "Les mobilisations des diplômés chômeurs au Maroc. Usages et avatars d'une protestation pragmatique", Aix-en-Provence, Francia, IEP-Université Paul Cézanne.
- Fassin, Didier, coord., 2010, *Les nouvelles frontières de la société française*, París, la Découverte.
- Infantino, Federica, 2011, "Les Mondes des étudiants subsahariens au Maroc", en Michel Peraldi, coord., *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, París, Karthala, pp. 99-118.
- Khachani, Mohamed, 2006, *L'émigration subsaharienne. Le Maroc comme espace de transit*, Rabat, Marruecos, Association Marocaine d'Études & de Recherches sur les Migrations.
- Kettani, Meryem y Michel Peraldi, 2011, "Les mondes du travail. Segmentations et informalités", Michel Peraldi, coord., *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, París, Karthala, pp. 53-70.
- Lahlou, Mehdi, 2005, "Le Maroc et les migrations des africains du sud du Sahara. Evolutions récentes et possibilités d'action", *Critique Économique*, Rabat, Marruecos, núm. 16, veranootoño 2005, pp. 109-136.
- Marfaing, Laurence y Steffen Wippel, coord., 2004, *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, París, Karthala/ZMO.
- Mazzella, Sylvie, coord., 2009, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre nord et sud*, París, Karthala/IRMC.
- Migreurop, 2006, *Le livre noir de Ceuta et Melilla*, París, Migreurop, en <<http://www.migreurop>.

- org/rubrique177.html>, consultado el 27 de noviembre de 2013.
- Morokvasic Muller, Mirjana, 2003, *Crossing Borders and Shifting Boundaries: Gender, Identities and Networks*, vol. II, France, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Palidda, Salvatore, 2008, *Mobilità umana. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Milán, Raffaello Cortino.
- Palidda, Salvatore, coord., 2011, *Migrations critiques : repenser les migrations comme mobilités humaines en Méditerranée*, París, Karthala.
- Peraldi, Michel, coord., 2011, *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, París, Karthala.
- Pian, Anaïk, 2009, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, París, La Dispute.
- Piore, Michael, 1979, *Birds of Passage. Migrant Labor and Industrial Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pliez, Olivier, 2000, "Le Sahara libyen dans les nouvelles configurations migratoires", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Poitiers, Francia, vol.16, núm. 3, pp. 165-182.
- Portes, Alejandro y John DeWind, eds., 2007, *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*, Nueva York, Berghahn Books.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fénart, 2006, "De l'aventurier au commerçant transnational, trajectoires croisées et lieux intermédiaires à Nouadhibou (Mauritanie)", *Cahiers de la méditerranée*, Niza, Francia, Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine, núm. 73, pp.129-149.
- Rodier, Claire, 2012, *Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires?*, París, la Découverte.
- Sebti, Mohamed, Youssef Courbage, Patrick Festy y Anne-Claire Kursak Souali, 2009, *Gens de Marrakech. Géo-démographie de la ville Rouge*, París, Institut National d'Études Démographiques.
- Streiff-Fénart, Jocelyne y Aurelia Segatti, eds., 2012, *The Challenge of the Threshold. Borders Closures and Migration movements in Africa*, Plymouth, Inglaterra, Lexington books.
- Souiah, Farida [tesis de maestría], 2010, "La société algérienne au miroir des migrations chinoises", París, l'Institut d'Études Politiques.
- Spiga, Sassia, 2005, "Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud algérien", *Autrepart*, París, CAIRN, núm. 36, pp. 81-103.
- Tarrius, Alain, 2002, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, París, Balland.
- Temime, Emile, 1990, *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, vol. 3, Aix en Provence, Francia, Edisud.
- Therrien, C. [tesis doctoral], 2009, "Des repères à la construction d'un chez-soi: Trajectoires de mixité conjugale au Maroc", Canadá, Universidad de Montreal.

- Timera, Mahamet, 2011, "La religion en partage, la 'couleur' et l'origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc", *Cahiers d'Études Africaines*, París, CAIRN, núm. 201, pp. 145-167.
- Torpey, John, 2000, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Triaud, Jean-Louis y David Robinson, 2000, eds., *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, París, Karthala.
- Valluy, Jérôme, 2010, "L'exportation de la xénophobie de gouvernement. De la politique européenne des frontières à la répression dans les pays limitrophes", en Didier Fassin, coord., *Les nouvelles frontières de la société française*, París, la Découverte, pp. 175-196.
- Vincent, Elise, 2010, "Inmigración: las nuevas rutas del Mediterráneo", *Le Monde*, París, 24 de junio.
- Waldinger, Roger, Nelson Lim y David Cort, 2007, "Bad Jobs, Good Jobs, No Job? The Employment Experience of the Mexican American Second Generation", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Nueva York, Routledge, vol. 33, núm. 1, pp. 1-35.
- Wihtol de Wenden, Catherine, 2012, *Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer*, París, Autrement.

FRONTERAS Y PROCESOS CONJUNTIVOS



EL RELATO PIONERO. PROCESOS SOCIALES EN LAS FRONTERAS ARGENTINA/PARAGUAY/BRASIL¹⁶

Verónica Giménez Béliveau

CEIL-CONICET/UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INTRODUCCIÓN

La amplia franja de frontera entre Paraguay, Argentina y Brasil, denominada Triple Frontera (Montenegro y Giménez Béliveau, 2006; Rabossi, 2009), es una zona de nutridos y antiguos tránsitos transfronterizos. Traslados, movilidades, migraciones caracterizaron y siguen caracterizando la geografía humana de la región. Nos interesa aquí centrarnos en un tipo especial de movilidad, el desplazamiento de los colonos en pos de la ocupación de las tierras, y las construcciones identitarias que rodean las movilidades y la apropiación de los espacios. Y focalizaremos particularmente una figura que condensa el imaginario de este tipo de *ser en el mundo*, el pionero.

La región fronteriza entre Argentina, Brasil y Paraguay ha sido colonizada en una época relativamente reciente, como parte de los proyectos nacionales de los tres países para ocupar tierras consideradas despobladas, y por lo tanto, según la perspectiva geopolítica imperante hasta mediados de la década de 1980, factibles de ser apropiadas por países vecinos. Si bien las ciudades de Foz do Iguazu y Puerto Iguazú habían sido fundadas entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX,¹⁷ y Ciudad del Este a mediados de la década de 1950, es recién en la década de 1970 cuando se produce un notable incremento demográfico, sobre todo en las ciudades brasilera y paraguaya, a partir de la construcción de la represa de Itaipú (Catta, 2009). Pero la fundación y el crecimiento urbano de las ciudades de la frontera es paralelo al intenso proceso de colonización, que

¹⁶ El trabajo de campo que dio origen a este capítulo fue realizado en 2008 (Posadas, Misiones, Argentina), en 2010 (este de la provincia argentina de Misiones), en 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay) y en 2012 (Eldorado, Argentina). Las entrevistas fueron realizadas en español. Los entrevistados son citados con seudónimos. En el campo de 2011 conté con la invaluable ayuda de Mariela Mosqueira, y en 2012 con la sabia compañía de Damián Setton. Los conceptos, entrevistas y formulaciones de este trabajo deben mucho a las conversaciones, el trabajo y las risas con ellos.

¹⁷ La ciudad de Foz do Iguazu fue fundada a partir de un asentamiento militar en 1888 (Catta, 2009: 36); la de Puerto Iguazú, en 1901, luego del (re)descubrimiento de las cataratas homónimas y Ciudad del Este, en 1957 (Montenegro y Giménez Béliveau, 2006).

recorrió la región en distintas direcciones: en sentido de sur a norte en Argentina, en la provincia de Misiones, de este a oeste en Brasil, atravesando el estado de Paraná, y en principio de oeste a este en Paraguay, siguiendo el trazado de la míticas rutas 2 y 7, que unen Asunción y Ciudad del Este pasando por Coronel Oviedo. Este proceso de ocupación de tierras rurales tuvo distintas características según los países y los momentos históricos, desde la colonización promovida por los Estados hasta la llevada a cabo por familias e individuos, pasando por aquella organizada por empresas privadas. Más allá de las modalidades de colonización y de las épocas de instalación en la zona, hay elementos del relato del proceso de colonización que perduran de una generación a otra, y que se extienden en distintos espacios geográficos de la región, ensalzando la figura del pionero, aquel poblador que primero ocupó la tierra. El pionero, el colono, legitima su presencia en la tierra ensalzando su propio trabajo y sacrificio, y agrega a los procesos de población, ocupación y labor agrícola un plus, asociado al movimiento de extensión de las fronteras de la civilización. La región que estudiamos se caracteriza por las sucesivas oleadas de migraciones y colonizaciones, que a partir de las últimas décadas del siglo XIX avanzaron ocupando distintas zonas de la tierra. Es posible rastrear el discurso *pionero* en los diversos frentes de colonización, en un arco que abarca más de un siglo y diversas regiones. Como sostiene Coelho Albuquerque:

la configuración “trabajadores” y “perezosos” es siempre reactualizada en los contextos de los frentes de expansión y en los procesos constantes de desplazamiento de la población brasilera [...] Los frentes de colonización del oeste del país y de Amazonia durante el siglo XX, y las nuevas fronteras agrícolas de expansión de la plantación de soja en varias regiones de Brasil confrontan culturas y visiones de mundo distintas en el interior del territorio nacional (2010: 169).

En este capítulo abordaremos los relatos *pioneros* y sus sentidos en la frontera entre Paraguay, Argentina y Brasil, a partir de una colonización que comienza en la década de 1950 y se consolida entre las décadas de 1970 y 1980. Los relatos con los que trabajaremos fueron recogidos entre 2008 y 2011, a partir de entrevistas en las zonas de Santa Rosa del Monday (Paraguay, departamento del Alto Paraná), y Eldorado y Posadas (Argentina, provincia de Misiones); se trata de historias de vida realizadas con migrantes de primera generación –los pioneros– y de segunda y tercera generación –los hijos y nietos de los pioneros.

LA COLONIZACIÓN COMO PROCESO CIVILIZADOR: APROPIARSE DEL VACÍO

Dicen que no había, al principio, nada: desierto
era ausencia de paisaje, tierra vacía de reflejos
y de significaciones que no envía ni devuelve
ninguna señal...

FERMÍN RODRÍGUEZ (2010)

El relato del proceso de colonización sostenido por los actores (los pioneros y sus descendientes) es una narrativa que enfatiza dos extremos presentados como polos temporales-espaciales opuestos, unidos por una acción –el trabajo de los pioneros– y por un sentido –de la *nada* a la *civilización*–. Esta operación se realiza a partir del énfasis en las características opuestas de los polos, destacando el vacío anterior a la llegada de los colonizadores y el paisaje transformado por la acción de los hombres luego del proceso de colonización.

El primero de los nudos conceptuales, las tierras antes de la llegada de los colonos, están marcadas por un doble vacío: vacío de trabajo de la tierra, pero también de pobladores. Las tierras son pensadas como vírgenes a partir de la ausencia de trabajo agrícola en ellas: “no había nada, era todo monte” (Chico, entrevista, 2011), “del lado paraguayo no había prácticamente nada” (Luiz, entrevista, 2011), “fuimos los primeros en llegar a la comunidad de Iruña. Era puro monte. Todo monte, monte, monte. Yo no sé cómo esta gente ha sobrevivido” (José, entrevista, 2011).¹⁸ La selva virgen es equiparada a la nada, al vacío, y se convierte en un espacio cuya transformación es concebida como un mandato civilizatorio: “cuando [mi abuelo] llegó era monte, monte natural... Y las casas eran todas de tacuaras, con rendijas entre medio, el aire entraba y salía... Y sus parientes en Europa no podían creer que tenía que desmontar árboles, talar, talar para poder cultivar” (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

La acción progresiva de los pioneros, a la vez que puebla la tierra, transforma el paisaje, lo vuelve humanizado, a través de cultivos, viviendas, carreteras. Y la presencia humana del colono se relaciona con un espacio leído como libre de otros humanos: el vacío de cultura de la tierra es también un vacío de pobladores. En el relato de los actores, los pioneros vienen a ocupar tierras en las que “no había nadie”:

¹⁸ José nació en Nova Cantú (Brasil) y se crió en Iruña (Paraguay).

Cuando [mis papás] ingresaron acá no existían paraguayos viviendo en esta zona... En el año 75 la población del Paraguay creo que estaba alrededor de dos millones de habitantes. Entonces, muy poca gente. Hoy son más de seis millones de habitantes, se estima que están llegando a los siete millones de habitantes. Entonces por eso era territorio suficiente lo que ocupaban, acá no había quien ocupara. No había nada, no había ni tortugas (Chico, entrevista, 2011).

La percibida ausencia de pobladores generaba también un vacío de las actividades y las características de las sociabilidades humanas: no había personas, no había cultura, no había idiomas locales. Por lo tanto las personas, las culturas, los idiomas exclusivos de la tierra ocupada pasan a ser los del grupo de los colonos:

Investigadora: ¿Cuántos años tenías cuando viniste?

Entrevistado: Más o menos ocho, diez años.

Investigadora: Ah, eras pequeño. ¿Y hablabas castellano cuando viniste?

Entrevistado: No, no. En esa época no, porque cuando la gente se introdujo acá no había nada, era un bosque, ni había paraguayos prácticamente (Paulo, entrevista, 2011).

Se trata básicamente de la carencia de sociedad, de la falta de civilización. Una falta que habilita la conquista, que da origen a la necesidad de ocupar ese vacío. Este vacío es una construcción imaginaria que refuerza la idea de que el fundamento de la propiedad es el trabajo. Y aquí tenemos una doble percepción sobre el origen de la propiedad, que aparece en la construcción de los relatos de pioneros. A la tierra se llega a partir de una transacción comercial,¹⁹ lo que no impide obliterar esta operación a favor de la idea de la inexistencia de lazos sociales anteriores a la llegada del pionero. La tierra se compra, pero se vuelve propia a través del trabajo, del esfuerzo y del sacrificio que convierten a sus poseedores legales en poseedores legítimos.

Esta construcción del *otro lado de la frontera* como desierto, *desierto verde*, *desierto selvático*, nos permite emparentar el avance de este frente pionero con otros, en otros espacios geográficos y naturales, como la Patagonia argentina a fines del siglo XIX (Rodríguez, 2010), el sur de Australia en los años 1830-1840 (Haggis, 2001), el frente

¹⁹ Los entrevistados, tanto los pioneros como sus hijos y nietos, se refieren a menudo a la transacción que origina la permanencia en el lugar elegido: "Mi papá... vino, compró la propiedad, y unos días más tarde vino con un grupo de vecinos que vendieron todo lo que tenían en Brasil, y vinieron conjuntamente" (Chico, entrevista, 2011), "Los padres de mi mamá se mudaron hacia el Paraná, hacia acá, hacia la frontera del lado brasileño. Y luego vendieron las tierras ahí..., y se vendía a un precio allá y acá se compraba diez veces más... La gente que vino eran grupos de brasileños que se conocían y bueno, iban comprando la tierra y se hacían colonias" (Paulo, entrevista, 2011), "Y ahí [mi abuelo] trabajó con alguien, trabajó unos años y con la paga... le pagaron con tierras" (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

pionero hacia el oeste en territorio estadounidense (Grabo, 1987; Brenna, 2011), o el avance hacia el norte de Brasil, en la región amazónica (Alves Braga Sant'Ana, 2010): “Richard White [...] shows the nineteenth-century Americans often portrayed the West as ‘largely empty and unknown’ (‘vacant’ to Walker, *Statistical* 3 or ‘inerte’ to Turner, *Significance* 15) to avoid the ‘guilt of conquest’” (Popper, Lang y Popper, 2000: 93). Como sostiene Fermín Rodríguez en su análisis sobre la construcción del *desierto* en la literatura argentina desde el siglo XIX:

Virgen por definición porque la experiencia no empañaba la virtualidad del concepto, el paisaje se describe negativamente por un catálogo de privaciones donde la geografía se va volviendo una sola cosa con lo imaginario: sin árboles, sin cultivos, sin montañas, sin límites naturales, sin habitantes permanentes, sin viviendas, sin espíritu de progreso, sin vías de comunicación, sin instituciones, sin sentido de la autoridad, sin tradiciones, sin historia (2010: 16).

El relato de los pioneros se construye a partir de una tensión espaciotemporal que lo asemeja a un relato de conversión religiosa y que tiende un arco entre un antes salvaje, vacío, despoblado y un después organizado, completo, civilizado. Esos momentos se articulan a través de dos ejes conceptuales, el trabajo y el sacrificio, sin los cuales el pasaje de un polo a otro no sería posible.

En una modalidad que fue ya descrita por Coelho Albuquerque (2010), el trabajo se inicia con el derribado del monte y está caracterizado por la implicación del cuerpo y la extrema dificultad del proceso: “era mucho trabajo me acuerdo... porque era todo plantado manual, no había máquinas cuando eso. Primero, hubo que echar el monte. Se echaba abajo el monte y se ponía fuego, esa era la forma...” (Paulo, entrevista, 2011).

El desplazamiento de las familias suele ser colectivo, pero las características individuales del esfuerzo son destacadas reiteradamente:

Mi papá vino primero... y unos días más tarde vino un grupo de vecinos que vendieron todo lo que tenían en Brasil, y vinieron conjuntamente... Entonces vinieron todos juntos y se instalaron, y se ayudaron mutuamente para construir sus casas, para organizar el primer huerto, el primer espacio de trabajo, entonces fue una tarea conjunta... (Chico, entrevista, 2011).

Entonces [mi abuelo] tuvo que optar entre venir a quedarse a la chacra o quedarse en la ciudad, y optó por vivir en la chacra, porque se dio cuenta que tenía que trabajar él para poder vivir (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

Mi abuelo se dedicó a criar chanchos, entonces él se iba lejos de la población a trabajar, plantaba maíz, y criaba chanchos, y luego llevaba a los chanchos a otro lugar para que comieran el otro maíz. Como diez años estuvo rotando, mi abuelo nunca vivió con nosotros, siempre vivió en el monte... (José, entrevista, 2011).

El esfuerzo individual, la soledad del sacrificio, la dureza del trabajo de la tierra y de la crianza de los animales marcan el relato de los primeros tiempos. La vida era precaria, las redes comerciales casi inexistentes, de manera que la cotidianeidad de los pioneros giraba alrededor de la subsistencia y la posibilidad de sobrevivir en un medio hostil:

Yo no sé si nuestras comidas son alemanas, brasileras o paraguayas. Pero yo diría que son un resultado de lo que se disponía en la época y se fue aprendiendo, porque fue una época muy distinta de la que es hoy. Entonces si querías comer debías plantar, criar tus animales... Si querías comer arroz tenías que producir el arroz, si querías comer poroto tenías que producir el poroto, si querías comer papa debías producir la papa (Chico, entrevista, 2011).

La lucha contra los elementos de la naturaleza *del otro lado de la frontera* es permanente: el *otro lado* es impredecible y peligroso. Los polos de la *civilización* y la *selva* establecen una lucha con pocos acuerdos, son dos proyectos sobre el territorio que no pueden convivir. "Hubo situaciones en la época del tigre, que entraba y se comía al perro, eso pasaba, estaban ahí nomás los bichos. La gente llevaba el *cobrine*, que es un antídoto para el veneno de la víbora, la gente lo llevaba siempre en el bolsillo" (José, entrevista, 2011).

A partir de la agencia de los pioneros la tierra se puebla, adquiere un nuevo sentido: orden, instituciones, cultivos, cultura. La ocupación del espacio según las formas y las reglas portadas por los nuevos habitantes se convierte también en una lucha por el sentido, que modela los nuevos territorios imponiéndoles un paisaje marcado por la presencia humana. El *rol civilizador del blanco* ya ha sido destacado por Haggis (2001: 94) en el avance del frente pionero en Australia del sur, y reaparece con similares características en la frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil. El avance de los cultivos no supone sólo una labor agraria, es también una tarea civilizatoria que se completa con la fundación de instituciones, de infraestructura, de redes comerciales.

Entrevistadora: ¿La escuela estaba cuando vos llegaste?

Entrevistado: No, no había. Después empezaron a construir y a buscar ayuda para que venga un profesor a enseñar. Buscar ayuda a través del Ministerio de Educación, pero que en principio se consiguió particular nomás. Después de algunos años se consiguió ayuda del Ministerio para que los gastos sean menores. Y ahí fueron entrando cuando ya más o menos estaba conforma-

da la iglesia, escuelas, comisarías. Entonces vino la gente para trabajar, que eran los primeros paraguayos que ingresaron en esa zona (Chico, entrevista, 2011).

Como sostiene Coelho Albuquerque, “El proceso civilizador representa un nuevo padrón de sentimientos y valores. Está asociado a nuevos sentimientos de vergüenza y tedio, nuevos padrones de higiene, búsqueda de ordenamiento urbano y social, desarrollo tecnológico y científico, etcétera” (2010: 166). También funda el discurso imaginario que estructurará una sociedad de posiciones desiguales (volveremos sobre esto): este proceso fundador de instituciones es la llave que abre, en el relato *pionero*, la posibilidad al ingreso de habitantes paraguayos a las nuevas tierras conquistadas: “Aquí, cuando se instalaron en esta zona... empezaron entre vecinos a fundar la iglesia... Fundaron la primera congregación” (Chico, entrevista, 2011), “Después que ellos se instalaron empezaron a venir profesores paraguayos, comisarios, políticos, ese tipo de gente, comerciantes. Pero al inicio era todo bosque” (Paulo, entrevista, 2011).

Es precisamente esa acción fundadora la que crea un espacio ordenado: el trazado urbano, escuelas, iglesias y sus feligresías, el comercio, los servicios financieros. Y este proceso civilizatorio, considerado en su conjunto, es el sustento del transfondo moral del merecimiento de la propiedad. En el discurso pionero, la relación entre sacrificio/lucha y merecimiento se basa en el trabajo que no sólo crea campos labrados sino también un paisaje urbanizado.

El tiempo-espacio de los pioneros, a su vez, es elevado al estatuto de relato fundador y construido como un *locus* mítico, del que se derivan situaciones presentes:

Yo a veces pienso... Mi hijo me dice: ‘cuéntame historias de Paraguay’. Y yo le empiezo a contar... es como si le estuviera mintiendo, porque no es para creer que veinte años atrás yo podía encontrar un tigre en la puerta de la casa, ¿no? O sea, es una mudanza tan brusca, tan rápida. Y ahí ya empieza a esos migrantes no descendientes de europeos... migrar para otros lados. Se desplazaron nuevamente (José, entrevista, 2011).

El relato de los pioneros aparece como un dispositivo de memoria que, como toda construcción mnemónica (Halbwachs, 1997 [1950]), enmarca, justifica y habilita las acciones del presente. Y este relato funda también la transmisión transgeneracional de la fundamentación del derecho a la propiedad: el trabajo y el sacrificio de los abuelos y los padres crea en los hijos/nietos el derecho a poseer la tierra contra eventuales ocupantes, que no la han *creado* con su trabajo. Las disputas por la propiedad de la tierra, ya destacadas por Coelho Albuquerque (2010: 239), constituyen uno de los ejes de conflictividad en la región, tanto en el lado paraguayo, en el Alto Paraná, como en el lado argentino, al este de la provincia de Misiones.

LOS ACTORES. IDENTIDADES COMPLEJAS Y COMPUESTAS (SEGUNDA Y TERCERA GENERACIÓN)

Luego de haber trabajado con las características del relato *pionero*, nos interesa pensar en los actores, aquellos que aparecen en el discurso y los que no aparecen, en los pioneros y sus descendientes, en los movimientos territoriales y sociales que los llevaron a su posición actual, en la conformación de las identidades en las distintas generaciones.

Hay dos características del avance pionero que marcarán luego la construcción de las identidades y la articulación de los conflictos: éste se lleva a cabo transnacional e intergeneracionalmente. En cuanto a la primera de las características, el perfil transnacional, los sucesivos desplazamientos que contribuirán al avance pionero se realizan atravesando fronteras nacionales, siguiendo la conveniencia y la oportunidad para la adquisición de las tierras.

Nací en Nova Cantú, Paraná. Pero con un año vine para acá, y volví con quince años a Brasil... Mi abuelo viene de Alemania, y ahí van para Paraná. Ahí..., en Santa Catalina, mi abuelo conoce a mi abuelita que su familia era de Polonia. Mi abuelo y mi abuela se conocen en Santa Catalina, se casan en Santa Catalina y ahí migran para Paraná, para Nova Cantú. Ahí mi abuelo tenía una chacra, tenía once hijos... Desde Santa Catalina se juntó dinero y compró la chacra en Nova Cantú, Paraná. Entonces vende la chacra en Nova Cantú, y con el dinero, lo mete en una bolsa y viene a Paraguay. O sea, tenía que optar entre irse a Rondonia... La gente se iba del norte de Paraná, o se iba para Rondonia o se iba para Paraguay (José, entrevista, 2011).

Los migrantes se trasladan desde algún país de Europa, presionados por la escasez de espacios cultivables –“Alemania creo que ya era un espacio bastante poblado, entonces querían su espacio... América no era tan poblada, entonces vinieron en busca de su espacio de trabajo” (Chico, entrevista, 2011)–, hacia los indeterminados países de América. En esta región la entrada suele ser por algún puerto brasileño, hasta las tierras de Paraná, y el movimiento sigue por el territorio de Brasil hacia el oeste, buscando tierras más económicas y con mayor extensión, más fértiles. Este recorrido se construye como un proceso transnacional, no solo porque el sentido del pasaje no toma las fronteras nacionales como un obstáculo, sino porque en el movimiento las familias dejan miembros en distintos países y se van tejiendo redes transfronterizas que luego facilitan las movi- lidades posteriores, y que van a llevar, en la segunda y tercera generación, a tránsitos que generaran procesos identitarios complejos.

[Tengo familiares] en Brasil específicamente, porque por la migración que mis abuelos hicieron... desde Alemania..., de llegar al sur, pasar a Paraná. Entonces de Paraná ya mi papá

nomás, con un hermano más, vino a Paraguay. Los otros abuelos y los tíos se quedaron ahí (Chico, entrevista, 2011).

Y Luiz cuenta, sobre el recorrido de sus abuelos:

Y [vinieron] derecho, no se bordeó nada. Lo que pasa es que en esa época no sé si había límites que vos cruzabas. Ellos nunca sabían dónde estaban, sabían que era Argentina seguramente, pero no le dieron mucha importancia (Luiz, entrevista, 2011).

El relato del tránsito entre distintos espacios cuenta un proceso que se despliega en distintas etapas, a lo largo de las generaciones, y que atraviesa espacios geográficos y nacionales diversos, que son sin embargo percibidos desde una mirada homogeneizante, habilitada por la presencia de oportunidades de trabajo, de progreso, de relaciones matrimoniales:

La mayoría quedó acá, quedó ahí en ese pueblo, en López. Hay dos que se fueron a vivir a Eldorado, se casaron con uno de Eldorado. Hay una que se fue a Brasil, se casó con un brasileño, se fue a Curitiba. Después tengo otra en Buenos Aires, otra tía. Se fueron a vivir allá o a trabajar. También se casaron con uno allá, así que se quedaron allá. Pero la mayoría, creo que hay seis que quedaron ahí trabajando de la chacra (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

Estas redes que atraviesan fronteras nacionales generando sociabilidades se convierten también en posibles caminos a recorrer en busca de trabajo, salud, educación: Paulo nació en Brasil, estudió agronomía en Argentina, luego realizó una estadía de perfeccionamiento de un año en Alemania, y ahora trabaja y vive con su familia en Paraguay. Uno de sus hijos realiza actualmente su carrera universitaria en Alemania, y cuando en la familia hay un problema serio de salud van a atenderse a Brasil. José nació en Brasil, creció en Paraguay, y volvió a Brasil para realizar sus estudios superiores. Actualmente vive y trabaja en São Paulo. Marisa nació en Horizontina, en Rio Grande do Sul y hace diez años que vive en Katueté, Paraguay, donde conoció a Eduardo, quien había nacido en Brasil, pero había vivido toda su vida en Argentina. Los abuelos de ambos llegaron a Brasil desde Alemania y formaban parte de la misma Iglesia, donde el abuelo de Marisa era violinista. Marisa vuelve regularmente a Brasil, donde viven sus padres, para realizarse un tratamiento odontológico. Tienen un hijo, y Eduardo sueña con vivir y trabajar, en algún momento, en Argentina, donde conserva a sus mejores amigos.

La segunda característica de la expansión, es que podemos leerla transgeneracionalmente, es decir, pensando en las continuidades y los conflictos que se establecen entre los pioneros, sus hijos y sus nietos. La llegada al lugar en donde la investigadora los encuentra se produce, como vimos, en etapas, y es puesta en relato a partir de la continui-

dad entre las generaciones. La narrativa de la identidad se convierte así en una narrativa familiar del tránsito desde un tiempo/espacio de crisis (la Europa de entreguerras y la post-Segunda Guerra mundial) hasta un tiempo/espacio de éxito económico, producto del trabajo de las sucesivas generaciones de abuelos, hijos/padres, nietos: “Antes, cuando nosotros éramos chicos, papá tenía más empleados. Después nosotros crecimos, ocupamos el lugar de los empleados, trabajamos los hermanos” (Chico, entrevista, 2011).

La importancia que adquiere la transmisión del legado de una generación a otra se destaca en los conflictos que esta transmisión (como muchas relaciones transgeneracionales) genera, uno de cuyos significantes mayores vuelve a girar alrededor del trabajo. Cuando el trabajo de los abuelos y padres no es continuado por los nietos y las nuevas generaciones no valoran las posiciones conquistadas con esfuerzo, sólo quieren disfrutar (y malgastar) de los beneficios ganados por el trabajo acumulado por las generaciones anteriores, la cadena de transmisión se quiebra.

yo lo recuerdo como lindo tiempo, pero... fue muy duro. O sea, la gente, el productor trabajó mucho para llegar a tener lo que tiene hoy. Sí, sí, trabajó muchísimo... Eran lindos [tiempos] porque gracias a eso yo valorizo. Yo tengo cosas, que yo veo hoy en día que los jóvenes... Los padres que trabajaron tan duro dicen: “yo no quiero que mi hijo sufra lo que yo sufrí”, y le dan todo. Y esos jóvenes, yo veo que se vuelven alcohólicos, drogadictos, se matan con las motos, cosas así. Que no saben valorizar lo que tienen... Fueron tiempos de lucha, todo, pasamos necesidades, pero yo lo veo como algo hermoso. O sea, no veo dificultad en ese tema. Sí veo dificultad en que no se transmite a la juventud el valor que tiene lo que ellos están teniendo en la mano... Esa transferencia de valorizar, de cuál fue el esfuerzo que se tuvo para lograr llegar a ese punto. Ese valor no se transmite (Paulo, entrevista, 2011).

La centralidad de la *cultura del trabajo* reaparece una y otra vez en el discurso de los migrantes y sus descendientes en la frontera (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2010), construyendo un imaginado mapa de la sociedad a partir de la grieta fundamental verbalizada en términos de la posesión o la no posesión de la misma: “en cualquier lugar de Misiones están los colonos, que trabajan la tierra, suya incluso, o comprada, pero tienen una cultura del trabajo en la chacra” (Jorge, entrevista, 2008).²⁰

Como destaca Coelho Albuquerque (2010: 169), “el discurso de la valorización del trabajo del migrante como condición de desarrollo genera jerarquías clasificatorias entre ‘nosotros’ y los ‘otros’”, produce alteridad, modela un orden de posiciones sociales. El proceso de expansión de la civilización se lleva a cabo a través de la creación del par binario nosotros/ellos, que enfatiza de un lado la agencia blanca y del otro la vagancia/

²⁰ Jorge es funcionario del gobierno provincial de Posadas, Misiones, Argentina.

pereza de los nativos en sentido amplio (indio, negro, caboclo, paraguayo). Sin embargo, en el discurso pionero lo que destaca, aún antes de la construcción de la alteridad encarnada en el nativo, es el silenciamiento de ese otro. En las colonias la agencia del europeo ocupa todo el relato, y sólo deja escasos espacios de visibilidad a los que no pertenecen al grupo. Esto se evidencia en el relato del pasaje del *desierto virgen* a la *civilización*, que se cumple por el trabajo de los descendientes de europeos y borra casi completamente a los descendientes de guaraníes, a los criollos, a los negros. El sujeto que hace es blanco, los otros están, cuando aparecen, relegados a lugares marginales y subordinados:

[Mi abuelo] fue a vivir enfrente [al lado paraguayo] porque ahí no tenía nada, pero tenía sus tierras y su casita, precaria, lo que sea. Entonces fue a trabajar allá para conseguir ingresos, y con los ingresos que ganaba pagaba a gente, a los paraguayos, a algunos criados que había por allá para que le macheteen, produzcan para él. Y cómo él nunca venía, aunque venía muy poco, le trabajaban todo mal. Es decir que hacían lo que querían, total él mandaba la plata. Y bueno, entonces ahí tuvo que optar entre venir a quedarse en la chacra o quedarse en la ciudad, digamos... (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

Los nativos, los locales, los paraguayos, aparecen en los márgenes del relato, primero como subordinados a la capacidad de acción del colono propietario de las tierras, el pionero. Luego, como vagos y perezosos, poco afectos a trabajar *bien* con autonomía, necesitados de control y dirección. El proceso de expansión de la civilización, que trabajamos en el apartado anterior, tiene un sujeto, que es blanco y masculinizado: es un sujeto que toma el machete, penetra en la selva, crea espacios de cultivo. Como señaló bien Haggis (2001) para la colonización en el sur de Australia, la agencia es sólo blanca, malevolente o benevolente, y la acción de los nativos es silenciada primero, subordinada después. Incluso en el relato de la ocupación de las tierras en Paraguay, la acción de los pioneros de origen europeo marca la vanguardia: son ellos quienes ocupan las tierras más complicadas con el bosque más alto, el agua más profunda y que logran domesticar esas tierras difíciles. El movimiento de avance paraguayo se ocupa de la *selva baja, más fácil de trabajar* y se detiene ante las dificultades:

El movimiento paraguayo parte de Asunción al interior, o sea al este, pero mayormente se detuvo cuando llegó al bosque más pesado, el Bosque Atlántico. Porque después que se pasa el Alto Paraná entra en otros departamentos del país, y esos siempre se caracterizaron por una selva baja, más arbustos, más fácil de trabajar, mayor facilidad de agua, con pocos metros de fosa, que tenía agua. Muy distinto de la zona aquí: o tomás agua del arroyo o si querés cavar un pozo son quince, dieciocho, veinte metros (Chico, entrevista, 2011).

Nuevamente aparece el trabajo, la *cultura del trabajo*, como el gran eje diferenciador que funciona no sólo hacia los *otros*, sino que también explica el éxito o el fracaso hacia el interior del grupo de los pioneros. Así, el fracaso en el proyecto se explica en este discurso a partir del trabajo insuficiente:

¿Por qué esa persona no consiguió crecer? Porque tenía un hábito diferente que los otros. Trabajaba menos, de repente hacía mal negocio, no cuidaba bien su propiedad, tenía problemas, acababa endeudándose. Y bueno, ya se notaba que era una persona no apta para la producción agrícola. O sea, hay ese tipo de gente también en la agricultura. Entonces le convenía mucho más vender su propiedad, irse y trabajar como empleado. También hay de esos (Paulo, entrevista, 2011).

La construcción de la alteridad a partir de la diferencia marcada por la *cultura del trabajo* es uno de los principales emergentes de un proceso que transforma el espacio y las relaciones sociales: “los inmigrantes se presentan como siendo responsables por el desarrollo de una mentalidad capitalista y de una ética del trabajo en Brasil [...] En estos choques sociales y culturales, los estigmas contra el indio, el negro, el caboclo son constantemente resignificados por los pioneros que creen ser los portadores del progreso, de la civilización y de la modernidad” (Coelho Albuquerque, 2010: 167-169).

Las sociabilidades de los pioneros y sus descendientes refuerzan esa brecha fundadora, que se reactualiza en las sucesivas generaciones. La elección de pareja es uno de los tópicos en los que se puede ver claramente el mantenimiento de las sociabilidades intragrupalas, que además atraviesan fronteras nacionales. Luiz cuenta así el origen del matrimonio entre su abuela y su abuelo:

Y así estuvo creo que unos ocho, nueve años, hasta que decidió que tenía que tener una mujer [risas] porque se estaba quedando viejo ya. Pero él no quería una mujer de la zona porque eran totalmente otras tradiciones. O sea, por ejemplo, por ver a los lugareños, la mujer paraguaya de los que estaban ahí eran totalmente otras costumbres. La mujer trabajaba más que el hombre –que aún sigue siendo así–, pero bueno. Entonces quería una que sea alemana. Entonces allá sus familiares publicitaron un anuncio en el diario que se necesitaba una mujer de entre tantos y tantos años para ir a vivir a Paraguay, y los requerimientos: que necesitaba que sea un poco fuerte, que tenga fuerza, que sepa cocinar, coser y trabajar. Y bueno, ahí llamaron, respondieron a su solicitud unas cuantas y entonces sus hermanas le eligieron para él (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

Y aunque las relaciones intragrupo se van ampliando en las generaciones más jóvenes, es notable la permanencia en la región de patrones de nupcialidad cerrados: “Estoy... digamos que de novio. Ella también es hija de inmigrantes alemanes que hicieron

prácticamente el mismo proceso [que mis abuelos]. Llegaron a Brasil, sur de Brasil, subieron a Paraná, de Paraná a Paraguay. También alguien que pasó por el mismo proceso, pero que también ya nació acá, un poco más joven que yo...” (Chico, entrevista, 2011).

En la elección de los amigos podemos identificar igualmente un tipo de sociabilidad vuelta hacia adentro, hacia el grupo de los pioneros y sus descendientes:

[Mis amigos son] más del vecindario mismo, de donde vivimos. La gente que nos conocimos desde pequeños son el mayor círculo de amigos. Digamos, de las nacionalidades, son todos paraguayos porque nacieron aquí, pero tienen el mismo origen que yo. Un pasado... Brasil, todo eso. Y que hablan mucho el portugués también, pero por una cuestión de que los papás trajeron el portugués al Paraguay, y cuando ellos ingresaron acá no existían paraguayos viviendo en esta zona (Chico, entrevista, 2011).

El otro, el nativo, el paraguayo, aparece como el polo que marca la diferencia y con el cual la creación de un sentimiento de comunidad aparece lejana, cuando no imposible. Así, para el abuelo de Luiz (entrevista, 2011 y 2012) era impensable casarse con una mujer lugareña porque “las paraguayas tienen muy otras costumbres”: el matrimonio no entra dentro del horizonte de lo posible. Del mismo modo aparecen *otros* con los que los niños no juegan juntos, sino en contra, como cuenta José sobre los partidos de fútbol en Iruña, Paraguay, a mediados de la década de 1980:

Entrevistado: Mi comunidad creo que es bien interesante, la comunidad donde yo crecí. Porque había la comunidad católica y los protestantes, y había un río. Y los protestantes estaban de un lado y los católicos del otro... Y ahí hay datos muy interesantes..., que es como si no hubiera existido este hecho, que eran los migrantes negros. Brasileños negros que vinieron en la época también, ¿para qué? Para trabajar como empleados.

Entrevistadora: Empleados de los colonos.

Entrevistado: De los colonos, exactamente. Entonces, ¿qué era? El colono tenía dos colonias de tierra: una él vivía, y la otra arrendaba para estos que eran negros, que eran de Minas, que eran del norte de Paraná o incluso de Santa Catalina. Y ahí había el tercer grupo, ¿no? Entonces era muy común, por ejemplo, que en los juegos de fútbol, los chicos... Y no era porque nosotros decíamos: ‘los católicos contra los protestantes, contra los negros’, sino que era natural la separación. Nosotros jugábamos los del Consuelo uno contra Consuelo dos, y en contra los negros.

Entrevistadora: ¿Y cómo se llamaban los negros? ¿Tenían nombre?

Entrevistado: Tenían nombre pero nosotros decíamos *los negrinhos* (José, entrevista, 2011).

Vemos aquí cómo en el discurso del nieto de un pionero se vuelven visibles sujetos *otros* por color de piel, por el trabajo subordinado que realizaban, porque luego volvieron a migrar y no permanecieron en la región. Con estos *otros* la distancia estaba naturaliza-

da, eran colectivizados en un significante que marcaba la diferencia, *os negrinhos*, en un fenómeno de naturalización del *otro* que Haggis (2001: 93) atribuye al *cliché colonizador*.

Hay otros sujetos en el proceso colonizador que ocupan, igualmente, lugares silenciados e invisibilizados: las mujeres entre ellos. Las mujeres de los pioneros formaban indudablemente parte de la colonización, su presencia en el proceso es entrevista a través de las marcas de los matrimonios y los nacimientos, pero su agencia aparece desdibujada en función de la fuerza que adquieren en el relato las características asociadas a la masculinidad –la fuerza, el trabajo duro, el derribar el monte, el transformar la tierra–: “Mi papá es pastor. Y mi mamá sólo lo acompaña a él, es enfermera”, sostiene Chico (entrevista, 2011), poniendo en un segundo plano a la mujer que acompaña a su padre. El hombre hace, la mujer acompaña, y de paso asume las características uniformizadas según el modelo del pionero masculino, como la abuela de Luiz (entrevista, 2011 y 2012), a quien convocaron como “fuerte, que tenga fuerza”, y “que sepa trabajar”.

Es interesante también observar este corrimiento de la escena pública a partir del recurso, siempre altamente valorado en la frontera, de la capacidad de hablar de idiomas varios. En esta región, los pioneros suelen manejarse en tres idiomas. El idioma de su país de origen (que fue el alemán en mi trabajo de campo), el portugués, marca del paso por Brasil de alguna de las generaciones precedentes, y el español, producto de su vida en Paraguay o Argentina. Especialmente la generación de los nietos de los pioneros, aquellos que cumplieron su escolarización en Paraguay, tienen alguna sensibilidad con el guaraní: lo pueden entender o leer pero no siempre lo hablan. De hecho el guaraní, como sostiene Coelho Albuquerque (2011), tiene el doble estatuto de idioma nacional, por un lado, y de idioma de la resistencia, de la opacidad, por el otro.

Las mujeres, sobre todo las de la generación de los pioneros, suelen manejar el idioma de la familia y la comunidad, que puede ser el alemán, el italiano o el portugués, y con una destreza relativa la lengua del lugar en que se escolarizaron (generalmente el portugués). Pero manejan con dificultad el idioma local, del lugar en que viven, que suele ser el español: “[Mi abuela] nunca aprendió bien el español, siempre confunde todos los tiempos verbales, pero él aprendió muy bien el español, mi abuelo, y el guaraní también” (Luiz, entrevista, 2011 y 2012).

El idioma de la comunicación con el *afuera*, con el espacio extradoméstico y extracomunitario, se vuelve difícil para estas mujeres cuya actividad principal se desenvuelve al interior de sus familias, sus hogares y su grupo de pertenencia. Los idiomas del *afuera*, del trabajo, del comercio, de la interacción más amplia, lo manejan los varones.

El relato *pionero* perdura a través de las generaciones, complejizándose entre los hijos y los nietos de los primeros ocupantes europeos. Sin perder su fuerza, se combina con

otros proyectos, surgidos a partir de la interacción con lo local, con instituciones estatales, educativas, de salud, con movimientos sociales. Es interesante constatar que ante la pregunta sobre las pertenencias, el identificador que surge con mayor fuerza, y en primer lugar, es el nacional. Los hijos y nietos de los pioneros ponen en escena primero la pertenencia nacional, para enunciar su malestar respecto al carácter excluyente de las mismas.

Yo no tengo cómo sentirme paraguayo. La época que viví en Paraguay era muy joven, salí con cinco años. Me acuerdo algunos flash de mi vida antes de salir de acá. Me puedo considerar más argentino que el resto de las naciones que he vivido –Brasil y Paraguay–, porque viví mucho tiempo ahí, pero soy brasileño... Tengo documento argentino, tengo documento paraguayo, tengo documento brasileño... [Pero] me siento argentino por el tiempo que he vivido acá, a mí me gustó mucho, mis mejores amigos hoy son de Argentina (Eduardo, entrevista, 2011).

Los hijos y nietos de los pioneros discuten los distintos criterios de adscripción, identificándose con una nacionalidad o la otra según la perspectiva desde la cual se lo analiza:

Porque debería de ser... Si vamos a analizar descendencia debería de ser alemán y no brasileño como me pintan, ¿verdad? Pero yo en realidad le quiero mucho a este país, nací aquí... no pretendo irme de aquí... No pienso abandonar, por el momento no. No sé en situaciones futuras porque las situaciones cambian, pero en este momento no. Pretendo continuar aquí y trabajar aquí... Me siento paraguayo con los mismos derechos que cualquier paraguayo que nació en este territorio (Chico, entrevista, 2011).

La afirmación de alguno de los aspectos de la identificación nacional choca, además, con la mirada de los *otros*, cuya percepción de las diferencias es traducida a menudo en actitudes percibidas como discriminatorias. Esto genera incomodidades a las identidades móviles que plantean los hijos y nietos de los pioneros: “Cuando vivía en Argentina era discriminado por ser brasileño, cuando me fui a vivir a Brasil era discriminado porque vivía en Argentina. Y ahora que estoy volviendo a Paraguay, acá en Paraguay soy discriminado por brasileño y porque ya fui argentino. Sufro esas tres discriminaciones, y no es chiste, es algo increíble” (Eduardo, entrevista, 2011).

Las segundas y terceras generaciones de migrantes prefieren pensarse, sin dudas, a partir de prácticas y discursos pragmáticos. En la región es común tener más de una nacionalidad formal (brasileño y paraguayo, argentino y brasileño, alemán, brasileño y paraguayo) y la cuestión de la documentación es un tema de discusión permanentemente presente: los trámites a realizar, quiénes en la familia cuentan con uno y otro documento, qué posibilidades de relaciones con las instituciones estatales de los distintos

países abre la posesión de las distintas nacionalidades. Como afirman los jóvenes en la frontera, “cuando me conviene soy de una nacionalidad, cuando me conviene soy de otra” (Eduardo, entrevista, 2011); “[yo] siempre digo que es relativo lo de la nacionalidad. Porque uno debería de poder escoger su nacionalidad, porque uno no tiene la culpa del lugar de donde nace” (Chico, entrevista, 2011).

Los hijos y nietos de los pioneros retoman el discurso del trabajo y la centralidad del esfuerzo y del sacrificio de las generaciones anteriores, lo que los lleva a merecer la propiedad de la familia, pero cuestionan la identidad heredada, generando combinaciones nacionales innovadoras y utilizando de manera pragmática las pertenencias.

CONCLUSIONES

El proceso de avance del frente de ocupación de la tierra genera transformaciones en el paisaje y un modo de comprender el espacio, la sociedad, las relaciones entre las personas y los grupos sociales. En la región de la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay se desplegaron, desde finales del siglo XIX, frentes pioneros que, bajo distintas modalidades y con distintas direcciones, fueron apropiándose del territorio e imponiéndole una dinámica determinada. En ese proceso, se construye un relato mítico de la llegada de los primeros pobladores de origen europeo que se replica en los distintos segmentos de dichos frentes y se extiende a lo largo del siglo XX, haciéndose presente nuevamente en la frontera de expansión de los cultivos de soja a partir de las décadas de 1970 y 1980.

El relato de la ocupación de la tierra por parte de los pioneros ilustra un antes y un después claramente diferenciados, cuya distancia es construida a partir del trabajo de los migrantes. El pasaje de la *nada*, la *selva*, el *desierto verde* a la civilización, a la tierra habitada y labrada, a las escuelas, comisarías, iglesias, comercio, se opera en el discurso a partir de la *cultura del trabajo*, concepto que crea una brecha profunda entre los pioneros y sus descendientes y los locales, los nativos, los paraguayos, los indígenas. El relato *pionero* crea un espacio de sentidos que fundamenta no sólo la posesión actual de la tierra por parte de sus descendientes, sino también la estructuración de las posiciones de clase en las sociedades contemporáneas.

Cuando trabajamos desde una perspectiva transgeneracional, poniendo la atención en las sociabilidades e identificaciones de pioneros, sus hijos y sus nietos, vemos que las primeras siguen estando marcadas, aunque con menor intensidad, por una relativa intragrupalidad, mientras que las maneras de contarse e identificarse resultan cambiantes y se enfrentan a los desafíos de las nuevas generaciones de pensar una identidad comunitaria pero en relación con sus ocupaciones y sociabilidades actuales, y su formación. Como afirma Coelho Albuquerque (2010), estamos ante fronteras en movimiento, por

la transformación de los territorios y por la evolución de los discursos, por la consolidación de memorias y por la construcción de identidades complejas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alves Braga Sant'Ana, Daniela, 2010, "Alianzas multifacetadas-colonização de Juara", en João Carlos Barrozo, coord., *Mato Grosso. A (re)ocupação da terra na fronteira amazônica (século XX)*, São Leopoldo, Brasil, Oikos/Unisinos.
- Brenna, Jorge, 2011, "La mitología fronteriza: Turner y la modernidad", *Estudios Fronterizos*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre, pp. 9-34.
- Catta, Luiz Eduardo, 2009, *A Face da Desordem. Pobreza e Estratégias de Sobrevivência em uma Cidade de Fronteira (Foz do Iguaçu/ 1964- 1992)*, São Paulo, Blucher Acadêmico.
- Coelho Albuquerque, José Lindomar, 2010, *A dinâmica das fronteiras. Os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*, São Paulo, FAPESP/Anna Blume.
- Coelho Albuquerque, José Lindomar [publicación digital], 2011, "Conflicto e integração na região de fronteiras", *Observatorio de la Triple Frontera* (sin lugar de edición), en <<http://www.observatoriotf.com/archivos/articulos/lindomar2.pdf>>, consultado el 30 de junio de 2013.
- Grabo, Norman, 1987, "Ideology and the Early American Frontier", *Early American Literature*, Chapel Hill, Estados Unidos, University of North Carolina Press, vol. 22, núm. 3, pp. 274-290.
- Haggis, Jane, 2001, "The Social Memory of a Colonial Frontier", *Australian Feminist Studies*, Nueva York, Routledge, vol. 16, núm. 34, pp. 91-99.
- Halbwachs, Maurice, 1997 [1950], *La Mémoire collective*, Edición crítica de Gérard Namer, París, Albin Michel.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau, 2010, "Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil", *Autrepart*, París, Presses de Sciences Po, núm. 56, pp. 171-192.
- Montenegro, Silvia y Verónica Giménez Béliveau, 2006, *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Popper, Deborah Epstein, Robert Lang y Frank Popper, 2000, "From Maps to Myth: The Census, Turner, and the Idea of the Frontier", *Journal of American & Comparative Cultures* (sin lugar de edición), American Culture Association, vol. 23, núm. 1, pp. 91-102.
- Rabossi, Fernando, 2009, *En las calles de Ciudad del Este. Una etnografía del comercio de frontera*, Asunción, Paraguay, Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica.
- Rodríguez, Fermín, 2010, *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

ENTREVISTAS

Chico [entrevista], 2011, por Mariela Mosqueira, Santa Rosa del Monday, Paraguay, 16 de octubre.

Jorge [entrevista], 2008, por Verónica Giménez Béliveau, Posadas, Misiones, Argentina, 9 de agosto.

José [entrevista], 2011, por Verónica Giménez Béliveau, Santa Rosa del Monday, Paraguay, 15 de octubre.

Eduardo [entrevista], 2011, por Mariela Mosqueira, Santa Rosa del Monday, Paraguay, 16 de octubre.

Luiz [entrevista], 2011, por Verónica Giménez Béliveau, Santa Rosa del Monday, Paraguay, 16 de octubre.

Luiz [entrevista], 2012, por Verónica Giménez Béliveau, Eldorado, Argentina, 30 de agosto.

Paulo [entrevista], 2011, por Verónica Giménez Béliveau, Naranjal, 16 de octubre.

MIGRACIÓN Y PROCESOS CULTURALES EN LA FRONTERA SUR MEXICANA

Rosalva Aída Hernández Castillo

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)

En este trabajo quiero abrir una ventana etnográfica para acercarnos a las nuevas realidades de movilidad transfronteriza que viven miles de indígenas en América Latina y, a partir del estudio de caso de un pueblo maya del sureste mexicano, reflexionar sobre las complejidades y potencialidades políticas de las identidades transnacionales.

A pesar de que la experiencia migratoria ha sido parte integral de la historia de los pueblos del mundo desde los orígenes de la humanidad, el nuevo contexto de globalización económica y los avances de las tecnologías de comunicación permiten que los migrantes mantengan vínculos más intensos que en el pasado con las distintas comunidades a las que pertenecen. En consecuencia, su sentido de pertenencia a una comunidad cultural no está necesariamente amarrado a un solo espacio territorial. Más bien, nos encontramos ante la paradoja de que a la vez que 232 millones de personas en el mundo viven fuera de los países en los que nacieron (Naciones Unidas, 2013), y que la mundialización del capitalismo tiende a estandarizar las formas de producción y consumo, las identidades culturales de estos millones de ciudadanos desterritorializados se han convertido en espacios de cohesión social y movilización política.

En este trabajo, ilustro esta paradoja mediante el análisis del caso de un pueblo indígena maya: los mames, sometidos a constantes procesos de migración y cruces de frontera en la búsqueda de opciones para su sobrevivencia. Me interesa resaltar las disyuntivas a las que se han visto confrontados cuando se encuentran en medio de estructuras de exclusión y racismo en lugares que a la vez les abren nuevos espacios de resistencia cultural y política a partir de su participación en redes transnacionales.

LOS INDÍGENAS MAMES Y SUS CRUCES DE FRONTERA

En los últimos veinticinco años he tenido la oportunidad de vivir durante distintas temporadas, que van desde un mes hasta tres años seguidos (de 1993 a 1996), en comunidades campesinas de la frontera sur mexicana, con indígenas de origen maya que se autoi-

identifican como mames. Sus experiencias, marcadas por continuos cruces de fronteras, me llevaron a entender las identidades desde una perspectiva histórica que cuestiona las limitaciones de los esencialismos culturales, pues su sentido de una identidad cultural compartida se fundamenta más en la memoria de un pasado común que en rasgos específicos como el idioma, el traje o el sistema ritual.

Los campesinos mames cruzaron las fronteras nacionales entre Guatemala y México a fines del siglo XIX, cuando llegaron al estado mexicano de Chiapas a colonizar terrenos baldíos de la sierra en las inmediaciones de fincas cafetaleras, convirtiéndose en mano de obra accesible y barata para la economía de plantación. La firma de los Tratados de Límites de 1882 y 1894 entre México y Guatemala puso fin a la inseguridad que tenían los títulos de propiedad en la región fronteriza, intensificándose la inversión extranjera en la zona de costa conocida como el Soconusco y en los valles del Distrito de Mariscal. Desde estas fechas el café se convirtió en el eje de la economía chiapaneca, y la población indígena en la principal fuente de trabajo de las plantaciones cafetaleras.

El Soconusco y la región fronteriza de la Sierra Madre eran para ese entonces zonas escasamente pobladas, por lo que surgió la necesidad de *importar* trabajadores guatemaltecos y de los Altos de Chiapas durante las temporadas de cosecha. Para facilitar el acceso a esta mano de obra los finqueros del Soconusco solicitaron al gobierno que impulsara la colonización de la Sierra con el fin de que los trabajadores tuvieran una parcela para cultivar mientras la plantación no requería de sus servicios. El 15 de diciembre de 1883 el gobierno del general Porfirio Díaz¹ emitió la *Ley de Colonización*, que promovió la ocupación de los terrenos nacionales aledaños a la recién creada línea fronteriza. En esta época, población hablante de kanjobal, chuj, jacalteco y mam, originaria de Guatemala, se asentó en la frontera chiapaneca *naturalizándose* posteriormente como ciudadanos mexicanos.

Esta misma ley autorizó el funcionamiento de compañías deslindadoras con las cuales el estado firmó contratos. La compañía Tierras y Colonización de Chiapas, México Limitada fraccionó las mejores tierras cultivables del estado y para principios del presente siglo las haciendas y fincas tenían en su poder 3 029 138 hectáreas, que representaban el 87.84 por ciento de las tierras cultivables del estado (Pedrero, 1984: 37).

Esta situación se mantuvo aún después de la Revolución Mexicana de 1910, pues la ley agraria, instituida el 6 de enero de 1915 por los gobiernos conservadores conocidos

¹ La dictadura del general Porfirio Díaz duró 27 años (de 1884 a 1911) y se caracterizó por sus políticas de promoción del capital extranjero y por el apoyo a un sistema de fincas opresivo hacia la población indígena y campesina. Su dictadura fue el detonador de la Revolución mexicana.

como *mapachistas* que quedaron en el poder en Chiapas, no afectó los intereses de los finqueros del Soconusco. La nueva ley estableció que los *peones acasillados* (peones que carecían de tierra y vivían dentro de los terrenos de la finca) no tenían derecho a demandar tierra, sino únicamente aquellos campesinos que vivieran en aldeas o poblados ubicados en terrenos nacionales. Posteriormente, con la *Ley Agraria Estatal* de 1921 se mantuvo la protección al latifundio al limitarse la *pequeña propiedad* a ocho mil hectáreas a diferencia de las cien estipuladas para el resto de la república (García de León, 1985: 224, tomo II).

Para los primeros años de la revolución los campesinos de la frontera sur continuaban atados a la finca por un sistema de deudas que se pasaba de padres a hijos. El sistema de enganchamiento fue concebido por el gobernador Victorico Grajales (1932-1936) como una forma de crédito agrario, a la vez que consideraba a la migración a las fincas como parte de las *campañas de integración cultural*. En su segundo informe de gobierno señalaba al respecto: “En las disposiciones dictadas en materia de protección indígena se ha tomado en cuenta que el millón de pesos que aproximadamente se derrama en anticipos a los indios anualmente constituye el crédito agrícola de las zonas indígenas y la emigración anual al Soconusco de 10 mil indios va facilitando poco a poco la incorporación del indio a la cultura” (Grajales, 1934: 30).

Se estableció, así, una colaboración tácita entre el Estado y los finqueros para mediante el trabajo en la finca “facilitar la incorporación del indio a la cultura”.

Paralelamente, impulsó la *educación socialista*, que promovía la incorporación forzada del “indio a la cultura nacional”, estableciéndose diez centros de castellanización en el estado y prohibiéndose el uso de los idiomas indígenas en las escuelas públicas.

Esta campaña afectó a la población indígena de todo el estado, pero en las regiones fronterizas fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en donde la política de *mexicanización* cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas hablados por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel y mam, eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal o tojolabal, hablados en la región de los Altos y en la selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la zona fronteriza de la sierra las campañas de castellanización tenían fuertes connotaciones antiguatemaltecas:

Hubo un gobierno que convino con los maestros que se prohibiera a los niños el idioma mam, el tokio, cuando los alumnos estaban hablando sus idiomas, se levantaban los maestros y los ponían a castigar, y les decían que no hablaran eso, porque si seguían hablando los iban a

mandar a Guatemala. Esa fue la razón del fin, y hasta la fecha es poco lo que se habla el *tokiol*. (L.V., entrevista, 1994).²

Esta política integracionista prevaleció en la frontera sur mexicana hasta la década de los setenta del siglo xx, influyendo en que muchos de los idiomas indígenas de origen maya, como el mam, chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel, mochó y tuzanteco, dejaran de hablarse en los espacios públicos y en la actualidad solamente sean hablados por hombres y mujeres mayores de cincuenta años.

Sin embargo, la década de 1970 marcaron un giro radical en la relación entre los indígenas y el Estado en la frontera sur mexicana a partir del replanteamiento de las políticas integracionistas y de la sustitución del discurso nacional sobre el México mestizo por el reconocimiento de un México multicultural. Estos cambios en las políticas oficiales fueron el resultado de la confluencia de varias fuerzas sociales y de transformaciones estructurales en el modelo de Estado, que se empiezan a vislumbrar a fines de la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976).

El nuevo indigenismo oficial fue recibido inicialmente con desconfianza y sorpresa por parte de los habitantes de la sierra que aún recordaban la violencia de las campañas de mexicanización forzada de décadas anteriores. Sin embargo el nuevo discurso fue reapropiado poco a poco por un sector del campesinado local que empezó a definirse nuevamente como indígena.

En la región mam, el llamado Consejo Supremo Indígena, un nuevo organismo de representación indígena creado por el indigenismo oficial, se convirtió en un “misionero de la cultura” que se encargó de recorrer las comunidades dispersas de la sierra para promover el “rescate cultural” e implícitamente promover el nuevo discurso sobre el México multicultural (Hernández Castillo, 1994).

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, cakchiqueles, jacaltecos o mochós empezaron a encontrar espacios en donde esta definición les podía proporcionar becas, plazas como maestros bilingües, fondos para proyectos culturales y puestos en los Consejos Supremos. Esto no quiere decir que no existiera de por sí un sentido de un origen común compartido, prácticas cotidianas, maneras de relacionarse con la tierra, que los hicieran sentirse parte de una misma colectividad, pero estos elementos en común eran asumidos como parte de la vida de *los campesinos de la sierra*.

Estos procesos políticos e identitarios coincidieron con un nuevo cruce de frontera, cuando un sector de la población mam que no había sido beneficiado por el reparto

² El término *tokiol* se utiliza localmente para referirse al idioma mam.

agrario que se dio durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) decidió migrar a la selva Lacandona para colonizar terrenos nacionales. Cruzando fronteras geográficas e identitarias, unas sesenta familias emigraron a la zona suroccidental de la selva Lacandona, a las llamadas Cañadas de Las Margaritas. La mayoría de estas familias se había convertido previamente a un nuevo credo religioso: los testigos de Jehová. En otros trabajos he analizado la manera en que este sector de la población mam que migra a la selva Lacandona logra mantener sus vínculos con sus comunidades de origen a través de la radio y reconstituye sus identidades culturales al interior de un nuevo credo religioso (Hernández Castillo, 2001).

A través de este breve recorrido histórico vemos cómo los campesinos mames han cruzado las fronteras nacionales entre Guatemala y Chiapas, las fronteras geográficas al ir de la sierra a la selva, las fronteras religiosas al cambiar de adscripción religiosa y las fronteras culturales al asumirse como mestizos o como indios en diferentes momentos históricos.

Generalmente los trabajos que abordan el tema de la movilidad entre población indígena tocan de manera central o tangencial el tema de la identidad, y la preocupación por el cambio y la continuidad parece estar siempre presente. Durante décadas el paradigma de la modernización hegemonizó el debate en los estudios sobre migración indígena, argumentando que el abandono de la comunidad conllevaba necesariamente la modernización y la integración de los migrantes indígenas a la cultura dominante en el nuevo entorno, lo cual representaba una transformación identitaria.³ Estudios más recientes enfatizan los procesos de resistencia étnica, señalando que el contexto transnacional tiende a reforzar los vínculos culturales entre los migrantes de una misma región (Basch, Glick y Szanton Blanc, 1994; Besserer, 1999 y 2006; Fox y Rivera, 2004; Kearney, 1996). No parecería haber más que dos opciones. La premisa dicotómica que subyace a esta perspectiva lineal de la historia no deja posibilidad para pensar la identidad como un proceso discontinuo.

Mi aproximación a la historia de movilidad del pueblo Mam partió de una ruptura con estos relatos dicotómicos, pues de hecho, los campesinos mames mexicanos han reivindicado su identidad étnica bajo ciertos contextos históricos, y en otros, la han negado, forzada o voluntariamente, definiéndose tan sólo como campesinos.

³ La teoría del *continuum folk-urbano* desarrollada por Robert Redfield (1941 y 1953) en la que planteaba que la mayor o menor cercanía a los centros urbanos iba determinando el grado de desintegración de las identidades étnicas influyó en toda una escuela de análisis en torno a la migración durante las décadas de 1960 y 1970 del siglo pasado. Bajo esta perspectiva destacan los trabajos de Oscar Lewis sobre la migración de campesinos nahuas a la ciudad de México (1961, 1968 y 1974) y Lawrence Watson sobre los guajiros urbanos en Colombia y Venezuela (1969 y 1982).

LA MIGRACIÓN HACIA EL NORTE: UN NUEVO CRUCE DE FRONTERA

La región fronteriza de sierra, donde habitan los mames mexicanos, ha sufrido en los últimos veinte años acelerados cambios en las dinámicas comunitarias, producto del impacto que están teniendo en la economía campesina las políticas agrícolas neoliberales.⁴ La migración hacia el Norte, término genérico con el que se denomina tanto a la frontera norte de México como a los Estados Unidos, se ha convertido en una opción de supervivencia para miles de campesinos que han renunciado a seguir viviendo a merced de las fluctuaciones del mercado internacional del café o a la espera de un reparto agrario que nunca llega. Una región en donde 80 por ciento de la población vive en pobreza extrema (134 108 personas según el censo del 2000 de Inegi) ha sido afectada en los últimos años por la crisis cafetalera, las lluvias torrenciales de 1998 que destruyeron casi 50 por ciento de la producción agrícola y las sequías de 1999 que los dejaron sin maíz (Villafuerte y García Aguilar, 2004).

La política agraria de las últimas administraciones neoliberales no ha priorizado el apoyo de la producción campesina, a la vez que ha promovido como parte de las reformas estructurales la apertura de las fronteras comerciales a la agricultura altamente tecnificada y subsidiada de los Estados Unidos, tras la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC). Estas políticas han llevado a una crisis de la producción campesina sobre todo en lo que respecta a los granos básicos. Paradójicamente, los mexicanos, considerados “los hombres y mujeres del maíz”, consumimos ahora más maíz importado de los Estados Unidos que producido en territorio nacional.⁵

Todos estos factores han influido en el proceso de descampesinización que se está dando en distintas regiones indígenas del país. En el caso de mi región de estudio el proceso migratorio que ya se iniciaba a cuenta gotas a fines de la década de 1980 ha tomado a partir de fines de la década de 1990 un carácter masivo que ha transformado los poblados fronterizos y serranos en comunidades conformadas mayoritariamente por mujeres, viejos y niños.

⁴Desde que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) en 1994, los precios de los granos básicos se han desplomado, mientras que los precios de la canasta básica se incrementaron en 257 %. En el caso de los productores de maíz el presidente Vicente Fox permitió durante su administración la entrada a México de 3 millones 725 mil toneladas de maíz sin cobrar el arancel acordado con los Estados Unidos, por lo que el país dejó de recibir 429 millones 782 mil dólares y se afectó a 3 millones de productores de maíz. Con esto ha llegado el momento en que 40 % de las importaciones se destinan a cubrir las necesidades alimentarias, mientras que los productores agrícolas mexicanos son desplazados del mercado interno.

⁵2.8 millones de toneladas de maíz están entrando a México anualmente procedentes de los Estados Unidos libres de aranceles, mientras que 2.7 millones de productores de los que dependen 18 millones de consumidores están siendo golpeados por esta apertura comercial.

Desde la década de 1980, los mames mexicanos, guiados muchas veces por mames guatemaltecos, fueron pioneros entre el campesinado chiapaneco en emprender el camino hacia el norte. Sin embargo, los testimonios de estas experiencias se contaban entonces como sagas de individuos audaces que eran más la excepción que la regla. Adelantándose a las dimensiones que este fenómeno podía tomar, la Iglesia Católica empezó a promover durante la década de 1980 la creación de cooperativas de agricultura orgánica como una estrategia para frenar la migración y resistir el modelo de desarrollo agrícola basado en los agroquímicos (Hernández Castillo y Nigh, 1998).⁶ A pesar de que la opción agroecológica les permitió a muchos campesinos mames encontrar en los mercados alternativos y en el comercio justo una opción frente a la ferocidad de las reglas del libre mercado, muchos no contaron con los medios para optar por ella; la mayoría no ha tenido ni la tierra, ni los recursos organizativos, ni financieros para tomar esta opción y por diversas razones han renunciado a la lucha agraria. De este grupo, son cada vez más los jóvenes que han optado por arriesgarse a trabajar como ilegales en los Estados Unidos y dejado atrás las esperanzas de buscar de manera colectiva una opción de sobrevivencia.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), comenzado el 1 de enero de 1994 representó un momento histórico para los indígenas de esta región. El poder de convocatoria y negociación de los insurgentes despertó expectativas entre indígenas y campesinos sobre la posibilidad de lograr condiciones de vida dignas y mayor justicia social sin necesidad de dejar el pedazo de tierra obtenido con tantas dificultades por padres o abuelos (Mattiace, Hernández Castillo y Rus, 2002). A casi veinte años del levantamiento, la fe en las posibilidades de una utopía campesina ha comenzado a diluirse. Los Acuerdos de San Andrés, firmados entre representantes del gobierno y el EZLN y divulgados en distintos idiomas indígenas por el gobierno del estado, terminaron convertidos en un documento histórico que simboliza una etapa de la

⁶ Las nuevas alternativas de desarrollo sustentable que han abierto las organizaciones agroecológicas han influido en que su presencia se extienda por varias de las regiones indígenas del centro y sur de México. Tan sólo en el estado de Oaxaca, fronterizo con Chiapas, se ha registrado la existencia de 616 comunidades involucradas en la agricultura orgánica. Se han formado organizaciones indígenas productoras de café orgánico (uniones de ejidos, cooperativas y sociedades), varias iniciativas de turismo ecológico y experiencias agroecológicas que avanzan firme y silenciosamente en la reconstrucción ecológica y social de sus espacios. Un análisis detallado de los logros y limitaciones de esta opción en la zona mam se puede encontrar en el capítulo 6 “Los agricultores orgánicos: el catolicismo agroecológico y la invención de tradiciones” en Hernández Castillo (2001).

lucha, más que una propuesta de reorganización del Estado enarbolada por los campesinos organizados de esta región.⁷

Al ambiente de movilizaciones y resistencias políticas que caracterizó a la zona mam durante los primeros años del zapatismo –que incluyó la ocupación de 44 fincas en las regiones de Sierra y Soconusco, la toma de las cabeceras municipales de Siltepec y Bella Vista, el cierre de carreteras y a partir de 1997 la anexión de 66 comunidades al municipio zapatista autónomo de Tierra y Libertad (Hernández Castillo, 2002)– ha seguido un clima de desconfianza y divisionismo entre las organizaciones indígenas y campesinas, promovido por la distribución diferenciada de recursos gubernamentales para el *desarrollo*, lo cual ha mermado su capacidad de presión y le ha permitido a los gobiernos estatal y federal cooptar a muchos de sus líderes para el nuevo aparato burocrático neoindigenista.

No obstante el crítico momento que se vive actualmente en lo que respecta a los procesos organizativos de la sierra, los nuevos imaginarios políticos y discursivos que abrió el zapatismo al devolverles dignidad a las culturas indígenas y poner en la mesa del debate nacional el problema de la exclusión y el racismo contra los pueblos indios han impactado la identidades culturales de los campesinos serranos quienes cada vez más reivindican sus raíces mames e incluyen en sus agendas políticas los derechos culturales de sus pueblos.

Pero esta nueva etapa de la historia de cruces fronterizos de los indígenas mames se está dando a la par con una dinámica que por un lado ha conducido a miles de campesinos mames a abandonar sus tierras y sus comunidades para cruzar nuevamente una frontera nacional y política, esta vez hacia el Norte, y por otro, los ha llevado a reivindicar su identidad mam como un asidero para enfrentar las tendencias homogeneizado-

⁷ El 19 de diciembre de 1996 el entonces presidente de México, Ernesto Zedillo, rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las Mesas del Diálogo por la Paz, realizadas en San Andrés Larrainzar, Chiapas. Los llamados Acuerdos de San Andrés fueron firmados por los representantes gubernamentales el 16 de febrero de 1996, y convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por diputados de los distintos partidos que integraban la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). Desde que se dio el rechazo presidencial a la iniciativa de la Cocopa, la amenaza de la guerra ha estado presente en el sureste mexicano. En estos acuerdos se reconocía el derecho de los pueblos indígenas a autogobernarse, de usar y disfrutar de sus recursos naturales y de aplicar sus propios sistemas normativos. La causa principal del rechazo gubernamental a los Acuerdos de San Andrés han sido las posiciones irreconciliables de ambas partes en torno a la autonomía indígena. A pesar del rechazo del gobierno federal a dichos Acuerdos, en un acto demagógico el gobierno estatal de Chiapas los tradujo a distintos idiomas y los publicó en una serie de distribución restringida. Para un análisis del contenido de los Acuerdos de San Andrés y las limitaciones de las reformas legislativas en materia de derechos indígenas que se realizaron en base a estos acuerdos (Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2004).

ras de la globalización al reestablecer redes de solidaridad cultural en el nuevo espacio transnacional.

DISTINTAS EXPERIENCIAS MIGRATORIAS

Los campesinos mames, cruzadores de fronteras por excelencia, se han arriesgado una vez más a cruzar fronteras nacionales, esta vez migrando hacia los Estados Unidos. Los testimonios de los que partieron en las primeras olas migratorias de finales de la década de 1980, cuentan que el viaje se hacía con el apoyo de amigos y conocidos guatemaltecos, muchos de ellos hablantes de mam, que establecieron las primeras rutas migratorias hacia la Costa Este de los Estados Unidos, sobre todo a los estados de Carolina del Norte, Carolina del Sur y Florida (J. L., entrevista, 1990).⁸ Con el tiempo los migrantes guatemaltecos se fueron especializando como coyotes y el costo por llevar a los campesinos mexicanos hasta la frontera norte y ayudarlos a cruzar de manera ilegal fue subiendo de precio hasta llegar a costar entre 30 y 50 mil pesos (de 3 a 5 mil dólares) según información de campo documentada en el 2011.

Testimonios recabados en la región de Sierra nos hablan de un nuevo tipo de *enganchador*. Este contrata trabajadores por períodos de tres meses y los transporta en autobuses de manera ilegal hasta los Estados Unidos, con el compromiso de regresarlos a sus lugares de origen una vez finalizado el período del contrato. No se cuenta a la fecha con datos exactos sobre la migración desde la región de Sierra, pero un estudio preliminar realizado por Daniel Villafuerte y María del Carmen García, señala que cada 15 días se transportan alrededor de 400 personas de la región hacia la frontera norte y estiman que alrededor de 10 mil habitantes de esta región, lo que representa cerca del 22 por ciento de la Población Económicamente Activa (PEA), han emigrado al norte de México o a los Estados Unidos (Villafuerte y García Aguilar, 2004: 91-92).

Fuentes periodísticas hablan de que cerca de 50 mil chiapanecos migran anualmente a los Estados Unidos y se estima que son 380 millones de dólares al año el fruto de las remesas enviadas por estos trabajadores a sus familias, lo que en términos de Producto Interno Bruto (PIB) representa un 45 por ciento del mismo (*Periódico Cuarto Poder*, 2003; citado en Calabró, 2004).

En los siguientes apartados las historias migratorias de dos cruzadores de fronteras nos muestran cómo estas nuevas dinámicas económicas y sociales impactan la vida cotidiana de los habitantes de la Sierra, y crean una nueva realidad transnacional, en la que hombres y mujeres viven de manera distinta el *sueño americano*.

⁸Migrante mam que se trasladó a Carolina del Norte, Estados Unidos.

Migrando en 1989: don Gerardo y las redes de solidaridad

El ejido Horizontes es uno de los pocos poblados de Mazapa de Madero en donde aún existen hablantes de mam. Se trata de un caserío aislado sin vías de comunicación que lo unan con la cabecera municipal. De la carretera fronteriza que pasa por Mazapa hay que caminar dos horas cuesta arriba para llegar al asentamiento. Llegué allí por primera vez en 1993, en busca de don Petronilo, ex representante del Consejo Supremo Mam, quien es reconocido en la región por sus conocimientos de las historias y las tradiciones de los *antiguos*. Al llegar a su casa, encontré un ambiente de fiesta, pues se encontraba de visita su sobrino Gerardo quien había regresado de los Estados Unidos después de un año de trabajar en Carolina del Norte. Todo mundo quería ver los aparatos electrónicos que había traído del *otro lado*, y escuchar las aventuras de don Gerardo en el Norte. Se inició así una larga tarde de charla en la que las historias del presente se intercalaron con las memorias del pasado. A las historias sobre la vida en la finca y los tiempos de la *Ley del Gobierno* que prohibió el mam y quemó los trajes, contadas por don Petronilo (Hernández Castillo, 2001: 41-68), se unía la voz de don Gerardo que nos hablaba de su experiencia en las fincas de Carolina del Norte.

Con dos hectáreas de milpa y seis hijos a quienes mantener, don Gerardo decidió en 1988 que tenía que buscar otra fuente de trabajo fuera del ejido. Migró primero a Tecate, Baja California en donde tenía un pariente, pero la diferencia de sueldos era mínima frente a lo que se pagaba en el Soconusco y no compensaba el calor, ni la lejanía de la familia. Fue por eso que decidió ir más lejos y aceptar la invitación de un pariente, su primo de Guatemala quien lo invitó a los *Estados*. En ese entonces el viaje se hacía por autobús a la ciudad de México y luego por tren hasta Benjamín Hill, Sonora, en donde se contactaba a los coyotes que los ayudaban a cruzar por el desierto. Don Gerardo nos cuenta con orgullo de los peligros que pasó durante los dos días que caminó a pie por el desierto de Arizona hasta llegar a San Miguel de los Indios, en donde otro amigo *chapin* (término usado localmente para referirse a los guatemaltecos) también pariente de su primo, los conectó con un enganchador, que en un *container* los llevó hasta Carolina del Norte. Cuál fue su sorpresa cuando al llegar a la finca Warsow (Varsovia), se vio rodeado por hablantes de mam, *chapines* todos, que desde hace varios años se habían convertido en la principal mano de obra de las fincas hortícolas de la región. Las redes de familiares y amigos han llevado a este sector de la población mam muy lejos de la frontera, y lejos también del hostigamiento de la *migra*. Los sueldos de cinco dólares por hora en la cosecha de la calabaza, el repollo, el pepino y el tomate son bajos para los Estados Unidos, pero muy altos para quienes estaban acostumbrados a ganar eso mismo por el jornal de ocho horas en las fincas chiapanecas. Don Gerardo se detuvo en la descripción de sus

condiciones de vida en la finca Varsovia, nada que ver con las experiencias de don Petronilo en las galleras de las fincas del Soconusco. En el *otro lado*, cada uno tiene su cuarto amueblado, con baño y electricidad, los que migran en familia pueden obtener hasta dos cuartos y todo lo proporciona el patrón. Llama la atención en especial el ambiente de solidaridad que describe entre los trabajadores de la finca y el reencuentro con la identidad mam en el nuevo cruce de frontera:

Desde que llegué me sorprendió que hubiera tanto *idiomista*⁹ por allá, puro *chapin* de aquí de San Marcos y de Huehue (departamentos de Guatemala), pero allá todos éramos lo mismo, no había diferencia, luego luego me explicaron dónde comprar comida, cómo podía hablar más barato a México, con unas tarjetas que por cinco dólares nos dan hasta dos horas. Al principio cuando hablaban entre ellos lo hacían en mam, yo me quedaba silencio y ellos pensaban que no les entendía, me daba pena no pronunciar bien. Pero poco a poco me fui animando, como que se me vinieron las palabras de mi abuelo, cuando éramos chiquitos y nos hablaba en *tokiol*. Lo que no hice con el tío Petronilo, lo hice del otro lado, con mis compadres *chapines*. Ahora ya bromeo con ellos en *tokiol* y nadie dice soy guatemalteco o soy mexicano, somos la misma gente y nos apoyamos (G. C., entrevista, 1993).

Nos contó también de todo lo que se podía comprar en Estados Unidos, de los grandes centros comerciales, de los altos edificios, de los *freeways* donde los carros andan a toda velocidad. Los jóvenes no paraban de preguntar, de comentar, de elogiar el valor de Gerardo. Sus narraciones son historias de éxito, que se ven confirmadas por los nuevos techos de lámina de su casa y la grabadora con bocinas gigantes que escuchan sus hijos. Actualmente 35 de los 73 ejidatarios de Horizontes se encuentra en Carolina del Norte.

Migrando en el 2004: Flori y las redes de traficantes

La casa de don Máximo y doña Julia Pérez es una parada imprescindible en mis recorridos por la sierra. Amigos entrañables de tiempo atrás, fueron mi familia adoptiva durante los años que viví en la zona (de 1993 a 1996) y siguen siendo unos de mis principales vínculos afectivos con la región. Don Máximo fue durante varios años representante del Consejo Supremo Indígena y es uno de los hombres de conocimiento del pueblo. A él acuden los jóvenes profesores indígenas cuando están preparando sus exámenes para ingresar al sistema bilingüe de educación. Noté al llegar a su casa un silencio raro, que contrastaba con el bullicio permanente de los tiempos en que los siete hijos vivían en Mazapa. Los viejos se habían quedado solos, cuidando a Dennis, la nieta-hija a quien adoptaron cuando la hija mayor se fue a la capital a trabajar como sirvienta. Me conta-

⁹Término usado para referirse a quienes hablan algún idioma indígena.

ron con tristeza como sus hijos se han ido, uno a uno, a buscar fortuna a las ciudades, y me compartieron su preocupación sobre el futuro de la milpa y el cafetal cuando don Máximo, quien ya tiene setenta años, no pueda trabajarlos más. Sólo la hija menor se casó y trabaja como profesora bilingüe en el municipio; el resto, cuatro están en Cancún, y una, la más audaz de todos, tiene seis meses que se fue a los Estados Unidos. Es ella la que más preocupa a sus padres; siempre fue la rebelde de la familia y en un acto de rebeldía más se marchó con otras tres amigas para el Norte. El viaje que empezó como una aventura de adolescente se convirtió en una pesadilla que doña Julia me relata, para sorpresa de don Máximo, quien hasta ese día desconocía los sufrimientos de su hija, pues su esposa había optado por evitarle la preocupación, pero finalmente ahora que los peligros han pasado comparte con su esposo y conmigo lo narrado por su hija telefónicamente, en una de sus llamadas quincenales a la caseta más cercana.

Flori y sus amigas se *engancharon* con un pollero desconocido que llegó a la zona buscando muchachas que quisieran trabajar cocinando para los trabajadores agrícolas de una finca norteamericana de la Costa Este. El cruzar la frontera con un trabajo asegurado hacía la oferta muy tentadora para las jovencitas con estudios de secundaria, pero desempleadas y con pocos deseos de casarse y seguir los caminos de sus madres. Llegando a los Estados Unidos, en algún lugar del estado de Nueva York, el pollero las encerró durante varios días en una casa e intentó abusar sexualmente de ellas (doña Julia piensa que tal vez lo hizo pero que su hija prefiere ocultarlo). Tras varios días de encierro, una de ellas logró escapar y hablarle a un pariente que trabajaba en una finca de Carolina del Norte. El pariente tardó aún dos días en llegar a liberar a las otras dos jovencitas. Cuando enfrentó al pollero este le pidió un pago de mil dólares por cada una de ellas, bajo amenaza de que si no pagaba el costo de la libertad de las muchachas, ellas junto con el pariente serían entregados a la *migra* y expulsados del país. Entre amigos de la sierra se juntó el dinero y las dos muchachas fueron *compradas* al pollero y llevadas a un lugar seguro mientras se recuperaban del susto. Flori consiguió después trabajo en la pizca de la fresa y sigue en los Estados Unidos, pero la experiencia de esas primeras semanas en Nueva York ha marcado su vida. Doña Julia comenta que hasta el tono de voz le ha cambiado y que al hablar con ella siempre siente una tristeza rara que no puede descifrar.

Las llamadas dominicales de sus hijas y, recientemente, las notas por Internet, se han convertido para doña Julia en un símbolo de que siguen siendo familia, de que su comunidad se ha extendido más allá de las fronteras nacionales.

Las experiencias contrastadas de don Gerardo y de Flori son sólo un ejemplo de las complejidades del fenómeno migratorio en la sierra, en el que el género, la genera-

ción y las redes de relaciones mediante las cuales se migra marcan la manera en que se accede o no al *sueño americano*. Ambas experiencias se pueden dar simultáneamente, aunque cada vez es más difícil llegar hacia el norte a través de redes de familiares y amigos, pues el monopolio de los coyotes se empieza a extender por toda la sierra. Las redes de tráfico ilegal de trabajadores se han vuelto más complejas en su organización y estilos de trabajo. Estas se han convertido en bandas de traficantes de migrantes que según información del Instituto Nacional de Migración (INM) poseen instrumentos y maquinaria sofisticada para falsificar documentos, con estructuras clandestinas que no permiten ubicar a quienes las controlan y financian. Esta institución reportó, en 2004, la existencia de 52 de estas redes funcionando actualmente en territorio chiapaneco (Calabró, 2004).

Otro estudio reciente elaborado por la Cámara de Diputados de la República y difundido por la prensa habla de la existencia de una empresa transnacional conocida como la Gringo Coyote Company, que mueve alrededor de 8 billones de dólares anuales (*Periódico Cuarto Poder*, 2004; citado en Calabró, 2004). Estas mismas fuentes señalan que esta empresa está funcionando actualmente en territorio chiapaneco como traficante de trabajadores ilegales y contratistas para empresas agroindustriales de Estados Unidos. Una vez más los mames chiapanecos se ven obligados a cruzar fronteras, a sufrir violencias culturales y a reconstituir nuevamente sus identidades colectivas.

Es difícil desde la investigación académica establecer el vínculo entre las redes de narcotráfico y las redes de tráfico de personas hacia los Estados Unidos, pero informes de derechos humanos presentados por la Diócesis de Saltillo afirman que “los municipios de la frontera sur mexicana han sido cooptados por el crimen organizado, más específicamente por los Zetas. Las instituciones federales, estatales y municipales se encuentran involucradas en crímenes como el secuestro, y la violencia del narco está afectando cada día a los migrantes pobres que pasan por la región” (Belén Posada del Migrante, Humanidad Sin Fronteras y Frontera con Justicia, 2010: 35).

La presencia de los Zetas en la frontera Chiapas-Guatemala también fue mencionada en tres informes diplomáticos de la Embajada de los Estados Unidos en Guatemala, que se filtraron a través de la página web *WikiLeaks*, y que fueron publicados por *La Jornada* en 2011 (Petrich, 2011). Este informe afirma que desde el 2007 los Zetas tienen el control de los corredores fronterizos entre Guatemala y México traficando indistintamente con drogas e inmigrantes ilegales. Esta información me hizo considerar que el secuestro de Flori y de las otras mujeres de la Sierra Madre, pueda estar relacionado con el tráfico del crimen organizado en la región.

En julio de 2007, la organización End Child Prostitution Child Pornography And Trafficking of Children for Sexual Purposes (ECPAT) mencionó a la ciudad de Tapachula como centro de operaciones de las redes de prostitución infantil, reportando que 21 mil mujeres trabajan en bares y prostíbulos en esa ciudad, la más grande e importante de la región fronteriza chiapaneca. Según este reporte el 98 por ciento de estas mujeres tiene entre 15 y 17 años de edad (ENLACE, 2010).

En entrevista informal el padre Flor María Rigoni, director de la Casa del Migrante en Tapachula, nos narró la experiencia de varias jóvenes menores de edad que han llegado a ese centro después de escapar de las redes del tráfico de mujeres que tienen su centro de actividades a las inmediaciones de Frontera Comalapa (Rigoni, 2011). Este proyecto, fundado por los misioneros Scalabrinianos, se ha convertido en un centro de refugio para hombres y mujeres centroamericanos que pasan por la región con rumbo hacia el norte, en donde pueden descansar y recibir alimentación y hospedaje hasta por cinco días. Como parte de los programas de promoción de derechos que desarrolla esta institución se han empezado a dar cursos sobre los derechos de los migrantes y, de manera más específica, los derechos de las mujeres, pues según reportes de la Red de Casas del Migrante Scalabrini las jóvenes menores de edad son un grupo vulnerable en crecimiento dentro de los flujos migratorios.

Los informes de derechos humanos y los testimonios compartidos por el padre Flor María Rigoni ponen en evidencia que las experiencias de transnacionalización deben ser contextualizadas dentro de los procesos más amplios de violencia estructural, física y simbólica, que caracterizan los flujos migratorios del Sur hacia el Norte. Esta violencia está afectando de manera específica a las mujeres indígenas, por lo que no podemos celebrar de manera acrítica la reconfiguración de las identidades culturales transnacionales, sin reconocer la existencia de este contexto de desigualdad y violencia.

LA TRANSNACIONALIZACIÓN DEL CAMPO CHIAPANECO

Como en el caso de don Máximo y su esposa, es evidente que la migración está cambiando las vidas no sólo de quienes se han ido sino también de los que se han quedado. Hoy las mujeres se han visto obligadas a convertirse en cabezas de familia y en muchos casos a abandonar los roles de género tradicionales, *socialmente aceptados* en la región. Los abuelos por su parte, al encargarse de los nietos mientras sus hijos e hijas se establecen en el norte, han vuelto a ser padres; las organizaciones indígenas y campesinas han visto mermada la participación de sus afiliados quienes en gran número se han ido a los Estados Unidos. Incluso el paisaje de la sierra está cambiando: las casas de material y las antenas parabólicas son ahora mucho más abundantes que en el pasado. El significado

de estos cambios en los planos identitario, económico y político para los hombres y mujeres indígenas de Chiapas es aún una asignatura pendiente para las ciencias sociales.¹⁰

Sin embargo, los estudios realizados en otras regiones indígenas de México, principalmente entre los mixtecos oaxaqueños (Kearney, 1996; Besserer, 1999), han puesto en evidencia las falacias del paradigma de la modernización que analizaba a la migración desde una perspectiva bipolar que enfatizaba la tendencia a la desvinculación de los migrantes de sus regiones de origen y su integración a la sociedad receptora. Los estudios de las que han sido llamadas comunidades *desterritorializadas* (Glick-Schiller, Basch y Szanton Blanc, 1992) enfatizan los vínculos que los migrantes tienen con sus familias, comunidades y tradiciones, más allá de los Estados-nación a los que han migrado. Estos cambios en la perspectiva del análisis de la migración, que se dan sobre todo a principios de la década de 1990, nos invitan a ampliar nuestras perspectivas de comunidad y romper con el vínculo entre identidad y territorio, para explorar la manera en que se construye un sentido de pertenencia desterritorializado, muchas veces mediante afiliaciones multilocales (Basch, Glick-Schiller y Szanton Blanc, 1994; Glick-Schiller, Basch y Szanton Blanc, 1992; Rouse, 1992).

En la última década ha habido un importante desarrollo teórico que cuestiona el vínculo entre cultura y lugar. Bajo la influencia del trabajo seminal de Arjun Appadurai (1990 y 1996) se ha desarrollado el concepto de *translocalidad* para referirnos a los diversos procesos a través de los cuales la localización o el anclaje territorial de la identidad y la comunidad son problematizados por prácticas y relaciones que reconstituyen la comunidad (y sus prácticas políticas) en espacios que están más allá de las fronteras de un territorio fijo.

El concepto de *translocalidad* también se propone romper con las limitaciones conceptuales establecidas por la dicotomía teórica global-local. Desde estas perspectivas el marco teórico *translocal* confronta las representaciones de lo local como estático e inmutable, enraizado en un territorio definido, enfatizando los procesos de negociación y/o apropiación de los discursos globales en el desarrollo de representaciones híbridas que se construyen en los intersticios de lo global y lo local (Ayora Díaz, 2007).

No obstante el vínculo entre lugar y cultura, y la dicotomía global-local han sido ampliamente cuestionados por estos desarrollos teóricos; existe una tendencia a analizar inclusive aquellas identidades que se reconocen como desterritorializadas, como

¹⁰ Aparte de los artículos preliminares de Villafuerte y García Aguilar (2004 y 2006), sólo contamos con el trabajo testimonial de Salvador Guzmán López sobre la experiencia de los indígenas tzotziles en California, escrito con apoyo de Jan Rus (Rus y Guzmán López, 1996), y con un trabajo inédito de Rus y Rus (2007).

un proceso continuo de autodefinición. A través de la historia y la etnografía de los pueblos fronterizos que aquí presento intento romper con estas narrativas lineales, porque de hecho los pueblos indígenas fronterizos han reivindicado sus identidades étnicas en ciertos contextos históricos y en otros las han negado, forzados o voluntariamente, autoidentificándose sólo como campesinos. Sus identidades, cambiantes y contextuales, se han traslapado con otras identidades religiosas, comunitarias y nacionales.

En el caso de la población mam de Chiapas, la utilidad de esta propuesta metodológica resulta aún más evidente que en otras regiones indígenas, porque sus identidades culturales han estado históricamente marcadas por las experiencias migratorias, de Guatemala a México a fines del siglo pasado, y a distintas regiones del estado durante todo el siglo XX. El sentido de pertenencia a una *comunidad imaginada* ha estado más vinculado a la memoria histórica que al territorio, y en este sentido el abandonar los ejidos de la sierra y migrar a las fincas de Carolina del Norte puede ser una historia más que contar en la reconstrucción de las narrativas de pertenencia que se siguen socializando en las reuniones familiares o en los programas de radio de Palabra y Música Mam que se transmiten semanalmente en la Voz de la Frontera Sur (Gutiérrez Alfonso, 1996). De igual manera las afiliaciones multilocales que los campesinos mames pueden estar desarrollando al mantener sus vínculos familiares y sociales con sus comunidades de origen mediante las nuevas tecnologías de comunicación, a la vez que construyen nuevas comunidades en el espacio compartido con los trabajadores *chapines* en Estados Unidos, tiene como antecedente también la formación de identidades múltiples, que les permitían reivindicarse como campesinos, mames o testigos de Jehová de manera indistinta dependiendo del contexto.

Quizá los avances de las tecnologías de comunicación permitan que los vínculos entre las distintas localidades sean más intensos (Portes, 1995; Smith y Guarnizo, 1998) que lo que podían haber sido en el pasado entre la Sierra Madre Chiapaneca y los Cuchumatanes guatemaltecos, sin embargo la comunidad transnacional no es para los indígenas mames una experiencia nueva; a pesar de la violencia de los programas integracionistas del Estado mexicano, la *comunidad imaginaria* (Anderson, 1983) ha incluido también a los hablantes de *tokiol* que quedaron del otro lado de la frontera. Paradójicamente los procesos de globalización económica, más que anular sus identidades culturales, los han llevado a reencontrarse con sus *hermanos chapines* a miles de kilómetros de sus comunidades de origen y para algunos de ellos esto ha representado un regreso a su identidad mam y un rasgar en la memoria el idioma materno que los programas integracionistas del estado mexicano intentaron destruir.

Las nuevas etnografías multilocales nos hablan de cómo estas nuevas redes han formado *comunidades transnacionales* en las que las personas tienen vidas dobles: “Los participantes son generalmente bilingües y se mueven fácilmente entre diferentes culturas, frecuentemente manteniendo casas en dos países y manteniendo intereses económicos, políticos y culturales que requieren su presencia en ambos” (Portes, 1995: 812, traducción de la autora). No está claro aún hasta qué punto las segundas y terceras generaciones de indígenas chiapanecos migrantes podrán mantener estas dobles vidas, pero lo que es claro es que el proceso de homogeneización cultural que anunciaban las perspectivas más apocalípticas de la globalización no parece ser una realidad inmediata para estos *cruzaadores de fronteras* por excelencia.

Pero la persistencia de las identidades colectivas dentro del proceso de globalización no implica necesariamente que se trate de identidades antisistémicas y contestatarias. Algunos autores, como Zygmunt Bauman (2001), plantean que la regeneración de las identidades está vinculada con la actual fase de mundialización del capital y que se trata de una respuesta a la individualización exacerbada que sufren las sociedades industrializadas. Al respecto señala que estas nuevas identidades que se reinventan en el marco del proceso de globalización: “No son contrarias a la tendencia globalizadora, ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas” (Bauman, 2001: 174).

El difícil anunciar el futuro que tendrán las identidades mames en el nuevo contexto transnacional, y en un sentido más amplio las identidades panmayas que se están formando de Los Ángeles a Guatemala, pasando por Chiapas y Yucatán. Pero otras experiencias de migración indígena nos muestran que no siempre estas identidades le *engrasan las ruedas al capital*, sino que muchas veces le ponen obstáculos que dificultan su capacidad de extraer ganancia y de promover formas homogeneizadoras de consumo. Las experiencias de las organizaciones transnacionales de migrantes indígenas descritas por Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004) nos describen un escenario bastante alentador en el que la globalización de la solidaridad desde abajo ha permitido a indígenas de distintas regiones de México y Centroamérica construir frentes comunes para demandar derechos laborales, luchar por mejores condiciones de trabajo y por reformas migratorias que les reconozcan la plena ciudadanía.

Ante las experiencias de tráfico de mujeres y violencia sexual y doméstica, las mujeres indígenas migrantes han empezado a crear espacios propios y a reflexionar sobre sus derechos específicos como mujeres y como indígenas. Se trata de una lucha en muchos frentes pues, al sexismo y racismo de la sociedad norteamericana, se añaden el machismo y la exclusión que viven al interior de sus propias organizaciones,

barrios y comunidades transnacionales (Velásquez, 2004; Maldonado y Artía, 2004). Los casos como el de Flori se siguen presentando, pero el silencio ante esta violencia se ha empezado a romper mediante publicaciones (Stanley, 2003), programas de radio,¹¹ y formación de redes transnacionales de mujeres indígenas que difunden y promueven los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de sus pueblos (Blackwell, 2006).

La capacidad *emancipatoria* o *regulatoria*¹² que tengan las identidades mames en el contexto transnacional dependerá mucho de la experiencia organizativa previa que tengan los migrantes y del tejido social que exista en la región de origen y de destino. Una perspectiva esperanzadora de los procesos de reconfiguración de las identidades culturales en el contexto transnacional nos dice que no se trata de *nuevos engranajes a las ruedas del capital* sino que la larga historia de lucha campesina e indígena es parte del capital cultural que los migrantes mames están llevando a la Costa Este de los Estados Unidos y va a marcar las manera en que ellos reconstituyan su comunidad en la aldea global.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun, 1990, "Disjuncture and difference in the global culture economy", *Theory, Culture, and Society*, Londres, Sage, vol. 7, pp. 295-310.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Estados Unidos, University of Minnesota Press.
- Ayora Díaz, Igor, 2007, "Translocalidad y la antropología de los procesos globales: saber y poder en Chiapas y Yucatán", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Malden, Estados Unidos, Society for Latin and Caribbean Anthropology, vol. 12, núm.1, pp. 134-163.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller y Cristina Szanton Blanc, 1994, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-states*, Amsterdam, Gordon y Breach.
- Bauman, Zygmunt, 2001, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.

¹¹ Varias de las estaciones de radio indígenas han abierto espacios especiales para programas sobre mujeres. Para una lista de estaciones de radio con espacios para migrantes indígenas o de migrantes indígenas véase <http://www.nativenetworks.si.edu/Eng/yellow/radio_orgs.htm>.

¹² Retomo los conceptos *emancipatorio* y *regulatorio* del análisis de Boaventura de Sousa Santos (1998) que los aplica a los efectos de resistencia o reproducción de los sistemas de poder que puede tener la globalización del derecho. En el mismo sentido, la politización de las identidades culturales puede tener efectos regulatorios o emancipatorios dependiendo del contexto histórico en que estos procesos se den.

- Besserer, Federico, 1999, "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional", en Gail Mummert, edit., *Fronteras fragmentadas*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp. 215-239.
- Besserer, Federico, 2006, *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México, D. F., Plaza y Valdés.
- Blackwell, Maylei, 2006, "Weaving in the Spaces: Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale in Mexico", en Shannon Speed, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen, edits., *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, Estados Unidos, University of Texas Press, pp. 115-157.
- Calabró, Carlo, 2004, "Chiapas: entre TLCAN y migración", *Boletín Chiapas al Día*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, núm. 406, 20 de abril de 2004.
- De Sousa Santos, Boaventura, 1998, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, International Law Students Association/Universidad Nacional de Colombia.
- Belén Posada del Migrante, Humanidad Sin Fronteras, Frontera con Justicia, 2010, *Sexto Informe. Sobre la Situación de los Derechos Humanos de las Personas Migrantes en Tránsito por México*, Saltillo, México, Belén Posada del Migrante/Humanidad sin Fronteras/Frontera con Justicia.
- Enlace y ALOP, 2010, *Sur inicio de un camino. Una mirada global de los Derechos Humanos en la Frontera Sur de México en su triple condición de origen-retorno, tránsito y destino de trabajadoras y trabajadores migrantes*, México, D. F., Enlace, comunicación y capacitación/ALOP.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coords., 2004, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, D. F., Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- García de León, Antonio, 1985, *Resistencia y Utopía*, Tomo II, México, D. F., Era.
- Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, edits., 1992, *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Science.
- Grajales, Victorico, 1934, *Informe que el C. Gobernador Victorico Grajales rinde a la XXXV Legislatura en el 2do Año de su Ejercicio*, Tuxtla Gutiérrez, México, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado de Chiapas.
- Gutiérrez Alfonso, Carlos [tesis de licenciatura], 1996, "Después del silencio: historia oral de los mames de Chiapas", México, D. F., Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45, abril, pp. 83-105, en <<http://www.redalyc.org/pdf/159/15904507.pdf>>.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, D. F., Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2002, “Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista” en Mattiace Shannan, Rosalva Aída Hernández Castillo y Jan Rus, eds., *Tierra libertad y autonomía. Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/International Work Group for Indigenous Affairs, pp. 125-157.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Ronald Nigh, 1998, “Global Processes and Local Identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market”, en Xochitl Leyva y Valentina Napolitano, eds., *Encuentros Antropológicos: Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*, Londres, Institute of Latin American Studies, pp. 110-131.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra, 2004, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, D. F., Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kearney, Michael, 1996, *Reconceptualizing the Peasantry*, Boulder, Estados Unidos, Westview Press.
- Lewis, Oscar, 1961, *Antropología de la Pobreza: Cinco Familias*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, Oscar, 1968, *Tepoztlán. Un Pueblo de México*, La Habana, Ciencias Sociales.
- Lewis, Oscar, 1974, *Los Hijos de Sánchez: Autobiografía de una Familia Mexicana*, México, D. F., Joaquín Mortiz.
- Maldonado, Centolia y Patricia Artia, 2004, “‘Ahora ya despertamos’: Participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, coords., *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, D. F., Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 495-511.
- Mattiace, Shannan, Rosalva Aída Hernández Castillo y Jan Rus, eds., 2002, *Tierra libertad y autonomía. Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/International Work Group for Indigenous Affairs.
- Naciones Unidas [comunicado de prensa], 2013, “232 millones de migrantes internacionales viven fuera de su país en todo el mundo, revelan las nuevas estadísticas mundiales sobre migración de las Naciones Unidas”, Nueva York, Naciones Unidas.
- Pedrero, Gloria, 1984, “El proceso de acumulación originaria en el agro chiapaneco, siglo XIX”, en *Investigaciones recientes del área Maya. [XVII Mesa Redonda]*, San Cristóbal de las Casas, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 31-39.
- Cuarto Poder, 2003, [Sin título], Tuxtla Gutiérrez, México, 24 de diciembre de 2003, p. 7.
- Cuarto Poder, 2004, [sin título], Tuxtla Gutiérrez, México, 1 de marzo de 2004, p. A4.
- Petrich, Blanche, 2011, “El norte de Guatemala, controlado por Los Zetas”, *La Jornada*, en sección “Política”, México, D. F., 13 de febrero de 2011, p. 2.

- Portes, Alejandro, 1995, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World System", Baltimore, Estados Unidos, Program in Comparative and International Development-Departament of Sociology-Universidad de Johns Hopkins, núm. 16.
- Redfield Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.
- Redfield Robert, 1953, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, Estados Unidos, Cornell University Press.
- Rigoni, Flor María [comunicación personal], 2011, 12 de abril.
- Rouse, Roger, 1992, "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", en Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, eds., *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Science, pp. 25-52.
- Rus, Jan y Salvador Guzmán López, 1996, *Jchi`iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: Un testimonio*, San Cristóbal de las Casas, México, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.
- Rus Diana y Jan Rus [manuscrito inédito], 2007, "La migración de Chamula a Estados Unidos: Notas de investigación, 2003-2005".
- Smith, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo, eds., 1998, *Transnationalism from Below*, Londres, Transaction.
- Stanley, Eduardo, 2003, "Latina, Laotian, Hmong and Mixtec Women: One Story", *New America Media*, San Francisco, Estados Unidos, Pacific News Service, en <http://news.newamerica-media.org/news/view_article.html?article_id=ef570a60195f46f0dd09c50dc1e96f70>.
- Velásquez, María Cristina, 2004, "Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, coords., *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, D. F., Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 519-523.
- Villafuerte, Daniel y María del Carmen García Aguilar, 2006, "Crisis rural y migraciones en Chiapas", *Migración y Desarrollo*, Zacatecas, México, Red Internacional de Migración y Desarrollo, núm. 6, primer semestre, pp. 102-130.
- Villafuerte, Daniel y María del Carmen García Aguilar, 2004, "Pobreza y Migración en la Sierra de Chiapas", *Liminar*, San Cristóbal de las Casas, México, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, vol. 2, núm. 1, enero-junio, pp.81-93.
- Watson, Lawrence, 1969, *Guajiro Personality and Urbanization*, Los Angeles, Latin American Center-University of California Press.
- Watson, Lawrence, 1982, *Conflicto e identidad en una familia urbana guajira*, Caracas, Venezuela, Corporzulia/Universidad Católica Andrés Bello.

ENTREVISTAS

G. C. [entrevista] 1993, por Aída Hernández Castillo, Ejido Horizontes, Mazapa de Madero, Chiapas, mayo.

J. L. [entrevista] 1990, por Aída Hernández Castillo, Ejido Horizontes, Mazapa de Madero, Chiapas, 7 de enero.

L. V. [entrevista] 1994, por Aída Hernández Castillo, El Porvenir, Chiapas, septiembre.

MUJERES GUARANÍES. VÍNCULOS TRANSNACIONALES E IDENTIDADES EN LA FRONTERA ARGENTINO-BOLIVIANA¹

Silvia Hirsch

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

En un viaje de campo realizado a la comunidad de Yacuy, en el norte argentino, me encontraba conversando con Patricia, quien con gran entusiasmo me hablaba de su último viaje a las comunidades guaraníes en Bolivia para participar en campañas evangélicas y visitar a sus parientes. Patricia quería compartir conmigo el relato de los entrañables encuentros con sus familiares, se refería al Isoso, la región donde están asentadas las comunidades guaraníes en Bolivia y de las cuales provienen sus padres. Para ella el Isoso es el lugar donde todos hablan la lengua (el guaraní), la gente es hospitalaria y los lazos de parentesco se renuevan con cada encuentro. Partí de la casa de Patricia para visitar a Mirta, y allí me encontré con Claudia, una guaraní de Bolivia a la cual no veía hacía 18 años, ambas nos conmovimos al reencontrarnos, yo no había regresado a visitar su comunidad y casualmente nos encontrábamos en Argentina. Claudia estaba visitando a sus parientes en Yacuy, y también estaba acompañando a su madre que todos los meses cruza la frontera para cobrar la pensión en Argentina. Más tarde, pasé por la casa de Laura que venía de comprar mercadería en el otro lado de la frontera para revender al día siguiente en Tartagal, la ciudad cabecera ubicada a 18 km de la comunidad. Estas breves viñetas de un día de trabajo de campo ilustran la cotidianeidad y la presencia del otro lado de la frontera en la vida de estas mujeres.

La frontera entre Bolivia y Argentina es una zona multiétnica, plurilingüística y de intenso tráfico humano y comercial. En esta zona confluyen diversos grupos indígenas: wichíes, guaraníes, quechuas y aimaras de varias partes de Bolivia y Argentina, también mestizos, criollos y viajeros ocasionales, y abunda un cotidiano y descomunal comercio y

¹Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el coloquio “Fronteras contemporáneas: confrontación, transgresión, cooperación”, organizado por El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 29 y 30 de octubre del 2009. Agradezco a las organizadoras del coloquio por la invitación a participar en este evento.

contrabando. A lo largo de la ruta nacional 34, que termina en la frontera con Bolivia, se encuentran asentadas comunidades guaraníes, algunas de ellas rurales, otras periurbanas. Los indígenas guaraníes de Bolivia y Argentina comparten un origen étnico, una lengua en común y una historia de subalternidad frente a sus respectivos Estados y sociedades nacionales. La comunidad de Yacuy, ubicada a 55 km de la frontera, tiene la particularidad que fue formada por migrantes de una región de Bolivia conocida como Isoso,² y en la cual numerosas familias han mantenido contacto con sus parientes bolivianos.

Los cruces transfronterizos de las mujeres guaraníes comienzan a partir de la década de 1970, cuando las mujeres comienzan a salir de sus comunidades para dedicarse a la venta del producto agrícola y al comercio. Los viajes a la frontera no sólo constituyeron un recurso económico, también facilitaron que las mujeres desarrollaran una mayor autonomía y se modifiquen los roles de género. Al cruzar la frontera e ingresar a Bolivia, las mujeres no invisibilizan su identidad, por el contrario, se relacionan en términos de mayor igualdad, negocian con otras mujeres indígenas que son comerciantes (aimaras o quechuas) y también mestizas. Ser indígena en la frontera boliviana no conlleva el estigma desvalorizante que suele tener en Argentina. De hecho la mayoría de quienes transitan y trabajan en la frontera pertenecen a un grupo indígena o descienden de ellos. Así mismo, numerosas familias de Yacuy han mantenido contacto con sus familiares que viven en comunidades ubicadas a 200 km de la frontera argentina. Estos viajes tenían el objetivo de afianzar los vínculos de parentesco, conocer el lugar de origen, asistir a encuentros de organizaciones indígenas y realizar intercambios entre las iglesias evangélicas.

El objetivo de este trabajo es analizar las nuevas prácticas que emergen en la vida de las mujeres guaraníes a partir de sus traslados transfronterizos. El contacto transfronterizo incide en múltiples aspectos de sus vidas, pero en este trabajo me concentraré en tres dimensiones: las actividades comerciales, los lazos de parentesco y los contactos religiosos. En suma, este capítulo explora de qué manera los traslados cotidianos a la zona de frontera con fines comerciales, la visita a los parientes y amigos e intercambios religiosos en Bolivia, fortalecen identidades que traspasan las fronteras, pero también tienen un anclaje local. Este trabajo se nutre de más de dos décadas de trabajo de campo llevado a cabo principalmente en la comunidad de Yacuy, en la provincia de Salta, en el norte de Argentina, y también en comunidades guaraníes de Bolivia. Incluyo en este capítulo notas de campo, observaciones y entrevistas, como así también mi participación

² Las comunidades guaraníes del norte argentino están formadas por guaraníes de origen ava, simba e iso-seño, estas denominaciones corresponden a diferentes orígenes geográficos y presentan algunas diferencias en cuanto al origen étnico, histórico y procesos migratorios.

en cruces de frontera y eventos comunitarios. El trabajo de campo longitudinal permite rendir cuenta de la continuidad de los vínculos transnacionales y de la transmisión intergeneracional de los relatos en torno a quienes viven del otro lado de la frontera.

En la primera parte del capítulo presento el contexto etnográfico, incorporando una breve reseña de los procesos migratorios y de contacto entre los guaraníes de Bolivia y Argentina, en la segunda parte abordo los procesos transnacionales y transfronterizos de las mujeres guaraníes focalizando el comercio, las relaciones de parentesco y la religiosidad. En cuanto al comercio indago en los cruces que realizan a diario las mujeres al otro lado de la frontera para comprar mercadería y revenderla, y cómo estas prácticas inciden en su capacidad de agencia. En cuanto al parentesco, examino de qué manera se consolidan las relaciones familiares y se fortalece el sentido de pertenencia a partir de los contactos entre parientes, y por último, indago en las prácticas religiosas, por un lado, en los viajes que realizan las mujeres para consultar con los chamanes de Bolivia y por el otro, en las campañas y encuentros de mujeres evangélicas. En suma me interesa analizar cómo se imbrican las relaciones de parentesco, la religiosidad y las construcciones identitarias en una zona fronteriza transnacional.

Argumento que si bien los guaraníes refuerzan sus vínculos y también construyen sus identidades en un espacio transnacional, prima en este proceso el anclaje local de las identidades étnicas, pues en la frontera geopolítica hay una presencia de las instituciones estatales que inciden en los procesos de pertenencia nacional. El Estado argentino, en su proyecto decimonónico de formar una nación con cierto grado de homogeneidad social y cultural, hizo hincapié en la exclusión de minorías étnicas, el aniquilamiento de los grupos indígenas y en instaurar un modelo de país europeizado (Gordillo y Hirsch, 2011). Posteriormente las instituciones nacionales (escuela, militares) fueron forjadoras de nociones de ciudadanía y de marcación de fronteras no solo geopolíticas pero también simbólicas e identitarias en su relación con los pueblos indígenas. En las fronteras es inequívoca la presencia de instituciones, como la escuela, las fuerzas armadas (gendarmería) y los medios de comunicación, las cuales tienen una significativa influencia en las comunidades y generan nociones de pertenencia a la nación. Mujeres y hombres guaraníes afirman su pertenencia a Argentina, pero también reconocen que más allá de la frontera hay un lugar con el cual también se identifican y que permite que perdure la familia y la comunidad.

LA POROSA FRONTERA ARGENTINO-BOLIVIANA

La frontera que delimita geográficamente el norte argentino y el sur boliviano separa dos naciones que difieren en sus dimensiones culturales, sociales, económicas y políti-

cas. El límite entre Argentina y Bolivia tiene una longitud de 765 km. La demarcación limítrofe entre Argentina y Bolivia toma lugar en 1825 cuando se constituye la República de Bolivia. Anteriormente a esta fecha los límites entre Bolivia y Argentina no tenían una clara definición. A nivel histórico, las denominadas Provincias Unidas del Río de la Plata preveían incorporar la Provincia de Tarija, los distritos de Chicha, Mojos y Chiquitos y, por su lado, el territorio de Atacama en Bolivia pretendía incorporar la región denominada Chaco hasta la confluencia de los ríos Paraguay y Bermejo. En 1889 se firma un tratado por el cual Bolivia renuncia a la zona de la Puna de Atacama y a la zona del Chaco (entre los ríos Pilcomayo y Bermejo). Por su parte Argentina desiste de la Provincia de Tarija y los distritos de Chicha, Mojos y Chiquitos.

La zona de la frontera argentino-boliviana que atañe a este capítulo es la comprendida por el Departamento de Tarija, ubicado en el sureste de Bolivia, y el Departamento San Martín, en el noroeste argentino. La ciudad fronteriza en el lado boliviano es Yacuiba. Esta ciudad fue cedida a Bolivia en 1897, a través de un protocolo, y se reconoció la ocupación de esta ciudad por parte de Bolivia y de las instituciones del Estado (Souchaud y Martín, 2007). El paralelo 22 que indicaba la demarcación geográfica dejó de constituir la separación fronteriza y se demarcó la frontera a partir de criterios geográficos como las Quebradas de Pocitos y Yacuiba, lo cual generó una demarcación de difícil control institucional. La construcción de un ramal de ferrocarril (Central Norte) que conecta el norte argentino con Bolivia va a significar no sólo una importante integración con Bolivia, si no que también va a facilitar el traslado de migrantes, trabajadores temporales y viajeros al noroeste argentino. En 1957 se inaugura el ferrocarril de Santa Cruz a Yacuiba, lo cual agiliza aun más el viaje de los guaraníes de ambos lados de la frontera, dado que una de las estaciones (Charagua) se encuentra ubicada a una distancia de entre 50 y 100 km de las comunidades guaraníes del oriente boliviano.

En la zona de frontera ambos Estados van a instalar su presencia inicialmente a partir de los destacamentos militares, los cuales constituyen “centros policiales, de sanidad, de primera escolarización y como estafetas de correo y juzgados de paz, tras el objetivo de ‘nacionalización’ de la frontera, donde la pertenencia de los habitantes, como de los inmigrantes a los diferentes estados, era endeble, constituyendo una realidad espacial difusa en donde existían ambigüedades e incertidumbres, que se prolongarían por décadas” (Figallo, 2003: 191).

Cabe indicar que los destacamentos militares cumplían diversas funciones tales como la celebración de fiestas patrias y otras conmemoraciones y el emplazamiento de símbolos patrios (Figallo, 2003). Se intentaba constituir a estas regiones de frontera en zonas de contribución aduanera y de control del contrabando. La zona de seguridad, es

decir los 50 km de longitud desde la demarcación fronteriza, constituye una zona de importancia estratégica y en la cual en el lado argentino se encuentran organismos del Estado que incluyen: Gendarmería Nacional, Dirección Nacional de Aduanas, Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA), Policía Federal y Provincial, Comisión Nacional de Regulación del Transporte (CNRT).

Oficialmente, el paso fronterizo entre Yacuiba y la ciudad de Salvador Mazza en Argentina (conocida como Pocitos) es un puente que conecta ambas localidades, pero además hay numerosas vías clandestinas, con escaso control por parte de Gendarmería (a través de la quebrada o cerros), por las cuales se realiza contrabando comercial.

La delimitación entre Bolivia y Argentina responde, en primer lugar, al carácter artificial de una frontera internacional en los Andes meridionales, que divide una región constituida en torno a la actividad minera y a características ecológicas homogéneas. El noroeste argentino es una zona de transición entre el cono sur, muy europeizado, y la parte más indígena de los Andes. El sur de Bolivia y el noroeste de Argentina constituyen espacios periféricos en sus propios espacios nacionales, lo cual atenúa igualmente las diferencias sociales. A escala del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), la frontera argentino-boliviana es una de las más dinámicas. Para Bolivia, la frontera sur es la más avanzada en términos de integración fronteriza. Los grandes ejes son la integración física, la integración energética, las aguas internacionales, el comercio y el contrabando, y la cuestión de las migraciones y la circulación transfronteriza (Domenach, 2007: 22).

La ciudad de Yacuiba, en el lado boliviano, es de suma importancia para el comercio transfronterizo. Esta localidad es un extenso centro de productos manufacturados (alimentos, electrodomésticos, ropa, artículos para el hogar, cigarrillos) y no manufacturados (hojas de coca, verduras y frutas). Los artículos que se venden en Yacuiba provienen de Bolivia, Brasil, Paraguay, Argentina, Estados Unidos y China. La ventaja de comprar en la frontera boliviana y argentina fluctúa según la situación económica de estos países, hay momentos en la cual la crisis argentina favorece la compra en Bolivia y otras en Argentina. Así mismo, se produce un significativo comercio de contrabando, de hecho se observa el denominado *contrabando hormiga* por el cual decenas de hombres y mujeres cruzan varias veces al día mercadería al lado argentino. Esta mercadería es acopiada para luego ser transportada por los compradores, o bien, en el caso que describiremos más adelante, entregada a sus dueños quienes la trasladarán en transporte público. Esta frontera, si bien tiene controles de documentos, permite el paso relativamente fluido de personas y mercadería.

FAMILIAS GUARANÍES DE ARGENTINA

Los guaraníes, conocidos también como chiriguano en la literatura etnográfica, y a los cuales me refiero en este trabajo, son de la comunidad de Yacuy, en su mayoría descendientes de isoseño-guaraníes (es decir guaraníes oriundos de la región denominada Isoso en el departamento de Santa Cruz, en el oriente de Bolivia). A fines del siglo XIX y principios del siglo XX cientos de guaraníes de Bolivia migraron al norte argentino para trabajar en los ingenios azucareros, fincas y aserraderos. Atraídos por promesas de buenos salarios y mejores condiciones laborales, los guaraníes abandonaron sus comunidades y migraron a las provincias de Salta y Jujuy para incorporarse como trabajadores temporarios en la zona. En este masivo proceso migratorio denominaron a Argentina como *Mbaporenda*, el lugar donde hay trabajo, lo cual generó un profundo y duradero imaginario sobre el país e incentivó a muchos a migrar hacia el sur en busca de mejores oportunidades laborales (Hirsch, 1999). Inicialmente, los migrantes retornaban a sus comunidades de origen al finalizar la zafra o las cosechas, pero con los años se instalaron de manera permanente en el norte argentino. En 1932 se produjo la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, esta contienda ocasionó el masivo desplazamiento de guaraníes hacia Argentina, quienes también se incorporaron al trabajo asalariado y se asentaron de manera permanente en comunidades rurales y en los alrededores de los ingenios azucareros y las fincas agrícolas. Un numeroso grupo de guaraníes de Isoso se estableció en Yacuy, comunidad rural ubicada a 18 km de la ciudad de Tartagal y a 45 km de la frontera con Bolivia, donde la gente se dedica a la agricultura y al trabajo asalariado. A diferencia de otras comunidades guaraníes de la zona, en Yacuy hay un alto mantenimiento de la lengua y de las formas organizativas comunitarias. En las narrativas orales de los ancianos de la comunidad se ha transmitido un arraigado imaginario acerca de Bolivia, y en particular el Isoso, como el lugar de origen, el lugar de los antepasados y donde la *cultura tradicional* se mantiene (Hirsch, 1999). Es decir que en los procesos migratorios no sólo migraron los guaraníes, también cruzó la frontera un imaginario utópico. De esta manera, al recordar el oriente boliviano, prevaleció la tradición, el mantenimiento de la lengua y el fortalecimiento étnico-político, mientras que Argentina se constituyó como el lugar de mejores oportunidades, un mayor bienestar socioeconómico y modernización (Hirsch, 2000 y 2004b). Actualmente, los guaraníes de la comunidad de Yacuy continúan dedicándose a la agricultura, si bien esta práctica ha disminuido, muchos prefieren emplearse en trabajos temporales o permanentes en empresas de la zona.

Las mujeres guaraníes han tenido una significativa participación en la economía familiar, además de que realizan las tareas del hogar y cuidado de los niños, participan en la cosecha de los productos agrícolas y su posterior venta, así como en el comercio transfronterizo, son dueñas de pequeñas tiendas en sus hogares o trabajan como empleadas

domésticas (Hirsch 2004a y 2008). La venta del producto agrícola, como la práctica del comercio transfronterizo ha generado en las mujeres una mayor autonomía, de hecho son ellas quienes con frecuencia administran el dinero del hogar, disponen de dinero en efectivo y tienen conocimientos de la fluctuación de precios y dónde es más rentable adquirir los bienes necesarios para la familia.

EL CRUCE COTIDIANO DE LA FRONTERA: COMPRAR EN BOLIVIA Y VENDER EN ARGENTINA

La proximidad a la frontera con Bolivia –la ventaja de comprar mercadería del otro lado de la frontera y la facilidad de acceso (el transporte público incrementa la fluidez de las prácticas transfronterizas)– permite a las mujeres de diferentes edades trasladarse para comprar hojas de coca, cigarrillos, golosinas, verduras, maíz, maní y otros productos. Los controles de gendarmería y aduana tienen el propósito de limitar el contrabando entre los dos países y disminuir el narcotráfico que ha aumentado significativamente en la última década. De modo tal que los gendarmes con frecuencia confiscan la mercadería adquirida por las mujeres, por lo cual éstas desarrollan estrategias para esconder sus bienes y transportarlos, de esta manera regresarán al día siguiente para comprar más y luego vender. Las mujeres cruzan el puente que separa a Argentina y Bolivia e ingresan a Yacuiba para comprar la mercadería de negocios que ya conocen; después contactan a bagayeros o paceros, hombres o mujeres bolivianos que transportan la mercadería cuando es voluminosa. Las guaraníes, a través de la experiencia del cruce fronterizo, que realizan con frecuencia acompañadas de sus parientes o amigas, se desenvuelven con soltura, logran regatear, comprar y vender, y, de esta forma, generar ingresos para ellas y sus familias. El comercio transfronterizo permite conocer las fluctuaciones del mercado, los precios, el valor de la moneda de ambos lados y determinar cuándo es ventajoso comprar diferentes tipos de mercadería y dónde se venderá mejor.

CRUZAR LA FRONTERA

Diario de campo, Yacuy, 28 de octubre del 2004

Hoy acompañé a María a cruzar la frontera para observar cómo compra hojas de coca y cigarrillos en Bolivia para después venderlos en Tartagal. Mucho calor, alrededor de 38 grados, Mary estaba cansada, por la mañana estuvo vendiendo en Tartagal, descansó unas dos horas en su casa, cuando regresó del centro a eso de las 14 horas, se cambió de ropa y la acompañé a la ruta a tomar el colectivo para ir a la frontera. Durmió todo el viaje (45 minutos), el colectivo va parando en las comunidades y parajes a lo largo de la

ruta. Nos bajamos a unas tres cuadras del puente internacional, la frontera argentino-boliviana. Entramos al edificio de migraciones y aduana, nadie nos pidió los documentos. Cuando salimos observé que el puente internacional estaba colmado de gente cargando contrabando hormiga, eran decenas de personas, hombres y mujeres, con bolsas de hasta 50 kilos en sus espaldas. Ingresamos a Bolivia, nadie nos pidió los documentos. Lo primero que hizo Mary al cruzar la frontera fue buscar un puesto de comida, allí se encontró con otros grupos de mujeres de Yacuy, se sentó en la mesa y una mujer boliviana de anchas polleras le sirvió un suculento plato de pollo, arroz, yuca y ensalada. Terminó de almorzar y fue a un comercio en el cual siempre compra las hojas de coca y los cigarrillos. La compra fue rápida, recorrimos algunos negocios donde Mary miró la ropa para niños y preguntó precios. Compró algunas golosinas, acomodó las compras en sus bolsos y fuimos a cruzar el puente para regresar a Pocitos. En la aduana, el agente aduanero miró rápidamente sus pertenencias, sin hacer comentario. Nos fuimos a tomar el colectivo de regreso a Yacuy.

El cruce de la frontera es fluido, sin embargo hay veces que en el control aduanero, que ocurre a unos 5 km de la frontera, los gendarmes retienen mercadería de las mujeres, de esta manera perderán la ganancia del día, aun así retornarán al día siguiente para realizar el mismo recorrido. La frontera en esta instancia constituye una zona de paso fluido, que permite generar ingresos económicos para la familia, pero que también le brinda a las mujeres una oportunidad de autonomía económica, toma de decisión, que se verá reflejada en capacidad de trasladarse, generar y administrar recursos.

CHERËNTARÄRETA: NUESTRA FAMILIA, NUESTRO LUGAR, DEL OTRO LADO DE LA FRONTERA

Los vínculos con los familiares de Bolivia se mantuvieron a lo largo del tiempo, reforzándose con visitas de ambos lados. En las últimas dos décadas hubo un contacto más fluido y constante debido a una mejora en los medios de transporte y comunicación, en los procesos de afirmación y organización étnica y política que tuvieron lugar en Bolivia y en los contactos transnacionales de las iglesias evangélicas.

Los jóvenes han escuchado a sus abuelos y padres hablar de su infancia en Bolivia y nombrar a los que allí residen como *ñandetäräreta*, «nuestra familia». Así mismo, han escuchado numerosos relatos de un lugar donde se mantiene la tradición, donde la cultura es más genuina.

En algunas entrevistas, las mujeres manifestaron lo siguiente:

A mí me encanta allá, no me quería volver, me gusta la tranquilidad, que hay tanta familia, la gente es bien humilde pero lo poco que tienen lo comparten. Me gusta cómo hablan, son bien respetuosos (Gloria, entrevista, 2009).³

Me gusta porque es tranquilo, y todos te invitan con lo poco que tienen, no me quería volver, yo voy todos los años (Yesica, entrevista, 2009).⁴

Me gusta porque allá es parecido a acá, pero todos hablan en guaraní, son más respetuosos, tenemos mucha familia y todos te invitan (Rafaela, entrevista, 2009).⁵

Hombres y mujeres añoran el encuentro con sus familiares, al visitar a sus parientes en Bolivia las charlas se prolongan por horas, y descubren una red de relaciones de parentesco que se extiende por la comunidad y a veces más allá de ella, a otras comunidades de la región. En Argentina, las comunidades guaraníes, si bien son numerosas (más de 30), tienen una composición étnica diversa, en la mayoría de ellas es predominante el grupo ava-guaraní, otra parcialidad guaraní, con quienes tienen mucho en común, pero difieren del lugar de origen y la lengua (diferencias léxicas y fonéticas). Entre las comunidades guaraníes de Argentina existen fronteras étnicas de una comunidad a la otra, pero en la región de Isoso se encuentra una mayor homogeneidad cultural y lingüística.

En la lengua guaraní el término utilizado para familia es *ñandetäräreta*, cuando los guaraníes de Yacuy hablan de las comunidades de Bolivia usan este término o la palabra *tëntape* (lugar, casa, comunidad). En ambos casos se alude al lugar de origen y del cual proviene la familia. Los procesos migratorios que separaron las familias, que se mencionaron en el inicio de este capítulo y que derivaron en que un grupo esté asentado en Argentina y otro en Bolivia, comenzaron con las migraciones laborales. Posteriormente, el impacto de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), sumado a las migraciones laborales antes mencionadas, incrementó el proceso migratorio. A través de los años, los guaraníes mantuvieron los lazos de parentesco que los unen con la gente de Bolivia, realizaban viajes para conocer a sus parientes o bien ellos eran visitados por la familia.

Diario de campo, 24 de enero de 1990

Cuando llegué a Yacuy, fui a la casa de Yolanda, la sobrina de don Chiraye, a hacerle escuchar el mensaje que grabó su tío. Escuchamos juntas la grabación, con una temblorosa

³ Gloria, mujer de 29 años.

⁴ Yesica, mujer de 24 años.

⁵ Rafaela, mujer de 35 años.

voz, don Chiraye se refería a ella como *mi hija* y le decía que la extrañaba, y que no sabía si la volvería a ver. Durante el mensaje, don Chiraye se emocionó y su voz se tornó casi inaudible, Yolanda estaba emocionada, escuchaba la grabación atentamente. Me pidió volver a escucharla varias veces.

En esta breve anotación en el diario de campo se observa la emoción que produce la separación entre familiares distanciados por la frontera.

La siguiente nota de campo es del trabajo de campo en la comunidad en el año 2011. En esta ocasión visité a Mirta, su padre estaba en su casa, a su lado se encontraban sentados dos hombres y una mujer de Isoso. Habían venido para participar en una campaña evangélica en Yacuy. El padre de Mirta me los presentó y luego, conmovido, con lágrimas en los ojos, me dijo que la mujer allí sentada era su *hermana*, dado que la madre de esta mujer lo había sostenido en brazos cuando él era un bebé y lo había cuidado cuando su propia madre falleció por lo cual ella era como una madre. Debía entonces invitarla a su casa en Argentina, agasajarla y agradecerle por este cuidado.

En varios viajes a la comunidad de Yacuy, me encontré con Carmen, proveniente del Isoso. Ella viaja todos los meses al norte argentino para cobrar la pensión. Cuando la conocí en 1986 en Bolivia, me hablaba muchas veces de *Mbaporenda*, el término con el cual se denomina a Argentina, y Carmen me decía que en Mbaporenda se come pan francés. Además la comunidad era grande, había televisión y se viajaba muy bien en el autobús. Los parientes del lado argentino, la recibían con hospitalidad y junto a ellos tomaba mate durante horas.

En otras oportunidades encontré a jóvenes que viajan a Argentina para visitar amigos y parientes, conseguir un trabajo temporal, para luego regresar a sus comunidades. También he conocido a mujeres jóvenes que se juntaron con hombres de Yacuy, formaron familia y se quedaron a vivir permanentemente en la comunidad, sellando de manera más intensa los lazos de parentesco con el Isoso.

Algunos estudios indican que la migración ha servido para fortalecer lazos de parentesco entre migrantes, y que las barreras fronterizas no logran descontinuar el contacto entre parientes. Estudios como los de Besserer entre mixtecos de México, muestran que la transnacionalización no necesariamente lleva al abandono de los lazos de parentesco. La condición transnacional crea otras dinámicas en cuanto a la forma de relacionarse y definir nuevas reglas de pertenencia en relación a la endogamia/exogamia y se transnacionalizan categorías de parentesco a través de la frontera (Besserer, 1999). En el caso de los guaraníes, las clasificaciones de parentesco incluyen como miembros directos de la familia a primos de segunda y tercera generación (emparentados por una tía abuela, un bisabuelo). Estas clasificaciones se amplían aún más cuando conocen a sus

parientes de Bolivia, los cuales a pesar de la distancia de parentesco serán incorporados como miembros de la familia. En el caso del padre de Mirta, se observó que una mujer que tuvo hacia él una relación de afecto y cuidado, va a ser considerada como su familiar. Bryceson y Vuorela (2002: 3) definen a las familias transnacionales como “families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely ‘familyhood’, even across national borders”. En el caso de las familias guaraníes, la mayoría de ellas comenzaron a conocerse en su vida adulta, pasan la mayor parte de sus vidas sin visitarse y teniendo un contacto esporádico, pero se consideran a sí mismos como emparentados, los cruces de frontera, reactualizan, crean y fomentan nuevos y antiguos vínculos de parentesco. Esto sumado a los relatos orales transmitidos por la generación mayor, estimula el imaginario acerca de aquella familia que se encuentra del otro lado de la frontera a la cual hay que recuperar, establecer contacto y transmitir a nivel generacional la continuidad de esos lazos. En este ámbito, las mujeres toman un papel activo en establecer estos nexos, pues sobre ellas recaen las prácticas de la hospitalidad, conectar por medio de hijos y nietos a las familias de ambos lados de la frontera y fomentar los viajes transnacionales.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS: EL CHAMANISMO Y EL EVANGELIO EN CLAVE TRANSNACIONAL

Mirta es una mujer de 31 años, cuando tenía 20 años se enfermó gravemente y su madre decidió llevarla a Isoso en Bolivia, lugar del cual eran originarios sus abuelos, para que la sanara el curandero. La madre de Mirta consideró que los fuertes dolores de estómago de su hija habían sido causados por un brujo, por lo cual la única forma de curarla era a través de las prácticas chamánicas. Ambas mujeres se trasladaron a una comunidad rural en Isoso, y allí estuvieron un mes, donde se instalaron en la casa del chamán (conocido como *ipaye*), el tratamiento fue prolongado y las mujeres no querían regresar a menos que la enfermedad estuviera sanada. Mirta guarda gratos recuerdos de su estadía en Bolivia, y se adaptó a pesar de no haber televisión, agua corriente, pan francés u otras comodidades a las cuales está acostumbrada en Yacuy. El *ipaye* no sólo la atendió bien, también le indicó quién le había producido el mal y el tratamiento que realizó fue efectivo. Para los guaraníes de Argentina, los *ipaye* de Bolivia son más poderosos y saben curar mejor, además el contacto con un ambiente rural más alejado, y distante de envidias y males, permite que la curación sea efectiva. Cabe añadir que tanto Mirta como su madre son evangélicas, su abuelo fue quien introdujo la Iglesia Evangélica Bautista en la comunidad. Pero para ambas esto no produce disonancia al-

guna, hay enfermedades que solamente las pueden curar los chamanes, porque estas son causadas por los *mbaekua* (o brujos), que envían el mal a la víctima por diferentes medios (a través de conjuros, sustancias que se introducen en el cuerpo, en sueños). Son frecuentes los casos como los de Mirta, de personas que viajan a buscar la atención de un chamán, considerado más poderoso y efectivo, o bien lo mandan a buscar para que cure a un paciente en Argentina.

Casos similares a estos se encuentran en otras partes de América Latina, por ejemplo, entre los migrantes otomíes que se trasladan de México a los Estados Unidos. Como indican Fagetti, Rivermar y D'Aubeterre:

la enfermedad sitúa a quien la padece en una condición de debilidad, sufrimiento e incertidumbre e induce a la búsqueda de una solución al problema, por lo general, con el apoyo de las personas más cercanas. Los males cuyos síntomas sometidos a un somero e inexperto diagnóstico, revelan que podría tratarse de un padecimiento de aquellos que sólo un especialista de la medicina tradicional puede atender, activan las redes de apoyo que conectan Durham con San Pablito con el fin de encontrar el remedio apropiado (Fagetti, Rivermar y D'Aubeterre, 2012:212).

En el caso argentino el cruce de fronteras no es dificultoso, simplemente se requiere un documento de identidad para entrar y salir de ambos países. Asimismo, el vínculo religioso con el otro lado de la frontera no se da solamente en el ámbito de la curación chamánica, de hecho las iglesias evangélicas tienen desde hace más de 70 años una fuerte presencia en las comunidades y en ellas también se activan vínculos transfronterizos.

EL VÍNCULO EVANGÉLICO TRANSNACIONAL

Sofía es una activa participante de la comisión de mujeres de la Iglesia Evangélica Bautista de Yacuy, esta comisión se reúne semanalmente con el objetivo de estudiar la Biblia y organizar eventos para la iglesia. Las mujeres recaudan fondos (para comprar bancos y sillas, pintura, ampliación de la iglesia o elementos para la cocina) y ayudan en la preparación de las campañas evangélicas que se llevan a cabo en la zona o que se coordinan con las iglesias de Bolivia. A Sofía le gusta participar en campañas evangélicas con las mujeres en Bolivia y además tener la posibilidad de viajar allá. Le pregunté si en Bolivia la práctica religiosa era diferente que en su comunidad y me respondió: “ellos son de la Unión Cristiana Evangélica, cuando oran despacito. El pastor guía y cada uno ora para adentro, además tienen coro de mujeres en guaraní” (Sofía, entrevista, 2009).

Sofía comenzó a contarme que le gusta participar en los talleres de conocimiento bíblico en Bolivia porque son en *ñande ñee*, es decir, en guaraní, al relatarme esta expe-

riencia, pasó del castellano al guaraní, un *code switching* lingüístico significativo, Sofía quería transmitirme que en guaraní se entiende mejor la enseñanza bíblica, que ella se siente a gusto aprendiendo en su propia lengua. Pero en los talleres bíblicos de su comunidad se habla en castellano, nadie puede leer la Biblia en guaraní y concluyó: “parece que acá ya estamos civilizados, será por eso que no podemos leer en nuestra lengua. Pero en Bolivia si pueden, y explican mejor las enseñanzas bíblicas” (Sofía, entrevista, 2009).

Las mujeres evangélicas ven en el otro lado de la frontera una prédica más pura, más profunda llevada a cabo en la lengua materna. El mensaje evangélico se comprende mejor y para aquellos que no son evangélicos los chamanes son más poderosos, curan mejor y saben diagnosticar. En ambas prácticas religiosas opera una memoria evocativa anclada en el *ñande reko* el modo de ser guaraní, el hablar de Isoso evoca lo auténtico, prístino, los valores, que para ellos se han perdido en Argentina, anclados en las relaciones de parentesco.

En un viaje realizado a Yacuy en 2011, presencié uno de estos encuentros religiosos transnacionales. Un grupo de mujeres de Bolivia viajó a Argentina para participar en una campaña evangélica, parte del grupo estaba formado por un coro de mujeres. El viaje no sólo estaba motivado por la práctica religiosa, constituía para muchas de las participantes un pretexto para el reencuentro con familiares.

Las mujeres guaraníes experimentan un *communitas* transnacional que cohesiona, genera camaradería, se produce, siguiendo a Victor Turner (1969), en un estado de liminaridad, la liminaridad de estar en otro espacio territorial, suspendidos en un lugar con relativa ausencia de gente blanca o criolla, donde prevalece la lengua guaraní, donde la rutina de la vida de las mujeres (el comercio transfronterizo, las actividades domésticas, la cotidianeidad) también se suspende. La libertad de las prácticas lingüísticas propias prevalece así como también la densa trama de relaciones de parentesco. Este *communitas* se produce entre individuos en condiciones similares que están bajo la autoridad moral de sus familias. En el caso de las guaraníes argentinas, muchas de ellas emprenden viajes por su cuenta, a veces acompañadas por sus maridos, o por sus hijas. Estas mujeres no dependen económicamente de sus maridos. Los cruces cotidianos de la frontera han generado en ellas una capacidad de agencia en la toma de decisiones, en el conocimiento de la burocracia fronteriza y asimismo han servido para empoderar a las mujeres en cuanto a su autonomía económica.

En el caso descrito por Chaumeil (2002: 37), para los yagua de Perú, las reuniones del culto evangélico llevan a los seguidores a realizar frecuentes viajes interfronterizos. Pero estos viajes son anteriores a la constitución de los Estados-nación cuando se traspasaba las ahora fronteras geopolíticas en busca de territorios para instalarse y formar comunidades, el territorio se expandía y contraía como resultado de procesos históricos

e interétnicos de los pueblos guaraníes. La cartografía social de los guaraníes incluye un territorio extenso que no está demarcado por un puente o río, esta cartografía involucra territorios con otras poblaciones, lenguas distintas, sistemas de intercambio y también de conflicto. Sin embargo, en la cartografía guaraní la presencia del Estado y sus demarcaciones, como así también las instituciones que construyen nociones de ciudadanía no son imaginarios, por lo contrario constituyen parte de las experiencias cotidianas y fundamentales de estas comunidades.

En el caso aquí descrito, los procesos transfronterizos y su incidencia en la constitución de identidades en mujeres guaraníes, si bien se nutre del contacto con el otro lado de la frontera, tiene un anclaje profundamente local. Los guaraníes, como tantos otros grupos indígenas se definen en relación a su espacio vital, simbólico, reproductivo, pero también de pertenencia ciudadana.

Las mujeres guaraníes se identifican con el lugar de origen de sus antepasados, recargan su energía e imaginario identitario en Bolivia, empero su lealtad primordial se encuentra anclada en su propia comunidad, las guaraníes se definen como salteñas y como argentinas. El Estado argentino, y en particular en zonas de fronteras, ha logrado un profundo emplazamiento de diacríticos, símbolos y prácticas que afianzan su presencia y que fomentan la identificación con la nación. Glick-Schiller, Basch y Szanton Blanc (1992) indican que una comunidad transnacional se define como un campo de acción articulado por individuos, familias y organizaciones ubicadas en dos o más países o regiones. Esta noción de comunidad transnacional apunta a que los migrantes y no migrantes están vinculados por una variedad de intercambios simbólicos y materiales cuyo propósito es la reproducción social. Ha operado entre los guaraníes una historia de varias décadas de inserción y construcción de diacríticos identitarios locales. Cabe agregar que la inclusión de los indígenas en Argentina no ha sido ni equitativa ni particularmente democrática; constituyen el sector de la población que atraviesa situaciones de mayor indignancia y vulnerabilidad. Aún así, se consideran guaraníes con raíces en Bolivia, pero también pertenecientes a la provincia de Salta, y a Argentina, de modo tal, que se han construido procesos de pertenencia a una comunidad, a una provincia y a un país. Los procesos de socialización escolar, con todo lo que ello implica en la adopción de símbolos y significaciones patrias, las políticas sociales del Estado (jubilaciones, planes sociales, subsidios) y la participación en la política local (elecciones, organizaciones y cargos comunitarios) han generado construcciones de ciudadanía que apuntan a una mayor inserción en el país.

Al hablar de sus viajes a Bolivia, los guaraníes enfatizan el reforzamiento de los lazos de parentesco, el sentido de pertenencia a un grupo que se extiende más allá de las

fronteras de su propia comunidad. Asimismo, en Bolivia se renueva la memoria de aquellas prácticas culturales ya en desuso en sus propias comunidades: la comida, las formas de hablar (a nivel léxico y semántico), el chamanismo, la organización política, la relativa ausencia del mundo *karai* (blanco) y el vínculo con el espacio rural.

En suma, en las relaciones transnacionales opera una doble identificación, por un lado, una identidad que se construye en referencia a lo transnacional, a Bolivia como lugar de origen, el reservorio de lo ancestral y tradicional, a los vínculos de parentesco que traspasan la frontera y que perduran a través del tiempo, por el otro, la identificación con la comunidad, la provincia y el país, como un lugar, que a pesar de las limitaciones constituye un espacio territorial propio.

Las comunidades guaraníes en Argentina existen y se reproducen en un espacio concreto con fuerte presencia de las instituciones del Estado. Las mujeres guaraníes cruzan la frontera, viven en los viajes de las campañas evangélicas de visita a Bolivia un reforzamiento identitario, que se nutre de la experiencias de allá, pero que se ancla en un espacio territorial definido, por el emplazamiento de las fronteras, de las instituciones del Estado, y por sus propias experiencias laborales, familiares y económicas.

Los grupos indígenas que viven en zonas de frontera son precursores de la noción de lo transnacional, antes del establecimiento de las fronteras de los Estados-nación sus prácticas reproductivas y sociales, tales como la caza, recolección, guerras, expansión territorial, los trasladaban por vastos territorios que en el período decimonónico se constituyeron como Estados diferenciados. Pero a partir de la consolidación del Estado argentino, los procesos de aniquilamiento de los grupos indígenas y posteriormente la definición territorial y el proyecto nacional de construcción de ciudadanía, afectó a los grupos que vivían en los márgenes de la nación.

El Estado, mediante el establecimiento de escuelas, la presencia de la gendarmería y de los medios de comunicación, se ha preocupado por fortalecer la llamada *identidad nacional* en las zonas de fronteras. Pero sabemos que las fronteras y quienes viven en ellas desafían las clasificaciones. Para las mujeres guaraníes el paso por la frontera es fluido, es cotidiano, y es también un recurso económico, si el Estado intenta controlar el contrabando y restringir el paso, las mujeres lo desafían cotidianamente.

Un aspecto importante de recalcar es que los guaraníes que viven en la zona de frontera son considerados por miembros de la sociedad circundante como bolivianos, a pesar de haber nacido en Argentina. Atribuirles un origen extranjero, y en particular boliviano, constituye un apelativo estigmatizante, que muchos tratan de invisibilizar y negar. Asimismo, éste es un mecanismo de mayor exclusión social y política. La relación y la identificación con el otro lado de la frontera genera entonces múltiples significados

que se expresan en sentimientos de pertenencia e identificación polisémicas pero también ambiguos. Los viajes religiosos, tanto evangélicos como chamánicos son prácticas que permiten reforzar identidades, permiten el contacto y la profundización de vínculos de parentesco, la familia permea los vínculos transfronterizos, pero el Estado marca la pertenencia a un territorio delimitado.

En suma, si bien las fronteras son porosas al paso de los flujos transnacionales, en el caso de Argentina, son visibles y vividos los diacríticos del Estado. Como indica Alejandro Grimson, para ciertas zonas de frontera la nación es el modo de identificación principal, es el marco en el cual la experiencia histórica ha sido moldeada a través del tiempo. Las políticas del estado, las experiencias económicas y políticas, la transmisión cultural u otros elementos son vistos de manera distinta según el lado de la frontera. La nación se ha constituido en una condición para la producción de sentido, “a historical space out of which a dialogue between identities and practices has been built up and has grown in importance from the late nineteenth Century to the present day” (Grimson, 2012: 208).

La presencia del Estado se torna a veces más laxa, otras más reguladora, clasificando quiénes son ciudadanos y quiénes no. Las guaraníes desafían las fronteras con sus cruces, sus relaciones transnacionales y la profundidad de sus vínculos simbólicos, pero también han incorporado nociones de ciudadanía que las anclan en el país de nacimiento y que inciden en sus identificaciones identitarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Besserer, Federico, 1999, “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en Gail Mummert, edit., *Fronteras fragmentadas*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán/CIDEM, pp. 215-238.
- Bryceson, Deborah Fahy y Ulla Vuorela, eds., 2002, *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, Oxford, Inglaterra, Berg.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 2002, “Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico”, en Françoise Morin y Roberto Santana, eds., *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito, Ecuador, Aby-Yala, pp. 25-49.
- Domenach, Hervé, 2007, “El espacio de frontera: análisis de los procesos migratorios”, en Hervé Domenach, Dora Celton, Hugo Arze, Philippe Hamelin, eds., *Movilidad y procesos migratorios en el espacio de frontera argentino-boliviana*, Córdoba, Argentina/Marsella, Francia, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba/Institut de Recherche pour le Développement, pp. 13-23.
- Fagetti, Antonella, María Leticia Rivermar y María Eugenia D'Aubeterre, 2012, “Migración trans-

- nacional y medicina tradicional. Otomíes de San Pablito Pahuatlán, Puebla, en Carolina del Norte”, *Anales de Antropología*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 46, pp. 203-224.
- Figallo, Beatriz, 2003, “Espacios nacionales y espacios regionales. Conflictos y concertaciones en las fronteras chaqueñas de Argentina, Bolivia y Paraguay”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, España, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, vol. 60, núm. 1, pp. 183-212.
- Glick-Schiller, Nina ; Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, 1992, “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration”, *Towards a Transnational Perspective in Migration: race class ethnicity and nationalism reconsidered. Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, pp. 1-24.
- Gordillo Gastón y Silvia Hirsch, 2011, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*, Buenos Aires, La Crujía.
- Grimson, Alejandro, 2012, “Nations, Nationalism and ‘Borderization’ in the Southern Cone”, en Thomas Wilson y Hastings Donnan, eds., *A Companion to Border Studies*, Malden, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, pp.194-213.
- Hirsch, Silvia [Disco compacto], 1999, *Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino*, Buenos Aires, Noticias de Antropología y Arqueología.
- Hirsch, Silvia, 2000, “Misión, Nación y Región entre los Chiriguano de Argentina: Procesos de integración y de re-etnización en zonas de frontera”, en Alejandro Grimson, edit., *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad/La Crujía, pp. 278-298.
- Hirsch, Silvia, 2004a, “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública. Una aproximación antropológica”, *Runa*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas-Universidad de Buenos Aires, núm. 24, pp. 213-232.
- Hirsch, Silvia, 2004b, “Ser guaraní en el noroeste argentino. Variantes de la construcción identitaria”, *Revista de Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 64, núm. 230, enero-abril, pp. 67-80.
- Hirsch, Silvia, 2008, “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino”, en Silvia Hirsch, comp., *Mujeres indígenas de la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Biblos, pp. 231-252.
- Souchaud, Sylvain y Ceydric Martin, 2007, “Yacuiba: un islote de la mundialización en el Chaco Boliviano”, en Domenach Hervé, Dora Celton, Hugo Arze, Philippe Hamelin, eds., *Movilidad y procesos migratorios en el espacio de frontera argentino-boliviana*, Córdoba, Argentina/Marsella, Francia, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba/Institut de Recherche pour le Développement, pp. 55-93.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nueva York, Aldine.

ENTREVISTAS

Gloria [entrevista], 2009, por Silvia Hirsch, Yacuy, Argentina, 10 de julio.

Rafaela [entrevista], 2009, por Silvia Hirsch, Yacuy, Argentina, 11 de julio.

Sofía [entrevista], 2009, por Silvia Hirsch, Yacuy, Argentina, 12 de julio.

Yesica [entrevista], 2009, por Silvia Hirsch, Yacuy, Argentina, 11 de julio.

CUERPOS GEOGRÁFICOS Y DERECHOS DE FUGA. UN ANÁLISIS DE ALTERNATIVAS VISUALES

Rían Lozano de la Pola

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PRÁCTICAS GEOGRÁFICAS Y DESLOCALIZACIONES

En su introducción a *Orientalismo*, libro fundamental para los estudios críticos y la llamada teoría poscolonial, Edward Said (2003) argumentaba que la separación que tradicionalmente ha definido a Oriente y Occidente como entidades opuestas, supuestamente bien limitadas geográfica, cultural e históricamente, forma parte del mismo proceso que llevó a Giambattista Vico, un historiador napolitano del siglo XVIII, a afirmar que “los hombres hacen su propia historia”.

Siguiendo con esta misma reflexión y acercándonos a las explicaciones, algo más contemporáneas, del pensamiento foucaultiano (a partir de la ecuación establecida entre saber y poder) podríamos añadir que “los hombres hacen también su propia geografía”.

Si los individuos que hoy conforman estas construcciones geográficas e históricas (que por otro lado han dejado de ser exclusivamente *hombres*) se caracterizan por su movilidad –física o virtual– y por sus existencias en muchos casos migrantes y transitorias, entonces, podremos suponer que serán ellos mismos los que lleven inscritas las nuevas e infinitas *realidades geográficas*: nuevas prácticas geografías inscritas en sus propios cuerpos y en las relaciones que estos establezcan con cada espacio que atraviesen (Lozano, 2005).

En un sentido similar, Ursula Biemann (2003) presenta la existencia de *cuerpos geográficos* como un punto esencial para la vertebración del pensamiento espacial desarrollado en la posmodernidad. Según apunta Biemann, el pensamiento contemporáneo ha producido un giro discursivo en la manera en que abordamos las cuestiones de la localización (*location*) y la deslocalización (*dislocation*). Esta desviación ha supuesto, no por casualidad, un desplazamiento fundamental en el ámbito de las disciplinas académicas: un giro desde un discurso histórico hacia otro de tipo geográfico capitaneado, principalmente, por aquellos académicos y productores culturales comprometidos con asuntos de globalización y prácticas migratorias: “When spatial interests in cultural discourses

have been largely aimed at cyberspace, urban structures, and the workplace, I would like to see these concerns extend to the global technological geography that constitutes the environment for a constant migration of gendered bodies” (Biemann, 2003).

La posibilidad de pensar en la existencia de cuerpos geográficos nos resulta interesante por varias razones. Por un lado, nos va a servir para examinar, como dice la misma Biemann, el concepto de *geografía* más allá de su definición geofísica. Además, da cuenta de cómo la desigual circulación de personas, de bienes y de información está creando nuevos paisajes culturales, sociales y virtuales a la vez que modifica, materialmente, el terreno en el que estos se inscriben. Por último, nos remite a un concepto fundamental, protagonista en el desarrollo histórico de los estudios de género y de muchas prácticas culturales contemporáneas comprometidas con procesos identitarios: el cuerpo.

Se entenderá que esta manera de pensar la geografía lleva implícita la necesidad de repensar también las fronteras, la conectividad, la movilidad, la constante transformación de los lugares y, lo que todavía nos resulta más interesante, la necesidad de tener en cuenta y analizar el concepto de desterritorialización en, al menos, dos acepciones. Esto es, pensando por un lado en los sujetos implicados: unos sujetos desterritorializados, capaces de poner en jaque al Estado-nación, de sacudir y desestabilizar la noción de ciudadanía, introduciendo nuevas prácticas como la *despertenencia*.¹ Por otro lado, y tomando en consideración nuevos modos de conformar el conocimiento y su administración, podremos analizar la aparición de unas epistemologías también desterritorializadas, un lugar desde dónde pensar y poner en marcha un proyecto de “habitación” y “habilitación” alternativo a las políticas de movilidad neoliberales. Otras formas de conocer y nuevas formas de conocer lo otro: *desaprender*.²

Es importante puntualizar que proponemos estos conceptos, *desterritorialización*, *despertenencia* y *desaprendizaje*, como categorías de análisis crítico y propositivo, es decir, no en el sentido de falta, privación o defecto marginal (lo que no tengo, a donde no pertenezco, lo que no aprendo), sino como un rechazo crítico de los términos dados, por

¹ Irit Rogoff, profesora del departamento de Visual Cultures del Goldsmiths College de la Universidad de Londres, propone la noción de *geografías sin techo* (*unhomed geographies*) como un concepto decisivo para comprender las movilidades contemporáneas y tratar de redefinir las cuestiones de la localización más allá de las imposiciones concretas determinadas por el Estado, relacionadas con la pertenencia –y sus fantasmas, y la no pertenencia– y sus tragedias (Rogoff, 2000: 4).

² Para un análisis de la cuestión epistemológica relacionada con el estudio de las migraciones transnacionales, véase la compilación de Enrique Santamaría (2008) titulada *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. En una entrevista publicada en 2010, Santamaría introduce además la idea de “despensar la inmigración” como una práctica necesaria para “poder conocer mejor, que no más, las movilidades y alteraciones sociales contemporáneas” (Romano y Santamaría, 2010: 21).

ejemplo, las fronteras geopolíticas, y de sus implicaciones, los límites de la movilidad y sus desigualdades.

Este rechazo nos hace pensar en la necesidad, nada nueva por otro lado, de producir otro vocabulario; uno que nos sea útil tanto para nombrar estas nuevas prácticas geográficas, dibujadas por los procesos migratorios y por la producción de identidades contemporáneas, como para visibilizar lugares de enunciación hasta ahora condenados al ostracismo.³ Ocupar un lugar, tomar la palabra o promover las condiciones necesarias para que esta sea tomada por otros es una cuestión, al fin y al cabo, geográfica. Lo que ocurre es que, aquí una vez más, el terreno abordado no es sólo un espacio físico, es también un lugar epistemológico. Podemos convenir que todo conocimiento es una cuestión de grafías y lugares. La geografía del conocimiento que nos interesa analizar a través de las prácticas artísticas que vamos a presentar podría ser leída en los mismos términos en los que Biemann presenta su propuesta de *geografía activista*.

A mediados del siglo pasado, el movimiento Escuela del Sur declaró “Nuestro Norte es el Sur”; Joaquín Torres García presentó una versión gráfica del manifiesto: un mapa invertido de América del Sur y Central. Este gesto geo-gráfico sirvió para demostrar, entre otras cosas, la necesidad de promover visiones alternativas surgidas de la experiencia propia del Sur; un nuevo vocabulario visual que resultara útil tanto para contar desde otro lugar como para ser tenido en cuenta.

Unos años más tarde, a finales de la década de 1970, Elías Adasme realizó *A Chile*, un conjunto de acciones que denunciaban la insoportable situación de represión y violencia generada por la dictadura de Pinochet. En ellas, Adasme contrapuso su propio cuerpo (desnudo, volteado, etcétera) al mapa de Chile. En ocasiones aparecía uno junto al otro. Otras veces, el mapa se inscribía en el cuerpo del artista. La pieza funcionaba como metáfora de ese cuerpo geográfico, político y cultural que estaba siendo ultrajado, torturado, desaparecido.

Es en este contexto, enmarcado por la idea de repensar las geografías desde el trabajo de ciertas prácticas culturales, donde me gustaría situar el papel de los sujetos migrantes y, de manera especial, de las mujeres migrantes (las que pasan, las que llegan, las que no llegan, las que se vuelven) como agentes de cambio global (más allá de la perspectiva dominante en torno a los fenómenos de movilidad migratoria). Para ello, vamos a centrar-

³ Véase, a este respecto, la propuesta desarrollada por Álvaro Villalobos (2011:50) en torno a la noción de *sincretismo* (y su puesta en práctica a través del arte del *performance*) como alternativa o *contrapropuesta de nomadismo de los latinoamericanos* frente al *centralismo egocentrista del pensamiento occidental*.

nos en el caso concreto del Estado español, deteniéndonos brevemente en algunas de sus características y presentando varios trabajos artísticos producidos en relación al mismo.

Imagen 1. Registro fotográfico de acciones de arte



Fuente: Adasme (1979-1980) Registro Fotográfico de Acciones de Arte.

EXPERIENCIAS MIGRANTES Y CAMBIO GLOBAL

En este intento por presentar y analizar las consecuencias desatadas al considerar la experiencia migrante, y en particular la experiencia de mujeres migrantes como agentes activos en las dinámicas geoeconómicas contemporáneas, vamos a partir de tres coordenadas o herramientas teórico-metodológicas.

La primera de ellas se acerca a los presupuestos desarrollados por Sandro Mezzadra para quien la condición de la movilidad migrante es un “acto ambivalente” y, si atendemos a su dimensión subjetiva, también “revolucionario” (Mezzadra, 2005). La segunda retoma algunos de los debates fundamentales generados por aquellas autoras que han visto la necesidad y la urgencia de introducir la perspectiva de género en los estudios sobre migración.

Por último, hilvanaremos nuestros argumentos a partir del análisis de ciertas prácticas artísticas contemporáneas, temáticamente relacionadas con cuestiones migratorias en el Estado español. Estos ejemplos nos servirán para sostener que ciertas estrategias estéticas (y políticas) están ayudando, hoy en día, a reinscribir las relaciones geográficas en la nueva situación global; una situación en la que las mujeres migrantes son, como veremos, agentes protagonistas.

En el libro *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Sandro Mezzadra (2005), profesor de ciencia política de la Universidad de Bolonia, presenta la migración como una experiencia ambivalente fundada en dos dimensiones contradictorias: una que podríamos denominar *negativa*, relacionada con aquello que en el territorio de origen “empuja a la fuga” y otra *positiva*, atenta a las nuevas posibilidades subjetivas que se abren con el movimiento y que toma en consideración las brechas que comienzan a intuirse en relación a conceptos como el de ciudadanía.

A pesar de que teorías como las desarrolladas por Antonio Negri, cercanas a las de Mezzadra en algunos puntos, han sido muy cuestionadas al derivar de su lectura la idea de que todo migrante es, de por sí, un sujeto revolucionario, me interesa rescatar esta tensión analizada por Mezzadra como sustento de algunas de las prácticas artísticas con las que trabajo y, sobre todo, como contrarresto de la información generada y difundida por los medios de comunicación en torno al hecho migratorio moderno. Es decir, más allá de la idea victimizante y, en algún caso, *naturalizante* de la *catástrofe migratoria*.

Sandro Mezzadra presenta la migración como uno de los hechos políticos contemporáneos más elementales y menos reconocidos. En su conversación con el colectivo Situaciones (Mezzadra 2005: 15-42), este autor insiste en la necesidad de indagar el significado político y las consecuencias económicas transnacionales de la propia movilidad. Pero además, y lo que nos interesa de manera especial en este ensayo, señala que la desestabilización no es exclusivamente económica. Al contrario, la experiencia migratoria desestabiliza también la geografía hegemónica del conocimiento promoviendo lo que, hace ya casi dos décadas, Rossi Braidotti (2000 [1994]: 31) presentó como la *conciencia nómada*: una actividad caracterizada no tanto por el *acto literal de viajar*, como por la “subversión de las convenciones establecidas” y que estaría relacionada con el sentido que queremos dar a esas nociones de *desterritorialización*, *despertenencia* y *desaprendizaje*.

Mediante esta argumentación nos acercamos no tanto a la defensa del carácter revolucionario o heroico del sujeto migrante en sí mismo, sino más bien al componente de resistencia y desestabilización que, según el politólogo italiano, está presente en todo proceso de movilidad y fuga: una resistencia que en el caso de las mujeres migrantes desestabiliza, además, algunos de los pilares fundamentales de la geografía patriarcal.

Detengámonos, para aclarar esta cuestión, en dos producciones visuales muy diferentes que, a primera vista, comparten la temática abordada: la migración magrebí en pateras⁴ hacia la Unión Europea, a través de la frontera sur española.

Imagen 2. Fotografía de migrantes en el mar



Fuente: Gobierno de España (2013)

La primera es una imagen extraída del servicio de prensa de la Moncloa (presidencia del gobierno de España), del 24 de enero de 2013. Acompañando al titular “Balance 2012 de la lucha contra la inmigración irregular. La llegada de inmigrantes irregulares a las costas españolas en 2012 se reduce un 30 por ciento y frena el crecimiento iniciado en 2011”, esta fotografía presenta un tipo de imagen muy repetida en los medios de comunicación europeos e incluso en algunos reconocidos ejemplos de la fotografía artística y el fotoperiodismo:⁵ una embarcación muy precaria, sin más referencia

⁴ *Patera* es el nombre genérico que reciben las pequeñas embarcaciones clandestinas que arriban a las costas españolas provenientes del norte de África (Magreb) y el Sahara occidental. Desde hace varias décadas, estas pateras son un componente fundamental del imaginario español sobre el acecho del otro migrante.

⁵ En 1997, el fotógrafo brasileño Sebastião Salgado publicó la serie *Gibraltar, una frontera entre dos mundos*. Entre estas fotografías encontramos tomas de pateras a la deriva con un tratamiento cercano al de las comentadas imágenes mediáticas en su intento por capturar *objetivamente* este tipo de *desastres*.

espacial que el agua del mar, y atestada de cuerpos no europeos; una masa corporal de *no blancos* hacinados y así retratados.

La segunda es una captura de *Estrecho Adventure*, una pieza de audiovisual realizada por el artista español Valeriano López en 1996. El contenido de este video también tiene que ver con la migración magrebí a costas españolas a través de pateras. Pero en este caso, la pieza tiene un protagonista con nombre propio: Abdul es un migrante marroquí que, siguiendo la estructura formal de los videojuegos más antiguos, irá superando diferentes niveles de dificultad⁶ hasta conseguir los papeles para poder trabajar *legalmente* en un invernadero andaluz.

Imagen 3. Still de video arte



Fuente: López (1996)

Tras superar los cinco niveles requeridos, una voz en inglés le felicita, “Congratulations, you made it!”, mientras en la pantalla aparece un contrato de trabajo temporal. La

⁶ Los niveles de dificultad están introducidos por diferentes frases en inglés: 1) *Get the money*, 2) *Get into the country*, 3) *Get legal (papers)*, 4) *Get accepted*, 5) *Get a job*.

pieza acaba con una segunda parte, más breve que la animación anterior, donde el plano descubre a un grupo de niños marroquíes que están siendo filmados mientras juegan en la máquina de videojuegos de un café. Al terminar la partida y para celebrar su victoria, los niños salen a la calle e interpelan a unas turistas blancas que los miraban por la ventana: “¡Señora, señora!”.

López aborda la cuestión migratoria –una constante en toda su obra– mediante la apropiación de un soporte técnico y un lenguaje visual característico del sistema de consumo global: el videojuego. Los videojuegos son, en la actualidad, una fuente destacada en la producción del imaginario colectivo global. Aparecen en el centro de los debates en torno a la proliferación de discursos visuales violentos que, además, en muchas ocasiones, promueven perspectivas xenófobas, clasistas, sexistas, etcétera.

Iván de la Nuez (2007: 14), en un artículo centrado en el análisis del terror como elemento constitutivo de la estética contemporánea, señaló que los videojuegos son uno de los aparatos utilizados por la sociedad occidental para generar y presentar una supuesta separación entre diferentes modos de violencia: uno más civilizado (*más limpio, a distancia*) y otro bárbaro, relacionado con los modos de matar de los *otros*. Pero, en realidad, tal y como continúa de la Nuez, ambas formas de matar están presentes en la sociedad “occidental”: remiten a las escenas del cine de acción más conocido, a los modos en que la guerra se presenta en los medios de comunicación occidentales y se reproducen en los videojuegos de lenguaje más violento.⁷

Mientras que en la primera fotografía, la que celebra propagandísticamente la “lucha contra la inmigración irregular” por parte del actual gobierno español, los anónimos

⁷ *Kuma War* es un ejemplo paradigmático de este tipo de piezas. Basado en las acciones militares llevadas a cabo por el ejército estadounidense en Irak y en Afganistán, este videojuego podía actualizarse, en plena invasión iraquí, mediante las descargas que el usuario realizaba de Internet, tras haber pagado la correspondiente cuota mensual. Su gran éxito radicó en que se presentó como un juego conectado directamente con *lo real*. Para ello, estas actualizaciones incluyeron las últimas batallas libradas por el ejército estadounidense en esos territorios, intercaladas con imágenes de noticieros al estilo de la CNN: “Real World News. Real World Games”. Toda su estructura giraba en torno a la confrontación de dos mundos opuestos. El primero, el de los héroes protagonistas a quien constantemente se interpela con el *nosotros*, es quien juega, quien adquiere el rol del ejército estadounidense y recibe información del tipo: “Wherever the war take our forces, we’ll take you there”. El segundo mundo no juega, es el blanco, el enemigo: los peligrosos y despiadados combatientes iraquíes y afganos. De este modo, apelando a una supuesta *realidad militar* este tipo de obras constituyen, mediante la acción del jugador, un mundo virtual que, sin duda, también tiene efectos en lo real: en la conformación del imaginario *global*. Frente a esta imaginería conocida y reconocida por el espectador occidental, la pieza de Valeriano López, junto a otros trabajos como los producidos por Gonzalo Frasca o Josh On, utilizan el mismo lenguaje para cuestionar y denunciar el funcionamiento de las relaciones socioeconómicas y políticas producidas a escala global. Véase <www.ludology.org> y <www.antiwargame.org>.

migrantes son representados como los *otros* que llegan a *este* lado, López, por su parte, desvela el carácter más estructural y complejo del fenómeno migratorio cuestionando esas fronteras establecidas entre unos (las turistas que aparecen al final de la pieza) y los otros (Abdul y los niños marroquíes que juegan en la máquina del bar).

Existe, además, otra diferencia fundamental entre ambas obras en relación a sus respectivas vinculaciones con el tipo de información producida desde los medios de comunicación masivos. La fotografía de la agencia Efe se inscribe en la tradición del discurso mediático y político hegemónico, que se encarga de presentar la llegada a las costas de las pateras, los naufragios producidos en el intento o los cuerpos exhaustos de los *espaldas mojadas*, como consecuencia de una aberración de la naturaleza: el efecto de un trayecto descontextualizado que, en muchos casos, se retrata como irracional.⁸ Es más, estamos tan acostumbrados que leemos su representación visual tal como haríamos con cualquier otra manifestación de una catástrofe natural. Inmediatamente, los cuerpos de estos migrantes son traducidos a cifras: su capacidad de actuación es desdibujada y sustituida por un número que engrosa los porcentajes oficiales: “Durante el año 2012 ha descendido la llegada de inmigrantes irregulares a las costas españolas frente al crecimiento registrado en 2011. Por medio de embarcaciones, el año pasado entraron en España 3.804 inmigrantes irregulares frente a los 5.441 que lo hicieron en 2011, lo que supone un descenso del 30 por ciento” (Gobierno de España, 2013).⁹

Además, esta construcción visual del fenómeno migratorio en España y, de manera especial, de la llegada de personas procedentes de países periféricos, tal y como señala Santamaría, “ha reforzado aquel discurso social (implementado desde acuerdos internacionales, políticas estatales de inmigración y control de fronteras, sanciones policiales y retóricas mediáticas) que, desde la década de 1980, presenta la inmigración como un problema e incluso una amenaza para el conjunto de la sociedad autóctona” (Romano y Santamaría, 2010: 18-19).

En palabras de Dolores Juliano:

[esta] lectura distorsionada tiene más que ver con los conflictos internos dentro de la sociedad receptora que con el problema de la inmigración en sí misma. La inmigración es poco significativa en España. En Cataluña, donde su peso es mayor, no llega ni al 2 por ciento de la

⁸ Podríamos encontrar aquí una relación con la explicación ofrecida por Mbembe en torno a las dificultades de ofrecer un discurso racional e inteligible, desde los paradigmas de la modernidad occidental, sobre África (2001: 1-23).

⁹ Pie de fotografía que acompaña a la imagen en la misma página de la Moncloa, presidencia del Gobierno de España.

población total (INE, 2000).¹⁰ Es más, la inmigración proviene mayoritariamente de los países ricos. Pero tratemos de comprender qué es lo que alimenta la construcción distorsionada sobre la inmigración. Al respecto, es cómodo socialmente disponer de algún sector al cual atribuir los problemas sociales [...] desde este punto de vista, no es necesario hacer ninguna crítica a la propia estructura social. El inmigrante cumple, pues, una doble función: se ocupa de las tareas que la población de acogida no tiene interés en realizar y, a su vez, asume la conflictividad y los problemas que la sociedad de acogida tiene y que se evita plantear como tales problemas en la medida en que se deriva hacia otros sectores de población (Juliano, 2000: 385).

Frente a este desfile de cifras impersonales, Abdul, el protagonista de la primera parte de la pieza de López, es un sujeto activo con nombre propio. Más cerca de las teorías en torno a la *autonomía de la migración*, su viaje –confundido con el juego de los niños– se aleja del anterior discurso que victimiza y animaliza al *otro*, para ofrecer una perspectiva más compleja. Se sitúa en la línea del esfuerzo por poner “en el centro de la discusión teórica y política la tensión entre la realidad de la opresión y la búsqueda de libertad, que es un rasgo característico de muchas experiencias migratorias” (Mezzadra, 2005: 16).

Dicho esto, conviene no olvidar que la migración “nunca es un fenómeno asexual” (Juliano, 2000: 382). No es casual que, todavía hoy, los titulares generados por los medios de comunicación relacionados con la llegada de pateras a las costas españolas sigan reproduciendo la fórmula de anunciar cuántos *inmigrantes ilegales* arribaron, especificando inmediatamente cuántos de ellos eran *mujeres*.

Este tipo de información es una muestra más del funcionamiento de un sistema de pensamiento social, político y jurídico que “regula en masculino” la experiencia de la migración, es decir, “que toma al hombre inmigrante como referente no cuestionado de las normas” (Mestre, 2000: 12).

Desde hace varias décadas, la lucha y el trabajo académico y jurídico feminista han demostrado que resulta imprescindible introducir la perspectiva de género en los diferentes estudios realizados sobre migración. Y esto no con la intención de *completar* estudios y evidencias previas que nunca tuvieron en cuenta la experiencia de las mujeres migrantes, sino para repensar definitivamente todo el modelo de inmigración global: “La exclusión que sufren las mujeres inmigrantes no es doble (no es la suma de factores) sino que es una exclusión concreta y reforzada (es doble en intensidad, pero más que sumar, multiplica)” (Mestre, 2000: 11).

¹⁰ Según datos del Instituto Nacional de Estadística la población extranjera censada en el Estado español durante 2012 fue de 12 % (INE, 2013).

Las obras que a continuación voy a presentar tratan de demostrar cómo las mujeres migrantes, continuamente presentadas e incluso producidas jurídicamente como personas subordinadas y dependientes, como “no-sujetos” (Mestre, 2000: 14), actúan en realidad como agentes protagonistas de un cambio geográfico global.

EN TRÁNSITO: MUJERES MIGRANTES

Como señala Dolores Juliano, en contra de lo que solemos pensar, las mujeres son “estructuralmente viajeras”; lo que ocurre es que tradicionalmente, su movilidad espacial ha sido absolutamente invisible.

La idea de la inmigración femenina como dependiente de la masculina es un estereotipo muy consolidado, según el cual el hombre es más móvil geográficamente. La mujer se caracteriza por permanecer, mientras que el hombre tendría unos itinerarios autónomos más amplios. Sin embargo, esto es falso en su conceptualización misma, dado que la inmensa mayoría de nuestras sociedades son patrilocales, lo que significa que el modelo tradicional de mujer es el de la mujer que abandona su hogar de origen para ir a vivir al lugar de su marido. Así, mientras el hombre podía pasar toda la vida en el grupo en el cual nacía, la mujer era emigrante por definición, puesto que al casarse debía cambiar de lugar (Juliano, 2000: 382).

Como la misma Juliano puntualiza, estudios realizados hace más de una década en el contexto español, demuestran que las mujeres inmigrantes no llegan al territorio peninsular como consecuencia de una inmigración de arrastre. Al contrario, la mayoría son protagonistas de un proyecto migratorio autónomo.

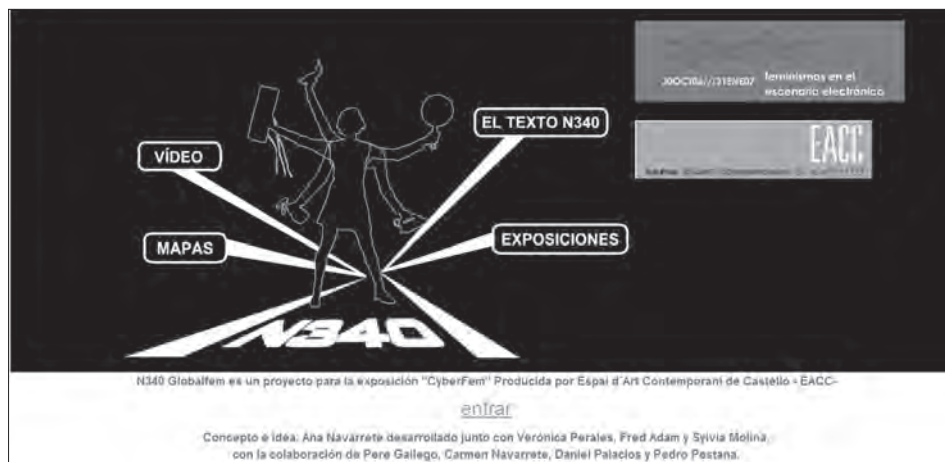
Esta idea de la autonomía del movimiento estuvo en el origen de la conformación de *N-340 Globalfem*, un proyecto artístico de Ana Navarrete, desarrollado junto con Verónica Perales, Fred Adams y Sylvia Molina.

El proyecto *N-340 Globalfem* en su conjunto intenta, a través de varios dispositivos tecnológicos *on-line* y *off-line* –en el espacio de la prótesis institucional de Santiago Cirugeda, EACC–, plantear un conjunto de problemáticas cruzadas entre políticas económicas globales y migraciones femeninas contemporáneas. Cuando hablamos de migraciones el imaginario social ve a las mujeres como inmóviles, las que se quedan, pero lo cierto es que hay importantes migraciones exclusivamente femeninas y muy numerosas, aunque siguen apareciendo como anomalías, lo que permite a las sociedades receptoras despreocuparse de la situación de desprotección social y laboral de la mayoría de las mujeres migrantes (Navarrete, sin fecha).

Esta obra fue exhibida como instalación en 2007 en el Espai d'Art Contemporani de Castelló, en el marco de la exposición *CyberFem. Feminismos en el escenario electrónico*, bajo curaduría de Ana Martínez Collado. Su página web está todavía operativa: <www.n340.org>.

El proyecto *N-340 Globalfem*, complejo en su exhibición, estaba conformado por varios dispositivos a través de los cuales la artista y el resto de colaboradores planteaban, por un lado, el análisis crítico del cruce entre los flujos, las políticas económicas globales y los desplazamientos unidos a las migraciones femeninas actuales. Por otro lado, insistían en el uso político que las prácticas artísticas pueden realizar de las nuevas tecnologías: una *resistencia electrónica* que, según apuntan los autores en la página web del proyecto, empuja a que “el activismo feminista acceda a los aparatos de producción de imágenes y a las nuevas tecnologías informáticas insistiendo constantemente en la crítica al propio sistema, desestabilizándolo y subvirtiéndolo”.

Imagen 4. Proyecto Cyberfem



Fuente: recuperada de <<http://www.n340.org/>>

La N-340, que da nombre a este proyecto, es una de las carreteras nacionales que recorren la península española de sur a norte. Buena parte de esta vía de transporte de mercancías corre paralela al litoral mediterráneo conectando los flujos de movimiento provenientes del continente africano hacia Europa y viceversa. En uno de sus tramos, la nacional 340 pasa por Castellón, la pequeña ciudad donde se exhibió esta muestra y que cuenta, en el conjunto de su comarca, con uno de los índices más elevados de inmigración de todo el Estado español: “La N-340 es un lugar de tránsito masivo de mercancías

y cuerpos: jalonada de empresas, cadenas de servicios y muchísimos prostíbulos. Esta carretera permite visibilizar y entender cómo los cuerpos de las mujeres son una mercancía que produce altos beneficios, jugando un papel importante en la producción y reproducción del capitalismo globalizado” (Navarrete, sin fecha).

La circulación por la N-340, repleta de prostíbulos, empresas nacionales y transnacionales y servicios hoteleros, se sirve de los cuerpos de mujeres migrantes para la producción de beneficios. Según señala Navarrete, las migrantes que transitan y habitan esta vía son, en buena parte, invisibles. Esto se debe a que acceden a un mercado de trabajo *generarquizado* (Navarrete en Sainz, 2007: 9) dividido casi exclusivamente en dos alternativas laborales: el trabajo doméstico y el trabajo sexual, e instalado al margen de los mecanismos de regulación laboral que hace desaparecer cualquier tipo de derecho y, a su vez, complica toda posibilidad de acceso a procesos de regulación.

Imagen 5. Cyberfem 1 y 2



Fuente: recuperadas de <<http://www.n340.org/>>

Durante el largo proceso de trabajo, los autores de esta pieza realizaron una exhaustiva investigación de campo que abarcó fundamentalmente a las mujeres trabajadoras migrantes¹¹ (protagonistas de esta pieza) y, a su vez, al resto de la población relacionada con los procesos de la inmigración en esta zona de la península.

¹¹ Navarrete insiste en la idea de que hablar de mujeres inmigrantes era, hasta hace unos años, una anomalía y que todavía más alarmante resultaba el hecho de que la situación de las trabajadoras migrantes, especialmente las dedicadas al trabajo sexual, no importaba ni a los propios colectivos de migrantes (Navarrete en Sainz, 2007: 9).

Se puso de este modo en evidencia el complejo panorama y entramado de relaciones económicas y sociales desiguales, derivadas de los procesos que conforman las dinámicas de este capitalismo globalizado. La pieza terminó resolviéndose como una compleja cartografía donde aparecen “las nuevas servidumbres que sufren las trabajadoras inmigrantes a causa de factores económico-políticos y sexuales de este mundo globalizado” (Navarrete en Sainz, 2007: 10).

Ursula Biemann ha sido otra de las autoras encargada de dar visibilidad, desde diferentes formatos artísticos y de investigación, a las condiciones de vulnerabilidad, explotación y abuso a la que son sometidas las mujeres migrantes. “Los territorios no existen antes del contacto y el tráfico. Estos se sustentan a través de aquellos, apropiándose y disciplinando los movimientos de la gente y de las cosas. Así es como se construye el espacio a través de la movilidad de las personas. Lo que importa es de dónde vienen, a dónde van y a qué ritmo están llegando. Así es como el espacio se reconstruye, una y otra vez” (Biemann y Sanders, 2003).

Imagen 7. Still de video ensayo



Fuente: “Europlex”, Biemann y Sanders, Filmstill (2003).

Europlex. Estrecho Complex (Biemann y Sanders, 2003), es uno de los trabajos que conforman la compilación *Frontera Sur*: un proyecto audiovisual colectivo donde participaron varios artistas y que formó parte del proyecto *Geography and the politics of mobility* comisariado por la misma Biemann.

Esta obra analiza la dimensión de género que está presente en el trabajo migrante en el contexto global: desde los cuerpos en tránsito de las contrabandistas, hasta la explotación de las domésticas fronterizas y las trabajadoras de empresas transnacionales deslocalizadas.

De este modo, el proyecto recoge una interesante investigación sobre las formas de movilidad diaria desarrolladas en las dos últimas décadas en la frontera sur española: un punto capital en el desarrollo tanto de la actual identidad europea como de la más arraigada y rancia identidad española.

Existe una tendencia a construir el nosotros en contraposición a otro [...] Tradicionalmente, mientras que en el imaginario centroeuropeo esta función de alteridad fue asumida por los judíos con las consecuencias que conocemos [...] en el imaginario español peninsular dicha función del otro se le asignó a *los moros*. España se constituyó como tal luchando contra una presunta invasión árabe [...] En términos del imaginario progresista, a estas discriminaciones tradicionales se agrega el hecho de que Franco viene apoyado por una guardia mora, y por consiguiente se ven, a su vez, los moros como enemigos del progreso republicano” (Juliano, 2000: 386).

La pieza, realizada en colaboración con la antropóloga visual Angela Sanders, se compone de tres “diarios de frontera”: 1) *Contrabando. Una cartografía de la lucha*, 2) *Domésticas viviendo en un lapso de tiempo* y 3) *La zona genérica del transnacionalismo*. En ellos, los cuerpos móviles de las mujeres aparecen puestos al servicio de los beneficios y explotación de la economía global.

Las protagonistas del primero de los diarios son mujeres contrabandistas. A través de sus cuerpos y sus tránsitos estas trabajadoras de frontera, protagonistas de una importante economía no regulada, reinscriben las relaciones geográficas, laborales y de género. En la pantalla, una letanía de actividades filmadas nos va relatando la actividad cotidiana de estas mujeres: 5:10 de la mañana salida desde Tetuán, 6 am apertura de la frontera de Ceuta, 6:30 am comienza el circuito de las contrabandistas por los almacenes y la negociación de precios con los comerciantes, 8:30 am sobornos a los funcionarios del Estado, 9:30 am vuelta de las contrabandistas a las inmediateces de la frontera, 9:40 am las contrabandistas ajustan ropas y otros productos a sus cuerpos, se sobreponen tantas capas como pueden hasta llegar a duplicar su volumen corporal:

“la lógica económica de la frontera se inscribe en cada una de las capas de este cuerpo de mujer móvil y transformador” (Biemann y Sanders, 2003).

El segundo de los diarios presenta otro movimiento también diario y *generizado*: el de las mujeres marroquíes que pasan la frontera todos los días para ir a trabajar a casa de las *señoras* españolas (muchas de ellas incorporadas ya al mercado de trabajo laboral regulado) de Ceuta y Melilla.¹²

Esta segunda parte resulta muy interesante para analizar cómo estas mujeres ocupan el espacio en transición constante, creando con sus propios cuerpos los significados de la frontera: pasan todos los días de un país a otro. Además resulta también fundamental para entender cómo ocupan también el tiempo: debido a la diferencia horaria existente entre Marruecos y el territorio perteneciente al Estado español, estas mujeres se convierten en “viajeras permanentes del tiempo en la economía de la frontera” (Biemann y Sanders, 2003), rentabilizando cada minuto de sus vidas y cada desplazamiento de sus cuerpos.

Imagen 8. Still de video ensayo



Fuente: “Europlex”, Biemann y Sanders, Filmstill (2003).

Por último, las protagonistas del tercero de los diarios son las mujeres subcontratadas, explotadas y mal pagadas por multinacionales europeas que, en busca de la máxima

¹² Ceuta y Melilla son dos ciudades autónomas pertenecientes al Estado español y ubicadas en territorio africano (marroquí) que conforman un punto constante de tensión en las relaciones binacionales entre España y Marruecos y que, además, complejizan las relaciones de frontera existentes entre Europa y África.

productividad, se instalan a ambos lados de la frontera (siguiendo un esquema parecido al de las maquiladoras del norte de la República mexicana).

Imagen 9. Still de video ensayo



Fuente: "Europlex", Biemann y Sanders, Filmstill (2003).

Este diario de frontera acaba con un epílogo. La cámara filma una playa del Mediterráneo. Podría ser un trozo de costa española, aunque más probablemente se trate de algún pueblo marroquí. Una voz *en off* relata la última historia, esta vez en árabe: "Durante el rodaje de una película sobre la migración magrebí clandestina, el director M. Smail contrató extras locales para filmar una escena en barca en la playa de Oued Laou. A la mañana siguiente, le sorprendió ver que se habían tomado su papel demasiado en serio. Todos ellos habían cruzado a Europa".

Quienes *cruzan* producen, con sus propios cuerpos, espacios. Las fronteras geográficas (las que delimitan artificialmente lugares y territorios epistemológicos) sólo tienen sentido, sólo adquieren pleno significado, cuando son ocupadas y atravesadas por los diferentes cuerpos, los esperados y los inesperados. Las que cruzan desestabilizan, además, ciertos planos de la geografía patrilocal proponiendo un esquema de organización alternativo. En esta alternativa que bien podríamos llamar *mundializadora*, las diferencias no se disuelven y los intercambios y flujos producidos no se ajustan a los seguidos de las transacciones económicas.

Frente a otro tipo de discursos y espacios inaccesibles o coercitivos para una gran parte de la población (por inaccesibles me refiero a los discursos legales, religiosos, mé-

dicos, históricos, etcétera, que han ejercido históricamente un gran poder de control y disciplina sobre individuos), el terreno práctico de la cultura se presenta como un lugar desde dónde poder negociar la configuración de un proyecto común basado no tanto en lo que somos sino en lo que queremos: un objetivo político y un interés compartido, un nuevo modelo geográfico y temporal de relaciones que sobrepasen las parcelas de los Estados-nación y propongan, al contrario, un nuevo mapa de relaciones, con-vivencias y afinidades mundiales. Como hemos tratado de señalar, la perspectiva de género será una herramienta indispensable en esta apuesta que es tan política como epistemológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adasme, Elías [registro fotográfico de acciones de arte], 1979-1980, *A Chile*, Illapel, Chile.
- Biemann, Ursula, 2003, "Introduction", en Ursula Biemann, edit., *Geography and the politics of mobility*, Viena, Generali Foundation, en <<http://www.geobodies.org/books-and-texts/geography-and-the-politics-of-mobility>>, consultada el 27 de febrero de 2013.
- Biemann, Ursula y Angela Sanders [instalación multimedia], 2003, *Europlex. Estrecho Complex*, en <<http://www.geobodies.org/art-and-videos/europlex/estrecho>>, consultado el 25 de septiembre de 2013.
- Braidotti, Rosi, 2000 [1994], *Sujetos Nómades. Corporarización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Barcelona, Paidós.
- De la Nuez, Iván, 2007, "Estética de la reaparición", *El País. Edición América*, en <http://elpais.com/diario/2007/04/21/babelia/1177111039_850215.html>.
- Gobierno de España, 2013, "Balance 2012 de la lucha contra la inmigración irregular. La llegada de inmigrantes irregulares a las costas españolas en 2012 se reduce un 30% y frena el crecimiento iniciado en 2011", *Sala de Prensa*, Madrid, en <<http://www.lamoncloa.gob.es/ServiciosdePrensa/NotasPrensa/MIR/2013/240113InmigracionIrregular.htm>>, consultado el 2 de marzo de 2013.
- INE [publicación digital], 2013, "Cifras de Población a 1 de enero de 2013—Estadística de Migraciones 2012", España, Instituto Nacional de Estadística, 25 de junio, <<http://www.ine.es/prensa/np788.pdf>>.
- Juliano, Dolores [entrevista], 2000, por Kàtia Lurbe, "Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias", *Papers. Revista de Sociología*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 60, pp. 381-389.
- Lozano, Rían, 2005, "Bringing Western values? Notas para el estudio del arte contemporáneo 'no-occidental'", *Archivo de Arte Valenciano*, Valencia, Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, núm. 86, pp. 173-185.
- Mbembe, Achille, 2001, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

- Mestre, Ruth, 2000, "Género y migración en el Estado español", *MUGAK*, San Sebastián, Centro de Estudios y Documentación sobre Racismo y Xenofobia, núms. 9 y 10, pp. 11-16.
- Mezzadra, Sandro, 2005, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Navarrete, Ana, sin fecha, "Acerca de N340", *Proyecto N-340. Globalfem*, en <<http://www.n340.org/>>, consultado el 20 de marzo de 2013.
- Rogoff, Irit, 2000, *Terra Infirma. Geography's Visual Culture*, Londres, Routledge.
- Romano, Javier y Enrique Santamaría, 2010, "Despensar la 'inmigración' (O un intento de conocer mejor las movilidades y alteraciones sociales contemporáneas)", *Athenea Digital*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 18, pp. 17-29.
- Said, Edward, 2003, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.
- Sainz, Aurelio, 2007, "N340 GLOBALFEM; arte y activismo de la conexión parcial, seguido de entrevista a Ana Navarrete", en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, Tierra de nadie, núm. 4, en <<http://www.youkali.net/youkali4c3SainzPezonaga-Navarrete.pdf>>, consultada el 25 de septiembre de 2013.
- Santamaría, Enrique, 2008, edit., *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, Barcelona, Anthropos.
- Villalobos, Álvaro, 2011, *Sincretismo y arte contemporáneo latinoamericano*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.



FRONTERAS DISYUNTIVAS



UN PUEBLO, DOS NACIONES. LA PARADOJA DE LA FRONTERA COREANA EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

Jungwon Park

KYUNG HEE UNIVERSITY

Gerardo Gómez Michel

BUSAN UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES

Tras las pruebas nucleares y de misiles balísticos realizadas por la República Popular Democrática de Corea (Corea del Norte) en 2006, 2009 y la más reciente de febrero de 2013, con el consiguiente estancamiento (y retroceso en muchos sentidos) del accidentado proceso de reunificación de la península, cabe preguntarse cómo es que en el nuevo milenio Corea, hasta cierto punto, sigue actualizando un anacrónico contexto de Guerra Fría. La frontera entre las dos Coreas se trazó en primer lugar como resultado de la estrategia geopolítica de los Estados Unidos y la Unión Soviética al finalizar la Segunda Guerra Mundial. La división ha permanecido por más de sesenta años, convirtiendo a Corea en el único país en la actualidad dividido en dos Estados-nación en el globo. La línea divisora que comparten las dos Coreas se rodea de un espacio neutral denominado *zona desmilitarizada* donde no se permite ningún acceso militar o civil con el objetivo de evitar posibles conflictos y tensiones, así como para preservar la tregua firmada por las dos naciones. Sin embargo, la revista alemana *Spiegel*, en un reportaje sobre las fronteras del mundo, señala a la *zona desmilitarizada* coreana como la frontera más peligrosa del mundo, puntualizando que las dos Coreas todavía están técnicamente en guerra puesto que en 1953 firmaron un armisticio en lugar de poner fin a la guerra civil que duró casi tres años. Desde entonces, los límites de este espacio neutral han estado fuertemente vigilados por soldados armados con artillería ligera y pesada desde ambos lados de la frontera.¹

¹ En conmemoración de los 50 años de la construcción del muro de Berlín, la revista alemana *Spiegel* presentó en agosto de 2011 algunas fronteras actuales cuya presencia representa diferentes y específicos problemas del mundo. Junto a la zona desmilitarizada de Corea, las fronteras que presenta este artículo son 1) el muro fronterizo entre México y Estados Unidos sobre el desierto, 2) el “muro de paz” de Belfast en Irlanda, 3) la valla antiterrorismo que separa el territorio israelí de Palestina y 4) la barrera entre Ceuta y Melilla que divide prácticamente el continente europeo de África (Lorenz, Graça, Pitzke, Putz y Volkery, 2011).

En este sentido, no es difícil pensar esta frontera como una de las paradojas más complejas dentro del contexto actual de globalización. Luego del colapso del bloque comunista –la desintegración de la Unión Soviética, la reorientación de los países de Europa del este y la caída del muro de Berlín–, el drástico cambio ideológico que propició la *victoria* del capitalismo y el *fin de la historia* (en términos de Francis Fukuyama) se combinó con el fenómeno económico global que precipitó el intercambio de mercancías, tecnología e información e intensificó el movimiento de los seres humanos a nivel transnacional y transcontinental. En este contexto, la función de las fronteras nacionales –al menos como lo promueve el discurso neoliberal– ha pasado de ser líneas de división y control a ser espacio de encuentro, interacción y comunicación. No obstante, la frontera coreana al parecer es inmune a esta contundente transformación en un mundo cada vez más globalizado: básicamente no se permite ningún tipo de comunicación o contacto humano entre los dos países. Aunque existe, el intercambio comercial está estrictamente regulado por los gobiernos y situado en zonas administrativas especiales. Esta situación excepcional en nada niega la lógica de exclusión y prohibición que domina predominantemente la dinámica de las dos Coreas que sigue proyectada emblemáticamente en la realidad congelada de la zona desmilitarizada.

Nuestro trabajo busca ofrecer una visión panorámica de la frontera coreana revisando su nacimiento y evolución histórica y la manera en que ha promovido la formación de una dinámica política, económica y cultural aparentemente incompatible con la actual época de la globalización. A contracorriente del impulso por encontrar caminos hacia el diálogo y la convivencia, los recientes conflictos militares –como el hundimiento del submarino surcoreano Cheonan y el bombardeo de Yeonpyeong, una isla surcoreana cerca de la frontera, en 2010– han agudizado la tensión histórica entre las dos Coreas. Si bien estos acontecimientos fueron ataques militares de Corea del Norte, en realidad implica que de ambos lados se ve a la otra Corea como el enemigo principal.² Por lo tanto es importante resaltar el carácter ideológico que ha permeado la percepción de esta frontera luego de una guerra civil que ha sido –junto con la etapa colonial japonesa– la experiencia más traumática de la historia coreana moderna. Este aspecto anacrónico es el punto clave para comprender la singularidad de la frontera coreana: la rivalidad entre las dos Coreas, que se componen del mismo pueblo pero cuyos regímenes pretenden

² Debemos admitir que dado nuestro lugar de origen y trabajo este ensayo tiene un punto de vista limitado, principalmente porque es en extremo difícil proyectar la realidad de Corea del Norte debido a la imposibilidad para obtener información directa de aquel lado de la frontera.

demostrar superioridad sobre el otro para mantener su propia legitimidad, ha asumido el papel fundamental de la continuación del sistema divisorio.

Dicha circunstancia política, no obstante, no necesariamente va de la mano de los sectores económicos, sociales y culturales. Más bien chocan y compiten con más frecuencia por ocupar un lugar convincente y hegemónico en la relación entre las dos Coreas. Cada vez estamos viendo más síntomas de cambios ocasionados por el fenómeno globalizador. Por un lado, la naturaleza económica de ambos lados, consecuencia de diferentes niveles de desarrollo, abre la posibilidad de integrar los dos mercados con la inversión de capital surcoreano y la oferta de mano de obra en el norte, como sucede en el complejo industrial de Kaesong en Corea del Norte. Por otra parte, los norcoreanos que salieron de su país cruzando la frontera con China para finalmente llegar a Corea del Sur, donde son reconocidos no como refugiados sino como ciudadanos nacionales (Robinson, 2010: 11), al entrar en contacto con los surcoreanos ponen en evidencia la brecha de más de medio siglo de separación en términos social, cultural y lingüístico pero, al mismo tiempo, ello obliga a ambas partes a buscar maneras alternativas y necesarias de comunicación, convivencia y, a fin de cuentas, de imaginar la reunificación de Corea.

Sin intentar dar con una lógica congruente o una conclusión facilista, nuestro ensayo examinará el contraste, la contradicción y la paradoja en que viven los coreanos en el marco de lo que ha venido a conformarse como *un pueblo, dos naciones*. El carácter anacrónico de la frontera coreana proviene de un contexto histórico que sigue perpetuando el *sistema de división* iniciado por potencias externas y luego sostenido por ambos regímenes coreanos. Aún así, los intentos y afanes que surgen de los sectores económico, social y cultural, y que se adscriben de una manera u otra a la actual lógica global, desafían al *statu quo* e intentan promover la transformación de la península coreana en el futuro.

LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA EN LOS ALBORES DE LA GUERRA FRÍA

La península coreana históricamente ha estado sujeta de una manera u otra a la voluntad política y económica de sus poderosos vecinos: China en primer lugar, imperio del que fue un estado tributario durante siglos. En menor grado del imperio ruso, debido principalmente a la hegemonía de China en la región hasta mediados del siglo XIX cuando perdió la llamada Guerra del Opio contra el imperio británico. Posteriormente entraría en uno de los capítulos más dramáticos de su historia, cuando Japón, en 1910, se anexó la península como protectorado (bajo un régimen colonialista en extremo desfavorable y cruento para los coreanos), en este caso ante la debilidad del imperio ruso a quien Japón había vencido en 1905. Luego de la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial, la península corea-

na quedaría enganchada del naciente conflicto político-ideológico (y militar) entre los Estados Unidos y la Unión Soviética que daría paso al largo período conocido como la Guerra Fría. No es de extrañar que sean precisamente estas naciones en la actualidad, junto con las dos Coreas, las que conformen el llamado Diálogo de seis partes que comenzó en 2003 como un esfuerzo por mantener el equilibrio en la península, y por extensión en toda la región, ante el avance del desarrollo nuclear de Corea del Norte (García, 2009: 174), cuestión que justamente actualiza el escenario de la carrera armamentista nuclear (respetando las dimensiones, por supuesto) en tiempos de post-Guerra Fría.

Después de que Estados Unidos lanzara las dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, el 6 y 9 de agosto de 1945, respectivamente, y de que la Unión Soviética declarara formalmente la guerra a Japón el 9 de agosto, justo después de haber lanzado una gran ofensiva que inició en Manchuria y abarcaría la ocupación del norte de la península coreana, Japón presentó su propuesta de rendición el 10 de agosto de ese mismo año. La rendición puso sobre la mesa la cuestión de las condiciones para ser aceptada por las dos potencias aliadas en la guerra, pero sobre todo, la demarcación de las zonas de ocupación militar que ambos países tendrían a su cargo. Para este momento, luego del Tratado de Potsdam en julio de ese mismo año que dividió Alemania, tanto Estados Unidos como la Unión Soviética pretendían mantener un equilibrio de fuerzas en el este asiático por cuestiones geopolíticas evidentes. De tal forma que en la premura por demarcar las zonas de influencia militar que serían confirmadas en el tratado de rendición japonés, se decidió de manera *práctica* dividir la península a lo largo del paralelo 38.³

Si bien esta primera división de la península de hecho no representaba una frontera política ya que Corea seguía siendo una sola nación –ocupada militarmente por dos potencias externas–, ahora independiente luego de la salida de los japoneses tras la derrota en la guerra, no tenía aún un gobierno nacional establecido ni tenía la capacidad para tomar ninguna decisión política formal. Precisamente las diferencias ideológicas y político-económicas de las dos potencias en juego ya desde ese momento, y a pesar de que en primera instancia existía el acuerdo de colaboración en la eventual total independencia política y territorial de Corea como una sola nación, el germen que convertiría a

³Según un documento del ejército de los Estados Unidos, los militares encargados de redactar el párrafo en que aparecería la demarcación territorial tenían pocas horas para proponer la línea que dividiría las zonas ocupadas, preferiblemente lo más al norte posible de la península. Sin embargo, tomando en cuenta los términos que la Unión Soviética podría aceptar, y que sus tropas más cercanas estaban en Okinawa, haciendo uso del único mapa que tenían a la mano, les pareció que el paralelo 38 dividía aproximadamente Corea a la mitad de su territorio, evidentemente, sin tomar en cuenta ninguna otra cuestión práctica de tipo administrativo, económico o de infraestructura de comunicaciones (Ohn, 2010: 22).

Corea en un pueblo en dos países separados quedó sembrado con esta primera demarcación artificial.

Ansiosos por recuperar finalmente su total independencia –luego de la traumática experiencia colonial japonesa que duró 35 años–, los coreanos tanto de la extrema derecha como los de la izquierda, en el norte y en el sur, esperaban que surgiera una vía para llegar a conformar un gobierno soberano único para toda la península. Para finales de 1945, los estadounidenses y los soviéticos habían acordado formar una comisión conjunta que consultaría a partidos políticos y organizaciones sociales para formar un gobierno provisional que abriera el camino para la instauración de un gobierno oficial, sin embargo, los siguientes dos años fueron marcados por el desacuerdo e incluso el rechazo de las propuestas que cada lado ponía sobre la mesa de discusión (Ohn, 2010: 24-27).

La división de la península en dos entidades nacionales autónomas llegaría pocos años después. En 1947 la ONU, guiada por una muy cercana *asesoría* estadounidense, adoptó la resolución de establecer un gobierno coreano unificado a partir de la realización de elecciones antes del 31 de marzo de 1948, proceso que sería supervisado por las Naciones Unidas.⁴ Para ello, se creó la Comisión Temporal de las Naciones Unidas en Corea (UNTCOK por sus siglas en inglés), que a pesar de fungir como supervisor del proceso dependería logísticamente de las autoridades soviéticas y estadounidenses para llevar a cabo dichas elecciones. Los intereses de las dos potencias, sin embargo, seguían interponiéndose a la unificación, y como la Unión Soviética sabía que la ONU después de todo era influida en gran medida por Washington, rechazó la resolución de las Naciones Unidas respecto al llamado de elecciones generales para formar un gobierno coreano unificado. Por su parte, Estados Unidos decidió, a través de la ONU, que debería mantenerse la decisión de convocar a elecciones y, debido a la negativa soviética, se realizaron el 10 de mayo de 1948 en la zona ocupada por Estados Unidos, al sur del paralelo 38. De esta manera, la Asamblea Nacional de la República de Corea quedó establecida el 10 de mayo de 1948. Rhee Syng-man⁵ fue investido como primer presidente del gobierno surcoreano que fue reconocido por la ONU en diciembre de ese mismo año. La Unión Soviética no tardó mucho en hacer su parte en el norte de la península. El 25 de agosto de 1948 celebraron elecciones y se creó la Constitución que amparaba la institución de la República Popular Democrática de Corea.

⁴Documento de la ONU A/C. 1/218, octubre 17, 1947, pp. 832-835 citado en Ohn (2010: 28).

⁵Rhee en su juventud había sido un opositor al gobierno colonial japonés. Posteriormente se exilió en Estados Unidos y se casó con una mujer alemana, además profesaba la religión cristiana, cuestiones que le atraían poca simpatía en Corea durante su mandato (Kagan, 2007: s/p).

La Unión Soviética inmediatamente reconoció el nuevo gobierno, en este caso encabezado por Kim Il-sung,⁶ y nombró a su primer embajador en Corea del Norte.

Formados ambos gobiernos nacionales quedaban pocos argumentos para mantener la ocupación militar de ambas potencias en la península. Corea del Norte, el 10 de septiembre de 1948, oficialmente dirigió una petición a las comandancias militares de ambas zonas solicitando el retiro de sus tropas. La Unión Soviética respondió rápidamente, instando a los Estados Unidos a hacer su parte, y aceptó retirar sus efectivos para finales de 1948. Estados Unidos, bajo la mirada consternada de los surcoreanos, que se sabían con menor capacidad militar y logística para resistir una posible invasión de parte de Corea del Norte, veía cómo se completaba la operación de retiro el 30 de junio de 1949 (Ohn, 2010: 31).

La frontera consolidada por la separación política administrativa, de cualquier forma, seguía siendo un telón de fondo para los anhelos nacionalistas de una Corea unida y libre después del período colonial japonés y de la ocupación militar al término de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, las diferencias culturales, principalmente en este momento derivadas de una confrontación política entre los coreanos simpatizantes de los sistemas enaltecidos por comunistas o capitalistas, comenzarían a horadar una tradición milenaria en la que, por ejemplo, religión, política y pensamiento eran compartidos (a veces impuestos) de manera más o menos homogénea a lo largo y ancho de la península (Kim, 2002; Domenech, 2002). La percepción de un *otro* desde cada lado de la frontera, que finalmente llegaría a convertirse en el enemigo de cada Corea⁷ según desde donde se viera, llegaría a un punto de no retorno con la invasión norcoreana el 25 de junio de 1950.⁸

La guerra de Corea duró tres años y costó millones de vidas de soldados y civiles, dejó la península destruida y regresó la situación al punto de partida iniciado con la rendición de Japón. La frontera demarcada a lo largo del paralelo 38 no sólo quedó confirmada como la línea divisoria de los dos Estados nacionales coreanos, sino que ha pro-

⁶ Kim Il-sung había sido guerrillero contra los japoneses y huyó con su familia a China en 1920. Posteriormente estuvo en la Unión Soviética donde llegó a formar parte del Ejército Rojo (Kagan, 2007).

⁷ De hecho, aun antes de que estallase la guerra, los gobiernos de ambos lados habían comenzado una persecución atroz contra los opositores políticos de cada lado. Los asesinatos y ejecuciones masivas muchas veces incluyeron a simples simpatizantes del sistema político del otro lado de la frontera (Kagan, 2007). En esta atmósfera de paranoia ideológica propia de la Guerra Fría, cualquiera podía ser sospechoso de traición, encarcelado e incluso ejecutado sumariamente.

⁸ Al parecer la controversia acerca de cuál lado atacó primero no ha quedado totalmente zanjada. Según algunos estudiosos del tema, Rhee Syng-man atacó al Norte y esto desató la contraofensiva de Kim Il-sung que llevó a la guerra (Kagan, 2007). Por otra parte, Ohn Chang-il, con base en documentos del gobierno soviético, expone de qué manera la invasión norcoreana había sido puntualmente planeada entre Moscú y Pyongyang, con el soporte asegurado de China en caso de que los Estados Unidos entraran en el conflicto armado (Ohn, 2010: 30 y ss.).

movido en la población de ambos territorios la idea de ser la delgada línea de contención de una guerra que de hecho no ha terminado. En 1953, cuando las fuerzas de cada lado, y quizá deberíamos decir que más las de China y Estados Unidos que las de las dos Coreas, se dieron cuenta de que no habría un ganador incontestable se firmó el armisticio que de alguna manera inició la puesta en escena del largo período de amenaza latente propio de la Guerra Fría. Desde entonces la frontera ha ido ensanchando la brecha entre los dos pueblos coreanos, principalmente debido al aislamiento de Corea del Norte, pero también por el temor histórico que el Sur ha tenido del poderío militar comunista.

LA ZONA DESMILITARIZADA

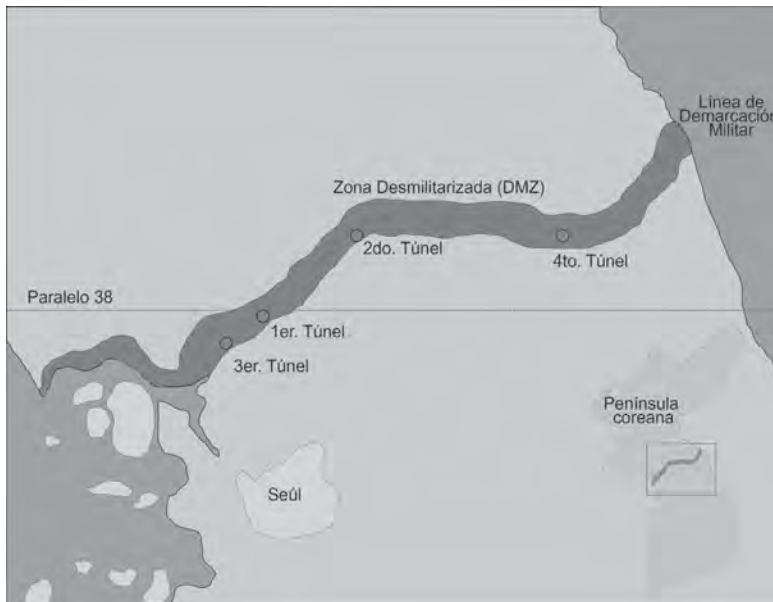
Como parte del acuerdo del armisticio de 1953, la frontera entre las dos Coreas fue denominada *Línea de demarcación militar* y además se acordó crear una zona desmilitarizada a lo largo de la línea que comprende cuatro kilómetros de ancho (dos por cada lado de la frontera) y corre a lo largo de 248 kilómetros de oeste a este de la península. Las características de esta zona son que en esa franja de tierra no solamente está prohibido cualquier instalación o maniobra castrense con el objetivo de mantener un espacio de neutralidad militar, sino que tampoco están permitidos los asentamientos civiles. Así, la zona desmilitarizada (DMZ por sus siglas en inglés) es en realidad tierra de nadie, y en la actualidad es considerada la frontera más peligrosa del mundo, no sólo porque está sembrada con un millón de minas terrestres y cercada completamente con alambre de púas (Healy, 2007: 62), sino que además sigue siendo, después de todo, la frontera de dos países oficialmente aún en guerra que tienen apostados sus cuerpos militares en los límites de la zona patrullando constantemente y con órdenes de abrir fuego a quien intente cruzar hacia cualquiera de los dos lados.

No obstante, como todas las fronteras del mundo, tiene intersticios, es porosa y en lo absoluto sellada totalmente.⁹ De hecho, como lo explica Valérie Gelézeau, la frontera entre las dos Coreas es en realidad una *no-frontera*, sobre todo si tomamos en cuenta que las fronteras geográficas y políticas del Estado-nación moderno surgen de tratados internacionales (en muchas ocasiones por tratados de paz) que regulan las relaciones de las dos partes en cuestión, circunstancia que a final de cuentas no es el caso en la península coreana. En este sentido, la frontera intercoreana ha sido un espacio (de exclusión en primer término) en constante evolución (Gelézeau, 2010: 4-5). El clásico referente del paralelo 38, que dio origen a la división al término de la etapa colonial japonesa en

⁹Entre 1974 y 1990 se han descubierto cuatro túneles aunque se piensa que puede haber un total de 17 a lo largo de la frontera, todos ellos supuestamente hechos por Corea del Norte como parte de sus planes de infiltración de espías o para cruzar contingentes militares para una eventual invasión al sur (Nanto, 2003: 11).

1945, en los siguientes años y hasta el fin de la guerra tuvo cierta elasticidad y algunos territorios pasaban de un lado a otro de la frontera según iba desenvolviéndose el escenario político y militar, además del cambio de lealtades ideológicas entre las poblaciones coreanas aledañas a la frontera. Por ejemplo, la histórica capital de la Corea medieval, Kaesong, pasó del sur al norte, y Cheorwon, una ciudad importante en términos comerciales en diferentes etapas de la historia coreana, pasó del norte al sur (Gelézeau, 2010: 5). De tal manera que luego del cese al fuego en 1953, la frontera no corría exactamente a lo largo del paralelo 38 y en la actualidad el extremo oeste está aproximadamente en los 37.71 grados de latitud norte y el extremo este a los 38.61 grados.

Mapa 1. Línea de demarcación militar y la zona desmilitarizada¹⁰



Fuente: Elaborado por los autores

La región fronteriza entre las dos Coreas, en parte debido a las condiciones sentadas por el armisticio, se presenta como un espacio de múltiples divisiones que superan los límites fijados por la línea de demarcación militar y la zona desmilitarizada. En Corea del Norte,

¹⁰ El mapa ilustra la línea de demarcación militar y la zona desmilitarizada adyacente con referencia al paralelo 38. Además se muestra la localización de los cuatro túneles que se han descubierto hasta ahora.

la zona que comprende 50 kilómetros a partir de la frontera constituye una zona militar especial, por su parte, Corea del Sur estableció un espacio llamado línea de Control Civil entre 10 y 15 kilómetros al sur de la zona desmilitarizada. En ambos casos, estas demarcaciones exclusivas responden a objetivos de defensa que comprenden instalaciones militares de gran envergadura y donde el libre tránsito de civiles está fuertemente restringido. Por otro lado, existe una zona de contacto que llega justo a la línea de Demarcación Militar en el área de una aldea abandonada llamada Panmunjon. En esta zona se llevaron a cabo los trabajos de la Comisión para el Armisticio en 1953 y luego se convirtió en la Zona Conjunta de Seguridad (JSA por sus siglas en inglés) y la frontera de facto entre ambas Coreas. En este punto se encuentran cara a cara miembros de las fuerzas armadas de ambos lados apenas separados por una línea de concreto en el suelo o resguardados en los edificios que los comandos militares tienen instalados en sus respectivos sectores. Históricamente utilizado como punto de intercambio de presos políticos y militares, también ha sido un punto de reunión para las familias que quedaron separadas por la guerra y la posterior división del país. Paradójicamente, en este contexto de post-Guerra Fría, tensión militar e incluso amenaza nuclear, esta zona permite el acceso controlado a turistas (no coreanos) en recorridos guiados operados por agencias de viajes tanto en Corea del Norte como en Corea del Sur.

Imagen 1. La zona conjunta de seguridad¹¹



Fuente: Wikimedia Commons, 2007b, 27 de mayo

¹¹Soldados surcoreanos y estadounidenses custodiando en la Zona Conjunta de Seguridad. Al fondo se ven dos soldados norcoreanos del lado norte de la línea de concreto que marca la línea fronteriza <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:070401_Panmunjeom3.jpg>

TIERRA DE NADIE, TIERRA DE NATURALEZA

Cerrada para la actividad del hombre durante seis décadas, la franja de territorio que comprende la zona desmilitarizada ha devenido santuario natural para las especies animales y vegetales nativas de la zona y para las aves migratorias que pasan temporadas de sus ciclos vitales en las planicies de Cheorwon, principalmente, donde encuentran alimento y refugio necesario. El contraste entre la infame denominación como *la frontera más peligrosa del mundo* y el de un ecosistema rico y propicio para la conservación natural es conmovedor a la vez que esperanzador para muchos. En 1997, gracias a la colaboración de varios organismos no gubernamentales ecologistas y promotores de la paz, se instituyó el Foro de la zona desmilitarizada por la Paz y la Conservación Natural (que trabaja de manera cercana con el gobierno de Corea del Sur) para lograr que la UNESCO reconozca zonas de este territorio como reservas naturales de la biósfera.¹²

Imagen 2. El leopardo del Amur y la grulla de corona roja¹³



Fuente: Wikimedia Commons, 2007a, 12 de mayo y 2006, 20 de agosto

De entre las propuestas que han surgido a partir del conocimiento del peculiar y positivo desarrollo ecológico de la zona, está la de aprovechar en beneficio del proceso de paz

¹² Para una visión de la trayectoria y objetivos del Foro (The DMZ Forum For Peace and nature Conservation) puede visitarse su página web <<http://www.dmzforum.org/>>.

¹³ El leopardo del Amur y la grulla de corona roja son dos de las especies animales más significativas en la mitología coreana, ambas habitan la zona desmilitarizada. En la fotografía se muestran ejemplares de grulla y leopardo en cautiverio en los zoológicos de Tokio y Pittsburgh respectivamente. <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Amur_Leopard_Pittsburgh_Zoo.jpg#file> y <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crane_japan2.JPG>.

entre las dos Coreas esta circunstancia extraordinaria para la instauración de un Parque Natural de la Paz intercoreano que preserve la biodiversidad y al mismo tiempo sirva de puente entre las comunidades de ambos lados de la frontera, arguyendo que no sólo lograría tener resultados políticos y sociales benéficos, sino que además podría significar un motor de desarrollo económico sustentable (Healy, 2007: 61 y ss.). En este sentido, los participantes de la Conferencia Internacional para el Uso Pacífico de la zona desmilitarizada de Corea emitieron un comunicado conjunto ofreciendo un Marco de Acción con recomendaciones para lograr un proyecto sustentable en la zona en los próximos años.¹⁴ Una de las propuestas eje del plan es la apertura de un gran parque natural que conectara las montañas de Kumgang, en el norte, y Seoraksan, en el sur, ambas a sólo unos cuantos kilómetros de la frontera de cada lado en el extremo este de la península. De hecho, las dos montañas no sólo representan espacios naturales paradigmáticos de la península, sino que refieren también a uno de los mitos fundacionales de la cultura coreana.

Más allá de la retórica política que pudiera atribuirse al discurso ecológico-pacifista de estas propuestas, el hecho es que las especies animales que habitan la zona desmilitarizada comprenden el 67 por ciento del total de toda la península, y debido en gran parte al desarrollo industrial y a la deforestación que han ocurrido a lo largo de los años en las zonas aledañas a la franja de 4 kilómetros, muchos de estos animales ya no existen en ningún otro lugar de la península salvo en esta zona de conflicto intranacional (Healy, 2007: 62-63).

LA GUERRA FRÍA CONTINÚA DENTRO DE LA GLOBALIZACIÓN

Un cambio drástico a nivel mundial comenzó a fines de la década de 1980. La reforma política llamada Perestroika, encabezada por Mijaíl Gorbachov de la Unión Soviética, desembocó en el colapso del régimen comunista en los países de Europa del este y en la desintegración del bloque comunista. La caída del muro de Berlín en 1989, cuyas imágenes se transmitieron a todo el mundo en vivo a través de la televisión, fue el momento más dramático de la eliminación de la frontera ideológica que dividía al pueblo alemán en dos países enemigos y anticipó el fin del antiguo régimen de sistemas opuestos entre capitalismo y comunismo. En cambio, la Corea dividida, que tuvo su origen bajo casi la misma circunstancia después de la Segunda Guerra Mundial, no alcanzó el paso de Alemania que finalmente logró la reunificación e integración de las dos Alemanias, quedan-

¹⁴ El documento se puede consultar en la página web del proyecto de reservas naturales de la biósfera (MAB) de la UNESCO, capítulo Corea en <www.unescomab.or.kr/>.

do relegada del fenómeno global de transformación del mundo asociado con la política neoliberal que reemplazó la lógica de las ideologías bipolares.

La euforia producida por el fin de la Guerra Fría y el derrumbe del muro –como símbolo excepcional de apertura– proyectaba a la globalización como un proceso de interacción transnacional e integración de gente, empresas y gobiernos de diferentes países con el objetivo de favorecer el intercambio económico y cultural con el respaldo de las tecnologías de la información. Este proceso prometía efectos en el medio ambiente, la cultura, los sistemas políticos, el desarrollo económico, al igual que en el bienestar físico de los seres humanos que conforman las sociedades de todo el mundo más allá de las fronteras nacionales. Incluso a pesar de los conflictos que pudieran haberse previsto –y que se han venido cumpliendo puntualmente: migración indocumentada, desigualdad, exclusión, contaminación ambiental, etcétera–, las políticas y el desarrollo tecnológico de las últimas décadas incitaban tanto un aumento sin precedentes en el comercio, la inversión y los movimientos migratorios transfronterizos, que muchos observadores consideraban que el mundo había ingresado a una fase nueva, en términos cualitativos, de sus aspectos económico y social.

En este contexto promisorio la frontera adquirió otro aspecto. En lugar de ser el signo de la línea divisora que demarca el territorio nacional, empezaba a entenderse como espacio donde se encuentran y cruzan no solamente mercancías, tecnología e información sino también los diferentes idiomas y culturas que acompañan la migración transnacional. No obstante, como nos muestra el trabajo del geógrafo y diplomático francés Michel Foucher (2007),¹⁵ históricamente las etapas de globalización generalmente han venido acompañadas de la creación de fronteras de carácter delimitador exclusivo que, en la etapa que nos ocupa, no sólo cuestionarían el presupuesto de que dejarían de ser las cicatrices de los enfrentamientos entre países vecinos a causa de la Guerra Fría, sino que pondrían un acento particular (conflictivo) respecto a la idea de que las fronteras del mundo se convirtieron en el símbolo por excelencia para definir la naturaleza del fenómeno global. Por ejemplo, se recurrió estratégicamente a la frontera mexicano-estadounidense para evidenciar esta nueva corriente por teóricos posmodernistas como Néstor García Canclini, entre otros, quien afirmaba que en Tijuana, la ciudad fronteriza mexicana por antonomasia, se genera una constante hibridación cultural promovida por su inherente dinámica de encuentros y contactos transnacionales (García Canclini, 1989: 41-45). García Canclini, en un princi-

¹⁵ Por sólo citar un dato esclarecedor, el autor menciona que se han instalado 26 mil km de fronteras en el mundo después de 1991, es decir, a partir del momento de máximo despegue de la corriente globalizadora de nuestros tiempos.

pio, preveía la evolución de Tijuana de manera armoniosa cuando nombraba a esta ciudad fronteriza “la casa de toda la gente”, haciendo hincapié en su importante papel para difundir el espíritu de la hibridación global al resto del país, todavía imbuido en conceptos de homogeneidad y nacionalismo. El paso del tiempo y la acumulación de sucesos contradictorios con aquella visión armoniosa han hecho que el mismo García Canclini revise su postura respecto a la hibridación cultural y a la situación que Tijuana tiene –y sufre– en el proceso de globalización actual (Montezemolo, 2009).

En la frontera coreana, sin embargo, sigue siendo predominante la lógica de la Guerra Fría. De hecho, el gobierno surcoreano empezó a partir de fines de la década de 1980 a encaminarse hacia una nueva dirección diplomática y estableció una relación más cordial con Rusia y China, los países que más influyen en Corea del Norte. Esta fue sin duda una señal de que buscaba alterar el antiguo esquema de bloques antagonistas para aprovechar la nueva ola de interacciones transnacionales más allá del discurso ideológico. Pero esta dirección se tomó también con el fin de presionar y aislar a Corea del Norte en la comunidad internacional. Además, las circunstancias se volvieron más difíciles con la muerte repentina del líder de Corea del Norte en 1994, Kim Il-sung, quien había dirigido al país durante casi medio siglo. Ante esta crisis de poder, el régimen norcoreano no se arriesgó a exponerse a la ola de transformación global y cerró las puertas del país a la interacción y contacto con el resto del mundo. Así, los vientos del cambio se estrellaron en la frontera coreana que siguió siendo una línea anacrónica que escapa al fenómeno global y continúa operando como espacio de exclusión.

Para explicar la continuación ininterrumpida de esta estructura, Paik Nak-chung (1994) propone la teoría del *sistema de división* adoptando y modificando el concepto de *sistema-mundo* de Immanuel Wallerstein.¹⁶ Hasta la década de 1980 en los estudios surcoreanos de ciencia política prevalecía *la teoría de la dependencia* con la que se explicaba que el destino de la península coreana se decidía en los centros políticos de los países poderosos; además definían a Corea del Sur política y económicamente como neo-colonia de los Estados Unidos. Criticando la tendencia simplista de *la teoría de la dependencia*, Paik propone que hay cierto grado de independencia en la dinámica intercoreana. El concepto de *sistema de división* se apoya en la hipótesis de que los dos regímenes se benefician con el estado de separación en la península. Cada gobierno aprovecha la presencia de la otra Corea con el fin de dar legitimidad a su propio régimen (comunista y capitalista respectivamente) arguyendo que aunque no sea un sistema perfecto es su-

¹⁶ Dentro de la lógica de Paik, el *sistema de división* que explica la geopolítica y neoeconomía de la península coreana es una subcategoría del *sistema-mundo*.

terior al del otro lado (Paik, 1994: 45-48). De este modo han justificado aspectos y problemas estructurales como la dictadura, el control civil, la pobreza y desigualdad social, que de otra manera habrían podido dismantelar la base ideológica y causar la caída del régimen. Corea del Norte no duda en expresar orgullo por ser un país independiente tras la instauración del sistema comunista a diferencia de la otra Corea que está, según ellos, subyugada por los Estados Unidos; en el otro lado de la frontera, el contundente desarrollo económico e industrial aunado a la transición paulatina a la democracia son los argumentos que se han empleado como pruebas evidentes de la superioridad del sistema surcoreano. Es decir, cada gobierno necesitaba la presencia del otro sistema para su supervivencia y de cierta manera incluso promovía la continuación del estado de separación. Según Paik, esta circunstancia paradójica no ha sido un estado temporal para evitar los momentos de crisis, más bien se trata del sistema estructural que explica la permanencia de la división de la península a contrapelo del fenómeno globalizador. La frontera coreana, como consecuencia, sigue siendo línea de control, rivalidad y hostilidad sin que haya cambios en su valor simbólico y significado práctico.

No obstante, Paik señala en su siguiente libro, *El sistema de división en crisis* (1998), que hay síntomas de cambio que demuestran las fisuras del *sistema de división*. Su nuevo argumento se basa en el análisis de la difícil situación que cada Corea tuvo que confrontar a fines de la década de 1990. Mientras que los norcoreanos sufrían la peor hambruna de su historia –causa de mortandad masiva entre la población y del éxodo migratorio hacia la frontera norte con China–, la economía surcoreana –impactada por la crisis financiera de 1997 en Asia– tuvo que acabar con su propio mito del desarrollo milagroso y aceptar las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI). Esta crisis llevó la relación entre las dos Coreas a otra dimensión donde no tenían otra opción que priorizar el interés económico sobre la lógica ideológica. Este fue el punto de quiebre para repensar la presencia de la otra Corea como objeto de colaboración y coexistencia.

La elección de Kim Dae-jung como nuevo presidente (1998-2003) en el Sur fue también un giro significativo que precipitó cambios en el sector político. La administración de filiación centro-izquierda de Kim intentó saldar la relación hostil con Corea del Norte y buscó caminos y medidas para llevar a cabo el establecimiento de un sistema pacífico que pudiera abrir la posibilidad de reunificación. Sus ideas se inscriben en la llamada *Sunshine Policy* [Política de luz de sol],¹⁷ que proponía acercarse a Corea del Norte que estaba aislada de la comunidad internacional y planeaba desarrollar su programa de armas

¹⁷ Este término proviene de una parábola de Esopo en que gracias a su calidez y generosidad el sol logra que un hombre se quite su abrigo, cosa que el viento, símbolo de agresividad y violencia, nunca puede lograr.

nucleares como estrategia diplomática para negociar con Estados Unidos y mantener su régimen. En lugar de continuar con la actitud antagónica y hostil, su administración tomó una actitud más inclusiva y hospitalaria, haciendo hincapié en la idea de que las dos Coreas se necesitan una a la otra para lograr un sistema de paz y prosperidad económica. En esta línea de política estatal, el gobierno surcoreano ofreció un apoyo financiero que incluía un préstamo de 275 millones de dólares a 1 por ciento de interés anual, además del ofrecimiento de fertilizante gratis con un valor de 256 millones de dólares (Park, 2012: 19). Este gesto por la paz y el desarrollo mutuo abrió la puerta hacia una relación más integrada en el sector político. Por primera vez en la historia después de la división, el presidente Kim Dae-jung cruzó la frontera hacia Pyongyang, la capital norcoreana, para la cumbre de las dos Coreas en el 2000. Los dos líderes –Kim Dae-jung y Kim Jong-il– acordaron firmar la *Declaración Conjunta entre Norte y Sur* que contiene una visión pacífica y colaborativa hacia la reunificación en el futuro.¹⁸ El siguiente presidente surcoreano, Roh Moo-hyun, que fue elegido gracias al apoyo de los ciudadanos que aspiraban lograr un cambio más democrático y progresista, heredó de su predecesor la *Sunshine Policy* y trató de seguir mejorando la relación con Corea del Norte.

LA TRANSICIÓN HACIA OTRA FRONTERA EN EL NUEVO MILENIO: LA CRECIENTE DEMANDA ECONÓMICA Y CULTURAL

Como se ha analizado, los cambios en el nuevo milenio que comenzaron a desestabilizar el *sistema de división* ocurrieron desde el nivel político y fueron encabezados por los líderes de los dos gobiernos. No obstante, lo que de hecho impactó a la opinión pública y puso en práctica el ideal de la *Sunshine Policy* fueron los programas transfronterizos de gran envergadura en el sector económico. Si bien la frontera coreana ha sido determinada desde una lógica ideológica, el libre comercio, impulsado por el ideal de la globalización, paulatinamente iba adquiriendo legitimidad para provocar un balance constructivo aunque todavía muy inestable. En este sentido, el nuevo milenio puede considerarse como el período transicional en que la lógica económica correspondiente al ímpetu globalizador provocó cambios substanciales en la relación entre las dos Coreas más allá del juego político y las provocaciones militares en la frontera. Esta nueva dimensión, que también precipitó el contacto humano de manera implícita o explícita, requiere otro punto de vista para analizar la relación intercoreana en el campo cultural. Durante los últimos 15 años se han producido obras artísticas que pretenden contemplar el *statu*

¹⁸ Gracias a esta hazaña para contribuir al mejoramiento de la relación entre las dos Coreas, Kim Dae-jung fue merecedor del premio Nobel de la Paz en el año 2000.

quo de la frontera coreana y reflejar la necesidad de cambio tanto en la política oficial como en el imaginario colectivo. Estas nuevas tendencias artísticas se volvieron visibles durante el nuevo milenio en el campo económico y cultural.

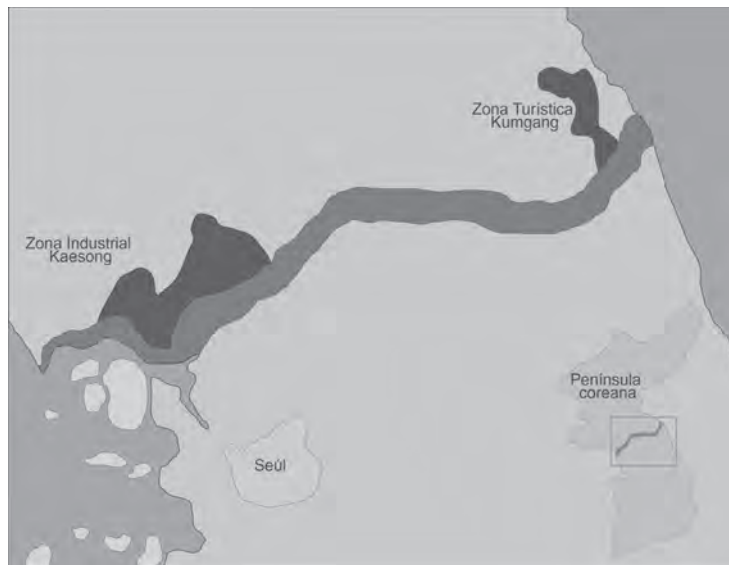
Los programas que trajeron más éxitos bajo la *Sunshine Policy* y que han continuado de manera más o menos regular son la región industrial de Kaesong y el complejo turístico en la montaña Kumgang. Kaesong fue la ciudad capital de la dinastía Koguryo (918-1392 D.C.). A sólo 10 kilómetros al norte de la frontera y a una hora por carretera desde Seúl, Kaesong era un sitio perfecto por su ubicación geográfica y por la ventaja de contar con la población suficiente para ofrecer mano de obra al capital surcoreano. La idea de instalar una zona industrial en esta ciudad solventaba mutuamente las demandas económicas que enfrentaba cada régimen. Además, el gobierno surcoreano lo veía como un proyecto adelantado que anticipaba el modelo económico de la etapa de la reunificación. La mano de obra norcoreana es un aspecto atractivo para las compañías surcoreanas que ya no encuentran trabajadores con un nivel de salario tan bajo en su territorio. La inversión *extranjera* del Sur era lo que el gobierno norcoreano buscaba a fin de escapar de la extrema pobreza y el subdesarrollo. Firmado en 2000 entre la compañía Hyundai –que ha tenido la iniciativa como representante del gobierno del sur– y Corea del Norte, este programa construyó un gran parque industrial junto con infraestructura necesaria como viviendas, edificios comerciales y hoteles. En 2007, 65 compañías surcoreanas de ropa, química, metales y electrónica llegaron con los administradores en el Norte para empezar el negocio y emplearon a 25 mil obreros norcoreanos. No obstante, surgieron problemas y complicaciones originados por la diferencia de reglas comerciales, leyes laborales y código cultural de cada sistema económico (socialista y capitalista respectivamente) y, sobre todo, debido al congelamiento circunstancial de la relación política por los conflictos militares.¹⁹ Aun así, las estadísticas indican que este programa está creciendo de manera paulatina pero sólida: en 2011 se instalaron 123 compañías que emplean a unos 48 000 trabajadores norcoreanos, sumando 402 millones de dólares de producción en total (Park, 2012: 23-24).

El complejo turístico de la región de la montaña Kumgang se planeó como una combinación entre proyecto comercial y programa cultural. La montaña Kumgang, históricamente conocida como la montaña más bella de la península e inspiración artística y cultural del pueblo coreano, no era accesible para los surcoreanos después de la división.

¹⁹El gobierno del presidente Lee Myung-bak (2008-2013), quien criticaba la *Sunshine Policy*, mantuvo una actitud dura hacia Corea del Norte. Durante su presidencia, asociada con la transición del liderazgo norcoreano de Kim Jong-il a Kim Jung-nam quien heredó el lugar de su padre tras su muerte, se ha dificultado la relación cortando la comunicación directa e incluso causando conflictos militares.

Con base en el acuerdo binacional del año 2002, Corea del Norte autorizó el programa de apertura de esta zona a los turistas surcoreanos que debían viajar por crucero saliendo del puerto surcoreano de Sokcho. Gracias al éxito de afluencia turística de casi dos millones de surcoreanos, después se estableció una ruta terrestre que atraviesa la propia zona desmilitarizada. Esto permitió a las personas normales de manera práctica (y simbólica) el cruce fronterizo, prohibido y controlado por más de medio siglo. Pero, debido a la muerte *accidental* de una turista surcoreana que caminaba en la playa cerca de la valla fronteriza y que fue abatida a tiros por soldados norcoreanos en 2008, este programa fue suspendido y hasta este momento no ha sido reiniciado. En este sentido, el proyecto de relación amistosa a través de programas comerciales y culturales todavía depende profundamente de las circunstancias políticas y la relación entre los dos gobiernos.

Mapa 2. La ubicación de la región turística de la montaña Kumgang



Fuente: Elaborado por los autores, 2013

Pese a que los intercambios en el sector económico no han ocupado un lugar determinante en el escenario panorámico de la península coreana, no cabe duda de que esta nueva dimensión de las relaciones entre las dos Coreas más que nunca incitó la reflexión crítica del sector cultural. El ingreso de los refugiados norcoreanos a la sociedad surcoreana ha sido otro factor que visibiliza la presencia de la otra Corea y estimula la

discusión en torno a la convivencia. Particularmente en Corea del Sur,²⁰ la producción cinematográfica se ha vuelto un vehículo que refleja en el imaginario colectivo y en la opinión pública nociones acerca de las fronteras materiales, lingüísticas y culturales que se viven entre las dos Coreas. En esta línea, queremos analizar tres cintas que cuestionan imágenes e ideas estereotipadas –promovidas en gran medida por los medios– e intentan penetrar en el significado de la frontera coreana en nuestros días.

Imagen 3. Zona Conjunta de Seguridad con los protagonistas separados por la línea divisoria



Fuente: Korean Movie Database.²¹

La cinta *Zona Conjunta de Seguridad* (2000), dirigida por Park Chan-wook, es una de las primeras películas que se alejan de la mirada hostil y antagónica hacia Corea del Nor-

²⁰ La industria cinematográfica surcoreana ha crecido de manera dramática durante las últimas dos décadas. Reconocida internacionalmente en esta área, Corea del Sur se ha convertido en una de las sedes filmicas de Asia. Dentro de este contexto empezaron a producirse –con buena recepción por parte del público– películas con el tema de la frontera y la reunificación de la península. Esto contrasta con la situación en Corea del Norte donde la producción está dirigida por el Estado en general con mensajes propagandísticos. Por otro lado, el hermetismo en el que se encuentra el país dificulta la posibilidad de verificar el tratamiento y recepción del tema fronterizo (si lo hubiera) por lo que en nuestro caso nos limitamos a presentar tres películas surcoreanas que consiguieron una importante recepción crítica.

²¹ Tomada de <http://www.kmdb.or.kr/movie/mdimage_list.asp?nation=K&p_dataid=05257>.

te promovida por la lógica de exclusión ideológica representada en la mayor parte de la producción cultural. La trama se concentra en la frontera, en particular en el área común de Panmunjon dentro de la zona desmilitarizada, a través de la amistad que entablan en secreto cuatro soldados, dos de cada bando, a pesar de las restricciones de seguridad. Por supuesto, se trata de algo totalmente prohibido, pero a medida que se reúnen para conversar, jugar, beber y, sobre todo, para aguantar el largo servicio militar obligatorio que les impone cada régimen, se les comienza a olvidar el hecho de que son enemigos que se apuntan con sus armas durante el día. Durante estos contactos clandestinos se superan sin mucha dificultad las diferencias de cultura, costumbres y actitud engendradas por la barrera ideológica. Así, los jóvenes soldados se dan cuenta de que son coreanos por igual sin importar el lado de la frontera y pese a llevar el uniforme de enemigos militares. Pero su amistad no puede mantenerse por mucho tiempo. Descubiertos por un oficial norcoreano, se produce en una de sus reuniones casuales un tiroteo en el que mueren los dos militares norcoreanos.

En primer lugar, esta cinta propone recordar la situación trágica que viven los coreanos, cuya forma de vida aún está determinada por la lógica de la Guerra Fría. La frontera es nada más que una línea artificial y fantasmagórica para los ojos de la generación joven que es obligada a tratar a la otra Corea como enemigo. Cuestionando la validez del anacrónico régimen que se mantiene en la península, el director sugiere la necesidad de construir una mirada basada en el hecho de que a fin de cuentas se trata de un pueblo que comparte un mismo idioma, historia y destino. El mito nacionalista, desde esta posición, asume un rol progresista más que conservador. La propuesta simple y básica apoyada por este mutualismo nacionalista, pero frustrada por la lógica de división y competitividad, en esta película justifica la reunificación, y pretende incidir particularmente en la generación joven que no tiene ninguna conexión familiar con la otra Corea y por lo tanto piensa que se trata de un país totalmente distinto. Como la cinta más vista ese año en Corea del Sur, el espíritu de *Zona Conjunta de Seguridad* promovió en los espectadores la validez de la *Sunshine Policy* de la administración de Kim Dae-jung, apelando a la búsqueda de un giro fundamental en la relación intercoreana que pudiera finalmente convergir en un país sin divisiones.²²

Aún así, la frontera tiene alcances más allá de la línea de contención entre las dos fuerzas militares. El ingreso de los refugiados norcoreanos al sur –tanto políticos como económicos–, que conlleva a una virtual fronterización de todo el territorio surcoreano,

²² El presidente surcoreano Roh Moo-hyun regaló una copia de esta película a Kim Jong-il en la cumbre de los líderes coreanos de 2007.

ha sido uno de los temas más frecuentemente tratados en las producciones culturales. Indudablemente, este particular flujo de inmigración se vincula con la crisis acumulada de confrontación con el régimen norcoreano en todos los niveles. No obstante, el sitio de cruce no es realmente la frontera coreana debido a la extrema vigilancia y militarización. La gran mayoría de los inmigrantes norcoreanos toman un largo desvío y primero cruzan la frontera con China para entrar en el Sur –esto constituye un carácter singular de la dinámica coreana en cuanto a la experiencia del cruce fronterizo–. En tanto que se ilustran múltiples riesgos durante su travesía transnacional, la producción fílmica pretende capturar las experiencias de estos *inmigrantes* que luchan por sobrevivir y adaptarse al nuevo ámbito. Por su parte, la cinta *Al sur de la frontera* (Anh, 2006) sigue la vida de un norcoreano que por motivos políticos –su familia está bajo sospecha de comunicarse sin permiso de las autoridades con su abuelo que está vivo en el Sur– tiene que dejar a su prometida en Pyongyang para empezar una nueva vida en Seúl. Allí lo esperan otros desafíos para su supervivencia e integración. La difícil adaptación a la sociedad capitalista le ocasiona un profundo sentimiento de nostalgia, encarnado en la figura de su novia que se ha quedado en el Norte, si bien se ha casado con una surcoreana. El drama se desarrolla a través del conflicto interno del protagonista, para quien ninguna de las dos Coreas puede ser su propio espacio vital. La sensación que experimenta este inmigrante simboliza la preocupación colectiva inconsciente de que como resultado de la posible reunificación el Norte –después de la caída de su sistema– vaya a ser absorbido por el Sur, y que los norcoreanos se conviertan en ciudadanos de segunda categoría, tal como ocurrió en el caso de Alemania. Esta cinta se pregunta cómo construir una situación democrática e igualitaria en el proceso de encuentros, contactos e interacciones que se vuelven más frecuentes en el día a día, más allá de los eventos políticos circunstanciales orquestados a nivel gubernamental.

Esta perspectiva se visualiza de forma más radical en otra cinta: *El diario de un proletario* (Park, 2011). La película muestra cómo los inmigrantes norcoreanos que se establecen en el Sur con la esperanza de iniciar una nueva vida, de hecho pueden obtener el carnet de identidad nacional, pero con diferente numeración del de los ciudadanos surcoreanos, lo que es una clara marca de distinción que en el fondo funciona como un estigma social que acarrea discriminación y desprecio. Desde un principio, entonces, se les priva de un trato equiparable al que disfrutaban los surcoreanos, de tal forma que constituyen un nuevo grupo económico y social en el margen, equivalente a una clase de proletariado secundario. Para el director, la marginalización de los inmigrantes norcoreanos, como fenómeno social, dificultaría la constitución de una base sólida para la integración del pueblo coreano de ambos lados a menos que se hagan esfuerzos mutuos

para eliminar las estructurales barreras socioculturales. La reunificación no es solamente una agenda política y económica, sino también se trata de una nueva forma de ser y vivir en varios niveles que rompa el período de separación, odio y competencia. Estos filmes ponen en escena cuestiones culturales y existenciales de convivencia, democracia e igualdad que se requieren para el avance en la transformación radical de la dimensión política y económica.

UN FUTURO INCIERTO

Especialmente a partir de la más reciente muestra del poder nuclear de Corea del Norte de nuevo surge la pregunta perentoria acerca de una posibilidad en el futuro de la desaparición de la frontera intercoreana que dé paso a la tan esperada reunificación de la península. Como señalábamos más arriba, una de las cuestiones que pueden tanto acelerar como obstaculizar el proceso es la injerencia de los actores externos, poderosos en extremo, que de una u otra manera tienen intereses comprometidos con el resultado de la unificación, principalmente Estados Unidos y China, aunque no debemos descartar a Japón y Rusia.

Por otra parte, en el ámbito puramente bilateral entre las dos Coreas, un aspecto que deberá irse esclareciendo en el futuro cercano es la posición política y económica de ambos gobiernos y si estas políticas de Estado de alguna manera promoverán el acercamiento y la integración. Por una parte está la posición del joven líder Kim Jong-un quien asumió el poder en Corea del Norte luego de la muerte de Kim Jong-il en diciembre de 2011. Por lo menos hasta ahora, parece evidente que busca continuar con la estrategia diplomática nuclear de su padre con el fin de tener espacio de maniobra política ante la comunidad internacional como atestigua la tercera prueba atómica en febrero de 2013. Del otro lado, aunque la nueva presidenta surcoreana, Park Geun-hye, planteaba en sus mensajes de campaña la construcción de una relación cercana entre las dos Coreas basada en la confianza mutua (Korea Focus, 2013), su posición conservadora está siguiendo la línea de su predecesor, Lee Myung-bak, quien abandonó la *Sunshine Policy* y prácticamente rompió relaciones con Corea del Norte durante su mandato.

Aunque el juego político en torno a la división coreana es contingente en extremo, no hay que olvidar que desde 1972 ambos gobiernos acordaron que una eventual unificación estaría libre del uso de las fuerzas armadas (García, 2009: 177). Este acuerdo surgió principalmente de la experiencia histórica compartida, primero de la etapa colonial japonesa, luego de la ocupación externa por parte de Estados Unidos y la Unión Soviética y finalmente del trauma de la guerra civil que destruyó el país, conflicto que

después de todo, y a pesar de las profundas diferencias ideológicas de cada lado, tenía como fin último la independencia unificada de toda la península.

En este sentido, habría que observar si en la presente coyuntura de integración de los mercados internacionales ante la embestida del neoliberalismo global, la todavía vacilante y frágil –no obstante continuada– relación económica intercoreana va a sentar el precedente que finalmente abra la puerta del proceso de reunificación; o si, por otra parte, la dinámica de encuentros socioculturales promovida por la inmigración de norcoreanos al sur, aunada a la emergencia de una producción artística que cuestiona el sistema de división y su discurso de exclusión y diferencia, logra crear un espacio de concientización que apunte a la recuperación de una identidad coreana transfronteriza que suscite la apertura.

Por supuesto, debido a la complejidad tanto del contexto actual como de los eventos históricos precedentes, la frontera sigue estando cargada de significados negativos en términos políticos y culturales: señala a *otro* que es visto como enemigo y como amenaza, como un lugar prohibido y peligroso, como espacio de exclusión, como una herida de guerra aún abierta y, al mismo tiempo, puede verse –y por muchos es visto así– como una por demás artificial y anacrónica línea divisoria entre dos pueblos que son una nación en espera de una inminente y merecida reunificación.

BIBLIOGRAFÍA

- Domenech del Río, Antonio J., 2002, “Una introducción al pensamiento coreano: tradición, religión y filosofía”, en Alfonso Ojeda, Álvaro Hidalgo y Ernesto de Laurentis, eds., *Sociedad, economía y política en Corea. II Simposio Internacional sobre Corea*, Toledo, España, Centro Español de Investigaciones Coreanas/Ediciones Gondo, pp. 19-44.
- Foucher, Michel, 2007, *L'obsession des frontières*, París, Perrin.
- García Canclini, Néstor, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, D. F., Grijalbo.
- García, Pío, 2009, “Corea del Norte: vientos favorables para el cambio”, OASIS, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, núm. 14, pp. 169-183.
- Gelézeau, Valérie, 2010, “Beyond the ‘Long Partition’ from divisive geographies of Korea to the Korean ‘meta-culture’”, *European Journal of East Asian Studies*, Leiden, Holanda, Brill, vol. 9, núm. 1, pp. 1-24.
- Healy, Hall, 2007, “Korean Demilitarized Zone. Peace And Nature Park”, *International Journal On World Peace*, Saint Paul, Estados Unidos, Professors World Peace Academy, vol. 24, núm. 4, pp. 61-83.
- Kagan, Richard C. [conferencia], 2007, “Korea. Why is it called ‘The Forgotten War’?”, en “Korea

- Past and Present Teacher Workshop”, Institute for Advanced Study-University of Minnesota, 19 y 20 de abril, en <<http://asias.umn.edu/assets/pdf/lecture1.pdf>>, consultado el 13 de enero de 2013.
- Kim, Hye Jeoung, 2002, “El modo de vida coreano”, en *II Simposio Internacional sobre Corea: Sociedad, economía y política en Corea*, Toledo, España, Centro Español de Investigaciones Coreanas/Ediciones Gondo, pp. 11-17.
- Korea Focus, 2013, “Mission of the Nation’s First Female President”, en sección “Política”, Seúl, Korea Foundation, 25 de febrero de 2013, en <http://www.koreafocus.or.kr/design3/Politics/view.asp?volume_id=135&category=A&content_id=104513>, consultado el 26 de febrero de 2013.
- Lorenz, Andreas, Katharina Graça Peters, Marc Pitzke, Ulrike Putz y Carsten Volkery, 2011, “Modern Walls: Barriers Continue to Divide Around the World”, *Spiegel*, sección “Internacional”, Hamburgo, Alemania, 10 de agosto, en <<http://www.spiegel.de/international/world/modern-walls-barriers-continue-to-divide-around-the-world-a-779162.html>>, consultado el 14 de enero de 2013.
- Montezemolo, Fiamma, 2009, “Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad. Diálogo con Néstor García Canclini”, *Alteridades*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 19, núm 38, julio-diciembre, pp. 143-154.
- Nanto, Dick K., 2003, “North Korea. Chronology of Provocations, 1950 – 2003”, Whashington, D. C., UNT Digital Library, en <<https://opencrs.com/document/RL30004/2003-03-18/>>, consultado el 12 de enero de 2013.
- Ohn, Chang-il, 2010, “The Causes of the Korean War, 1950-1953”, *International Journal of Korean Studies*, Fairfax, Estados Unidos, International Council of Korean Studies, vol. 14, núm. 2, otoño-invierno, pp. 19-44.
- Paik, Nak-chung, 1994, *Camino para ir más allá del sistema de división*, Seúl, Changbi.
- Paik, Nak-chung, 1998, *El sistema de división en crisis*, Seúl, Changbi.
- Park, Myoung-kyu, 2012, *La sociología de la frontera coreana*, Seúl, Changbi.
- Robinson, Courtland [working paper], 2010, “North Korea: Migration Patterns and Prospects”, Washington, D.C., Center for Strategic and International Studies/Korean Studies Institute-University of Southern California, en <https://csis.org/files/publication/101215_North_Korea_Migration_Patterns.pdf>, consultado el 10 de enero de 2013.

PELÍCULAS

- Ahn, Pan-suk, director, 2006, *Al sur de la frontera*, Corea del Sur, Siuds Film.
- Park, Chan-wook, director, 2000, *Zona Conjunta de seguridad*, Corea del Sur, Myoung Film.
- Park, Jung-bum, director, 2011, *El diario de un proletario*, Corea del sur, Secondwind Film.

IMÁGENES

Korean Movie Database, en <http://www.kmdb.or.kr/movie/mdimage_list.asp?nation=K&p_dataid=05257>.

Wikimedia Commons [fotografía], 2006, “Crane Japan2”, en <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crane_japan2.JPG>.

Wikimedia Commons [fotografía], 2007a, “Amur leopard Pittsburgh Zoo”, en <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Amur_Leopard_Pittsburgh_Zoo.jpg#file>.

Wikimedia Commons [fotografía], 2007b, “Panmunjeon3”, en <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:070401_Panmunjeom3.jpg>.

HISTORIA, REBELIÓN Y ESPERANZA: EL CANTO PALESTINO EN LA FRONTERA DEL CONFLICTO

Gilberto Conde

EL COLEGIO DE MÉXICO

INTRODUCCIÓN

La cultura palestina se debate en una lucha existencial en un contexto de incertidumbre total a raíz del descarrilamiento del proceso de paz con Israel desde la década de 1990. La cultura del pueblo palestino se produce y reproduce marcada de manera inevitable por la realidad de vivir en condiciones de ocupación prolongada de sus territorios con todo lo que ello implica: precariedad jurídica y económica, la dispersión de su población en numerosos rincones de la tierra y severos actos de represión hacia toda la población ante la resistencia activa de sectores importantes, la violenta e incluso la pacífica.¹

La frontera entre Palestina e Israel es muy diferente a la mayoría de las fronteras del mundo. Artificial como cualquier otra, se impuso por medio de un conflicto que les cayó a los palestinos por sorpresa y que ha marcado indeleblemente su cultura. No obstante, lo primero que hay que subrayar es que se trata de la frontera entre un Estado *de jure*, el Estado de Israel, y un Estado, el palestino, que no se ha fundado formalmente a pesar de que Naciones Unidas lo haya mandado así desde noviembre de 1947. Los palestinos han combatido constantemente desde entonces por múltiples vías por establecerlo y no han obtenido más que magros logros.² Sin embargo, nada de esto tiene sentido si no se entiende que todo el territorio de Palestina ha sido ocupado por el Estado israelí. Así, la existencia misma de la frontera y el hecho de que su trazado es aún incierto ha sido fuen-

¹ Estoy en deuda con Gabriel Pérez quien, con una ponencia en el coloquio “Diversidades del mundo árabe e islámico”, en el marco de la tercera semana árabe en México (2012), me sugirió la importancia del *hip-hop* como espejo de la realidad que viven los jóvenes palestinos en la actualidad. Aunque desistí por diversos motivos de escribir un texto centrado en el rap palestino, me pareció importante recuperar las letras de la cultura musical contemporánea palestina como medio para entrar en el tema de la cultura palestina en la frontera con Israel.

² Como se verá más adelante, los palestinos han logrado, a partir de los acuerdos de Oslo, el manejo autónomo de algunas regiones de los territorios ocupados por Israel en 1967. A finales de 2012, la Asamblea General de Naciones Unidas votó reconocer la existencia del Estado de Palestina, aunque su existencia soberana depende aún de un evasivo acuerdo de paz con Israel.

te de una gran violencia física y simbólica. Todo esto se ha basado en una serie de hechos consumados por parte de Israel ante los que los palestinos han podido hacer poco. Como se verá en las páginas siguientes, todo esto ha afectado fuertemente la cultura palestina.

En los medios de comunicación occidentales se tiende a subrayar la violencia que ejercen los palestinos. No obstante, la violencia que los palestinos sufren diariamente es incomparablemente mayor.³ Esta situación los ha llevado a crear diversas formas de resistencia que no sólo incluyen la consabida lucha armada, sino también diversas formas de resistencia cultural. Como se verá a lo largo del presente capítulo, la resistencia pacífica palestina es un esfuerzo por mantener viva su cultura y mantener vivos los elementos básicos de la esperanza colectiva. Durante décadas, numerosos palestinos han formado grupos artísticos y musicales mediante los cuales expresan sus sentimientos íntimos, estrechamente ligados a estas aspiraciones, al igual que a sus vivencias cotidianas.

Es muy revelador, por ejemplo, que hayan aparecido varios grupos de *hip-hop* palestinos que cantan acerca de la situación de su pueblo desde inicios del 2000. También es ilustrativo que estos grupos coinciden con los de otros géneros musicales y artísticos en expresar los problemas palestinos. Sus canciones constituyen, para decirlo en palabras de Amal Murkus, una cantante palestina de Nazareth, “un ducto de aliento, una arma de destrucción masiva contra la tristeza y la desesperanza”, que además, habría que agregar, transmite los temas centrales del profundo malestar que el conflicto con Israel les ha causado.

Sus canciones, producto de las transformaciones de una cultura viva, que palpita como una cultura del mundo de nuestros días, sirven de vehículo a sus preocupaciones y esperanzas, y a su vez manifiestan las complejidades de la vida cultural de su pueblo. Para escribir el presente capítulo, se ha sacado provecho de que en sus cantos se pueden apreciar las aristas principales del valor que los artistas en lucha atribuyen a su cultura, al sentimiento de opresión en que viven, a su resistencia y a sus aspiraciones.

En los estudios de los movimientos sociales, algunos autores han recurrido a identificar y analizar las aristas ideológicas en que encuadran (*frames, framing activity*) sus agravios, esperanzas, estrategias, etcétera, para la acción colectiva (no se confunda con el análisis de discurso). Johnston (2002) explica que estas aristas constituyen estructuras cognitivas que “indican qué se debe observar, y qué es lo importante y lo que no lo

³ Said (1988) explica que “sin lugar a dudas, la violencia israelí contra los palestinos siempre ha sido *incomparablemente* mayor en magnitud y escala [pero] la fijación en la lucha armada [...] y el descuido relativo de la acción política de masas dentro de Palestina, expusieron al movimiento palestino, ya a inicios de la década de 1970, a un sistema militar y de propaganda israelí muy superior, que exageraba la violencia palestina por fuera de toda proporción”.

es”. Se trata de estructuras expresadas por los individuos, pero que cobran “importancia únicamente en la acción colectiva en la medida en que son compartidas por un número suficiente de individuos como para servir de vehículo a sus comportamientos y procesos cognitivos”. Benford y Snow (2000) y Olzak (2004), entre otros, también aplican este tipo de análisis a los movimientos sociales.

En la elaboración del presente texto, se ha optado por utilizar esta técnica para extraer, de las letras de un conjunto de canciones y de entrevistas de músicos jóvenes palestinos, una serie de aristas que permitan identificar sus referentes centrales. Al observar cómo estos jóvenes frasean sus preocupaciones centrales podemos explorar la cultura palestina contemporánea en la frontera con Israel. Recurrimos aquí a las canciones y entrevistas aparecidas en *Checkpoint Rock: Canciones desde Palestina*, una película de Fermín Muguruza⁴ y Javier Corcuera estrenada en 2009, que reúne a varios músicos palestinos jóvenes, incluyendo a varios raperos, pero no solamente. Así, hemos decidido seguir a los músicos de *Checkpoint Rock*, sus letras y entrevistas, para extraer los referentes principales de su discurso y luego adentrarnos en sus orígenes, significado e implicaciones.

Aparte de los que aparecen en la película de Muguruza y Corcuera,⁵ hay, por supuesto, numerosos músicos palestinos importantes, jóvenes o no. El fenómeno del rap palestino es llamativo, pero no es el tema central del presente texto. La aparición de diversos grupos palestinos de *hip-hop* ha causado una cierta sensación.⁶ El año anterior a la aparición de la película de Muguruza y Corcuera, Jackie Salloum estrenó *Slignshot Hip Hop* (2008). En la academia se ha producido un número creciente de artículos que empiezan a dar cuenta de forma creciente del fenómeno (Alindah, 2012; Gana, 2012; Heim, 2011; Maira y Shihade, 2012; Maira, 2008; McDonald, 2009; Schept, 2010; Swedenburg, 2012; Deflem, 2010).

⁴ Músico vasco que, antes de desempeñarse como solista, participó en los grupos de rock vasco Kortatu y Negu Gorriak.

⁵ En *Checkpoint Rock* aparecen algunos artistas ya clásicos de la Palestina posterior a 1948, como Marcel Khalife. Al igual que él, artistas más jóvenes hacen referencia frecuente al poeta palestino Mahmoud Darwish (fallecido en agosto de 2008), como el trío Joubran, que desde hacía trece años acompañaban al poeta en sus recitales. Sabreen es un grupo que tiene muchos años de trabajo y que ha pasado del uso de instrumentos electrónicos al de tradicionales, además que tiene una casa de grabación. No obstante, la mayoría de las canciones de la película son composiciones originales que datan de la época en que se filmó el documental, 2009. Los artistas jóvenes son el grupo de rap DAM, el grupo de rock Khalas, la cantante y animadora de radio Amal Murkus, la rapera Safaa Arapiyat, el grupo Walla'at, el interprete de laúd Habib Al-Deek, el cantante popular Muthanna Sha'ban, el cantante Shadi Al-Assi y el rapero Ayman PR (integrante de Palestinian Rapperz).

⁶ Algunos de estos grupos aparecen en *Checkpoint Rock*, pero otros no, como Ramallah Underground, Shadia Mansour, Katibe 5, DARG Team (Da Arab Revolutionary Guys), The B Boy.

Lo primero que salta a la vista en las letras de estos músicos es la importancia de la realidad en sus canciones. Los integrantes del grupo de rap DAM (Da Arabian MCs) lo dicen con todas sus letras: “expresamos lo que sucede; así como Chuck D, de Public Enemy, dijo que el rap es la CNN de la calle [...] nosotros somos la Al-Jazeera de la calle”, en referencia a la afamada estación de televisión árabe de noticias. El compositor del grupo de rock Khalas⁷ va más lejos cuando dice: “la realidad en que vivo influye en mis composiciones. Nuestra música está influida por el conflicto y por la ocupación [...] En cuanto escuchas nuestra música sabes de dónde viene y hacia dónde se dirige”.⁸ Kher Fody, el cantante y compositor de Walla’at, un grupo de música palestina tradicional, dice: “lo que siento sólo lo puedo sacar por medio de la música[;] cuando escribo, saco todo lo que me molesta y me ahorro lo del psicólogo”.

Hemos observado dos primeros elementos centrales en las canciones de estos músicos: el peso cotidiano del conflicto israelí-árabe y el de una de las fronteras internas de los palestinos, a saber, la del conservadurismo de sectores importantes de la sociedad árabe palestina.

Ambos elementos son naturales. Es prácticamente imposible para los palestinos abstraerse del conflicto con los israelíes. La ocupación de su tierra por inmigrantes judíos europeos, la sucesión de guerras, el que cientos de miles (convertidos con sus descendientes en millones) terminaran desterrados, las condiciones en que viven, dentro y fuera de Palestina, y la aparición de una sociedad israelí dominante con nuevas olas de inmigración extranjera mientras que a ellos se les niegan numerosos derechos –desde vivir en sus tierras, pueblos y ciudades de origen hasta establecer un Estado propio, pasando por una muy larga lista de puntos intermedios– ha amenazado y transformado la cultura palestina. Shadi Al-Assi resume esta idea de lucha contra la aniquilación cultural y de afirmación ante el mundo que parece indiferente: “Canto porque queremos utilizar el arte para decirle al mundo quiénes somos y cómo sufrimos. Decimos que el pueblo que canta no muere. Seguimos existiendo”.

⁷ Se ha optado aquí por utilizar la ortografía de los nombres empleada en los subtítulos de la película (los de la versión que se puede ver en <<http://www.youtube.com/watch?v=E3BSqh-H4BI>> para no crear confusión en los lectores que opten por verla (muy recomendable). Se trata sin duda de una decisión muy discutible, ya que una transliteración más académica del árabe permitiría una prestación mucho más cercana a la pronunciación arábiga original.

⁸ Los lectores podrán observar que las traducciones que usamos aquí no concuerdan a la perfección con las que aparecen en el video montado en YouTube. Hemos optado por realizar una versión distinta, aunque no muy distante, de las traducciones cuando nos pareció que alguna variante reflejaba más fielmente el significado del mensaje original en árabe o cuando nuestra traducción no alteraba el sentido de la traducción original pero que nos parecía que se leía mejor en castellano con una redacción distinta.

Por otro lado, la propia resistencia a la imposición israelí ha conllevado tales desafíos que, a lo largo de las décadas, ha tenido repercusiones culturales que generaron diversas contradicciones internas. No sólo ha llevado a la aparición de fenómenos como la música, la poesía o la pintura de la resistencia, sino también ha conducido a sectores importantes de la sociedad palestina a optar por retomar con fuerza ciertas expresiones tradicionales de su cultura. Una de estas expresiones ha sido la adopción de versiones conservadoras de la religión o del comportamiento.

En este contexto no debería extrañar que muchos jóvenes busquen salidas que les permitan simultáneamente resistir en el ámbito cultural a la ocupación israelí y rebelarse contra ciertos aspectos del conservadurismo de su entorno más cercano.

La ruta del presente texto no sigue la del guion de la película de Muguruza y Corcuera, sino que se basa en la historia de la creación y evolución de la frontera y del conflicto israelí-palestino. Es esta historia la que nos sirve de guía para interpretar los textos del filme. Pareciera que hubiéramos optado por basar el texto en la ruta que ofrece la canción de Ayman PR:

Busqué un libro para estudiar la historia. Lo encontré repleto de expulsiones y migraciones, todo escrito con tinta de sufrimiento [...] Descubrimos el cero, pero perdimos la cuenta. La historia y el orgullo de nuestros antepasados se convirtieron en penas y en lágrimas [...] Hemos perdido una vida, pero hoy hablo en el nombre de un libro. El libro de nuestra historia triste [...] Es cierto que el tiempo pasó, pero nos queda una vida por delante. La esperanza sigue viva y el eco de nuestra voz grita. En nuestros libros están las fechas y los dejo deducir. En la página 22, el mandato británico sobre Palestina; en la página 47, la decisión de la partición; en la 48, el río de lágrimas de los refugiados, y en la 67 la Guerra de los Seis Días. De la 87 hasta la 91, estuvimos defendiendo nuestra existencia con la primera Intifada contra la política de rompehuesos que ejercieron contra nosotros para detenernos. Pero fracasaron.

De tal manera, en las siguientes páginas se busca identificar las implicaciones culturales de la historia de la interacción palestina-israelí por medio de sus hitos principales. Se empieza con un apartado acerca de los orígenes de la cultura palestina, del proyecto sionista y del mandato británico sobre Palestina. Le sigue uno acerca de la decisión de Naciones Unidas de dividir el territorio palestino en dos Estados, uno judío y otro árabe, y la creación del Estado de Israel con las principales consecuencias para los palestinos. Un apartado más trata del período que va desde entonces hasta la primera Intifada, pasando por la guerra de 1967, que le permitió a Israel ocupar el resto de los territorios palestinos. Acto seguido, se trata del proceso de negociaciones de la década de 1990 y de los acuerdos de Oslo, las esperanzas que despertó, de su fracaso, del estallido de la segunda Intifada y de la construcción de la barrera de separación, así como de Gaza y del

auge de la alternativa político-religiosa que representan las organizaciones políticas de corte islámico. En el último apartado antes de las conclusiones se trata de la barrera que ha construido el Estado de Israel alrededor de los palestinos en los territorios ocupados.

“DESCUBRIMOS EL CERO PERO PERDIMOS LA CUENTA”

Como cualquier cultura, la palestina se ha transformado con el paso de la historia y en la interacción con otras culturas, particularmente las fronterizas. Sin embargo, dadas las particularidades de su evolución y los intereses del proyecto de establecer un Estado judío en Palestina desde finales del siglo XIX, se ha propagado la idea de que no existe un pueblo palestino con una cultura propia y distintiva.⁹ Aunque puede parecer una verdad de perogrullo afirmar que esto es falso, es importante dejarlo claro. Es cierto que, siguiendo la línea de pensamiento de Benedict Anderson (1983), la nación es una comunidad imaginaria, necesariamente tiene divisiones internas, de clase, de región, lingüísticas, en ocasiones de religión y de etnia, que la hace tener identidades complejas. No obstante, la nación también se sustenta en ideas fuertes y ampliamente compartidas acerca de ciertos rasgos culturales, de un sentido de historia y de experiencias comunes.

La historia del nacionalismo palestino es bastante particular. Se podría decir que es una vertiente del nacionalismo árabe, surgido, éste, entre finales del siglo XIX e inicios del XX. Palestina y buena parte de los países árabes actuales fueron parte del Imperio otomano durante varios siglos.¹⁰

El nacionalismo árabe se originó en el Imperio otomano ante los embates de la modernidad. Como en la mayoría de los Estados musulmanes de antes del siglo XIX, las diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas, locales o de barrio en el Imperio otomano no eran generalmente causa de conflictos graves ni frecuentes.¹¹ No obstante, las potencias

⁹ El autor ha asistido a conferencias de representantes israelíes en las que afirman que los palestinos son árabes y nada los distingue como palestinos de los demás árabes. Llegan incluso, como explican (Said, Abu-Lughod, Abu-Lughod, Hallaj y Zureik, 1988: 237), “a poner en duda la realidad histórica de Palestina como entidad y del pueblo palestino como tal”. Por lo tanto, aseveran, cualquier país árabe es su país, por lo que no tienen que vivir en Palestina. Otros son más específicos y dicen que Jordania debería ser el estado Palestino, mientras que toda la Palestina del mandato británico, es decir, desde el río Jordán hasta la costa mediterránea (y por lo tanto Cisjordania y Gaza), debería ser reconocida como Israel. De hecho, tal como explican (Chomsky y Achcar, 2007: 164-165), la postura oficial del gobierno israelí hasta 1989 consistía en decir que los palestinos ya tenían su Estado, que era Jordania.

¹⁰ El número preciso de siglos varía según el país, pero la cifra que se suele citar es de quinientos años.

¹¹ Siguiendo la tradición islámica, los Estados musulmanes, entre ellos el Imperio otomano, tenían la obligación de proteger a las comunidades que llamaban del Libro, es decir, a judíos y cristianos. Los miembros de estas comunidades no prestaban servicio militar y tenían un amplio grado de autonomía en asuntos de justicia y educación, por ejemplo; a cambio, pagaban un impuesto especial (conocido en árabe como *dhima*) (Issawi, 1982).

capitalistas europeas, refundadas en torno de sus respectivas ideologías nacionalistas, empezaron a representar un desafío creciente para el Imperio otomano desde los últimos años del siglo XVIII, cuando Napoleón invadió Egipto y lo colonizó durante cerca de cinco años. El Imperio otomano emprendió reformas que le permitieran una mayor eficacia en todos los ámbitos, particularmente en el militar y administrativo. Sin embargo, la desbandada nacionalista en los Balcanes y Egipto ya había iniciado un curso independiente. Se empezaron a elaborar discursos modernos capaces de dar un sustento ideológico tanto al Estado central, como a los que se estaban independizando. Tanto el islamismo como los nacionalismos empezaron a tomar forma durante el siglo XIX. A inicios del siglo XX, con el auge del nacionalismo turco, el árabe, que concebía como una sola patria a todos los territorios del imperio en que se hablaba mayoritariamente la lengua árabe, sin importar la religión de sus habitantes, tomó una gran fuerza popular.

El nacionalismo palestino fue cobrando forma en tiempos de la ocupación británica de Palestina y se consolidó en el contexto del conflicto con el sionismo y con el Estado de Israel. Las potencias victoriosas en la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña y Francia, se repartieron los territorios del Imperio otomano en los que la lengua mayoritaria era el árabe y los dividieron en varios Estados que no obtendrían su independencia sino paulatinamente. Allí, pusieron en práctica varias políticas con el objetivo de mantener el control de los territorios que controlaban.

En cuanto al sionismo, nombre del nacionalismo judío, ideología del Estado de Israel, tiene una historia muy diferente a la del nacionalismo árabe y palestino. Emergió en Europa también hacia finales del siglo XIX con la idea de que los judíos requerían de un Estado propio que los agrupara y en el que dejaran de sufrir de la discriminación de que eran objeto en los diversos países europeos en que vivían. Optaron por proponer la migración de los judíos del mundo a Palestina para crear ahí su Estado. El problema, naturalmente, era que Palestina estaba poblada. En un inicio, el sionismo no era mayoritario en las comunidades judías del mundo, ni siquiera en Europa. Había quienes propugnaban por la asimilación o los que esperaban que con el socialismo se acabaran los problemas de discriminación. Además estaba el Bund, o Liga General de Obreros Judíos de Lituania, Polonia y Rusia, que consideraba que los judíos debían tener acceso a un régimen autónomo dentro de un Estado socialista. Esta última opción es interesante no sólo en términos históricos, sino también en términos del tipo de opciones que se podrían concebir para la convivencia intercomunitaria en un mismo Estado.

Los británicos acogieron el proyecto sionista ofreciendo, en plena Primera Guerra Mundial, que, de ganar, establecerían en Palestina un hogar nacional judío. Décadas después, al cabo de la Segunda Guerra Mundial, y tras el exterminio de judíos europeos

en manos de los nazis, las principales potencias mundiales se pusieron de acuerdo para apoyar la realización del proyecto sionista.

Los choques empezaron a sucederse con una frecuencia creciente. Las organizaciones armadas de la comunidad judía ya establecida en Palestina, algunos de cuyos líderes militares se habían entrenado en la policía británica en Palestina (Khalidi, 2006: 109), empezaron a realizar acciones que ellas mismas llamaban terroristas contra las autoridades británicas y contra los palestinos (Morris, 1997). Estas acciones iban enfiladas hacia el proyecto de establecer un Estado judío viable en el territorio. La población palestina sentía que se le iba despojando de sus tierras y de su territorio, y se empezó a rebelar.

ÉRASE UNA VEZ... KAN YA MAKÁN

Aun en la época del Imperio otomano, Palestina tenía sus especificidades y era, a la vez, parte de un mosaico geocultural más amplio. No es de extrañar, por lo tanto, que la cantante Amal Murkus lo plantee así y reconozca las influencias culturales de un ámbito todavía más amplio cuando dice: “nacé en una región geográfica que es la continuación de Líbano y Siria. Por ello, es normal que mi música esté influida por la música libanesa, y en particular porque la música palestina es una mezcla de música árabe, además que tenemos influencias mediterráneas [...] griegas, armenias, turcas, los turcos nos ocuparon 500 años, e incluso de la música israelí, la cual es una mezcla de culturas que vinieron aquí”.

Para los palestinos es muy importante la herencia cultural árabe que les da un sentido de trascendencia histórica mientras viven en condiciones difíciles. Así lo muestran las letras de las canciones de los músicos, en su mayoría jóvenes, que protagonizan el documental *Checkpoint Rock*. Ayman PR recuerda, en una nota irónica, que los árabes descubrieron el cero, pero perdieron el camino. Efectivamente, mientras Europa vivía en la Edad Media, los matemáticos árabes desarrollaban conceptos complejos, como el del cero, con lo que pudieron enriquecer las matemáticas al crear el álgebra, por no hablar de astronomía, medicina, óptica, filosofía y otras disciplinas.

La influencia de la cultura árabe tradicional está presente en la música y en la letra de los cantantes palestinos jóvenes, incluso en los más rebeldes respecto de su propia tradición. El afamado grupo de *hip-hop* palestino DAM¹² tiene plena conciencia de ello:

¹² El grupo lo componen tres jóvenes palestinos de Lod, ciudad ubicada 13 kilómetros al sureste de Tel Aviv, la capital de Israel. En árabe, *dam* significa eternidad. También representa la sigla en inglés Da Arabian MCs.

“Nuestra música aparece de manera natural como árabes [...] Escuchamos a Fairuz, a Majida il-Rum, escuchamos música árabe [...] pero nos gustó el rap como forma de expresión [...] venimos de un lugar, y el rap viene de un lugar [...] y surgió una fusión de una manera muy natural”. La joven rapera de Acre, Safaa Arapiyat,¹³ empieza su canción contra los conservadores que la critican con una referencia a las palabras con que suelen iniciar los cuentos árabes clásicos, *kan ya makan*, y que podría traducirse por *el érase una vez* del español.

Los jóvenes músicos palestinos que vemos en esta película no sienten que haya ningún corte entre sus composiciones y la literatura y la música árabes de sus padres y de sus abuelos a pesar de vivir en un mundo de intercambios culturales dinámicos. Kher Fody, el joven cantante de Acre de Walla’at dice: “crecimos con la poesía de Mahmoud Darwish [y] con la música de cantantes como Oum Koulthum, Abd Il-Wahab, Warda. Crecimos con esa música en casa [así que] de manera natural [...] me dediqué a esto [...] aunque también escucho música de todos lados: árabe, occidental, india, iraní... escucho de todo”.

Incluso los raperos hacen esfuerzos por conectar su canto con las tradiciones árabes. Resulta revelador que un rapero como Suheil, uno de los integrantes de DAM, reconoce que los intérpretes de la canción popular rimada, “una antigua tradición árabe”, en sus propias palabras, “son los raperos de antes: hablan de lo que sucede”.

Muthana Sha’ban, intérprete de canción rimada, dice: “antes no había noticieros, y los cantantes transmitían las noticias de lo que sucedía”. Así, yo canto, dice: “¿qué vida es esta, llena de puestos de control, sin salud ni educación? ¡Detente, piensa, prepárate! Nuestra vida está hecha un infierno”. Refleja también la importancia para muchos en su cultura de la fe religiosa “Oh ave, tú que vuelas hacia mi hogar, ven que te cuidaré con mis ojos y también te cuidarán los de Dios”.

En el mismo tenor de Suheil, Ayman PR, de Gaza, atribuye mucha importancia a las influencias árabes y específicamente palestinas: “Nuestras primeras influencias son las de nuestros poetas, como Mahmoud Darwish, Tawfiq Ziad y los otros grandes como ellos [...] luego vienen los raperos que escuchamos como Tupac Shakur, Eminem y esa gente; y los traducimos a nuestra identidad [...] Intentamos proponer soluciones a [nuestros] problemas con nuestra música”.

En cuanto a los instrumentos musicales, muchos de los ejecutantes que aparecen en la película utilizan tecnología moderna, como aparatos eléctricos y grabadoras de audio,

¹³ *Arapiyat* parece una mezcla de palabras que incluye el término *rap* en medio de una palabra que si, en lugar de la letra *p* (inexistente en árabe), tuviera una *b* (como muchos árabes tienden a pronunciar la *p*) significaría «mujeres árabes» o algo que poco hábilmente podríamos traducir como «arabidades».

pero muchos los acompañan de instrumentos tradicionales de la región. Los músicos de Sabreen, un grupo musical que tiene décadas en escena,¹⁴ han ido más lejos, según su testimonio: “pasamos a utilizar instrumentos orientales y étnicos; cambiamos la guitarra eléctrica y el teclado por el laúd, el *qanún* y las percusiones orientales”.

¿Y LOS MATICES?

Una arista ausente de lo que dicen y cantan los jóvenes que aparecen en el documental son las principales diferencias culturales, las fronteras internas podríamos decir, entre palestinos. Algunos palestinos son musulmanes, otros cristianos o incluso drusos. Entre los cristianos, hay ortodoxos y católicos. También hay diferencias entre los que viven dentro del territorio de Israel y los que viven en Cisjordania. Pero también están los jerosolimitanos y los refugiados en países árabes, en Estados Unidos, Canadá, Europa o América Latina. Están los conservadores y los que no lo son o no tanto.

Sin embargo, los cantantes que hemos visto en el documental no ponen el acento en estas diferencias. No es que sean irrelevantes. Muchas veces son reales. Pero las circunstancias de la opresión que sufren bajo la cultura dominante israelí hacen que la mayoría de estas diferencias pasen a segundo plano. Sólo la mayoría, porque la diferencia entre el conservadurismo y las libertades a las que aspiran algunos jóvenes genera una reacción importante, como muestra exquisitamente Safaa Arapiyat en su canción.

Habría que notar que entre los israelíes judíos también existen fronteras internas importantes. La creación del Estado de Israel también ha significado un fallido esfuerzo homogeneizador entre judíos europeos, orientales y africanos, sustituyendo las lenguas originales de los inmigrantes por el hebreo. En aras del proyecto nacionalista, todos estos matices, y otros más, son negados, o al menos soslayados.

“EN LA [PÁGINA] 48, EL RÍO DE LÁGRIMAS DE LOS REFUGIADOS”

En noviembre de 1947, poco después de terminada la Segunda Guerra Mundial y justo en el umbral del inicio de la Guerra Fría entre el bloque del Oeste, encabezado por Estados Unidos, y el bloque del Este, encabezado por la Unión Soviética, la recién creada Organización de las Naciones Unidas decidió dividir el territorio de Palestina en dos Estados, uno judío y otro árabe. La llegada con fuerza del sionismo a Palestina ya había trastocado los equilibrios sociales. La anunciada división del territorio constituía una

¹⁴En palabras de Suheil, integrante de DAM, “Sabreen son los padrinos de la música palestina [...] Desde que estaba pequeño los escuchaba. Ahora no sólo hacen música, se convirtieron en una asociación para el desarrollo de la cultura palestina. Muchos grupos graban en su estudio. Walla’at, DAM y todos los grupos de rap”.

amenaza aún mayor. Sin pensar en cómo ejecutar el plan de Naciones Unidas, Gran Bretaña decidió retirarse del territorio el 15 de mayo de 1948. Las organizaciones sionistas sí pusieron en práctica su proyecto para la proclamación del Estado de Israel, que al consumarse creó una serie de fracturas en la población palestina que perduran hasta nuestros días y que se han agravado con las guerras y ocupaciones subsecuentes.

LA CREACIÓN DEL ESTADO DE ISRAEL Y DEL DRAMA DE LOS REFUGIADOS

Las bandas armadas sionistas pusieron en práctica el plan Dalet y otros para vaciar de árabes el territorio al máximo posible. En palabras del historiador israelí crítico Ilan Pappé (2006: XII), era el producto “inevitable del impulso ideológico sionista de tener una presencia judía exclusiva en Palestina, y una respuesta a acontecimientos en el terreno una vez que el gabinete británico había decidido poner fin al mandato”. Desde el 10 de marzo de 1948, los sionistas adoptaron la iniciativa de realizar una limpieza étnica del país en su conjunto.

De esta manera se creó el problema de los refugiados. Más de la mitad de la población nativa de palestina fue sacada de sus lugares de origen al cabo de seis meses. Esto equivalía a cerca de 800 mil personas. El número de pueblos destruidos ascendía a 531, mientras que se había vaciado la población de once barrios urbanos (Pappé, 2006: XIII). Se trató de una catástrofe humanitaria de una magnitud difícilmente imaginable que afectó de manera profunda la forma en que se relacionan las culturas palestina e israelí.

Desde entonces, la propaganda oficial israelí, asimilada como verdad por la mayoría de las grandes potencias, se ha dedicado a negar estos acontecimientos, a afirmar que los palestinos se fueron porque sus dirigentes los llamaron por medio de la radio y de altoparlantes a abandonar sus poblados. Esta versión oficial ha sido desmentida desde hace décadas por las víctimas de este proceso, pero desde la década de 1980, una serie de historiadores israelíes se han dedicado a estudiar archivos israelíes desclasificados en los que han encontrado versiones muy diferentes. Incluso Benny Morris (1997), a quien difícilmente se le puede considerar un radical, y que se resiste a realizar una lectura crítica de los documentos militares desclasificados que leyó, asegura que la versión oficial israelí es totalmente insostenible y le queda claro que los dirigentes árabes nunca llamaron a la población palestina a huir de sus casas.

Así pues, bastantes palestinos permanecieron en sus hogares o encontraron refugio en pueblos cercanos. Así, se quedaron dentro de lo que fuera territorio israelí después de 1948. Ahora tienen ciudadanía israelí, pero sus derechos están limitados, y representan aproximadamente 20 por ciento. Varios de los cantantes de la película que se ha utiliza-

do para la elaboración de este capítulo son descendientes de estos palestinos. Uno de los integrantes de DAM, por ejemplo, se define como originario de Jaffa, conurbada a Tel Aviv, pero *refugiado* en Lod. Acto seguido hace una aclaración importante: “cuando hablo de refugiados, hablo de que prácticamente todos somos refugiados. Hasta los que viven en Palestina siguen siendo refugiados”. El carácter de refugiado ha pasado a ser parte integrante de la cultura palestina. Así, una de las canciones que canta Amal Murkus es el “Diario de una herida palestina”, un poema de Mahmoud Darwish: “Mi patria no es una maleta [...] y yo no soy un viajero”.

Una gran proporción de aquella mitad de la población palestina que fue desplazada terminó viviendo en campamentos de refugiados, fuera en Cisjordania y Gaza o en Jordania, Siria y Líbano. La vida en los campamentos era difícil y también marcó la cultura palestina. Aparte de cantar, Shadi Al-Assi pertenece a una asociación llamada Ibdaa (comienzo) muy activa “en un campo de refugiados en Dheisheh, junto a Belén, que vive en condiciones muy duras”, según cuenta Suheil, y narra la historia de los campamentos.

Mi padre nació en un pueblo llamado Ajur, a 10 km de Belén, que ahora se encuentra dentro de Israel, del otro lado de la línea verde.¹⁵ Mi madre es de otro pueblo, Jarash, cercano a Jerusalén. Ahora, los dos viven en el campamento de refugiados. Después de 1948, la gente salió de sus pueblos y se refugió en esta zona. Antes de 1957 vivíamos en carpas. Después, Naciones Unidas construyó pequeñas habitaciones de 3 metros que dieron a cada familia y se deshizo de las jaimas. Para mí, el campamento es un lugar de espera. Es el lugar en el que esperamos para regresar a nuestros pueblos, a las tierras y poblados donde nacieron nuestros padres y nuestros abuelos [...] Seguimos siendo refugiados después de 60 años. ¡Ya Basta!

ARISTAS DE AGRAVIOS

La guerra israelí-árabe –en la que intervinieron sin mucho éxito los países árabes vecinos para defender a la población palestina el mismo día en que se retiraron las fuerzas británicas y en que se declaró el Estado de Israel– se saldó con un cuadro tan grave para los palestinos que llaman esa fecha, el 15 de mayo de 1948, *Al-Nakba*, que se traduce como la catástrofe. Las muertes y las expulsiones los convirtieron en un pueblo refugiado, que perdió sus casas, tierras y pertenencias. Sobre todo, perdieron la libertad. Estos temas se convirtieron en aristas de un cuadro de agravios que se integró fuertemente a la cultura palestina.

¹⁵ La línea verde es la frontera fijada en el armisticio entre Israel por un lado y Egipto, Jordania, Siria y Líbano por el otro en 1949. Gaza y Cisjordania, que formaban parte de la Palestina del mandato británico, quedaron del lado árabe de la línea verde.

Shadi Al-Assi canta uno de los temas más recurrentes en la cultura palestina: “Retornaremos”. “Si pierdes oro, lo encuentras en el mercado [...] si pierdes el amor, después de algunos años lo puedes recuperar [...] pero, dime, si pierdes la patria, ¿cómo la vuelves a encontrar? [...] *Raya'in* [los que vuelven, volveremos]. Volveremos a nuestra tierra, volveremos para construir nuestras esperanzas, volveremos a Palestina”.

Para los palestinos, aún si se consideran realistas y aceptan que el Estado de Israel es un hecho consumado e irreversible, *Palestina* es todo lo que era antes y la aspiración a regresar a sus pueblos de origen permanece. En la misma pieza, Shadi canta: “volveremos a Jerusalén, a Gaza, a Lod, a Jaffa, a Acre, a Belén, a Beitjalla, a Gaza”.

En la entrevista Kher Fody explica un aspecto de las dificultades que sufren los palestinos que viven dentro del Estado de Israel, no en Cisjordania ni en Gaza. A los árabes, “nos quieren expulsar” de Acre. La situación social es muy difícil. “Pero los habitantes siguen con su vida cotidiana [...] se resisten a vender sus casas. La gente de Acre la quiere mucho, de lo contrario ya la habrían perdido desde hace tiempo”. Expresa un temor que le parece real, el del exterminio, cultural e incluso físico. “Tengo miedo de que nos convirtamos en memoria, en recuerdos y que nuestro amor sea imposible”.

Para DAM, la libertad es un derecho humano que les ha sido negado. “Vivo encarcelado desde hace cincuenta años [...] ¿Por qué no puedo ser libre como otros niños del mundo? Nos quieren con los ojos cerrados, pero miramos a los niños libres y siempre deseamos una vida mejor [...] Todo lo que queremos es una vida mejor. Nos sacrificamos para respirar. No quiero vivir de rodillas ni morir de pie”.

Un integrante del grupo musical Sabreen explica que el nombre del grupo significa paciencia: “Sabreen es un lindo nombre, porque significa paciencia. Hace falta mucha paciencia para poder vivir en estas circunstancias”.

“EN LA [PÁGINA] 67, LA GUERRA DE LOS SEIS DÍAS”

Otro hito importante de la historia palestina reciente es la guerra de octubre de 1967. Israel atacó a Egipto y Siria, posteriormente a Jordania y ocupó el resto de los territorios de Palestina, es decir, los que no había ocupado en 1948. Con la ocupación israelí de Cisjordania y Gaza, dio inicio un nuevo período de la resistencia palestina contra la ocupación. Ya durante el período anterior se había formado una organización para coordinar la resistencia, la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). La ideología de la mayoría de los partidos y frentes que la integraba era nacionalista y laica, reunía a musulmanes y cristianos e incluso a algunos judíos. Su componente principal, Al-Fatah, partido de ideología poco precisa, fue encabezado hasta su muerte por el emblemático Yasir Arafat. Sin embargo, para mediados de la década de 1980, Israel, con el apoyo de

Estados Unidos, había logrado neutralizar las acciones de los *fedayines* o guerrilleros palestinos que actuaban desde el exterior.

Con la guerra de 1967, Israel no pudo expulsar a los habitantes de Cisjordania y Gaza por lo que la absorción y administración de estos territorios se convirtió en una tarea compleja.¹⁶ En esta guerra se les intentó arrebatar la parte oriental de una ciudad que ambos pueblos consideran sagrada: Jerusalén. Contra lo estipulado en las convenciones internacionales que regulan la guerra y la ocupación de territorio por una potencia invasora, el Estado de Israel empezó a enviar familias judías armadas y entrenadas militarmente, con un fuerte apoyo logístico y financiero, a formar colonias dentro de los territorios ocupados en 1967. La situación en que vivían los palestinos de estas regiones era crecientemente precaria.

Entre 1987 y 1991, los palestinos de Cisjordania y Gaza pasaron de la resistencia pasiva y a la expectativa de las acciones de la OLP desde afuera, a crear un levantamiento popular que ha pasado a la historia como la primera Intifada. Las fotografías de niños enfrentados a tanques israelíes recorrieron el mundo y dieron un nuevo sentido de dignidad a los palestinos. El ejército israelí no encontraba cómo controlar la revuelta, mientras la imagen de Israel se deterioraba gravemente en el mundo.

La resistencia, a pesar de las dificultades, la prisión o la muerte que pudiera implicar, se convirtió en una característica fundamental de la cultura palestina. Así lo deja sentir la canción de Shadi Al-Assi: “Por tirar una piedra, te encerraron. Mantén la cabeza alta [...] Eres como Bilal en la época del profeta [Mahoma] porque rechazas que te quiten la luz y te dejen en la oscuridad. Rechazas la tristeza y que te quiten la sonrisa. Todas las familias de los prisioneros: llegará el día en que los volveremos a ver”.

No obstante, al igual que en otros contextos, la resistencia puede tener manifestaciones diversas. Un integrante de Sabreen explica que las actividades culturales tienen una gran importancia: “Hay aquí una vida cultural muy activa. El mundo no lo sabe. Sólo se enteran de las noticias políticas, punto final”.

EL CONSERVADURISMO Y EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Es imposible hablar de la historia cultural y política en el mundo árabe contemporáneo sin hacer referencia al conservadurismo y al islam político. Como se ha mencionado antes, con el desarrollo de la modernidad desde el siglo XIX en los países islámicos, y los árabes no son la excepción, se han propuesto diversas opciones políticas e identitarias.

¹⁶ Después de todo, en 1948 los colonos judíos vivían relativamente mezclados con los árabes, lo que facilitó organizar la campaña que llevó a su expulsión.

Algunos consideraron que el islam debía convertirse en la base de la legitimación ideológica de los Estados modernos en la región. Con la colonización directa e indirecta y los diferentes embates del imperialismo a lo largo de estos años, aunado al desarrollo fallido de las alternativas nacionalistas o socialistas, la opción político-religiosa se ha presentado como una alternativa natural para esas sociedades. Algunas monarquías árabes ricas, gracias a enormes recursos petroleros, han invertido grandes sumas para la promoción y el crecimiento de estas opciones políticas con el objetivo, entre otros, de contrarrestar a los movimientos nacionalistas y socialistas. El ejemplo de la revolución islámica de Irán en 1979 también dio un fuerte impulso a este tipo de movimientos.

Planteándose como alternativa a las limitaciones de la OLP, aparecieron movimientos islamistas. Durante la década de 1980, surgieron movimientos de base islámica en los territorios ocupados de Palestina que posteriormente evolucionaron en partidos políticos, como el Movimiento de la Resistencia Islámica (Hamás) fundado con ese nombre en 1987. La posibilidad de debilitar al movimiento palestino por medio de divisiones internas sedujo a Israel, que financió durante varios años a los grupos que posteriormente conformarían Hamás (Higgins, 2009).

Una de las consecuencias de este proceso fue el auge del conservadurismo ideológico y social en sectores importantes de la sociedad palestina. Esto ha creado nuevas contradicciones, ya que muchos jóvenes oponen resistencia a este conservadurismo. Así, vemos como los músicos de Khalas, considerado “uno de los pocos grupos de rock palestino”, comentan con humor que cada que ensayaban un vecino les gritaba *khalas* («ya basta» en árabe), así que decidieron tomar ese nombre para su grupo.

Es más reveladora la reacción de Safaa Arapiyat, una muy joven rapera de Acre que responde a las críticas de los adultos con el estribillo de su canción: “critican, critican. Son listos, pero sólo para hablar”. E insiste: “los jóvenes despertamos mientras los padres duermen [...] y pensaron que me pararían. Que sepan que no necesito su permiso”.

En la misma canción aparece, naturalmente, una arista importante de la cultura palestina: el de la difícil situación de una mujer árabe y musulmana. “Yo brillo más que el que prohíbe [...] Quizás estoy atada a una cuerda corta, pero mantengo la cabeza en alto. Se espera mucho de mí porque soy una chica musulmana y árabe. No hay manera de parar mi causa. Saltaré de la realidad a una historia imaginaria, en la que la mujer no tiene que ser la mejor ni la ideal [...] Convertiré un alma débil en otra viva y fuerte”.

Así, en la entrevista explica esta dualidad de manera clara: “Me enfrento a dos problemas. Por un lado el hecho de ser una mujer que vive en una sociedad árabe y, por otro lado, ser un humano palestino que vive en *este Estado*. Nos presionan por ambos lados, pero nosotras somos más fuertes y seguimos adelante”.

La libertad es una referencia recurrente. Lo interesante en Safaa Arapiyat es que se aprecia la dualidad de la lucha por la libertad. Tanto en el ámbito de la resistencia a la ocupación como en el de la realización de los jóvenes y sobre todo de las mujeres árabes en relación con la sociedad palestina y sus elementos tradicionalistas: “Conseguí la libertad y la compartiré. Ella está dentro de mí”.

ENTRE ESPERANZA Y DESESPERANZA

A inicios de la década de 1990, hace menos de un cuarto de siglo, como se daba por concluida la prolongada época de la Guerra Fría, la administración estadounidense convocó a iniciar un proceso de negociaciones entre israelíes y árabes. Una conferencia en Madrid inauguró con bombo y platillo un proceso que duró hasta 1996 en el que muchos palestinos, árabes y la opinión pública internacional se entusiasmaron con la idea de que la paz era posible.

Apadrinados por el presidente estadounidense Bill Clinton, representantes de la OLP se reunieron en secreto con negociadores israelíes en la capital noruega y llegaron a un acuerdo interino. Los llamados Acuerdos de Oslo otorgaban autonomía a ciertas áreas de los territorios ocupados, estipulaban la creación de una Autoridad Nacional Palestina (ANP) para administrarlas, así como una fuerza de policía. En los acuerdos se dividía Cisjordania y Gaza en tres zonas: A, B y C. La ANP recibiría de inmediato la zona A, urbana, la más densamente poblada por palestinos, para que las administrara; en un plazo posterior podría coadministrar con las fuerzas militares israelíes la zona B, con bastante población palestina. El futuro de la zona C, que representa 60 por ciento incluyen las colonias israelíes, las carreteras que las comunican entre sí y a éstas con Israel, la franja fronteriza con Jordania y otras áreas militarizadas, sería discutido posteriormente en las negociaciones del llamado *estatuto final* o definitivo.

Varios temas, los más importantes, se habían dejado para las negociaciones del estatuto final: La creación o no de un Estado palestino soberano e independiente, el trazado de las fronteras de la entidad palestina, el destino de Jerusalén, incluso de la parte que había quedado al oriente de la línea verde entre 1948 y 1967, la posibilidad de que los refugiados, así fuera un número simbólico de ellos, pudiera regresar a sus pueblos y ciudades de origen dentro de Israel, el destino de las colonias judías en Cisjordania y Gaza, establecidas, como se mencionó, después de 1967, la cantidad de agua que los palestinos podrían utilizar del acuífero de La Montaña, ubicado esencialmente bajo las tierras altas de Cisjordania, entre otros temas importantes.

A la hora de escribir estas líneas, en 2013, las negociaciones del estatuto definitivo entre Palestina e Israel, programadas en el Acuerdo de Oslo para mayo de 1996, a más tardar, aún no se habían realizado.

Después de tanta esperanza de paz y de una solución a la compleja causa palestina, no es de extrañar que los ánimos de los palestinos se hayan calentado hasta el punto de ebullición. Hubo un nuevo intento de negociaciones en 2000 patrocinado por el presidente Clinton en el último año de su administración. La propuesta israelí de fronteras era difícilmente aceptable para los palestinos. Sin ser el único, el principal problema era que el trazado defendido por los negociadores del gobierno israelí convertía al territorio palestino en una colcha de retazos muchas veces inconexos que le impedía cualquier viabilidad a la soberanía palestina.

Le bastó a un político conservador israelí, Ariel Sharón, pasearse por la plaza de las Mezquitas en Jerusalén, uno de los sitios sagrados más importantes del islam, para que los palestinos estallaran en un nuevo levantamiento, conocido como la segunda Intifada. Sharón logró así darle la puntilla a las negociaciones y hacerse elegir nuevo primer ministro de Israel. Su paseo representó un insulto que exacerbó la frustración palestina que estaba a flor de piel. La represión israelí fue sumamente violenta. Al día siguiente del paseo de Sharón, el 29 de septiembre de 2000, las fuerzas de seguridad israelíes dispararon contra manifestantes iracundos pero esencialmente pacíficos y mataron a tiros a varios.

No faltó mucho para que la segunda Intifada se tornara violenta. En Cisjordania, colonos israelíes agredían a campesinos palestinos, arrancaban de raíz decenas de olivos, llenaban de arena varios pozos de agua utilizados por palestinos. El levantamiento popular rápidamente derivó en una lucha armada, conducida por grupos armados de todo corte ideológico, desde los ligados a partidos laicos, como las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, del partido Al-Fatah, o el brazo armado del izquierdista Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), hasta, por supuesto, el ala militar de cada uno de los partidos musulmanes religiosos como Hamas y Yihad Islámica. El FPLP realizó algunas operaciones guerrilleras contra militares israelíes, pero otros grupos centraban sus acciones en atentados suicidas en muchas ocasiones contra civiles en autobuses y cafés. Ciudades palestinas importantes como Jenin (pronúnciese Yenín) fueron destruidas por el ejército israelí matando a numerosos civiles de todas las edades. Muthana Sha'ban canta a la dignidad de los habitantes de esa ciudad: "Oh Palestina. Dios me dio el doble de dignidad porque soy de Jenin, tierra tolerante y fértil de los pueblos, los refugiados y la ciudad. Se enfrenta al enemigo como una ciudadela fortificada".

En lugar de cambiar el curso de los acontecimientos y buscar una negociación que condujera a una paz duradera, las autoridades de Tel Aviv optaron por replicar algo que ya habían hecho en Gaza desde la década anterior: construir una impresionante barrera para aislar a la población palestina de la israelí, con gravísimas consecuencias para los palestinos. En un apartado posterior se abunda al respecto.

La administración del presidente estadounidense George W. Bush realizó algún gesto de querer relanzar las negociaciones palestinas-israelíes por medio de la llamada Hoja de ruta para la paz en Medio Oriente, pero no tuvo ninguna consecuencia práctica aparte de aislar más a la Autoridad Nacional Palestina y presionarla para que ella misma reprimiera la rebelión popular y a las organizaciones armadas. La Hoja de ruta, elaborada en el contexto de la invasión de Irak, exigía a la Autoridad Palestina, como condición para iniciar negociaciones, impedir que ocurriera cualquier atentado. De los israelíes, exigía que congelaran por completo la expansión de las colonias en los territorios palestinos. Presionó fuertemente a los palestinos a que cumplieran con el primer punto de la Hoja de ruta, pero no a los israelíes, que aún en 2013 siguen construyendo asentamientos en territorios palestinos. Después de la ocupación de Irak, la administración Bush no hizo ningún esfuerzo serio por poner en marcha la llamada Hoja de ruta. Esto nos trae a otro de los temas de las canciones de *Checkpoint Rock*, el del apoyo del gobierno de Estados Unidos a Israel. Los de DAM cantan: “cincuenta estados educan a uno más (a Israel), y maman de la misma madre que acabó con los indios americanos”.

La esperanza de paz que había suscitado el proceso de negociaciones de la primera mitad de la década de 1990 terminó en cero. El régimen de control de los palestinos se ha agravado. Las colonias israelíes en Cisjordania, los llamados asentamientos, no han dejado de crecer. No obstante, Amal Murkus canta a la esperanza: “Una paloma blanca lleva una flor y sus ojos prometen que no caerá ni una gota más de sangre humana”.

GAZA

Si las circunstancias de los palestinos son difíciles, los habitantes de la franja de Gaza viven en condiciones aún más extremas. Se trata de un territorio muy pequeño de apenas 360 km², con una población de aproximadamente 1.6 millones de personas. Cuenta con varias ciudades, entre ellas, Gaza con cerca de medio millón de habitantes en 45 km².¹⁷ De acuerdo con un informe de la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios

¹⁷ Para comparar, considérese que la superficie de la franja de Gaza es apenas ligeramente mayor a la de la delegación Tlalpan de la ciudad de México, o aproximadamente la cuarta parte del Distrito Federal mexicano. La superficie de la ciudad de Gaza es 1.4 veces menor a la de Tijuana, mientras que su población es apenas unas pocas veces menor.

en los Territorios Palestinos Ocupados (OCHA-OPt, por su nombre en inglés). De los habitantes de la franja, 44 por ciento es vulnerable a la inseguridad alimentaria.¹⁸ El acceso al agua de los gazawis está severamente limitado. La cantidad total de recursos hídricos renovables disponibles es de 71 millones de metros cúbicos por año (FAO, 2008: 285). Dividida esta cantidad entre el número total de habitantes, arroja el ínfimo promedio anual de 44 m³ por persona,¹⁹ lo que ha llevado a la sobreexplotación de los acuíferos y al consecuente aumento de su salinidad.

Históricamente, Gaza ha ofrecido una fuerte resistencia a la ocupación, lo que contribuyó a que el Estado de Israel decidiera retirarse del territorio. Desde mediados de la década de 1990, el Estado israelí hizo construir una barrera con la que se ha mantenido prácticamente encerrados a los habitantes de la franja. Las autoridades israelíes controlan los puntos de acceso a Israel pero también a Egipto. Sin embargo, los grupos militantes basados en la región mantenían un fuerte hostigamiento a las fuerzas israelíes. En 2005, el gobierno de Ariel Sharón, decidió efectuar una retirada unilateral de Gaza, desmantelando incluso sus colonias.

El régimen israelí, sin embargo, estableció un cerco económico y militar sobre la franja, aprovechando que continúa controlando sus fronteras. En las elecciones palestinas de 2006, Hamas obtuvo el mayor número de escaños en el parlamento palestino y formó gobierno, pero se sucedió un conflicto con el partido del presidente Mahmud Abás. Como Hamas ha conservado el gobierno sobre la franja, Israel ha decretado un muy estricto régimen de sanciones que ha deteriorado la situación humanitaria ahí.

Poco después de terminar de rodar la película de *Checkpoint Rock*, Israel realizó un ataque militar masivo contra Gaza en diciembre de 2008 y enero de 2009 que fue condenado por Naciones Unidas (Goldstone, 2009). En la película, se oye la voz de Fermín Muguruza decir: “el ejército israelí invadió Gaza, prohibió la entrada de la prensa internacional. Murieron 1 400 personas; 500 eran niños. Ayman PR perdió a su padre. Los misiles destruyeron su casa. Él y su familia resultaron heridos”. Antes de esto, al ser entrevistado, Ayman PR había dicho “ser artista en Gaza es miserable, y si eres rapero, tanto peor”.

¹⁸ La seguridad alimentaria existe en una sociedad cuando la gente siempre tiene acceso físico, social y económico a alimentos suficientes, sanos y nutritivos para satisfacer sus requerimientos dietéticos y preferencias alimentarias para conducir una vida activa y sana.

¹⁹ Para comparar, véase que Jordania, el país con menos recursos hídricos renovables anualmente per cápita en la región, tenía 148 m³ cúbicos. En el caso de Gaza, sin embargo, hay que considerar que la mayor parte del recurso está contaminado o tiene elevados índices de salinidad debido a la sobreexplotación, agravada por el sitio y el embargo económico que los israelíes tienen establecidos sobre Gaza.

LA BARRERA, ¿FRONTERA?

El muro, la barrera que ha construido el Estado de Israel con los palestinos, más que una frontera es un emblema de la relación que los gobernantes israelíes han decidido mantener con los palestinos, así sea de manera temporal. La frontera israelí-palestina es, para empezar, una frontera de contrastes, pero es, sobre todo, la frontera entre un Estado soberano, Israel, y los territorios que ha ocupado por vía militar en los que un pueblo, el palestino, aspira a formar su propio Estado y no se le permite.

Como ya se mencionaba, Israel empezó a construir, dentro de Cisjordania, una barrera con el argumento de que así lograría frenar las acciones palestinas de la segunda Intifada. En lugar de resolver el problema por medio de un acuerdo de paz, optaba por aislar a los palestinos, encerrarlos masivamente detrás de la barrera, y olvidarse del tema en la medida de lo posible.

La barrera consta básicamente de dos tipos de segmentos. En las zonas urbanas, y en las que llaman “de alto riesgo”, los israelíes construyen un muro compuesto de enormes paneles de concreto que se pueden apreciar en la película. El resto es un sistema de alta tecnología que constituye una verdadera barrera sobre una franja de unos 50 metros de ancho en promedio.²⁰ En sus flancos, el sistema tiene dos volúmenes de alambre de púas de 1.8 m de alto en forma de pirámide. Del lado palestino, a la pirámide de púas le sigue una zanja de casi dos metros de profundidad para evitar el paso de vehículos y luego un camino de tierra para patrullar. Le sigue una valla metálica de 3 metros de alto, seguida de un camino pavimentado para que transiten los vehículos israelíes de vigilancia. A ambos lados del camino, quedan dispuestos senderos de tierra para detectar huellas de quien lograra franquear la barrera. Además, se ha instalado equipo de video para completar la vigilancia.

El trazado que sigue la barrera sugiere una definición unilateral de las fronteras entre Israel y los territorios de un futuro Estado palestino. En gran parte de su recorrido la barrera no coincide con la línea verde. Se calcula que una vez concluida, 87 por ciento está dispuesta *por dentro* del territorio cisjordano. Así, no se puede hablar con propiedad de un lado israelí y otro palestino, ni de que delimite la frontera entre ambos territorios.

Además, la barrera corta a miles de palestinos de sus lugares de trabajo, de sus tierras de labor, de sus pozos de agua. Su disposición hace que cientos de miles de palestinos que viven en poblados o pequeños territorios estén rodeados por tres y hasta cuatro lados por la valla o entre ésta y la línea verde.²¹

²⁰ Véase el diagrama publicado por el Washington Institute en (WINEP, 2005).

²¹ Véase, por ejemplo, el mapa de la OCHA-oPt (2008) o su reporte OCHA-oPt (2007).

La visión misma del muro, las largas y lentas filas, con las revisiones y vejaciones que implican los puestos de control se han convertido en una carga más de sufrimiento cotidiano para los palestinos. Las canciones, las entrevistas y el propio trayecto seguido por los cineastas de *Checkpoint Rock* dan fe de esta situación y de la gravedad simbólica del muro y de los puestos de control. Por ello, DAM canta: el muro “me separa de mí mismo y [...] no me deja ver el cielo [y] después dicen que nosotros somos los culpables”.

Entrevistado en Naplusa, Habib Al-Deek, explica la situación: “Como palestino de 1948 (los que viven dentro del Estado de Israel y tienen ciudadanía de éste), dos o tres veces por semana veo un *checkpoint*. Pero la gente de Cisjordania puede toparse con un puesto de control dos o tres veces *al día*. Cuando alguien va a trabajar, ve un *checkpoint*, cuando va a la escuela, ve un *checkpoint*. Pasan por revisiones corporales, por mucha humillación. Toda persona sale humillada de ahí”.

Llegando al *checkpoint* de Qalandia, se escucha la voz de Suheil, de DAM: “Vamos a Ramallah. En la entrada principal de la ciudad se encuentra el puesto de control de Qalandia. La gente que quiere ir a rezar a Jerusalén debe pasar por Qalandia. Los que quieren ir a Ramallah desde Jerusalén deben pasar por Qalandia. Lo mismo si alguien quiere ir al médico o a la escuela, no se escapa de pasar por el *checkpoint*. Imagina cómo será el futuro de un niño que debe pasar por el puesto de control todos los días. Imagina que se me ocurre ir a ver a mi familia que está del otro lado y tengo que pasar por un lugar en el que me rechazan”.

Uno de los integrantes de Sabreen explica las implicaciones del muro para Jerusalén y para sus artistas: “Jerusalén era un lugar de paso obligado para todos. Los palestinos, los israelíes y los visitantes de todo el mundo. Ahora, con los puestos de control, con el muro de separación, Jerusalén se ha convertido en un pueblo pequeño, cortado del mundo. Con esto, francamente, mataron a la ciudad [...] Para los músicos se ha tornado más difícil que en otros lugares del mundo estar en contacto directo con otros músicos y artistas. Viajar de París a Londres es muy fácil, pero llegar de aquí a Ramallah es muy difícil”.

Ayman PR, que no vive en la ciudad sagrada, vive una situación similar. Se le ve en la cinta de pie junto al muro, mientras Suheil narra que Palestinian Rapers “es el primer grupo de *hip-hop* de Gaza. Son cuatro y actualmente no se pueden encontrar porque cada uno vive en un lugar diferente. Mohammad vive en Estados Unidos; Mizo, en Gaza; Bond, en Egipto, y Ayman, en Ramallah”. Ayman, señalando al muro, da su punto de vista, que a su vez refleja una de las aristas del cuadro de agravios de los palestinos: “ah, este es el muro racista de separación. Queda claro que nadie se lo puede saltar. Ojalá alguien lo quite. Si nosotros no lo podemos hacer, nuestra voz lo hará”.

Naturalmente, la cultura de la resistencia se reproduce incluso en la adversidad y a partir de ella. Kher Fody lo pone en evidencia al cantar acerca de los puestos de control y de la paradójica utilización que hacen los palestinos de ellos: “Me enamoré de una chica en el *checkpoint* y perdí mi identidad. Allí hacen esperar a la gente, la humillan, pero la gente también se ríe y charla, y hasta pueden surgir historias de amor en los puestos de control. Tal como al destruir nuestras casas nos proveen de piedras, al hacernos esperar en el *checkpoint* creamos historias de amor. Así nos mantenemos vivos, en resistencia a la ocupación”.

CONCLUSIONES: LA LUCHA DE LA CULTURA PALESTINA POR LA EXISTENCIA

La vida cultural palestina está afectada profundamente por la realidad de la llegada de una cultura que ocupó sus tierras y convirtió a los palestinos en un pueblo de refugiados. La resistencia a la ocupación se ha dado por diversas vías. La de la política y la de las armas ha sido una. La del retorno a los valores y a la religión ha sido otra. Simultáneamente, los palestinos están dando una lucha de resistencia pacífica al mantener su cultura viva, dinámica. Los músicos, al igual que ejecutantes de otras artes, son un vehículo importante de este tipo de resistencia. Amal Murkus nos da el ejemplo al cantarles al mismo tiempo al amor, al arte, a la lengua y a la patria: “El amor es mi arte; mi lengua, mi patria. Mi patria es mi arte; mi amor, mi lengua. Mi lengua es mi arte; mi amor, mi patria. Mi patria es mi amor; mi arte, mi lengua”.

Los cantos de muchos artistas transmiten y retransmiten las aristas de los cuadros de movilización de los palestinos. Son portadores de mensajes de agravio, como masacres, expulsiones o las vejaciones de los puestos de control. Un verso de Mahmoud Darwish evocado en la película los resume: “Los palestinos son seres humanos que ríen, viven e incluso tienen una muerte normal. No sólo los matan”.

También son vehículo de algunas aristas estratégicas, como las formas de transformar las calamidades en armas de resistencia, como Kher Fody que dice que los puestos de control no sólo sirven para vejar sino que los palestinos los transforman en lugares de socialización. Habib Al-Deek, ejecutante de laúd, toca una melodía que resume su mensaje en su título, “La lucha”, y deja a la fuerza de la música del antiguo instrumento de cuerdas árabe expresar su coraje y convocar a la resistencia. Khalas expone algunos agravios, pero se burla de las evidentes limitaciones de los poderosos como forma de resistencia, “Vemos castillos, guardias y sirvientes [...] ¡pero mira!, ¡el rey está desnudo! ¿Cuándo dejará la televisión de mostrarnos lo mismo? [...] Un día un joven se levantó y con valor gritó: ¡Gente! ¡Quítense la venda de los ojos! Sólo les puedo decir que el rey está desnudo”.

Igualmente, llevan un mensaje de esperanza. A pesar de las dificultades que un palestino puede tener para creer en el futuro, se cultiva la esperanza, la utopía como ente vivo, en movimiento. Kher Fody le canta a la amada: “Llegó el mañana y recuperaré mis ojos. La vi llamándome con sus preciosos párpados. Una historia sobre grandes comidas y adornos. Olvidamos la necesidad y la oscuridad y realizamos nuestros sueños. Se convirtió el amor en la palabra que eliminó las fronteras”. Los raperos de DAM insisten en que la esperanza no puede morir: “todos los ejércitos del mundo son débiles ante la esperanza de los niños [...] Queremos una generación valiente, que mire al horizonte para construir nuestra historia”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alindah, Lutfyah, 2012, “Resistance Values in Palestinian Hip-Hop Music”, *Leksika*, vol. 6, núm. 1, sin páginas, en <<http://jurnal.ump.ac.id/index.php/leksika/article/view/254/239>>, consultado el 19 de agosto de 2013.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Benford, Robert D. y David A. Snow, 2000, “Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment”, *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, Estados Unidos, Annuals Reviews, vol. 26, pp. 611-639.
- Chomsky, Noam y Gilbert Achcar, 2007, *Perilous Power. The Middle East & U.S. Foreign Policy: Dialogues on Terror, Democracy, War, and Justice*, Boulder, Estados Unidos, Paradigm.
- Deflem, Mathieu, edit., 2010, *Popular Culture, Crime and Social Control*, Bingley, Reino Unido, Emerald (Colección Sociology of Crime Law and Deviance, vol. 14).
- FAO, 2008, “Occupied Palestinian Territory”, en AQUASTAT-Food and Agriculture Organization, *Irrigation in the Middle East region in figures*, en <<ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/012/i0936e/i0936e00.pdf>>.
- Gana, Nouri, 2012, “Rap and Revolt in the Arab World”, *Social Text*, Durham, Estados Unidos, Duke University Press, vol. 30, núm. 4, pp. 25-53.
- Goldstone, Richard [reporte], 2009, “Human Rights in Palestine and Other Occupied Arab Territories. Report of the United Nations Fact-Finding Mission on the Gaza Conflict”, Ginebra, United Nations Human Rights Council, 25 de septiembre, en <<http://cdm16064.contentdm.oclc.org/cdm/ref/collection/p266901coll4/id/2161>>.
- Heim, Karin, 2011, “Beats Not Bombs: Hip-Hop To Create Peace In the Israeli-Palestinian Conflict”, *Nota Bene. Canadian Undergraduate Journal of Musicology*, Londres, Canadá, Western University Canada, vol. 4, núm. 2, pp. 19-32.
- Higgins, Andrew, 2009, “How Israel Helped to Spawn Hamas”, *The Wall Street Journal*, en sección

- “World”, Nueva York, 24 de enero, en <<http://online.wsj.com/article/SB123275572295011847.html>>, consultado el 16 de octubre de 2009.
- Issawi, Charles, 1982, “The Transformation of the Economic Position of the *Millets* in the Nineteenth Century”, en Benjamin Braude y Bernard Lewis, comps., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, Teaneck, Estados Unidos, Holmes and Meier, pp. 261-285.
- Johnston, Hank, 2002, “Verification and Proof in Frame and Discourse Analysis”, en Bert Klaundermans y Suzanne Staggenborg, eds., *Methods of social movement research*, Minneapolis, Estados Unidos, University of Minnesota Press (Colección Social movements, protest, and contention, vol. 16), pp. 62-91.
- Khalidi, Rashid, 2006, *The iron cage. The story of the Palestinian struggle for statehood*, Boston, Estados Unidos, Beacon Press.
- Maira, Sunaina, 2008, “‘We Ain’t Missing’ Palestinian Hip Hop—A Transnational Youth Movement”, *CR: The New Centennial Review*, East Lansing, Estados Unidos, Michigan State University, vol. 8, núm. 2, otoño, pp. 161-192.
- Maira, Sunaina y Magid Shihade, 2012, “Hip Hop from ’48 Palestine. Youth, Music, and the Present/Absent”, *Social Text*, Durham, Estados Unidos, vol. 30, núm. 3, pp. 1-26.
- McDonald, David, 2009, “Carrying Words Like Weapons. Hip-Hop and the Poetics of Palestinian Identities in Israel”, *Min-Ad: Israeli Studies in Musicology Online*, Tel Aviv, Israel Musicological Society, vol. 7, núm. 2, pp. 116-130.
- Morris, Benny, 1997, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem. 1947-1949*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press.
- OCHA-oPt [reporte], 2007, “The Barrier Gate and Permit Regime Four Years on: Humanitarian Impact in the Northern West Bank”, Jerusalén, Israel, Office for the Coordination of Humanitarian Affairs-Occupied Palestinian Territory (Special Focus), noviembre, en <http://www.ochaopt.org/documents/OCHA_SpecialFocus_BarrierGates_2007_11.pdf>, consultado el 6 de noviembre de 2008.
- OCHA-oPt, 2008, “Barrier Projections”, Jerusalén, Israel, Office for the Coordination of Humanitarian Affairs-Occupied Palestinian Territory (Barrier Maps), julio, en <http://www.ochaopt.org/documents/BarrierRouteProjections_July_2008.pdf>, consultado el 6 de noviembre de 2008.
- Olzak, Susan, 2004, “Ethnic and Nationalist Social Movements”, en David Snow, Sarah Anne Soule y Hanspeter Kriesi, comps., *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden, Estados Unidos, Blackwell, pp. 666-693.
- Pappé, Ilan, 2006, *The ethnic cleansing of Palestine*, Oxford, Inglaterra, Oneworld.
- Said, Edward W., 1988, “The Essential Terrorist”, en Edward W. Said y Christopher Hitchens,

- comps., *Blaming the victims. Spurious scholarship and the Palestinian question*, Londres, Verso, pp. 149-158.
- Said, Edward W., Ibrahim Abu-Lughod, Janet Abu-Lughod, Muhammad Hallaj y Elia Zureik, 1988, "A Profile of the Palestinian People", en Edward W. Said y Christopher Hitchens, comps., *Blaming the victims. Spurious scholarship and the Palestinian question*, Londres, Verso, pp. 235-296.
- Schept, Judah, 2010, "'I broke the law? No, the law broke me!'. Palestinian hip-hop and the semiotics of occupation", en Mathieu Deflem, edit., *Popular Culture, Crime and Social Control*, Bingley, Reino Unido, Emerald (Colección Sociology of Crime Law and Deviance vol. 14), pp. 91-119.
- Swedenburg, Ted, 2012, "Palestinian Rap: Against the Struggle Paradigm", en Mounira Soliman y Walid El Hamamsy, edits., *Popular Culture in the Middle East and North Africa. A Postcolonial Outlook*, Nueva York, Routledge, pp. 17-32.
- WINEP, 2005, "Diagrama de la valla de seguridad", Washington D.C., The Washington Institute for Near East Policy, enero de 2005, en <<http://www.washingtoninstitute.org/mapImages/41f17f9321304.pdf>> [contenido suprimido], consultado el 10 de noviembre de 2008.

PELÍCULAS

- Muguruza, Fermín y Javier Corcuera, directores, 2009, *Checkpoint Rock: Canciones desde Palestina*, España, Filmanova.
- Salloum, Jackie, directora, 2008, *Slignshot Hip Hop*, Palestina/Estados Unidos, Fresh Booza.



AUTORES

Gilberto Conde

Es profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Imparte cursos de geografía política e historia de Medio Oriente y dirige la revista Estudios de Asia y África de la misma institución. Dos estancias de investigación lo llevaron a vivir más de dos años en Turquía y Siria. Es autor de *Turquía, Siria e Iraq: entre amistad y geopolítica* (El Colmex, 2013) y *El río Jordán y el acuífero de la montaña en el conflicto y las negociaciones israelí-árabes* (UNAM, 2011).

Néstor García Canclini

Es Profesor Distinguido en la Universidad Autónoma Metropolitana de México e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores de México. Obtuvo la beca Guggenheim, el Premio Casa de las Américas y el Book Award de la Latin American Studies Association por *Culturas híbridas*, considerado en 1992 el mejor libro sobre América Latina. Ha sido profesor en las universidades de Austin, Duke, New York, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y São Paulo. Sus libros han sido traducidos al inglés, francés, italiano, portugués y coreano. Su más reciente libro es *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia* (Katz, 2010).

Verónica Giménez Béliveau

Es doctora en Ciencias Sociales por la École de Hautes Études en Sciences Sociales de París y la Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta del CONICET desde abril de 2006. También es profesora titular en el doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y de la maestría de Ciencias Sociales del Trabajo de la misma institución desde 2005. Entre sus publicaciones destacan los libros *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina* (Eudeba, 2014, en prensa), *La Triple Frontera: dinámicas culturales y procesos transnacionales* (Espacio Editorial, 2010) y *La Triple Fron-*

tera. *Globalización y construcción social del espacio* (Miño y Dávila, 2006), compilación y coautoría con Silvia Montenegro, respectivamente.

Gerardo Gómez Michel

Nació en Tijuana, Baja California, México. Estudió su doctorado en Lenguas y Literaturas Hispánicas en la Universidad de Pittsburgh en Estados Unidos. Ha publicado su trabajo en diversas revistas académicas internacionales y ha participado en congresos en Brasil, Canadá, Argentina, Estados Unidos, México, Turquía, Portugal y Corea. Sus principales temas de investigación son la literatura y los estudios culturales latinoamericanos, con énfasis en el México de los siglos XX y XXI. Actualmente se desempeña como profesor-investigador del Instituto de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Busan de Estudios Extranjeros dentro del proyecto Humanities Korea, financiado por la National Research Foundation del gobierno de Corea del Sur. Ingresó al Sistema Nacional de Investigadores como investigador mexicano en el extranjero en enero de 2014.

Rosalva Aída Hernández Castillo

Es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford y actualmente es Profesora Investigadora Titular "C" del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIBSAS) en la ciudad de México. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas mexicanas de la frontera sur, con refugiados guatemaltecos en México y con migrantes norafricanos en España. Además, ha combinado la investigación académica con el activismo a favor de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas. Ha publicado los libros *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala* (CIBSAS-CDI, 2012), *La otra frontera: Identidades múltiples en el chiapas postcolonial* (Porrúa, 2001, Premio Fray Bernardino de Sahagún), *Histories and Stories from Chiapas. Border Identities in Southern Mexico* (University of Texas Press, 2002) y *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, resistencias cotidianas y organización colectiva* (UNAM/CIESAS, 2009), entre otros. Durante el 2003 recibió el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Lectureship, compartido con el Dr. Rodolfo Stavenhagen, por sus aportes a la investigación socialmente comprometida.

Silvia Hirsch

Es doctora en Antropología por la Universidad de California en Los Ángeles (Estados Unidos) y docente e investigadora del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires, Argentina. Realiza investigación en comunidades indígenas de la Argentina en temas relacionados con la frontera, identidades,

género, salud y educación intercultural bilingüe. Es coeditora junto con Gastón Gordillo del libro *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (La Crujía, 2011) y compiladora junto con Adriana Serrudo de *Educación intercultural bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas* (Novedades Educativas, 2010). También es compiladora del libro *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (Biblos, 2008) y autora de *El pueblo tapiete de Argentina. Historia y cultura* (Instituto de Lingüística, 2006).

Norma Iglesias Prieto

Es doctora en Teoría de la Comunicación y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña como profesora y directora del Departamento de Estudios Chicanos de la Universidad Estatal de San Diego, así como investigadora del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Entre sus publicaciones destacan *Emergencias. Las artes visuales en Tijuana* (Conaculta, 2008), *Miradas de Mujer. Encuentro de cineastas y videoastas mexicanas y chicanas* (El Colef, 1998), *Entre yerba, polvo y plomo. Lo fronterizo visto por el cine mexicano* (El Colef, 1991) y *La flor más bella de la maquiladora* (El Colef, 1985/1997, en inglés). Sus áreas de interés en la investigación son cultura, identidad y artes visuales (especialmente cine y video) en la frontera México-Estados Unidos, así como los estudios de género. Además de su trabajo académico, tiene experiencia como productora cultural y guionista de varias series televisivas sobre la problemática de la frontera México-Estados Unidos, y ha sido curadora de algunas series de cine y video para eventos artístico-culturales como InSite 2000, Mexartes.berlin (2002), Arte contra los muros. Tijuana, la Tercera Nación... (2004-05) y Tijuana: Laboratorio de la postmodernidad (2006).

Marta Kempny

Es originaria de Polonia. Realizó sus estudios doctorales en Antropología Social en Queen's University Belfast en Irlanda del Norte y se doctoró en 2010. Desde 2008 ha sido maestra en la misma universidad. Sus intereses de investigación incluyen los temas de identidad, migración y religión. Su trabajo sobre la comunidad polaca en Belfast fue publicado como libro bajo el título *Polish Migrants in Belfast: Border Crossing and Identity Construction* (Cambridge Scholars Publishing, 2010).

Rían Lozano de la Pola

Es doctora en Filosofía (área de Estética y Teoría de las Artes) por la Universitat de València (España). Realizó una estancia posdoctoral en la Université Rennes 2 (Francia).

Actualmente es investigadora de la Coordinación de Humanidades de la UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género. Ha realizado estancias de investigación en Goldsmiths College (University of London) y en el PUEG (UNAM). Entre junio de 2011 y enero de 2014 coordinó la Secretaría de Investigación y Proyectos Académicos (SIPA) del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM. Imparte clases de posgrado en la UNAM. También trabaja como curadora independiente y crítica de arte. En 2010 trabajó en el departamento de curaduría de Manifesta 8 (la Bienal Europea de arte contemporáneo). Ha publicado diversos artículos en revistas internacionales especializadas y en catálogos de exposiciones. En 2010 publicó el libro *Prácticas culturales a-normales. Un ensayo (alter)mundializador* (PUEG/UNAM). En 2012 editó, junto con Marisa Belausteguigoitia, *Pedagogías en espiral. Experiencias y prácticas*. Su trabajo se centra en el análisis de prácticas culturales a-normales (no normativas) y sus conexiones con la pedagogía, la creación de otras epistemologías “sensibles”, la acción política, el feminismo y las nociones de representación y poder.

Alfredo Nateras Domínguez

Es doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y profesor-investigador y coordinador general del diplomado Culturas Juveniles. Teoría e Investigación, en la UAM-I. Se desempeñó como Jefe de Proyectos Nacionales en Prevención de Drogas en Centros de Integración Juvenil (CIJ). Ha participado en una gran variedad de eventos académicos nacionales e internacionales como conferencista. Fue profesor invitado por la Universidad Centroamericana, “José Simeón Cañas”, en San Salvador, El Salvador. Sus líneas de investigación son culturas e identidades juveniles, las significaciones de los cuerpos, imaginarios de violencias y muerte en sujetos transnacionales, uso social de drogas en espacios del divertimento. Sus publicaciones son *Tinta y Carne* (Contracultura, 2009) coordinado junto con Edgar Morín, *TKE? Artistas de la piel y decoración corporal en jóvenes* (Ríos de Tinta, 2007), *Las maras. Identidades juveniles al límite* (El Colef/UAM, 2007), coordinado junto con José Manuel Valenzuela Arce y Rossana Reguillo, y *Jóvenes, culturas e identidades urbanas* (UAM, 2002).

Jungwon Park

Es originario de Seúl, Corea del Sur. Se doctoró de la Universidad de Pittsburgh en Estados Unidos, con especialidad en Estudios Latinoamericanos. Fue profesor del Departamento de Español de la Universidad de Northern Colorado en el mismo país. Sus intereses de investigación incluyen la literatura mexicana, los estudios fronterizos y los

estudios comparativos entre Asia y América Latina. Ha publicado artículos en revistas de Estados Unidos, Argentina y Corea del Sur, y participado en diversos congresos internacionales en América, Europa y Asia. Actualmente es profesor en la Universidad de Kyung Hee en Corea del Sur.

Joan Josep Pujadas

Catedrático de Antropología Social en la Universidad Rovira i Virgili. Es autor o coautor de 12 libros y de más de 180 artículos o capítulos de libro. Especializado en estudios urbanos, migraciones y etnicidad, ha realizado trabajo en tres ciudades: Barcelona, Tarragona y Lisboa. Desde hace 40 años ha estudiado zonas fronterizas en diferentes puntos de la región pirenaica y en la franja catalano-aragonesa. Entre sus publicaciones destacan algunos libros *Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica* (Ajuntament de Tarragona, 1987), *Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés* (Gobierno de Aragón, 1989), en coautoría con Dolors Comas, *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía* (1999), *Etnografía* (UOC, 2004), en coautoría con Dolors Comas y Jordi Roca, *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias* (Fundación el Monte, 2005), compilación junto con Gunther Dietz, *La casa es un mundo. Familia, economía y arquitectura en Cerdeña* (Generalitat Catalunya, 2007), en coautoría con M. Soronellas y G. Casal, y *Por los caminos de la etnografía* (Universitat Rovira i Virgili, 2012) coordinado junto con Jesús Contreras y Jordi Roca.

Michel Peraldi

Es antropólogo, director de investigación en el Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS, por sus siglas en francés) y director entre 2005 y 2010 del Centro para el Desarrollo de las Ciencias Sociales Jacques Berque de Rabat, Marruecos. Desde septiembre de 2010 se adjuntó al Centro de Análisis e Intervención Sociológico (CADIS, por sus siglas en francés) del CNRS. Ha trabajado durante más de diez años las dinámicas migratorias en el Mediterráneo y las rutas comerciales informales entre Europa y el Magreb desde la perspectiva de la antropología urbana en ciudades como Marsella, Estambul, Nápoles y Tanjer. Entre sus últimas publicaciones destaca la coordinación de los libros *Les mineurs migrants non accompagnés. Un défi pour les pays européens* (Karthala, 2014) y *D'une Afrique à l'autre, migrations subsahariennes au Maroc* (Karthala, 2011).

José Manuel Valenzuela Arce

Es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Sus obras han sido pioneras y de gran importancia para la comprensión de los

procesos socioculturales que definen a la frontera México-Estados Unidos y a los movimientos juveniles en América Latina. Su libro *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México* (2002) obtuvo el premio Internacional Casa de las Américas de Cuba en 2001, y otros tres han sido reconocidos con Mención Honorífica en el Premio Nacional de Antropología Social Fray Bernardino de Sahagún. En 2005 recibió la Beca Guggenheim que otorga la John Guggenheim Memorial Foundation de Nueva York para creadores de reconocida trayectoria internacional. Entre sus publicaciones destacan *Nosotros. Arte, cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos* (Conaculta, 2012) y *Sed de mal. Jóvenes, feminicidio y exclusión social* (El Colef/UANL, 2012) y los libros coordinados *Tropeles juveniles. Culturas e identidades (trans)fronterizas* (El Colef/UANL, 2014), *Los estudios culturales en México* (Conaculta, 2003) y *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos* (Conaculta, 2003).

Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales se terminó de imprimir en diciembre de 2014, en Offset Rebosán, S. A. de C. V., Acueducto núm. 115, Col. Huipulco, Del. Tlalpan, 14370, México, D. F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación de Publicaciones de El Colegio de la Frontera Norte.

Se tiraron 500 ejemplares distribuidos a partir de 2015.

