

29-2013

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

29

**VIURE, SENTIR I EXPERIMENTAR:
NOVES PERSPECTIVES DE RECERCA
SOBRE LA JOVENTUT AL SEGLE XX**



p·len
EDICIONS

Institut
Català
d'Antropologia

ICA

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
sèrie monogràfics 29 (2013)

**VIURE, SENTIR
I EXPERIMENTAR:
NOVES PERSPECTIVES
DE RECERCA SOBRE LA
JOVENTUT AL SEGLE XX**

**Coordinador/a:
Laura Porzio**

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics, Núm. 29, 2013

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

Consell de redacció
Susan M. DiGiacomo
Mònica Martínez Mauri
Enrique Santamaría Lorenzo
Miquel Fernández González
Alba Barbé i Serra
Giuseppe Aricó
José Sánchez García
Jofre Padullés Plata

Coordinador/a
Jofre Padullés Plata

Coordinador/a de la Revista Núm. 29, 2013

Laura Porzio
Edita: ICA, Casp 43, 08010
Barcelona
www.antropologia.cat

ISBN: 978-84-9029-985-2
ISSN: 0211-5557
Dipòsit legal: B. 30.838-2012

Disseny i impressió: El Tinter, SAL
(empresa certificada EMAS)

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Consell Assessor
Alberto Lopez Bargados (UB)
Alexandre Surrallés (CNRS, France)
Angel Martinez (URV)
Anibal García Arregui (Universitat Rostock)
Anne Cadoret (CNRS, France)
Aurora Gonzalez Echevarria (UAB)
Beatriz Ballestín González (UAB)
Berta Mendiguren (membre de GEA, ARDA i SACUDA)
Blai Guarn (UAB)
Bruno Baronnet (CRIM-UNAM/LAIOS-EHESS)
Carles Feixa (Universitat de Lleida)
Claudia Fonseca (Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, Brasil)
Cristina Larrea (UB)
Danielle Provansal (UB)
Diana Marre Cifola (UAB)
Dolores Juliano (UB)
Eva Zafra Aparici (URV)
Ferran Estrada (UB)
Gary McDonogh (Bryn Mawr College, EUA)
Gerard Horta (UB)
Hugo Valenzuela Garcia (UAB)
Irina Casado (UAB)
Jaume Franquesa (University at Buffalo - SUNY)
Joan Bestard (UB)
Joan Frigol (UB)
Joan J. Pujadas (URV)
Joan Muela Ribera (UAB)
Joan Pallars Gómez (UdL)
Joan Prat (URV)
Joaquín Beltrán (UAB)
Jordi Colobrans (UB)
Jordi Roca i Girona (URV)
Jorge Grau Rebollo (UAB)
Jose Sanchez García (UAB)
Josep Lluís Mateo Dieste (UAB)
Josep M. Comelles (URV)
Josep Martí Pérez (CSIC)
Josepa Cuc i Giner (Universitat de València)
Kathryn A. Woolard (University of California at San Diego, EUA)
Llorenç Prats (UB)
Luís Eduardo Menéndez (CIESAS, Mèxic)
Manel Delgado (UB)
Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicago, EUA)
María Isabel Gracia Arnaiz (URV)
Marilyn Cebolla Badie (UNaM)
Marit Melhuss (University of Oslo, Noruega)
Montserrat Clua (UAB)
Montserrat Garcia (URV)
Oriol Pi-Sunyer (University of Massachusetts, EUA)
Oscar Calavia (Universidade Federal de Santa Catarina)
Pablo Dominguez (UAB)
Pilar Monreal Requena (Universidad Autnoma de Madrid)
Roger Canals (UB)
Silvia Carrasco (UAB)
Susana Narotzky (UB)
Tullio Seppilli (Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Itàlia)
Verena Stolcke (UAB)
Victor Bretón Solo de Zaldívar (UdL)
Virgínia Fons (UAB)
Xavier Roig (UB)
Yolanda Aixelà (CSIC)

SUMARI

| | |
|---|-----|
| Introducció Laura Porzio | 5 |
| Gust musical, inautenticitat i classe social. Sobre com es signifiquen les jerarquies socials malgrat l'aparent fluïdesa de la cultura popular contemporània Roger Martínez | 25 |
| Les xarxes socials digitals com a lloc de sociabilitat: reflexions a partir d'una recerca etnogràfica amb joves Nadia Hakím | 47 |
| La variabilidad de la <i>línea del color</i> en los procesos migratorios: jóvenes dominicanos entre el <i>ennegrecimiento</i> y el <i>emblanquecimiento</i> Luca Giliberti | 60 |
| Entre lo barbárico y el olvido. Los medios y la producción de las bandas en la España contemporània Luca Queirolo | 91 |
| Discursos y acciones sobre la sexualidad entre adolescentes ecuatorianas en Génova Chiara Pagnotta y Francesca Lagomarsino | 111 |
| Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas Silvia Citro | 131 |
| <i>Maite Esí Befak Karassín</i> , 'Maite en el país del petroli'. Consum i mercantilització dels cossos joves a Malabo Alba Valenciano | 153 |
| Femenines, emocionals i felices: l'estil Lolita i les seves noves pràctiques respecte a la feminitat i la bellesa Laura Porzio | 173 |
| Ressenya. <i>Feminismos negros. Una antología</i> Alba Barbé i Serra | 195 |

LA CULTURA JUVENIL I LES BANDES DE CARRER

Laura Porzio

Introducció¹

En els primers intents per estudiar els joves, l'adolescència s'entenia com una etapa biològica que es caracteritzava per la transformació d'elements purament fisiològics i naturals de la pubertat en elements també mentals i culturals de l'adultesa. Segons Stanley Hall, psicòleg nord-americà de principis del segle XX, l'adolescència era un moment de transició necessari durant el qual els individus es preparaven per entrar oficialment i amb plenitud a l'edat adulta. Durant aquest procés els nens i les nenes vivien una tempesta emocional inevitable causada per les transformacions corporals que els tornarien éssers reproductius. Finalment, l'adolescència era una fase del desenvolupament humà inevitable, pel que fa a la fase només biològica, però que mancava d'importància pel que fa a la fase transitòria (Hall 1904). Aquestes idees van tenir una gran influència en les dècades següents on s'alimentava la idea de la joventut com a etapa de crisi. A principis de segle se situa la interessant aportació etnogràfica de Margaret Mead sobre l'adolescència a Samoa (1928), que introdueix les variables culturals en les idees i interpretacions sobre la joventut. L'antropòloga rebutja la visió universalista i etnocèntrica de Hall i afirma que l'adolescència com a etapa de crisi no es desenvolupa en totes les societats i que,

¹ Aquesta introducció se centra en el capítol 2 de la meua tesi doctoral inèdita i en els materials bibliogràfics analitzats en el marc de la recerca *Las Culturas Juveniles en España (1960-2003)*, finançada pel Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (2003-2004), IP: Carles Feixa. Aquest article no pretén ser un estat de la qüestió exhaustiu, sinó més aviat un recorregut conceptual per les principals teories i models analítics principals que conformen els Estudis de Joventut des dels principis de la disciplina fins avui.

per exemple, a Samoa es viu com un procés d'aprenentatge d'idees i tècniques serè i harmònic (Mead 1985). Encara que, com hem vist, des de principis del segle passat es comença a plantejar l'existència de la joventut com a classe d'edat, cal esperar la segona postguerra per poder parlar realment de la irrupció dels joves com a actors socials en les esferes de la vida pública i, per tant, com a subjectes susceptibles d'estudis per part de les ciències socials:

“The social and political of Youth Cultures is not easy to asses: though their visibility has been consistently high. ‘Youth’ appeared as an emergent category in post-war Britain, one of the most striking and visible manifestations of social change in the period (...). Above all, ‘Youth’ played an important role as a cornerstone in the construction of understandings, interpretations and quasi-explanations *about* the period (Clark et all 2006:3).”

Cinc són els factors de canvi en la societat que afavoreixen l'aparició de les cultures juvenils (Feixa 1998). Per començar, el *Welfare State* i les polítiques que se'n deriven doten les famílies de classe mitjana i de classe treballadora amb més recursos econòmics. Aquest element afavoreix l'estada prolongada de més noies i nois en el sistema educatiu, ja que no cal que deixin de banda aviat els estudis per contribuir en l'economia familiar. El tercer element, vinculat i relatiu als dos anteriors, és la idea de temps de lleure, d'oci i el naixement de la paga setmanal: els fills deixen de donar diners als pares i comencen a rebre'n per consumir. Aquest consum orientat al sector juvenil fomenta la creació d'un mercat directament pensat i dirigit als joves (*teenage market*). Finalment, el desenvolupament d'elements culturals característics d'aquest nou sector social fa que els seus actors protagonistes comencin a tenir referents culturals i models a imitar fora del context familiar: l'autoritat patriarcal es posa en dubte per primera vegada.

Aquest paper protagonista que sembla adquirir el jovent passa per processos de construcció social diferents i paradoxals; amb una d'aquestes visions s'idealitza la joventut com a etapa vital utòpica, ja que es troba lliure de compromisos i responsabilitats i es pensa en els joves com a conformistes, dòcils i passius políticament. Aquestes idees afavoreixen el naixement del concepte de cultura juvenil universal, homogènia i poc significativa perquè es fonamenta en l'acció de consumir buida de qualsevol significat simbòlic i cultural. Talcott Parsons explica l'existència de la cultura juvenil per la funcionalitat que tenia respecte al manteniment de l'ordre social, i parla d'una cultura homogènia i interclassista, que tenia la característica principal de poder consumir sense produir (Parsons 1942). Aquest corrent sociològic estructural-funcionalista se centra en els estudis del jovent que, gràcies al poder adquisitiu de les seves xarxes familiars,

construeix i representa les seves identitats principalment a l'escola i en el temps de lleure. Tot i que durant les dècades dels 60 i 70 la joventut de l'Estat espanyol vivia una situació sociocultural i econòmica diferent d'altres contextos europeus per l'especificitat de la seva situació política, aquest corrent teòric influència també les primeres aportacions acadèmiques peninsulars sobre els grups juvenils, que generen reflexions que a vegades intenten anar més enllà de la definició parsoniana de cultura juvenil:

“En efecto, el ciudadano común, en su actividad de consumo de bienes, no solo no ejercita al máximo su capacidad de razonamiento y reflexión, sino que queda muy por debajo de sus posibilidades: más que deliberativo, es rutinario; más que crítico, es acomodaticio; más que hombre con personalidad propia, es de carácter mimético (...) Esta circunstancia sólo puede ir en detrimento, que no en fomento, de la libertad del hombre de la calle. (Castillo 1968: 8).”

Aquest article, publicat per la *Revista del Instituto de la Juventud* de Madrid el 1968, és un exemple força il·lustratiu que respon a l'interès i, al mateix temps, a la preocupació que durant aquelles dècades el món acadèmic reservava als canvis generats per la societat de consum sobre les estructures de la vida quotidiana i de les relacions interpersonals. La part més interessant de l'article reflexiona sobre la relació entre el consum i el jovent ja que també aquests últims estan subjectes a les mateixes pressions de la societat de consum, que en el seu sector juvenil es tradueix en el camp de l'oci, de les estètiques i de la música; els joves aconseguen però, mantenir més autonomia pel que fa als valors proposats de la societat de consum (Castillo 1968: 9). Aquesta joventut, que per primera vegada es distingia de les altres generacions mitjançant estètiques i pràctiques quotidianes “son portadoras de un fermento de cambio social, (...) su acostumbrada rebeldía contra los mayores les coloca en una situación privilegiada para no aceptar mecánicamente el *statu quo*, sea del signo que sea.” (Castillo 1968: 14). S'introdueix la idea que els joves no són consumidors passius i que busquen maneres de rebel·lar-se contra les imatges dominants de la societat de consum. Ara, aquesta visió romàntica del jove lluitador s'enreda sovint amb una idea de la rebel·lió buida de contingut i sense sentit, que genera actituds desviades i desviantes.

L'Escola de Chicago, que va impulsar el naixement i desenvolupament de l'antropologia urbana a partir de les primeres dècades del segle XX, va dedicar els seus esforços a desxifrar el fenomen de les *street gangs*. La idea principal a partir de la qual es guiaven aquestes investigacions era que la societat havia de ser reformada mitjançant la destrucció de les patologies que minaven la seva organització i perpetuació, i una d'aquestes patologies eren les bandes juvenils. Un dels primers treballs on emergeix l'orientació normativa

i, encara que de manera molt dèbil, l'intent de sistematitzar l'observació empírica de l'objecte d'estudi com a possibilitat metodològica, és *The Gang. A Study of 1313 gangs of Chicago* de Frederick Trasher, que investiga la relació de les bandes amb la delinqüència (Trasher 1926). El 1943, William Foote Whyte publica *Street Corner Society*, que presenta la característica innovadora de centrar-se en l'estudi d'un grup reduït, és a dir, substituir la mirada macro dels seus predecessors per una investigació dedicada a dos grups específics. Aquestes aportacions acadèmiques orienten les primeres aproximacions conceptuals a la idea de banda juvenil. Les bandes esdevenien del procés d'urbanització dels Estats Units, naixien i estaven vinculades a un territori específic tant pel que feia a les pràctiques com als seus significats. Eren força cohesionades i masculines i calia pensar en elles com sorgides d'un procés de recuperació màgica de la identitat ètnica primigènia per part de les segones i terceres generacions de migrants (Feixa, Porzio i Recio 2006).

Recuperant altres números de la *Revista del Instituto de la Juventud* de les dècades dels 70, trobem un article de Carlos Izquierdo on se sintetitza aquesta conceptualització bicèfala entre la cultura juvenil com a valor positiu, homogeni i interclassista i les bandes de carrer, desviades i patològiques en els seus patrons de comportament. L'article és una anàlisi dedicada a discernir fins a quin punt els canvis socioeconòmics que la societat espanyola estava vivint durant els anys setanta influenciaven en la joventut. La tesi central de l'assaig és que el jovent dels setanta vivia el passatge entre un món que s'estava consumint i un altre que estava a punt de començar. Per tant, la joventut podia ser pensada com un pont entre dues cosmovisions distintes i podia arribar a configurar-se com a grup de pressió pel procés de canvi social (Izquierdo 1975). Tanmateix, no totes les formes de creativitat juvenil eren considerades rebel·lia positiva: els *hippies*, la droga i el sexe, d'una banda, i el gamberrisme de les bandes de carrer eren, per exemple, formes de falsa rebel·lia (Izquierdo 1975).

Per acabar aquest primer apartat, és interessant recuperar una etnografia que sovint no apareix citada en els estats de la qüestió sobre joventut. Durant els anys seixanta un antropòleg francès alumne de Lévi-Strauss decideix aplicar els conceptes i l'anàlisi estructuralista a grups d'individus que pertanyen al propi context social i proposa realitzar una etnografia sobre algunes bandes de joves presents en els suburbis de París (Monod 2002). L'estudi se centra en una banda de joves que havien sigut *blousons noirs*² en el passat i que, durant el desenvolupament del treball de camp, estaven vivint una fase de transformació de l'estil i les pràctiques de *golfos* a *esnobs*, a causa també de les influèn-

2 Jaqueta de pell negra. Aquest estil juvenil s'inspirava en els patrons nord-americans dels anys cinquanta que es difonien mitjançant el cinema, com ara les pel·lícules de James Dean o Marlon Brando, i la indústria musical amb Elvis Presley.

cies d'altres moviments juvenils més recents com els beatniks³. L'objectiu principal de la recerca era dur a terme una anàlisi estructural de l'estil de vida dins de la banda i del seu sistema simbòlic, tot adaptant el mètode de Levi-Strauss per comprendre les tribus dels indígenes americans.

Cal subratllar com Monod, sense tenir-ne consciència, introdueix conceptes innovadors pels estudis de joventut com ara la idea d'estil, que serà central en les aportacions de l'anomenada Escola de Birmingham:

“El estilo *blouson noir* era una totalidad cuyos diversos elementos estaban fuertemente integrados. (...). Es indudable que actuó un doble mecanismo de identificación: identificación individual de los jóvenes que veían por primera vez a Marlon Brando en el cine; seguidamente, identificación colectiva de los jóvenes que se reconocían mutuamente a través de su admiración hacia aquél, apenas mayor que ellos, que había sabido expresar antes que ellos su indefinible inquietud (...). La primera época fue de asimilación pasiva; la segunda época, por el contrario, fue activa y expresiva. (Monod 2002: 121)”

Les subcultures i les contracultures

L'Anglaterra dels anys seixanta és l'escenari emergent on neix, creix i s'arrela el fenomen de les subcultures i de les contracultures juvenils, que apareixen primer a Londres i després a la resta de l'illa. Aquest fervor cultural és important per situar l'evolució dels estudis culturals en general i dels estudis de joventut en particular. És a dir, la transformació de la realitat i el naixement i arrelament de nous fenòmens socials influeix i fins i tot determina el naixement i l'arrelament de noves disciplines o enfocaments d'estudis.

Stuart Hall, que en aquell moment dirigia el Centre for the Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham, impulsa una sèrie d'estudis sobre el que ell anomena els estils juvenils espectaculars britànics, on reuneix investigadors provinents de diferents disciplines acadèmiques. Un dels elements més interessants a destacar, de fet, va ser la capacitat de crear un equip de treball heterogeni quant a plantejaments i marcs teòrics. Anaven des del materialisme històric marxista i l'estructuralisme, fins a la crítica literària, passant per les lectures semiològiques dels textos i, finalment, mirades més culturalistes i interpretatives. El centre promou la publicació a la seva revista de tota una sèrie de

³ Estil juvenil que neix i es desenvolupa en el marc del mainstream a Anglaterra els anys seixanta sobre la base de la música beat i d'una vestimenta seixantera inspirada en els Beatles, entre altres grups per exemple.

monografies per difondre els resultats de recerques empíriques, a través del format del *working papers*. Les idees més innovadores des d'un punt de vista teòric però encara més metodològic eren: observar les identitats juvenils com un fenomen cultural amb estatus propi i deixar de banda les macro categories a favor dels estudis de grups reduïts. Introduir la metodologia d'investigació qualitativa en l'estudi de les cultures juvenils i començar a considerar el treball de camp com l'aproximació privilegiada al camp. A més a més, donar prioritat als valors estructurals com la classe social, el gènere i l'origen ètnic. Finalment, pensar en les pràctiques culturals d'aquests grups com a mirall des d'on pensar i reflexionar sobre el canvis socials que afectaven, en aquell moment i en aquell context, el conjunt de la societat contemporània.

Phil Cohen, a l'article "Subcultural conflict and Working Class Community" publicat al *Working Papers in Cultural Studies* de 1972, explica les raons que van impulsar el naixement dels *skinheads* i dels *mods* com a resposta ideològica a les transformacions patides per la cultura parental durant i després del creixement econòmic dels seixanta. La classe social esdevé un dels elements estructurals centrals per explicar el naixement i desenvolupament de les subcultures juvenils obreres i de les contracultures, que tenien el seu focus d'origen en el món universitari i estudiantil de classe mitjana. A la col·lecció d'assajos *Resistance through rituals*, editada per primera vegada per Stuart Hall i Tony Jefferson el 1975, treballen el concepte de resistència simbòlica. Les subcultures juvenils, amb els seus estils i pràctiques culturals, generaven processos de resistència a la cultura dominant i minaven així el consens generalitzat (Hall, Jefferson 1976). No hi ha dubte de la influència en els seus plantejaments de la tradició crítica de caràcter marxista i del concepte d'hegemonia gramsciana. Dick Hebdige, a *Subculture. The Meaning of Style*, introdueix un concepte fonamental per a l'estudi de les cultures juvenils que és el d'"estil". La noció d'estil és la tesi central que utilitza l'autor per desxifrar el significat d'una subcultura, a través de tres temàtiques principals que són: la condició i el sentit de la rebel·lió, la idea d'estil com a exemple de rebuig i l'elevació a la categoria d'art de les ruptures dels codis de la cultura dominant (Hebdige 1979). La construcció de l'estil segons Hebdige passa per un procés de qualificació simbòlica dels objectes, és a dir, un consum orientat a canviar el sentit d'una samarreta, per exemple, perquè es tornin indicadors de la seva identitat col·lectiva. L'objecte en sí, aleshores, no té un significat específic per al grup fins que el grup mateix el tria i el transforma en un símbol identificador. Hebdige utilitza el concepte de *bricolage* per explicar la manera en què els estils juvenils espectaculars neixen i agafen substància quan els propis membres creen i reproduïxen una xarxa significant entre marcadors culturals com ara les vestimentes del cos, les músiques, les pràctiques lúdiques, etc.

Un altre treball representatiu dels *Cultural Studies* és *Folks Devils and Moral Panics* (1972) de Stanley Cohen, centrat en els processos d'estigmatització i demonització de les cultures juvenils per obra de diferents agents socials, entre els quals destaquen els mitjans de comunicació. Cohen introdueix el concepte, o més aviat la idea, de pànic moral que avui dia encara és central en els debats d'algunes i alguns investigadors sobre la construcció social dels imaginaris. (1972).

Paul Willis és una figura important i representativa dins del CCCS, especialment pel que fa a l'aposta pel mètode etnogràfic com a aposta metodològica. A *Learning to Labour* demostra com els joves obrers, per la seva condició de classe, construeixen el seu futur dins dels camins marcats i prefigurats que els ofereix la seva situació estructural, és a dir, acaben perdent interès pels estudis i entren en el mercat laboral dels oficis (1977). La seva mirada qualitativa se centra després en els *motards*, com a subcultura, i en els *hippys*, com a contracultura, i porta a terme dues etnografies que tenien l'objectiu d'entendre les seves pràctiques com a creacions culturals amb legitimitat i valor propi (1978). Deu anys més tard, Willis orienta la seva mirada des dels grups al fenomen del consum cultural i a les polítiques que se'n deriven. A *Moving Culture* (1990), que és una reelaboració i/o versió menys teòrica de l'obra *Common Culture* (1990) es dedica a pensar en els sentits íntims i personals que tenen les representacions culturals dels joves i del pes que aquestes mateixes haurien de tenir per orientar les polítiques públiques. En línies generals Willis defensa la idea que les representacions i pràctiques culturals quotidianes dels joves, portades a terme durant el temps de lleure, però també durant altres àmbits de les seves vides, són creatives i força simbòliques i tenen unes implicacions importants dins dels seus recorreguts biogràfics.

Mentrestant, l'Estat espanyol vivia la transició cap a la democràcia i l'efervescència cultural juvenil començava a expressar-se a través de la *movida madrileña* a través d'una recreació autòctona del moviment *punk* d'origen anglès i d'altres cultures juvenils que començaven a protagonitzar els discursos i els imaginaris de la societat dels vuitanta. A l'article "La contracultura" (Díez del Rio 1982) publicat a la *Revista de Estudio de Juventud* de Madrid, trobem un article dedicat a l'estil de vida juvenil *pasota*, paraula amb la qual durant els anys vuitanta s'etiquetava la joventut en detriment dels seus valors. Als anys vuitanta la joventut era analitzada gairebé sempre com a sector social homogeni i mitjançant una metodologia quantitativa, i les anàlisis se centraven a remarcar el desinterès generalitzat pels problemes socials i de la pèrdua de qualsevol esperit revolucionari, que segons els analistes havia marcat les generacions precedents (Feixa, Porzio 2004). Isaías Díez del Rio (1982), en canvi, proposa una anàlisi de l'estil de vida de la joventut dels vuitanta, i se centra en el cas dels *pasotas* com un moviment contracultural que respon a les contradiccions generades en el sí de la societat. Díez del

Rio interpreta la pèrdua d'interès per la militància política i la lluita social de la cultura juvenil majoritària de la seva època, com el fruit de les contradiccions de la societat mateixa. A Catalunya, el primer antropòleg que va ocupar-se del tema de les subcultures va ser Oriol Romaní amb la recerca de la seva tesi doctoral (1982) i en altres treballs que va dur a terme després. A través de la reconstrucció històrico-cultural del consum d'haixix, relata el naixement de diferents subcultures juvenils a Catalunya a partir dels anys 60. Un dels elements a destacar més interessants en aquest context és que Romaní relata l'emergència del fenomen de les subcultures i contracultures juvenils autòctones i demostra que, malgrat l'aïllament del país, sí que eren permeables a les influències dels models internacionals, encara que sempre s'adaptaven al context local.

Les tribus urbanes i les teories postsubculturals.

Els estils juvenils espectaculars analitzats durant els 70 i primeres dècades dels 80, irrompen de cop a l'escena espanyola al final del franquisme i, aviat, vénen rebatejats amb un epítet nou que va arrelar ràpidament en els imaginaris del conjunt de la societat: tribus urbanes. Encara que els orígens del terme mereixerien un treball sociolingüístic i etimològic més profund, el seu ús es va generalitzar a mitjan anys 80, gràcies a la difusió que en van fer els mitjans de comunicació. De totes maneres, sembla clar que aquesta definició va tenir força èxit ja que va ser utilitzada com a denominació periodística, com a referent d'estigma utilitzat per les forces de l'ordre (a finals dels 80 es va crear la Brigada Tribus Urbanes) i com a concepte teòric més o menys dens. És a dir, es tracta d'una definició verbal que pretén ser al mateix temps *paraula*, denominació lingüística, *cosa* com el que aquesta definició designa, i *concepte* és a dir l'ús de paraules per comprendre la naturalesa de les coses (Machado 2004, Scandroglio 2004).

Aquesta polisèmia es va traslladar més tard a la literatura acadèmica, fins que aquesta expressió va començar a ser utilitzada pels mateixos joves dins del seu argot quotidià. Les primeres referències al terme que es troben en la literatura científica espanyola (Feixa 1988, Barruti 1990) fan al·lusió als riscos que comporta aquesta polisèmia, que va ressorgir quan l'ús acadèmic es va generalitzar a partir de mitjan anys 90. La identificació entre paraules i coses es deu a la publicació el 1990 del llibre *El tiempo de las tribus*, del sociòleg francès Michel Maffesoli (la versió francesa del qual s'havia publicat el 1988). L'autor es referia teòricament a un procés de tribalització de la societat postmoderna, però poc tenia a veure amb la joventut i menys amb el terme 'tribus urbanes'. D'una banda, la recepció del llibre a Espanya té en aquells moments, efectes positius perquè impulsa una discussió conceptual

sobre les cultures juvenils, de l'altra però, alguns autors comencen a aplicar acríticament els conceptes de Maffesoli i la idea metafòrica de tribus de la societat postmoderna es transforma en un concepte substancial que arriba a definir els grups de joves.

El Instituto de Sociologia Aplicada de Madrid, el 1995 dedica un monogràfic a l'anàlisi de les tribus urbanes a l'Estat espanyol. Cal destacar a la primera part del monogràfic, un interessant article de Maria Teresa Adán Revilla que analitza els processos de construcció de la identitat dels grups juvenils relacionats amb el futbol, mitjançant les seves experiències de camp en tres contextos diferents: Anglaterra, Itàlia i Madrid. Resulta molt interessant el concepte de ritual "d'agressió" que regularitza i marca les pautes de les accions violentes entre *hooligans* rivals. (Adán 1995: 72).

A la segona part, un article de Manel Delgado que analitza els moviments dels *grafiteros* i del *hip-hop* a Barcelona. Segons l'antropòleg, els *grafiteros* i l'Ajuntament de Barcelona apliquen unes estratègies semblants envers la seva ciutat: volen convertir-la en un mirall que reflecteixi els seus propis universos simbòlics. El narcisisme de les microcultures juvenils s'ha de situar en el més ampli marc del narcisisme que domina l'ordre del món sencer (Delgado 1995: 87). La compilació d'aquest monogràfic va despertar de fet l'atenció científica cap a les cultures juvenils, però no sempre amb resultats interessants.

Durant els anys noranta es publiquen diferents llibres divulgatius sobre aquest nou fenomen emergent (Costa, Pérez, Tropea 1996;) que contribueixen a la difusió d'estigmes i tòpics sense aportar ni dades ni anàlisis profundes ni serioses. Aquests tipus d'anàlisis es fonamenten i se situen dins d'una mirada dicotòmica de la societat entre natura i cultura, organitza les idees envers els fenòmens socials, com ara entre normalitat i desviació, pràctiques morals i amorals, cossos normals i anormals:

"El adolescente abandona la familia y se une al grupo de iguales. Para un adolescente normal, esta desvinculación no supone una ruptura total con los padres. (...) Pero, el estudio sobre un número considerable de casos, nos lleva a la conclusión de que en la mayoría de los skinheads, el padre no "existe" (bien a causa de su muerte, del divorcio, del desentendimiento o de su propia debilidad psicológica). (...) Por otra parte, suele constatarse una madre, psicológicamente depauperada por el abandono virtual o real del marido (Aguirre, Rodríguez 1998: 135)."

"Su alimentación es mala y hasta malsana, fruto de pequeños hurtos y de comida de tiendas y restaurantes. Salvo estos desperdicios, casi nunca es cocinada. El sexo es, entre los punkis, un tanto devaluado. Por una parte, la mujer se viste y representa el papel de "puta barata", con ropa y maquillaje de un sexy exagerado y grotesco; por otro lado, los varones punkis muestran un escepticismo sexual, tal vez ocultando su tensión interior (Aguirre, Rodríguez 1998: 167)."

D'una definició homogènia i estancada de la idea de tribus urbanes cal reflexionar, en aquest context, sobre altres propostes que aviat es transformen en una referència pels estudis culturals actuals sobre joventut. Durant els anys noranta van ser fonamentals les recerques en l'àmbit nacional i internacional, per Carles Feixa (1998), que amb el seu ja clàssic llibre *De Jóvenes, Bandas y Tribus* acaba de consolidar el camp d'estudi en el marc de les ciències socials a Catalunya:

“En un sentido amplio, las culturas juveniles se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido, definen la aparición de “microsociedades juveniles”, con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos (...) (Feixa 1998: 5).”

Tornant a l'àmbit internacional, els anys 90 i la primera dècada del segle XXI representen un moment de reflexió important per als investigadors i les investigadores de la joventut on es comença a qüestionar la validesa del mateix concepte de subcultura. Aquest concepte s'havia tornat massa estàtic i homogeni per analitzar les identitats culturals dels joves del nou mil·lenni que en canvi es representaven segons pràctiques culturals híbrides i transitòries (Polhemus 1996; Muggleton 1997; Muggleton, Weinzierl 2003).

El 2001 es va organitzar un congrés a Viena sobre els estudis postsubculturals que pretenia fixar els elements clau d'aquest corrent que es va començar a debatre a finals dels vuitanta i durant els noranta (Polhemus 1996; Muggleton 1997). La idea era promoure tota una nova sèrie de *working papers* per arribar a construir un nou camp d'estudis. Segons els investigadors postsubculturals, aquella qualitat intrínseca amb què es definien les subcultures juvenils com a potencialment resistents sense la necessitat d'un posicionament ideològic clar i contundent era una mera il·lusió (Muggleton, Weinzierl 2003: 5) i calien models interpretatius molt més flexibles per entendre les realitats juvenils de la postmodernitat. Cal superar, per tant, les definicions de subcultura i contracultura per trobar nous models interpretatius amb els quals descriure les cultures juvenils. Sara Thornton (1995) proposa parlar de *club culture*, que centraria l'atenció en com els joves poden triar tastar consums diferents entre les propostes globals del *mainstream* i les més *underground* en espais locals específics. La cultura del club és transitòria ja que es refereix a unes experiències concretes viscudes en un espai i un temps determinat. La identitat cultural per tant, ja no és fixa ni estable ni determinant i els nois i les noies poden expressar-ne de diferents segons el context en qualque es troben. Mentre que el

model subcultural presentava un dualisme orgànic entre formes culturals de resistència i rebel·lió autèntiques i formes culturals hegemòniques basades en el consum com a formes d'adaptació, el model postsubcultural permet pensar en els fenòmens juvenils d'una manera més dinàmica i interpretar la creativitat o la passivitat que es dona en qualsevol forma de consum que es generi tant en un circuit comercial com en un *underground* (Thornton 1995).

Altres elements importants sobre què es basa la remodelació teòrica dels estudis culturals és la recuperació de la subjectivitat i del paper de les experiències personals dels individus. Als estudis publicats a la Península durant les últimes dècades es reflecteix la vitalitat dels debats internacionals sobre com pensar, descriure i interpretar les cultures juvenils. A partir de l'any 2000 es publiquen a l'Estat espanyol força més estudis sobre cultures juvenils que els publicats durant les dècades anteriors i a tot això contribueixen diferents factors (Feixa, Porzio 2004). Per començar, la globalització dels moviments juvenils que poden intercanviar símbols però també pràctiques a nivell internacional gràcies a la popularització dels usos de la xarxa internet i a la mediatització dels fenòmens. Després, l'aparició d'una nova generació d'investigadores i investigadors que estudien les cultures juvenils submergits en coneixements acadèmics però també en experiències personals i biogràfiques, i on l'aspecte més innovador és incorporar les experiències personals en els marcs teòrics i metodològics. Finalment, la institucionalització de la recerca en el camp de la joventut com ara la creació d'observatoris i centres de recerca especialitzats en el tema en qüestió.

Migració i organitzacions juvenils: els nous reptes

El paper de l'etnicitat dins dels grups juvenils sempre ha sigut un dels elements estructurals fonamentals a l'hora de pensar en la creació, difusió i arrelament dels mateixos grups en contextos locals. L'Escola de Chicago, de la qual ja s'ha parlat al principi d'aquest article, es fonamenta al voltant del concepte i/o model de *street gang*. Les 'bandes' es desenvolupen durant el creixement urbanístic de la societat nord-americana en el sí de comunitats d'origen migrant com la italiana, la hispana i l'afroamericana i es poden pensar com a intents de recuperar aquells elements que caracteritzaven les identitats culturals i les pràctiques dels seus pares i dels seus avis als països d'origen. En altres paraules, parlem de processos de recuperació màgica de la identitat ètnica originària per part de les "segones i terceres" generacions d'immigrants (Feixa 2006). Les *gangs*, sobre les quals es basen les etnografies clàssiques de l'Escola de Chicago

(Thrasher 1926, Whyte 1943) tenien una forta vinculació amb el territori, una cohesió interna important i estaven formades principalment per nois. Aquest corrent determina i marca el desenvolupament posterior dels estudis sobre *street gangs* a Nord-Amèrica. Encara que es tenen en compte formes de sociabilitat menys territorials i homogènies, es continua estudiant aquests grups des d'una vessant criminològica i se centra només en els seus aspectes delictius (Klein 1995, Klein et al. 2001, Hagedorn, 2007). Els estudis sobre les *gangs* impulsen també el naixement de *The Eurogang Project*, que és una xarxa d'investigadors europeus i nord-americans que es dediquen en els seus contextos locals a estudiar les bandes enteses com a organitzacions violentes i delictives, i en l'àmbit global intercanvien coneixements generant models teòrics i metodològics comparatius a través de l'elaboració de projectes de recerca (o orientacions sobre les línies prioritàries de recerca per portar a terme en els contextos locals) i l'organització de congressos, seminaris i publicacions conjuntes principalment. En línies generals, es pot afirmar que aquest tipus de mirada analítica és la que predomina a la literatura internacional sobre les *street gangs*. Sempre als EUA trobem aportacions força interessants per part d'investigadors que han analitzats aquests grups des d'una vessant sociopolítica (Brotherton, Barrios 2004; Kontos, Brotherton, Barrios 2003). Luís Barrios y David Brotherton proposen el concepte de *street organizations* per desvincular aquests grups de la visió criminològica i per incidir en els objectius socials de les organitzacions, com per exemple complir funcions de grups d'ajuda mútua i canals de solidaritat per als seus membres:

“A group formed largely by youth and adults of marginalized social class wich aims to provide its members with resistant identity, an opportunity to be individually and collectively empowered, a voice to speak back to and challenge the dominant culture, a refuge from the stresses and strains of barrio or ghetto life, and spiritual encalve within which its own sacred rituals can be generated and practiced. (Brotherton, Barrios 2004: 23)”

Segons aquests investigadors, els *latin kings* serien moviments de resistència perquè creen una cosmovisió alternativa a la dominant que els ofereix la possibilitat de lluitar contra la subordinació de tota la comunitat llatina als EUA. Creen pràctiques culturals alternatives amb què lluitar simbòlicament contra la discriminació i l'explotació a què la societat nord-americana hegemònica els sotmet com a col·lectiu. Resulta interessant reflexionar sobre aquests grups com a espais físics i simbòlics des d'on experimentar pràctiques de sociabilitat i de representació d'identitats culturals com a joves i com a migrants al país d'acollida (Feixa, Porzio, Recio 2006). Segons Luca Queirolo Palmas, que contribueix amb un article en aquest dossier, aquestes organitzacions tenen la finalitat

d'obviar la solitud que pateixen com a nous i n'inguts i: "se inventan un espacio para conseguir afecto, solidaridad, identidad, dignidad y respeto." (Queirolo Palmas, 2008: 114).

Mauro Cerbino, antropòleg de la FLACSO⁴ de Quito, posa èmfasi en la marginalitat i l'exclusió social a la que estan subjectes els joves amb pocs recursos econòmics a l'Equador. L'estat se n'ha oblidat i els ha abandonat. Segons Cerbino, la *Nación* representa una comunitat imaginada que ofereix als seus membres protecció social i tot allò que globalment un estat hauria de garantir (Cerbino, Rodríguez 2008). Ara, un dels aspectes interessants en aquestes propostes d'anàlisi és els que incideixen en la definició d'organització, ja que ofereix un nou model de grup juvenil força diferent de les cultures juvenils o dels moviments socials autòctons. El que defineix notablement la diferència entre una organització de carrer i les cultura juvenil, són els processos d'institucionalització del poder que marquen el funcionament pràctic i ritual del grup i la seva pròpia definició. Una organització de carrer té una estructura complexa i es fonamenta a través de normes escrites i orals que cal aprendre i complir per poder estar a dins del grup, i objectius definits que cal perseguir per ser un bon *hermanito* i una bona *hermanita* (Porzio, 2009). Un altre aspecte que diferencia una organització de carrer d'una cultura juvenil és l'espiritualitat i tots els aspectes rituals que s'hi vinculen. Segons Luís Barrios (2004, 2008) aquesta espiritualitat és una de les estratègies de resistència que el grup posa en marxa com a experiència d'empoderament a dins dels contextos transnacionals, és a dir, el sistema espiritual de grup, que és igual pel que fa símbols i les pràctiques, tindria efectes i manifestacions diferents segons els contextos i les estratègies necessàries per tal de incidir en la transformació del sistema d'opressió, a què estan subjectes els nois i les noies de les *naciones*.

Un altre focus d'estudi important que cal mencionar és a Llatinoamèrica. S'hi ha desenvolupat una branca important dels Estudis Culturals, tant pel que fa a investigadors i investigadores llatinoamericans que fan recerca als propis països, com per exemple al colombià Jesús Martín Barbero, que treballa sobre la comunicació i els mitjans de comunicació (1987), entre altres temes, o Néstor García Canclini que pensa en les transformacions de les identitats, híbrides i desterritorialitzades, com a estratègies indispensables per ser i estar al nou mil·lenni (1992) i/o el consum i la producció cultural, com a símbols però també com a productes de la indústria cultural globalitzada (2006). Al mateix temps, des dels països anglòfons, s'ha creat el *Latin American Cultural Studies*, com a àrea d'estudi per a investigadores i investigadors i/o per estudiants de grau i postgrau, que es dediquen a estudiar la cultura popular de

4 Facultades Latinoamericanas de Ciencias Sociales.

Centreamèrica i Sudamèrica (2004). L'interès a Llatinoamèrica pels Estudis Culturals va afavorir el naixement d'una corrent de recerca en temes de joventut que, des de fa gairebé dues dècades, genera produccions teòriques i empíriques interessantíssimes. La comunicòloga mexicana Rossana Reguillo reflexiona en diferents contextos sobre l'aproximació al concepte, o simplement a la idea, de joventut durant les últimes dècades i recupera les definicions que s'han empleat per parlar de la joventut i de les seves manifestacions culturals com ara subcultures i tribus urbanes. Reguillo allà, així com Feixa aquí, dóna suport i desenvolupa el concepte de cultures juvenils, ja que permet apropar-se als universos de les i els joves d'una manera més flexible i dóna peu a interpretacions sobre les identitats i les pràctiques culturals heterogènies i variables (2000). Al mateix temps, no deixa d'interessar-se pels itineraris biogràfics dels joves que es troben atrapats en contextos marginals, per culpa de la seva situació estructural com ara els *pandilleros* (1991; 2007).

Les *pandillas* són grups formats per un nombre de membres limitat que té una forta vinculació amb l'espai, ja que acostumen a apropiat-se d'un carrer o d'un xamfrà dels barris suburbans on viuen. Són maneres específiques de viure a la ciutat, per les pandilles el territori és sagrat i sovint causa de conflictes violents amb altres grups (Feixa, 2006). A dins del discurs èmic dels joves, la idea de *pandilla* acostuma a ser força negativa perquè s'identifica sovint amb l'exclusió social i amb l'ús de pràctiques violentes i delictives. Altres tipus d'organitzacions de carrer nascudes amb anterioritat als EUA, s'arrelen a Llatinoamèrica com a grups diferents i antagònics al model de les *pandillas: las naciones*.

Les *naciones* es poden definir com a metàfores de països sense estats, en altres paraules, les *naciones* estan formades per un conjunt de persones unides per una cosmovisió cultural (entre símbols i pràctiques) i no per un territori específic. De fet, els seus membres expliquen i descriuen les seves organitzacions com a transnacionals, és a dir, defensen la idea d'una *madre patria* amb qui diuen tenir contactes efectius i pràctics. Es diferencien de les pandilles per tenir una història i un mite de fundació, uns propòsits i uns objectius cap al progrés de la pròpia comunitat, unes normes i lleis i, una espiritualitat important basada en ritus sincrètics: catolicisme, religions evangèliques, indigenisme, etc. (Romaní et al 2009; Porzio 2009; 2012)

Actualment els estudis de joventut, nacionalment i internacionalment, representen un camp de recerca consolidat que permet plantejar debats interessants sobre conceptes i mètodes, com per exemple, els referents al rol de la classe social en el marc d'estils i cultures juvenils. Aquesta problemàtica representa l'argument central del primer article d'aquest dossier on Roger Martínez, a través d'una recerca empírica sobre els gustos musicals dels adolescents, demostra la necessitat de recuperar la classe social com a

variable determinant del consum i les afinitats musicals que s'expressen i es representen en estils, escenes i cultures juvenils. En el segon treball, Nadia Hakim presenta una interessant etnografia virtual sobre joves d'origen migrant que comparteixen un itinerari educatiu no exitós i el relatiu etiquetatge social i institucional com a perfil de fracàs escolar, on s'apunta a la permeabilitat entre les experiències de l'*online* i de l'*offline*. En altres paraules, es planteja que la distinció entre allò "digital" i allò "no digital" no és tan clara i que és un error assumir-la com a fet consumat i demostrat. A l'article de Hakim s'esbossa el tema del color de la pell com a element discriminatori i d'exclusió social que configura l'argument central de l'article de Luca Giliberti que es basa en una intensa i interessantíssima recerca etnogràfica sobre grups de joves dominicans en la perifèria barcelonina. En el cas que li pertoca analitza diferents imaginaris racials que agafen cos i visibilitat al voltant de la pell i de la "línia del color". La joventut d'origen migrant llatinoamericana continua sent la protagonista del següent article, on el sociòleg Luca Queirolo Palmas ens presenta un article etnogràfic sobre la construcció social del discurs de les anomenades bandes llatines per part dels mitjans de comunicació i altres agents socials que interactuen amb aquests grups. Sempre des del marc dels estudis dels processos migratoris de persones joves, Chiara Pagnotta i Francesca Lagomarsino focalitzen el tema sobre la qüestió del gènere i el cas dels embarassos adolescents. Les dues sociòlogues ens presenten els resultats d'una recerca qualitativa portada a terme amb noies llatinoamericanes residents a Gènova (Itàlia). La recerca s'enfoca en les maneres de percebre i interpretar la sexualitat per part d'aquestes noies i les implicacions identitàries i simbòliques que es generen i determinen processos d'ascensió i/o exclusió social. De l'estudi de la població migrada ens traslладem a Llatinoamèrica on l'antropòloga argentina Silvia Citro ens introdueix en la perspectiva teòrica i metodològica de l'estudi del cos, i sobretot del cos de persones joves. Citro ens presenta la seva brillant etnografia sobre joves dones indígenes *tobas* de Formosa a l'Argentina, i se centra en l'organització de grups de dansa cristiana a les esglésies indígenes de l'Evangelí. Según Citro aquestes pràctiques impulsen i generen noves formes d'empoderament arrelades als cossos i, per tant, representen experiències d'ascensió social. El cos i la seva presentació social també és l'enfocament teòric del següent article, que ens mou d'un continent a un altre, i aterra ara a l'Àfrica negra postcolonial. Alba Valenciano analitza com els processos de modernitat, impulsats per la societat del petroli i del consum a Guinea Equatorial, poden produir veritables processos de perpetuació de la tradició i reproduir així situacions d'exclusió social. Aquests processos marquen els cossos d'aquestes noies com a mercaderies de dones negres i pobres. Com a última contribució, l'etnografia de Laura Porzio sobre una nova cultura juvenil que apareix a Catalunya i a la resta de l'Estat a

principis del 2000 i que recrea estils existents al Japó i a altres països asiàtics. Les Lolitas proposen noves pràctiques per a la corporalitat centrades en la visualitat i les emocions viscudes, sentides i experimentades per noies i, en menor mesura, nois a la Catalunya del segle XXI.

Bibliografia

- ADAN, T. (1995) “Rituales de agresión en subculturas juveniles urbanas: ‘Hooligans’, ‘Hinchas’ y ‘Ultras’”, *Cuadernos de Realidades Sociales* 45-46, pp. 51-73.
- ADAN, T. (1996) *Ultras y Skinheads: la juventud visible*, Oviedo: Nobel.
- AGUIRRE, A. RODRÍGUEZ, M. (1998) *Skins, punkis, okupas y otras tribus urbanas*, Barcelona: Bardenas. 1987
- BARRIOS, L. (2008) “Los hijos e hijas de Mamá Tingo: Culturas juveniles y violencia, en un proyecto llamado Palenque.” in Cerbino, M. Barrios, L. (eds.) *Otras naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Ecuador: FLACSO, pp. 165-198.
- BARRUTI, M. ET AL. (1993) [1990] *El món dels joves a Barcelona. Imatges i estils juvenils*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- BROTHERTON, D. BARRIOS, L. (2004) *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*, New York: Columbia University Press.
- CASTILLO, J. (1968) “Los jóvenes y la sociedad de consumo”, *Revista del Instituto de la Juventud* 20: pp. 7-17.
- CERBINO, M. BARRIOS, L. (2008) *Otras naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Ecuador: FLACSO.
- CERBINO, M. RODRÍGUEZ, A. (2008) “La Nación imaginada de los Latin Kings, mimetismo, colonialidad y transnacionalismo” in Cerbino, M. Barrios, L. (eds.). *Otras naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Ecuador: FLACSO, pp. 41-74.
- CLARKE, J. (2006) “Style”, in Hall & Jefferson (eds.) *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*, London: Hutchinson, pp. 147-161.
- COHEN, P. (1972) “Subcultural conflict and working class community”, *Working Papers in Cultural Studies* 2, pp. 5-51.
- COHEN, S. (2002) [1972] *Folks Devils and Moral Panics. The creations of the Mods and Rockers*, London: Routledge.
- COSTA, P.O. PÉREZ, J.M. TROPEA, F. (1996) *Tribus urbanas*, Barcelona: Paidós.

- DELGADO, M. (1995) "Cultura y Parodia. Las microculturas juveniles en Cataluña", *Cuadernos de Realidades Sociales* 45-46, pp. 77-87.
- DÍEZ DEL RÍO, I. (1982) "La contracultura", *Revista de Estudios de Juventud* 6: 101-132.
- FEIXA, C. (1988) *La tribu juvenil. Una aproximació transcultural a la juventud*, Torino: Edizioni l'Occhiello.
- FEIXA, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus*, Barcelona: Ariel.
- FEIXA, C. PORZIO, L. (2004) *Las culturas juveniles en España. (1960-2003)*, Madrid: Instituto de la Juventud.
- FEIXA, C. (2006) "Perspectiva teòrica i metodològica" in Feixa, C. Porzio, L. Recio, C. *Jóvenes 'latinos' en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos, pp. 15-38.
- FEIXA, C. (dir) PORZIO, L. RECIO, C. (coord.) 2006 *Jóvenes 'latinos' en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos.
- IZQUIERDO, C. (1975) "La rebeldía juvenil", *Revista del Instituto de la Juventud* 61, pp. 33-60.
- HAGERDON, J. M. (eds.) (2007) *Gangs in the global city: alternatives to traditional criminology*, Urbana: University of Illinois Press.
- HALL, S. (1904) *Adolescence: Its Psychology and its relations to Physiology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, New York: Appleton Century Crofts.
- HALL, S. JEFFERSON, T. (2006) [1976] *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*, London: Hutchinson.
- HEBDIGE, N. (1979) *Subculture: The meaning of Style*. London: Methuen.
- KLEIN, M. (1995) *The American Street Gang. Its Nature, Prevalence and Control*, New York: Oxford University Press.
- KLEIN, M., et al. (2001) *The Eurogang Paradox. Street Gangs and Youth Groups in the U.S and Europe*, Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers.
- KONTOS, L. BROTHERTON, D. BARRIOS, L. (2003) *Gangs and Society. Alternative perspectives*, New York: Columbia University Press.
- MACHADO J., BLASS L.M. (eds) (2004) *Tribos Urbanas. Produção artística e identidades*, Lisboa: Imprensa Ciências Sociais.
- MAFFESOLI, M. (1990) *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icària.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1987) *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.
- MEAD, M. (1985) [1928] *Adolescentia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona: Planeta.
- MONOD, J. (2002) [1968] *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Barcelona: Ariel.

- MUGGLETON, D (1997) "The Post-Subculturalist" in Redhead, D. Wynne, D. O'Connor, J. (eds.) *The Clubcultures Reader: Reading in Popular Cultural Studies*, Oxford: Blackwell, pp. 185-203.
- MUGGLETON, D. WEINZIERL, R. (2003) *The Post-Subcultures Reader*, Oxford: New York, Berg.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1992) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. PIEDRAS FERIA, E. (2006) *Las industrias culturales y el desarrollo de México*, México: Siglo XXI.
- PARSON, T. (1972) [1942] "Age, and Sex in the Social Structure of the United States" in Manning, P. Truzzi, M. *Youth and Sociology*, New Jersey: Prentice-Hall.
- POLHEMUS, T. (1996) *Style Surfing: Wath to Wer in the 3rd Millennium*, London: Thames & Hudson..
- PORZIO, L. (2009) *Cos, biografia i cultures juvenils. Els estudis de cas dels skin-heads i dels latin Kings & queens a Catalunya*. Tarragona: DAFITS, URV, Tesis Doctoral.
- PORZIO, L. (2012) "El cuerpo entre la resistencia y la asimilación: Estrategias incorporadas e itinerario corporal de un *latin King*." in *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* vol. LXVII n°1, pp. 85-114.
- QUEIROLO PALMAS, L. (2008) "Etnografía de un mundo clandestino. Vida i política de la calle entre los jóvenes latinos en Italia." in Cerbino, M. Barrios, L. (ed) *Otras naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Ecuador: FLACSO, pp. 113-131.
- REGUILLO, R. (1991) *En la calle otra vez. Las bandas juveniles. Identidad urbana y usos de la comunicación*, Guadalajara: Iteso.
- REGUILLO, R. (2000) *Emergencia de Culturas Juveniles. Estrategias del desencanto*, Buenos Aires: Norma.
- ROMANÍ, O. (1982) *Droga i subcultura. Una història cultural del 'haix' a Barcelona (1960-1980)*, Barcelona: Universitat de Barcelona, Tesis doctoral.
- ROMANÍ, O. (1983) *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Barcelona: Anagrama.
- SCANDROGLIO, B. (2004) *Violencia grupal juvenil: de la teoría del comportamiento planificado a la teoría de la identidad social*, Madrid, UAM, Tesis Doctoral.
- THORNTON, S. (1995) *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Cambridge: Wesleyan University Press.
- TRASHER, F. (1963) [1926] *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago: University Press.

- WILLIS, P. (1977) *Learning to labor: how working class kids get working class jobs*, London: England Gower Publications.
- WILLIS, P. (1978) *Profane Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.
- WILLIS, P. (1990) *Common Cultures. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*, Boulder: Westview Press.
- WHYTE, W.F. (1943) *Street Corner Society*, Chicago: Chicago University Press.

GUST MUSICAL, INAUTENTICITAT I CLASSE SOCIAL.
SOBRE COM ELS JOVES SIGNIFIQUEN LES JERARQUIES SOCIALS
MALGRAT L'APARENT FLUÏDESA DE LA CULTURA POPULAR
CONTEMPORÀNIA

Roger Martínez
Universitat Oberta de Catalunya

Resum

Els estudis de joventut han tingut dificultats, les darreres dècades, per explicar el lligam entre les cultures juvenils i les diferències de classe. A banda d'algunes excepcions, i en contrast amb el que passa amb el gènere o l'etnicitat, les desigualtats socioeconòmiques han estat pràcticament absents de la recerca acadèmica sobre les cultures juvenils, i molt particularment en l'anomenada aproximació post-subcultural als estils juvenils. Aquest article vol contribuir a la superació d'aquesta anomalia mostrant de quina manera els joves utilitzen el gust musical per donar sentit al món que els envolta i la posició que hi ocupen. Per fer-ho, es mostra una recerca qualitativa a tres Instituts de Barcelona que estudia el conjunt de relacions entre els gustos musicals dels joves i el fet que les diferències socials i culturals sovint es delimiten de manera sovint irreflexiva.

Paraules clau: classe, gust, estils juvenils, joves, autenticitat

Abstract

During the last decades, youth studies have found it difficult to explain the relationship between youth cultures and class differences. Apart from some exceptions, and in contrast to what happens with gender or ethnicity, socioeconomic inequalities have been basically absent from academic research on youth cultures, particularly from the so-called post-subcultural approach to youth styles. The goal of this article is to contribute to the correction of this anomaly by showing the way in which young people use their taste in music to make sense of the world and their place in it. It will do so through a qualitative research in three secondary schools in Barcelona, in which young people's tastes in music are analysed in relation to each other, globally, bearing in mind that social and cultural differentiations are often drawn unreflexively.

Keywords: Class, taste, youth styles, young people, authenticity

Introducció

Una gran paradoxa dels estudis de joventut és que tot i que la recerca sobre la transició a la vida adulta evidencia la persistència de les desigualtats segons l'origen social, i que per als joves les desigualtats de classe en un sentit ampli són fonamentals en la manera com donen sentit al món que els rodeja i la posició que hi ocupen, aquestes desigualtats són majoritàriament absents dels estudis dels estils i les cultures juvenils. En aquest camp d'estudi dominen les aproximacions que minimitzen o ignoren la rellevància de la classe social, com per exemple l'aproximació post-subculturalista (Bennett i Kahn-Harris 2004; Muggleton 2005). És prou reveladora en aquest sentit la flagrant marginalitat, en els estudis de les cultures juvenils, d'una discussió seriosa sobre les implicacions de l'aproximació de Bourdieu (1988 [1979]), de la recerca sobre el pas d'un consum cultural snob a un d'omnívoro per part dels sectors socialment avantatjats (Peterson i Kern 1996; Coulangeon i Lemel 2007), o de les noves aportacions al lligam entre cultura i classe social en altres camps acadèmics (Devine 1998; Reay 1998; Savage 2000; Skeggs 2004).

Aquest article mostra, a través d'una recerca empírica sobre el gust musical entre els joves, com tot i l'aparent fluïdesa de les afinitats musicals, i de l'evidència que la posició social no determina rígidament el gust musical, es pot i és pertinent investigar la relació entre gust musical i classe. Parlem d'una noció àmplia del concepte de classe social, que enlloc d'entendre les classes com a grups ben delimitats per característiques econòmiques que tenen una correspondència clara amb identitats culturals, les concep com jerarquies estratificades de desigualtat, en la producció i reproducció de les quals hi juguen un paper molt important els jocs de diferenciació i exclusió simbòlica i cultural (Bottero 2004). És a dir, una noció de la classe social que no concep les pràctiques culturals com un reflex determinista de la posició social sinó com un element més de la producció i reproducció d'aquesta.

Argumentarem que la dificultat per parlar de l'articulació entre classe social i els estils o cultures juvenils té a veure amb la dificultat afegida d'incorporar satisfactòriament, en els estudis de joventut, la qüestió també clau de (l'experiència de) l'*autenticitat*. Per "autenticitat" entendrem la creença en un individu (o també un artista o artefacte cultural) no corromput per la influència social; és a dir, l'absència de deformació d'una suposada "essència" o "veritat" individual o artística per culpa de la influència dels diners, la modernització, la fama, la tecnologia o la pressió social. Es tracta, per tant, d'una mirada no essencialista a l'autenticitat, que parla no tant de la seva existència sinó de la creença en ella i en la seva cerca, i que apunta directament a la gran paradoxa que ama-

ga el mateix concepte: que pretendre buscar una *veritat no contaminada per la societat* és una quimera, en el sentit que els individus, els artistes o els artefactes culturals són per definició inseparables del context social que els ha fet i els fa possibles. La creença en l'autenticitat, tot i aquesta paradoxa, no en té res, d'irreal, ja que té conseqüències molt palpables en la vida dels joves.

L'auge de l'autenticitat, inseparable de l'auge de l'individualisme modern, pot prendre moltes formes i ser objecte de lectures contraposades. Podem entendre-ho com un ideal necessari per la democràcia moderna, en el sentit que la virtut de defensar que les accions dels individus es corresponguin amb un compromís amb la veritat, en contra si cal de les convencions i de la pressió social externa, pot ser vital per una societat democràtica -per això, com recorda Guignon (2005[2004]), veiem els individus "inautèntics" com individus que *ens han fallat*. O per contra, podem entendre aquest ideal com la incapacitat de reconèixer que som indefectiblement un producte social, és a dir, que una veritat no contaminada per la societat és senzillament impossible.

La noció d'autenticitat (i d'altres concomitants com *cool* o *hip*) han aparegut repetidament en moltes de les recerques de les cultures juvenils (per exemple Widdicombe i Wooffitt 1990; Thornton 1996 [1995], Muggleton 2006 [2000]; Holt i Griffin 2003; Williams 2006; Driver 2011), però rarament s'han adreçat de manera sistemàtica i a fons, i pràcticament sempre s'han deixat pel camí la importància de les jerarquies de classe en la seva comprensió. L'aprofitament d'aportacions des d'altres camps (per exemple Taylor 2006 [1989]; Frank 1998[1997]; Pountain i Robins 2000; Guignon 2005[2004]; Lindholm 2008; o Potter 2010) ha estat, a més, escassa.

El d'autenticitat és un concepte, a més, que ens ajuda a entendre perquè ens hem quedat erms de paraules per entendre i parlar de l'articulació entre cultura i desigualtat: perquè ha generat complexitat i opacitat. Ha generat complexitat mitjançant la coexistència de diversos eixos de diferenciació que fan més opac el lligam entre cultura i classe social; i ha generat opacitat perquè en convidar-nos a pensar-nos com a autèntics, i per tant no corromputs per la pressió social, ens dificulta pensar les nostres pràctiques i gustos com a lligades a la nostra posició social.

En contraposició, i en la línia del que s'ha anomenat nova anàlisi de classe (Devine 1998; Reay 1998; Savage 2000; Skeggs 2004), considerem i mostrarem en les pàgines que segueixen que les jerarquies i diferenciacions socials constitueixen un aspecte central a la vida dels joves, per molt que actualment es mostrin de manera més complexa i subtil, i per tant opaca, que en altres moments històrics. Els joves, com els adults, se separen, exclouen i diferencien en multitud de pràctiques totalment trivials i imperceptibles, en tant que irreflexives, de la seva vida quotidiana (Bourdieu 1988 [1979];

Savage 2000). O dit d'una altra manera, els joves constantment estan produint *fronteres i distàncies socials* a través del llenguatge, de les pràctiques i dels gustos: per exemple, cada vegada que es tria una discoteca o que s'avalua, jutja o s'etiqueta un individu o un grup de joves a partir de la foto del seu perfil de Facebook o de la seva manera de parlar, de vestir i ballar.

Autenticitat i diferenciació dels joves

En aquest article proposem analitzar aquestes formes de diferenciació a partir de la identificació del solapament de tres lògiques històriques de diferenciació, que van lligades a tres maneres d'entendre l'autenticitat. La primera de les tres lògiques d'articulació entre cultura i desigualtats és la *diferenciació entre alta i baixa cultura, entre el consum exclusiu o de luxe i el popular*, entre les formes culturals “refinades” i les “barroeres”, “civilitzades” i “bàrbares”. És la jerarquia cultural clàssica, dominant fins a mitjans del segle XX, que diferencia menystenint el que és “popular”, en tant que bàrbar, incivilitzat i sotmès a la necessitat. La distinció per dalt va lligada, d'una banda, a l'autenticitat de l'art com a reacció a la deshumanització de la modernitat; i, d'altra banda, a l'autenticitat i originalitat dels que lideren la moda abans que es popularitzi piramidalment.

Amb el desenvolupament de l'anomenada “societat de consum” i l'eixamplament de la “classe mitjana” durant la segona meitat del segle XX, guanyen pes les altres dues lògiques de diferenciació que s'hi superposen. D'una banda, una segona que separa els que formen part de *la majoria comercial* (que podem il·lustrar amb el que apareix a la televisió o les llistes d'èxits musicals) *i els que en resten al marge*. Aquesta lògica de diferenciació ens empeny a sentir-nos autèntics expressant la nostra individualitat a través del consum modern (el centre) sense caure en la pretenciositat (inautèntica) de l'esnobisme ni en la marginalitat dels que queden exclosos o no estan en sintonia amb el consum (que no són moderns). És una lògica que no diferencia piramidalment, en base a un vèrtex d'exclusivitat cultural, l'avantguarda de la moda o el luxe consumista (vèrtex que d'altra banda no desapareix) sinó centrípetament, en base a un centre, el de la normalitat comercial de les emergents “classes mitjanes” i el dinamisme juvenil i *desclassat* del “consumidor adolescent” (Osgerby 2004).

Finalment, la tercera lògica de diferenciació és la del gir final de l'autenticitat, i que podem il·lustrar amb l'auge a partir sobretot dels anys 60 (els anys 70 a Catalunya) del que popularment anomenem “tribus urbanes”. A mesura que el consumisme i també l'organització Fordista de la producció van ser objecte d'un fort rebuig perquè la seva

estandardització i burocratització s'associaven a deshumanització (Frank 1998[1997]) i inautenticitat, es va produir un fort *impuls anti-convencional en el consum i els estils de vida* que generà una nova forma de diferenciació i cerca de l'autenticitat: l'impuls d'estar en contra tant de la norma dels de dalt com de les convencions dels del centre comercial. Parlem, en definitiva, de la generalització de l'impuls anti-convencional de les avantguardes bohèmies, primer en unes subcultures espectaculars minoritàries (*beats, rockers, skinheads, mods, hippies*, etc.) i després en el que Wilson anomena (1999) *bohemització de la cultura de masses*.

La pregunta obligada és com s'articulen aquestes tres lògiques de diferenciació amb les desigualtats de classe, i com això és viscut pels joves. La primera lògica de diferenciació entre alta cultura o luxe i cultura popular es caracteritza per un alt solapament amb la posició socioeconòmica (com més alta és la posició, més alta cultura i més consum exclusiu), tal i com ja van identificar Veblen (1998 [1899]) o Weber (1993 [1922]) fa un segle, i com va elaborar amb més sofisticació Bourdieu (1988 [1979]) sobretot a partir dels anys setanta.

La segona lògica de diferenciació en relació a la normalitat comercial, en canvi, difumina i invisibilitza la seva articulació amb la classe social. En deixar fora del centre visible tant el luxe com els exclosos del consumisme, i crear un centre basat en la "normalitat", no en l'exclusivitat, genera una representació social no jeràrquica, que sovint invisibilitza les desigualtats que romanen al seu lloc. Un exemple d'aquesta invisibilitat en la mateixa sociologia és l'aproximació de Parsons a la cultura juvenil a la postguerra (1972 [1942]; 1963 [1961]), que com ell mateix reconeixia es basava en l'anàlisi de les noves formes culturals dels joves de classe mitjana.

La tercera lògica de diferenciació, la de l'anti-convencionalisme, també s'articula de manera poc nítida amb la desigualtat de classe, ja que inclou una gran diversitat de pràctiques i diferenciacions, algunes fortament enclassades per "baix" (estils juvenils "de carrer", "durs") o per "dalt" (estils juvenils més "arty" i "intel·lectualitzats"), i d'altres molt més híbrides en termes socials. Així, tot i que els primers Estudis Culturals britànics els anys setanta i vuitanta van diferenciar "subcultures" (els *mods*, els *rockers* o els *skinheads*) i "contracultures" (els *hippies* de l'època) segons la classe social dels seus integrants i les seves formes de sociabilitat, que implicaven diferents tipus de resistència a les contradiccions social i de classe en les quals vivien els seus integrants (Hall i Jefferson 1998 [1975]), a través de les dècades hem pogut veure com uns mateixos estils podien modificar enormement, segons el moment o el lloc geogràfic, la seva articulació amb un tipus de joves o uns altres en termes socioeconòmics.

La coexistència de totes aquestes formes de diferenciació, d'entendre l'autenticitat i d'articular les desigualtats de classe, ha generat una confusió que els autors "post-moderns" anomenen *col·lapse de les jerarquies*. Un cop es posa en dubte la pretensió de superioritat no només de l'alta cultura, sinó també de la moda comercial i de les transgressions anti-convencionals, en el marc de la frenètica diversificació i recuperació d'estils que vivim des de finals del segle XX, de les anades i tornades i el continuat joc irònic i en certa mesura reflexiu davant la roda del consum, ens veiem abocats a posar en dubte qualsevol pretensió d'autenticitat "essencialista". Aquesta mirada postmoderna és la que defensa, en l'estudi de les cultures juvenils, l'anomenada aproximació "post-subculturalista", que guanya força a finals del segle XX a base d'identificar i destacar la fluïdesa dels estils, l'experiència reflexiva d'aquests per part dels joves, a més del joc irònic i la no predictibilitat en el consum cultural.

Una mirada alternativa no comparteix que la (aparentment) creixent fluïdesa, reflexivitat i fragmentació de les identitats juvenils realment hagi fet declinar les identitats basades tant en la classe social (Bennett i Kahn-Harris 2004) com en la distinció entre el que és o no "autèntic" (Muggleton 2005), sinó que per contra *només han fet més difícil identificar* com s'articulen les formes de diferenciació i les desigualtats de classe. O dit d'una altra manera: que els joves no s'identifiquin amb classes socials, que els estils juvenils siguin diversos, fluids i fragmentaris, o que la manera com s'entrellacen estils i pràctiques juvenils i posicions de classe difereixi segons el lloc geogràfic o el moment històric, no serien necessàriament bons arguments -com sí deixen entreveure alguns autors postsubculturals com Muggleton (2006 [2000]), Bennett (2011) o Robards i Bennett (2011)-, per deixar d'establir les connexions existents entre classe social i estils juvenils.

Des d'aquesta mirada alternativa, aquest article se situa en una concepció de la classe social (propera a autors com Bourdieu 1988 [1979]; Willis 1993 [1981]); Devine 1998; Reay 1998; Savage 2000; Skeggs 2004; Bottero 2005; Martínez 2007; o González 2010) que no pressuposa ni l'existència de grups delimitats ni que els processos de diferenciació simbòlica siguin necessàriament reflexius o conscients. Com bé adverteix Bourdieu, és precisament la manca de reflexivitat sobre el gust el que fa tant eficaç la seva força reproductora de les desigualtats.

Per això no podem obviar que els estils i gustos juvenils són usats pels joves per donar sentit al món que els envolta i la posició que hi ocupen, també en termes de posició socioeconòmica. Així, si bé és cert que ni una posició social determina un o uns estils concrets ni un estil es correspon de manera unívoca a una posició social, també ho és que els estils juvenils sí tenen a veure amb diferents maneres d'experimentar i significar posicions socials i, també, per produir, reproduir o transformar les distàncies socials i

les desigualtats, en tant que van lligades a pràctiques d'exclusió, de tancament i d'establiment de fronteres socials que tenen conseqüències materials. Exemples d'això l'ús d'adjectius com *cholos*, *quillos*, *pijos*, *catalufos* o *immigrant* (Martínez 1996 i 2007; Serra 2001; Nofre 2008) o, al Regne Unit, *students*, *townies*, *chav*, *kevs* o *posh* (Griffin i Holt 2005; Nayak 2006; Martínez 2007).

La imaginació sociològica ens demana tenir en compte la complexitat, però també a entendre com les nostres biografies s'articulen amb la història i les estructures socials (Mills 1967 [1959]). El caràcter crític i desenmascarador de la ciència social radica precisament en la capacitat d'anar més enllà del que donem per descomptat en la nostra vida quotidiana.

Metodologia

En les pàgines que segueixen contrastarem la pertinència d'aquesta anàlisi en una recerca empírica sobre l'articulació de la posició de classe en el gust musical dels joves. La recerca compara el gust musical dels joves d'entre 14 i 16 anys de tres instituts de secundària de Barcelona els cursos 2000-01 i 2010-11. Els centres es van seleccionar buscant una composició social variada: l'Institut Perifèria, d'un barri creat durant l'expansió de la ciutat els anys 1960 per acollir majoritàriament, però no exclusivament, obrers immigrants d'altres parts d'Espanya; l'Institut Català, que en realitat són dos Instituts diferents l'any 2000-01 i 2010-11, són centres amb una part important de l'alumnat de famílies catalanoparlants i de classe mitjana benestant; i l'Institut Immigrant, amb una immensa majoria (la pràctica totalitat l'any 2010-11) d'alumnes que o bé són estrangers o fills de pares estrangers, en molts casos en situacions fortament descapitalitzades.

Taula 1: Joves entrevistats

| Institut | 2000-01 | 2010-11 |
|---------------------|---------|---------|
| Institut Perifèria | 20 | 21 |
| Institut Immigrant | 22 | 13 |
| Institut Català (*) | 14 | 5 |
| TOTAL | 56 | 48 |

(*) Les entrevistes es van fer l'any 2010-11 en un centre diferent però de perfil social anàleg.

Es va entrevistar a un total de 104 joves, la majoria en parelles i en espais del seu centre escolar. Les 5 entrevistes a joves de l'Institut Català durant el curs 2010-11 van ser individuals i a casa dels entrevistats, a més de precedides d'un diari setmanal d'escolta musical. Totes les entrevistes les va fer qui firma aquest article menys 6 a l'Institut Perifèria l'any 2010-11, que va fer Irene Cussó, i van tractar sobre el gust musical dels entrevistats (els seus gustos i disgustos i l'evolució biogràfica d'aquests), i la manera com tipificaven el gust de la resta de joves i les possibles associacions entre gustos i grups o tipus de joves a l'escola i la ciutat. També es va fer observació a bars, discoteques i botigues de música, i es va entrevistar a 25 treballadors de la indústria relacionada amb la música (ràdios, discogràfiques, botigues de discs, DJ, programadors de concerts, gerents de discoteques, etc.).

La metodologia utilitzada posa en primer pla un aspecte sovint absent dels estudis de les cultures juvenils: el caràcter relacional dels estils juvenils. Enlloc de focalitzar-nos com és habitual en un o uns pocs estils concrets en un moment donat, pararem atenció a les relacions entre ells i, també, a la seva evolució al llarg del temps. L'objectiu serà identificar la producció cultural de les "geografies juvenils", és a dir, la manera com els joves donen sentit al conjunt de distàncies i proximitats simbòliques (entre músiques, estils i gustos juvenils) i socials (en termes d'interacció entre joves), en la línia d'altres recerques anteriors (Feixa 1993; Blackman 1995; Martínez 1996, 2007; Pilkington 2002; Megías i Rodríguez 2003; Alegre 2007; o Nofre 2008), i veure com canvien amb el temps.

Per fer-ho, vam procurar parlar de música adaptant-nos al llenguatge usat pels mateixos entrevistats, tot i que sense deixar de demanar-los que parlessin d'aquells estils musicals i aquells artistes que marcaven les distàncies i les proximitats, les aversions i les afinitats, i també de les relacions entre aquests estils i artistes i característiques socials. L'equilibri entre no violentar els entrevistats amb categories i preguntes imposades per l'entrevistador, d'una banda, i provocar-los suficientment com perquè explicitessin d'alguna manera el que sovint no era ni tan sols explícit per a elles o ells mateixos, de l'altra, no fou fàcil. Quan es feien preguntes que no apareixerien en el discurs natural de l'entrevistat, per exemple, es va fer amb molta cautela i amb la màxima atenció per enretirar-les quan s'evidenciava que no tenien sentit per a l'informant.

Resultats: identifikacions, diferenciacions i autenticitats

La pregunta obligada és si realment podem parlar d'unes "geografies" que ordenin els gustos musicals i les distàncies socials, i la resposta és que sí, i que tenen molt a veu-

re amb les tres formes de diferenciació que hem identificat en les pàgines precedents. Això no vol dir, no obstant, que siguin ni reflexives ni fàcils d'identificar, ja que com molt bé expliquen els representants de l'aproximació post-subculturalista, a primera vista la majoria de joves no tendeixen a identificar-se reflexivament ni amb una classe o posició social ni, tampoc, amb un gust musical o un estil juvenil. En termes de gust, per exemple, predominen les identificacions fluïdes i difuses que il·lustren afirmacions com “m'agrada de tot”, “una mica de tot” o “no sé, el mateix que a tothom”.

Això no obstant, si l'investigador roman atent a la manera com cada entrevistat dóna sentit i ordena el seu entorn social i musical, com és percebut per la resta de joves, i sobretot si pregunta i es fixa no només en els gustos, sinó també en els “disgustos” d'uns i altres, aleshores es comencen a identificar les geografies musicals i també socials que donen sentit a la gran diversitat de sons i posicions en base al “valor” i l’“autenticitat” de músiques i individus. Vegem-ho amb l'exemple d'una entrevistada que per definir el seu gust musical va dir: “No tinc cap estil de música, però... em passen [cançons] pel Youtube i tal, les veig i si m'agraden... *pues* me les baixo i tal”. Seria, a primera vista, un clar exemple d'estil fluid i fragmentari, si no fos perquè quan ens interessem pels seus “disgustos”, veiem que aquesta fluïdesa no és tan clara, ja que li agradava sobretot el pop comercial i una mica el *reggaeton* i, sobretot, no li agradava gens ni el rap, ni l'*indie*, ni els estils “no comercials”. No és difícil, en altres paraules, ubicar-la en les geografies del gust juvenil (la seva proximitat a uns sons i distància vers uns altres) d'una manera molt més clara del que les seves paraules feien pensar.

D'aquesta manera, tot i que cada individu té una percepció particular de les geografies musicals i socials, del pes i les connotacions de cada estil de música, l'investigador pot, a base de superposar, triangular i contrastar la manera com cada entrevistat retalla la realitat musical i social que l'envolta, elaborar la seva representació del conjunt de representacions dels entrevistats, en un intent de configurar una bona aproximació al mapa compartit de les geografies musicals, de com s'ordenen els sons, artistes i gèneres musicals, i també les homologies –entrelligament, correspondències, judicis variables– entre aquests sons i posicions socials (Martínez, 2007). Aquesta representació ajuda enormement –llegida amb les precaucions necessàries, com un intent imperfecte de condensar molta informació empírica– a entendre el gust musical dels entrevistats i com s'entrelliga amb la seva ubicació en les geografies socials.

Quedi clar, malgrat tot, que estem parlant d'una representació elaborada per l'investigador, que no respon necessàriament a com els entrevistats perceben reflexivament el seu entorn musical i social. Al contrari, la majoria no s'hi sentiria identificat. En primer lloc, perquè és reduccionista i estàtic, accentua la coherència i minimitza les desavinèn-

ces, les excepcions i el dinamisme de la realitat. En segon lloc, perquè la majoria de joves té un coneixement parcial i opac de molts dels gèneres musicals aquí representats, i encara més de les seves homologies amb posicions socials (sovint com a conseqüència de la mateixa distància musical i també social entre gustos diferents). I en tercer lloc, perquè fins i tot quan se'n té un coneixement sistemàtic, no es representa com a la *Figura* sinó a través d'una confusa delimitació d'oposicions i distàncies entre estils juvenils i gèneres musicals, a través tant de les pràctiques, els gustos i els disgustos, com de tipificacions lingüístiques quotidianes (“no suport”, “m'agrada molt”, “tendeix a anar junt”, “és incompatible”, etc.).

Principals coordenades i homologies (2010-11)

Fetes aquestes apreciacions, vegem quines són les principals coordenades (*Figura 1*) que en les entrevistes el curs 2010-11 ordenaven l'espai sonor i la seva connexió amb l'espai social. Veurem que tenen molt a veure amb les lògiques històriques de diferenciació que hem analitzat a les pàgines precedents.

En primer lloc, la diferenciació pròpia de l'alta cultura i el luxe és important, però sobretot en termes negatius, és a dir, com a “no juvenil”. Els entrevistats parlen d'aquesta diferenciació per fer referència als adults i les classes altes. En segon lloc, un nombre important d'entrevistats manifesten un gust comercial, el centre de la *Figura 1*, que és l'espai més visible, el que és a tot arreu i que, com deien els mateixos protagonistes per explicar el que els agrada, el que “està de moda”, “s'escolta per la ràdio” i és “més actual”. Des d'aquest gust musical, es tendeix a veure els joves que se'n desmarquen com a “inautèntics” o desviats, en tant que els consideren o bé fora d'òrbita, deslligats de la moda i el moment (els que “no estan molt per la música”), o bé uns esnobs pretensiosos (“van d'especials”, “*eso es una tontería*”), o bé encarats pel “mal camí” (“*se asocia con los chungos*”). En tercer lloc, finalment, molts joves defineixen el seu gust precisament *en oposició* a aquest centre comercial. Aquestes diferenciacions “anti-comercials” són molt diverses, en la direcció i la intensitat, però tendeixen a compartir la percepció dels gustos comercials com a inautèntics en tant que “conformistes” i lligats a una música que posa el comerç per sobre de la veritat artística o el sentiment. Són les posicions perifèriques a la *Figura 1*, i en tant que gustos minoritaris i especialitzats, són poc visibles per la majoria perquè rarament apareixen als grans aparadors de la ràdio, la televisió o als llocs més visibles d'Internet i també de l'Institut. Paradoxalment, això no obstant, són simbòlicament molt importants perquè fixen els límits de les geografies juvenils, els espais “extremes” en el joc d'oposicions, i per tant les seves coordenades.

Figura 1: Geografies socials i musicals dels entrevistats a Barcelona (2010-11)



Els triangles de la *Figura 1* representen el caràcter divers dels principals gèneres utilitzats pels joves per ordenar els gustos musicals. Ens referim al fet que un mateix gènere, com el *hip hop*, el *reggaeton* o el *rock*, poden tenir versions molt properes al centre comercial i d'altres de molt obscures, minoritàries i perifèriques. Una bona il·lustració és el d'aquesta entrevistada que diferencia entre les versions més “comercials”, populars i “suaus” de les versions més “dures” del *house*: “El *house* m’ha agradat, però no el *house* aquest que no té lletra i *eso*, aquest que sempre té el mateix ritme i és molt repetitiu... [A mi m’agrada el que és...] moderat. (...)”.

Per això, s'estableixen diferenciacions *dintre d'un mateix estil* i, també, s'estableixen diferenciacions *dintre del conjunt del “centre comercial”* segons estils o artistes. Així, si bé el marcador simbòlic del centre comercial era el “pop”, i sobretot els artistes de Disney, amb Hanna Montana al capdavant, en posicions properes a aquest centre s'ubicaven

les artistes més populars de pop i *r'n'b* (com Lady Gaga, Riahanna o Beyoncé) i, just a continuació, les versions més comercials del *reggaeton* (Daddy Yankee), el *house* (David Guetta) i el rap (Porta). Els entrevistats que se situaven en un gust “comercial” podien fer-ho en posicions bastant diverses. Vegem per exemple el cas de dues entrevistades amb un gust situat en aquest “centre comercial” però en posicions diferents. La primera ens deia: “A mi el que més [m’agrada és] la [música] pop, després el ritme, el *reggaeton* i tal... El rap tampoc m’agrada molt. No sé que més hi ha...”. I la segona compartia el gust pel *reggaeton* més comercial, que era el que més li agradava, però en canvi “no suportava” el pop, que identificava amb la Oreja de Van Gogh i la Nena Daconte, en aquests termes: “*Es que se ve todo cómo muy gris, muy gris. (...) No sé, como si no tuviera sangre ¿sabes?*”.

Ens resta veure ara com aquestes “geografies musicals” es relacionaven *homològicament* amb diferenciacions socials, tal i com mostra la *Figura 1*. Tot i que els entrevistats insistien que *cada persona és un món*, i que per tant s’ha d’anar en compte a generalitzar, en general identificaven amb facilitat tendències i associacions entre gustos musicals i característiques socials (molt marcades en el cas d’alguns sons, i molt tènues o fins i tot neutres en el d’altres). Les posicions més comercials, d’una banda, es corresponien a una “centralitat social” que tot i que despullada de connotacions socioeconòmiques, sí es veia als ulls de molts com a més “afeminada”. A mesura que ens allunyem del centre vers les posicions perifèriques, en canvi, més clarament s’incorporen homologies amb posicions socials -per exemple amb la duresa del carrer propi de posicions desavantatjades o amb la distinció *arty* anàloga a l’alta cultura distingida-, i a esdevenir “marcadors simbòlics” de les posicions que delimiten els extrems del tauler de joc, els que no passen inadvertits.

Vegem un exemple de com els entrevistats anaven explicitant les diferenciacions que conformen aquestes geografies en les paraules d’una entrevistada de l’Institut Perifèria, on associa el flamenc i el *reggaeton* amb el que ella anomenava “*garrulo*” (d’altres ho anomenaven “*cholo*”, altres parlaven de “els *chungos*”), una combinació de posició socioeconòmica baixa i un estil castellanoparlant de carrer, i explicita com això la diferencia a ella de la resta de companys a l’Institut:

–Yoli: Po’ [si te gusta] el flamenco... ya eres garrula. Nadie escucha flamenco aquí [en este Instituto]. Sólo yo, él, y cuatro más. (...) Somos los de [barri on viu], tu en este cole dices: “¿A quién le gusta el flamenco y el *reggaeton*? ... Aquí [barri de l’Institut], nada de nada.”

D'altres companys de l'Institut de la Yoli van fer tipificacions semblants, per exemple relacionant el flamenc i el "flamenqueo", el rap o el *reggaeton* amb anar "malament als estudis":

–Ana: Com? Mmm jo diria que la gent que no va tant bé amb els estudis, són més així més... els hi agrada el *reggaeton*.

–Elena: Sí, i el rap.

–Ana: El rap i el flamenco i aquestes coses.

Entre el centre comercial i els extrems de la perifèria, això no obstant, hi havia molts grisos, matisos i gradacions, que sovint afectaven un mateix estil com és el cas del *reggaeton*, que en formar una part important, en aquell moment, del "centre comercial", segons el context i els gustos amb els quals es combinés podia significar coses molt diferents: combinat amb el flamenc, com hem vist a les cites anteriors, s'associava a "*xungó*" o "*garrulo*"; però si es combinava les seves versions més suaus ("comercials") amb el pop podia associar-se a "*poshetes*" o "*pijos*", i fins i tot a noies "*empollones*".

Altres homologies que van aparèixer repetidament al treball de camp lligaven el *hardcore* a castellanoparlants de posicions socials baixes; el pop català, la rumba (no artistes com els Chichos sinó de l'òrbita de La Pegatina), el *ska* o el punk a catalanoparlants; el *reggaeton* i el rap nord-americà i llatí als llatinoamericans; el pop comercial o les versions suaus ("comercials") del *house*, el *reggaeton* i el rap als *pijos* i també a les noies *empollones*; etc. Tot i la complexitat, en definitiva, no era difícil anar identificant a partir dels disgustos les geografies musicals i homologies que configuraven les coordenades que usaven els joves per orientar-se en els seu espai sonor i social.

El llenguatge subtil de les geografies

Aquestes geografies i homologies ni eren tancades ni determinaven de manera rígida els individus i el seu gust musical. O per seguir amb l'exemple del *reggaeton*: hi havia molts entrevistats que ni eren "llatins", ni "*cholos*", ni el que els entrevistats anomenaven "*xungó*" als quals els agradava el *reggaeton*. Per això més que com un mapa estàtic i rígid, és més adequat veure les geografies i homologies com un llenguatge, un material que els joves utilitzen creativament per orientar-se, per donar sentit al seu món i el lloc que hi ocupen. No és un gènere musical el que configura una homologia, sinó una

combinació subtil de gustos i disgustos, i la manera com aquests es combinen amb formes d'estar, parlar, vestir i moure's.

Parlem, per tant, d'un llenguatge que els joves de cada nova generació hereten dels contemporanis més grans i que han d'aprendre, amb totes les seves subtileses, per posicionar-se en l'espai imaginari que configura. És un llenguatge que no determina el que agrada als joves, però sí el marc de significat, el codi que els permet comunicar-se a la vegada que orientar-se en el seu procés de maduració. I en el mateix moment que usen creativament aquest llenguatge en la seva quotidianitat -cada vegada que parlen de música i que escullen i mostren el que escolten- i que s'adapten als canvis que comporta el mateix cicle de canvi de la música popular, el modifiquen i el reformulen. Aquest dinamisme s'accentua per la complexitat d'aquest llenguatge i la gran diversitat de posicionaments i combinacions que permet. Ja no es tracta de si els agraden els Beatles o els Rolling Stones, o cap d'ells, com podia passar fa unes dècades, sinó de com s'ubiquen i combinen la complexitat de diferenciacions que hem dibuixat, sovint amb jocs irònics, excèntricitats i combinacions que trenquen amb el llenguatge de les geografies i homologies dominants.

La fragmentació i superposició de lògiques de diferenciació, així com la subtileza dels codis per dur-la a terme, generen opacitat i també minen la reflexivitat. Així, tot i que a les entrevistes els joves anaven dibuixant homologies entre diferenciacions musicals i socials, aquestes eren en gran part irreflexives, ja que tracta d'un llenguatge sovint implícit que en gran mesura pren la forma d'una lluita d'autenticitat. El jove que s'identifica amb un gust musical, tendeix a viure-ho com una identificació amb una "veritat", en contraposició a la corrupció dels altres gustos "menys autèntics" (sigui perquè són pretenciosos, snobs, barroers, simplistes, antiquats, comercials, etc.). O dit d'una altra manera, molts "disgustos" que serveixen per delimitar fronteres de classe, són viscuts en termes primordialment estètics, com una diferenciació "horitzontal" en termes d'autenticitat musical i estilística.

Vegem a través d'un altre exemple, en aquest cas el *rap*, el paper que juguen les lluites d'autenticitat a l'hora d'experimentar les geografies musicals i les homologies. Entre aquells als que agrada el *rap*, no és el mateix que agradi *només rap* (una identificació forta amb el gènere) que agradi en combinació amb el *reggaeton*, amb el *pop* o amb el *house* (identificacions combinades). I no és el mateix que agradi el *rap* espanyol (i dintre d'aquest que agradi Porta, Tote King o Violadores del Verso, cadascun amb connotacions molt diferents), que agradi el *rap* nord-americà (i entre aquest que sigui Emiem, 50 cents o Wu-Tang-Clan), o el llatinoamericà (i que sigui Tres Coronas, Romeo o Mozart Lapara). Aquestes oposicions tendeixen a percebre's en termes de lluites d'autenticitat,

com és el cas d'aquest noi de l'Institut Perifèria al que agradava Violadores del verso (rap espanyol): "El *reggaeton* l'odio. (...) A mort (...). Perquè són molt, molt, molt *machistes*. Molt *machistes*. I que es creuen que ells fan *rap* i en realitat no fan *rap*". Si anem superposant aquestes diferenciacions en base a l'autenticitat ("en realitat no fan *rap*"), trobem que els entrevistats delimiten unes geografies i homologies bastant clares. Aquesta entrevistada ho explicà de forma particularment sistemàtica:

–Cristina: El *reggaeton* i el rap no es poden combinar (...). És com una barrera, s'odien. El rap està en contra del *reggaeton*, absolutament. Està mal vist que un raper escolti *reggaeton*. (...) És més el rap espanyol el que està en contra del *reggaeton*, l'Amèrica no tant. Perquè... hi ha diferents cançons que s'ajunten, per exemple 50 cents que és un raper Amèricà, amb cantants de *reggaeton*..."

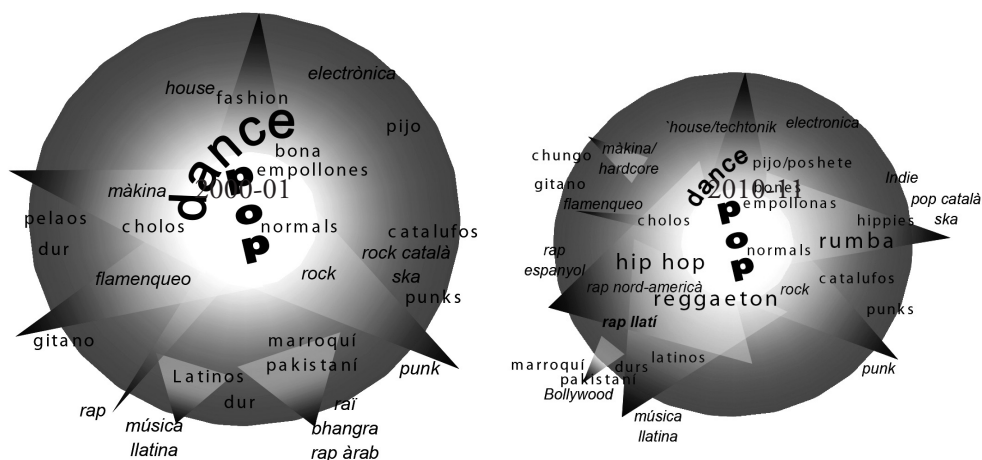
Superposades a aquestes diferenciacions en termes d'autenticitat musical, això no obstant, observem que hi ha diferenciacions socials. A l'Institut Immigrat el gust pel rap llatino-americà i nord-americà era molt proper o es solapava amb el gust pel *reggaeton*, i el disgust pel rap espanyol, mentre que a l'Institut Perifèria la majoria de joves, que es descantaven únicament pel rap espanyol, percebia el rap i el *reggaeton* com a antagonics. Aprendre el subtil llenguatge de les geografies i homologies implica, per tant, identificar codis ambivalents i complexos que es modifiquen a més segons el context concret i que canvien constantment, i en els quals la música és només un dels elements en joc, per important que sigui.

En les interaccions diàries, els joves estan constantment avaluant no només (l'autenticitat de) la música, sinó les distàncies i proximitats entre músiques i entre les persones que les escolten i les seves característiques (dur, refinat, *empollon*, immigrant, catalanoparlant, *xungo*, *pijo*, etc.). La diferenciació en termes de música més "elaborada" o més "dura", més o menys "comercial", més "refinada" o més "real", segons el context, articula multitud de significats que ens permeten entendre com gust musical i posicions socials s'articulen de manera complexa. Per molt que siguin significats canvians, contextuals i gens unívocs, la seva objectivació es manifesta per exemple en la manera com els joves es "controlen" mútuament el gust a través de les bromes i de les crítiques ("això és una merda", "què fas escoltant això!" o "això sí que és bo") i de les dinàmiques d'acceptació i rebuig social que hi ha en joc, en la tria dels espais d'oci i de les xarxes de relacions.

Dinamisme, fluïdesa i objectivació de la producció cultural (2000-11)

Hem insistit que, malgrat la representació estàtica i sistemàtica que hem fet de les geografies i homologies, aquestes són en realitat dinàmiques i en redefinició constant. Per il·lustrar-ho, res millor que comparar les geografies i homologies identificades en la recerca del curs 2010-11 amb les de deu anys enrere, el 2000-01. En fer-ho, constatem que es mantenen les lògiques de diferenciació (alt i baix, centre-perifèria) i també les homologies (*xungo*, dur, *pijo*, refinat, catalanoparlant, castellanoparlant, immigrant), però que es modifiquen els accents i els sons amb els quals s'articulen, i per tant les coordenades concretes de les geografies i homologies.

Figura 2: Geografies socials i musicals dels entrevistats a Barcelona (2000-01 i 2010-11)



Les principals diferències, com es mostra a la *Figura 2*, és que les músiques a la perifèria de la comercialitat que signifiquen posicions descapitalitzades s'han modificat substancialment, en el sentit que el *flamenqueo* i la música *màkina* han passat a ser marginals i, en canvi, han emergit amb força, com a sons de la perifèria, el *reggaeton* i el *rap*. Aquesta és la manera com les geografies juvenils han respost a una considerable dissolució, amb els anys, de la diferenciació entre catalanoparlants autòctons i castellanoparlants immigrants de la resta d'Espanya, i també a la importància creixent

dels joves de la immigració extracomunitària, i molt concretament d'origen llatinoamericana. Parlem d'una notable dissolució de l'antagonisme entre un gust "català" i un "cholo", i l'emergència en canvi de la "llatinitat" com a marcador simbòlic de posicions descapitalitzades i l'autenticitat del carrer. Enmig, el *rap* ha esdevingut un referent de gust anti-comercial de base majoritàriament castellanoparlant i obrera, però amb connotacions molt diferents a les que tenia la música *màkina* una dècada abans. Finalment, també ha aparegut la rumba catalana, associada a l'escena *mestiza*, com a marcador de catalanitat.

Són lògiques de diferenciació anàlogues, però amb coordenades diferents, músiques també canviants, i en definitiva amb una configuració canviant de les diferents autenticitats darrera de les quals es conformen les homologies que permeten als joves orientar-se en el seu món social.

Conclusions

Començàvem aquest article apuntant la dificultat dels estudis de joventut per analitzar la relació entre els estils i les cultures juvenils, d'una banda, i la classe social, de l'altra. Després d'analitzar la superposició de lògiques de diferenciació (alta cultura i luxe; centre comercial; anti-convencionalisme) i la importància de la cerca de l'autenticitat en aquesta diferenciació com una de les raons d'aquesta dificultat, hem fet una proposta teòrica i metodològica per superar-la, la utilitat de la qual hem intentat mostrar a través d'una recerca empírica sobre el gust musical a tres instituts de Barcelona. A partir d'una noció àmplia de la classe social, hem proposat entendre les geografies musicals i les homologies socials com un llenguatge a través del qual els joves perceben, experimenten i produeixen el seu món social.

Dit d'una altra manera, darrera les lluites d'autenticitat entre joves, músiques i estils juvenils, hem vist com les lògiques de diferenciació -sobretot a partir dels disgustos- generen el marc en el qual no només s'estructuren els sons, els gèneres musicals i els artistes sinó també les seves homologies amb posicions socials. Hem vist com els joves utilitzen aquestes coordenades per donar sentit i ordenar el seu món social, i evidentment per ubicar-s'hi. Per fer-ho, menyspreen estils perquè els manca sentiment, no són genuïns, no tenen veritat, etc. -perquè no són, en definitiva, autèntics. I a la vegada ho associen a disposicions que estan, sovint irreflexivament, significant posicions de classe de manera indirecta, com ara ser "dur", "xungo", "immigrant", "catalanoparlant", "pijo", etc.

Per això no només és possible sinó necessari incorporar la classe a l'estudi de les cultures juvenils, per així entendre un dels angles a través dels quals els joves experimenten i reproduïxen les desigualtats socioeconòmiques en l'actualitat. Les diferències culturals generen barreres i distàncies socials, i aquestes tenen conseqüències materials com teixir xarxes relacionals i generar expectatives i disposicions enclassades que condicionen les oportunitats i les transicions dels joves a la vida adulta. Una comprensió sòlida de la rica articulació entre estils juvenils i posicions socials, en definitiva, ens situa en una posició immillorable per encarar una anàlisi comparativa -en termes històrics i geogràfics- de les geografies juvenils i les seves homologies socials que situï al centre d'atenció la tensió entre comercial i alternatiu, les formes que prendrà l'autenticitat en el futur.

Bibliografia

- ALEGRE, M.A. (2007) *Geografies adolescents a secundària. Geografies adolescents a secundària. Posicionaments culturals i relacionals dels i les joves d'origen immigrant*, Barcelona: Generalitat de Catalunya (col. Estudis, 29).
- BENNETT, A. (1999) "Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship Between Youth, Style and Musical Taste", *Sociology* 33 (3), pp.599-617.
- BENNETT, A. (2000) *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place*, Londres: Macmillan.
- BENNETT, A. (2011) "The post-subcultural turn: some reflections 10 years on", *Journal of Youth Studies* 14 (5), pp.493-506.
- BENNETT, A. & KAHN-HARRIS, K. (eds) (2004) *After Subculture. Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, Londres: Palgrave.
- BENNETT, T. et. al. (2009) *Culture, Class, Distinction*, Londres: Routledge.
- BLACKMAN, S.J. (1995) *Youth, Positions and Oppositions: Style, Sexuality and Schooling*, Aldershot: Avebury.
- BLACKMANN, S.J. (2005) "Youth Subcultural Theory: A Critical Engagement with the Concept, its Origins and Politics, from the Chicago School to Postmodernism", *Journal of Youth Studies* 8 (1), pp.1-20.
- BOTTERO, W. (2004) "Class Identities and the Identity of Class", *Sociology* 38 (5), pp.985-1003.
- BOTTERO, W. (2005) *Stratification: Social Division and Inequality*, Londres: Routledge.

- BOURDIEU, P. (1988 [1979]) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- DEVINE, F. (1998) "Class Analysis and the Stability of Class Relations", *Sociology* 32 (1), pp.23-42.
- DRIVER, C. (2011) "Embodying hardcore : rethinking "subcultural" authenticities", *Journal of Youth Studies* 14 (8), pp. 975-990.
- FEIXA, C. (1993) *La joventut com a metàfora. Sobre les cultures juvenils*, Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- FRANK, T.(1998[1997]) *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- GONZALEZ, I. (2010) *Els tres esperits de la segona modernitat*, Tesi Doctoral, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- GRIFFIN, C. E. (2010) "The trouble with class: researching youth, class and culture beyond the "Birmingham School."", *Journal of Youth Studies* 14 (3), pp.245-259.
- GUIGNON, C. (2005[2004]) *On Being Authentic*, Londres & Nova York: Routledge.
- HALL, S. & Jefferson, T. (eds) (1998 [1975]) *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Londres & Nova York: Routledge (publicat inicialment com a *Working Papers in Cultural Studies* no. 7/8).
- HESMONDHALGH, D. (2005) "Subcultures, Scens or Tribes? None of the Above", *Journal of Youth Studies* 8 (1), pp.21-40.
- HOLT, M., & GRIFFIN, C. (2005) "Students vs. locals: Young adults' constructions of the working-class Other", *British Journal of Social Psychology* 44, pp.241-267
- LINDHOLM, C. (2008) *Culture and authenticity*, Boston, MA: Wiley-Blackwell
- MARTÍNEZ, R. (2007) *Taste in music as a cultural production. Young people, musical geographies and the imbrication of social hierarchies in Birmingham and Barcelona*, Tesi Doctoral, Bellaterra: Universita Autònoma de Barcelona.
- MEGÍAS, I. i RODRÍGUEZ, E. (2003) *Jóvenes entre sonidos. Hábitos, gustos y referentes musicales*, Madrid: Injuve & Fundación de Ayuda contra la Drogadicción.
- MILLS, C.W. (1967 [1959]) *The sociological imagination*, Londres, Oxford i Nova York: Oxford UP.
- MUGGLETON, D. (2006 [2000]) *Inside Subculture; The Postmodern Meaning of Style*, Oxford i Nova York: Berg.
- MUGGLETON, D. (2005) "From classlessness to clubculture. A genealogy of post-war British youth cultural analysis", *Young* 12 (2), pp.205-19.

- NAYAK, A. (2006) "Displaced Masculinities: Chavs, Youth and Class in the Post-industrial City", *Sociology* 40 (5), pp.813–831.
- NOFRE, J. (2008) *L'agenda cultural oculta. Una deconstrucció de l'oci nocturn de Barcelona i els seus suburbis*, Tesi Doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- OSGERBY, B. (2004) *Youth media*, Londres i Nova York: Routledge.
- PARSONS, T. (1963 [1961]) "Youth in the Context of the American Society", a Erikson, E.H. (ed) *Youth: Change and Challenge*, Nova York: Basic Books, pp.93-119.
- PARSONS, T. (1972 [1942]) "Age and Sex in the Social Structure of the United States", a Manning, P. i Truzzi, M. (eds) *Youth & Sociology*, Nova Jersey: Prentice Hall, pp.136-47.
- PETERSON, R. A., & KERN, R. M. (1996) "Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore", *American Sociological Review* 61 (5), pp.900–907.
- PILKINGTON, H. et. al. (2002) *Looking West? Cultural Globalization and Russian Youth Cultures*, University Park-Pennsylvania: Pennsylvania UP.
- POTTER, A. (2010) *The authenticity hoax: How we got lost finding ourselves*, Nova York: Harper/HarperCollins.
- POUNTAIN, D. i ROBINS, D. (2000) *Cool Rules: Anatomy of an Attitude*, Londres: Reaktion Books.
- REAY, D. (1998) *Class Work*, Londres: University College Londres.
- ROBARDS, B., & BENNETT, A. (2011) "MyTribe: Post-subcultural Manifestations of Belonging on Social Network Sites", *Sociology* 45(2), pp.303–317.
- SAVAGE, M. (2000) *Class Analysis and Social Transformation*, Oxford: Oxford UP.
- SHILDRICK, T., & MACDONALD, R. (2006) "In Defence of Subculture: Young People, Leisure and Social Divisions", *Journal of Youth Studies* 9 (2), pp.125-40.
- SKEGGS, B. (2004) *Class, Self, Culture*, Londres: Routledge.
- TAYLOR, C. (2006 [1989]) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge UP.
- THORNTON, S. (1996 [1995]) *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Hanover & Londres: Wesleyan U.P.
- VEBLEN, T. (1998 [1899]) *The Theory of the Leisure Class*, Nova York: Prometheus Books.
- WEBER, M. (1993 [1922]) "División del poder en la comunidad. clases, estamentos, partidos", a *Economía y Sociedad*, Mèxic: FCE, pp.682-94.
- WIDDICOMBE, S. & WOOFFITT, R. (1990) "Being' Versus 'Doing' Punk: On Achieving Authenticity as a Member", *Journal of Language and Social Psychology* 9 (4), pp.257-77.
- WILLIAMS, J. P. (2006) "Authentic Identities: Straightedge Subculture, Music, and the Internet", *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (2), pp.173–200.

- WILLIS, P. (1981 [1977]) *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Aldershot: Gower.Hebdige.
- WILLIS, P. (1993 [1981]) "Producción cultural no es lo mismo que reproducción cultural, que a su vez no es lo mismo que reproducción social, que tampoco es lo mismo que reproducción", a Velasco, H.M. *et. al.* (eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid: Ed. Trotta, pp.431-61.
- WILLIS, P. (2000) *The Ethnographic Imagination*, Cambridge: Polity Press.
- WILSON, E. (1999) "The bohemianization of mass culture", *International Journal of Cultural Studies* 2 (1), pp.11-32.

LES XARXES SOCIALS DIGITALS COM A LLOC DE SOCIABILITAT: REFLEXIONS A PARTIR D'UNA RECERCA ETNOGRÀFICA AMB JOVES¹

*Nadia Hakim Fernández
Universitat Oberta de Catalunya-IN3*

Resum

L'objectiu de l'article és el presentar resultats preliminars d'una recerca etnogràfica realitzada amb homes joves amb experiències migratòries i, específicament, analitzar les pràctiques de sociabilitat i de presentació de si mateixos a la xarxa social Facebook. Trencant amb la idea de separació entre *offline* i *online* als entorns de les seves vides quotidianes, em centro en la relació entre aquestes pràctiques de sociabilitat i els processos estigmatitzants que experimenten per ser etiquetats com a “casos de fracàs escolar” i “immigrants”. L'anàlisi del material empíric apunta que hi ha una producció de lloc a Facebook que, tot i articulat amb la resta d'espais

Abstract

The aim of this article is to present some preliminary results of an ethnographic research with young people with migration experiences. More specifically, I present an analysis of their sociability and self-presentation practices. Calling into question the separation between online and offline activities in these youths' everyday lives, I focus on the relation between sociability practices on the social network site Facebook and stigmatising processes experienced as such in relation to their categorisation as “dropouts” and “immigrants”. The data gathered points to a production of place which is in articulation with the rest of everyday places and has specific

¹ L'article presenta notes de recerca de la meua tesi doctoral en curs, finançada pel Programa de Doctorat en Societat de la Informació i del Coneixement, de l'Institut Interdisciplinari d'Internet (IN3) i de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Aprofito per agrair les correccions i comentaris de tutors i companys tant a Barcelona com a Buenos Aires, i als joves per compartir amb mi espais i històries.

quotidians, té característiques específiques, on la recerca de visibilitat i respecte són un aspecte central, com ja s'ha mostrat en recerques que no inclouen els contextos de relació connectats a internet. També han resultat importants les pràctiques d'imaginació en relació amb dimensions espai temporals entre un "aquí" i un "allà" imaginat –el lloc de naixement–, així com un passat, un dia a dia en el present i unes aspiracions per al futur.

Paraules clau: pràctiques de sociabilitat, presentació de si mateix, categories socials, visibilitat, Facebook.

characteristics at the same time. The search for visibility and respectability emerged as central in a similar fashion as it has been found in researches that don't include online relational contexts, reinforcing the idea of articulation. Imagination practices have also emerged as important, and are related to spatio-temporal dimensions including a "here" and an imagined "there", as well as a past, an everyday life in the present, and aspirations for their futures.

Keywords: Sociability Practices, Self-Presentation, Social Categories, Visibility, Facebook.

Introducció: Contextos en moviment

Existeix un consens entre els joves que han viscut processos migratoris i que viuen en barris perifèrics de pensar que se'ls percep com a problema i que projecten una imatge negativa. En experiències d'investigació durant el 2008 i el 2010, vaig entrar en contacte amb grups de joves d'aquest caire i també les seves famílies. Aquesta percepció emergia recurrentment en la majoria. Amb aquest plantejament no afirmo que aquests joves i les seves famílies se sentin *només* estigmatitzats² en els seus contextos quotidians. És un aspecte més de la relació amb la resta dels actors socials i contextos institucionals per on es mouen. Crida l'atenció que la manera d'entendre la mirada d'un altre respecte el propi grup pugui tenir conseqüències reals: "Les situacions que els homes defineixen com a reals esdevenen reals en les seves conseqüències"³.

2 El terme estigma, segons Erving Goffman (1963[1990]), es refereix a la marca que una persona, o un grup de persones, porta –des del punt de vista de persones considerades normals i que comparteix la majoria de la població que no porta aquesta marca– com a prova que una persona és inferior en les seves qualitats humanes. En la seva obra, Goffman parla de tres estigmes: defectes del caràcter, el que denomina la raça (entesa com a color de pell i altres característiques fenotípiques), la religió i la nacionalitat. En aquest text, parlem de categories socials estigmatitzants en un sentit laxe, ja que per exemple entenem que la raça no té un substrat ontològic.

3 Frase cèlebre que apareix al llibre de William i Dorothy Thomas *The Child in America* (1928) i citat al llibre de Howard S. Becker (2009) *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*.

Aquesta imatge negativa es troba generalment associada a la violència de carrer representada per la figura de les ‘bandes llatines’⁴. El pànic moral que s’hi relaciona (Cohen, 2011[1972]), construït sobretot pels *mass mèdia* i els discursos polítics, ha jugat un paper important i ha acabat vinculant en el sentit comú de la gent ser jove, tenir un color de pell entès com a ‘fosc’, una estètica de ‘*rapero*’, i ser visible a l’espai públic (Feixa et. al 2006, 2008). Tot això em porta a investigar l’efecte d’aquestes categoritzacions a la vida de joves que, independentment de si passen temps al carrer o no, s’associen a l’estereotip de ‘*pandillero*’.

Els contextos de la vida quotidiana s’entenen com a espais socials (Bourdieu 2000[1997]: 134) o camps relacionals on les persones es posicionen, s’agrupen o s’oposen en funció de la repartició desigual de capitals; poden ser contextos econòmics, culturals i socials i s’entenen com un joc on s’estableixen relacions de poder (Bourdieu 1979). Els agrupaments o oposicions es poden analitzar en termes de distàncies i proximitats viscudes pels agents socials. Què i a qui senten com a propers aquests joves, amb quins grups s’identifiquen i de què es distancien en termes simbòlics? O de quina manera els afecta i genera respostes en ells la seva percepció d’ésser estigmatitzats (Goffman 1963[1990]) pel color de la pell o tenir disposicions descapitalitzades?

Entre els contextos quotidians d’aquests joves es troben les plataformes digitals connectades a internet. Segons dades de l’IDESCAT (Institut d’Estadística de Catalunya) del 2011, el 95,4% dels joves d’entre 16 i 24 anys es connecten de forma habitual a internet a Catalunya⁵. El 2010, un 78% dels joves d’entre 12 i 17 anys a Espanya i amb accés a internet coneixien i es connectaven a alguna xarxa social digital i la majoria havia començat a utilitzar-les feia tres anys o menys (Sánchez Burón et al. 2010)⁶. Encara que a la resta d’Espanya la xarxa social Tuenti és la més usada (amb un 88,5%, seguida de Facebook amb un 7,4% segons l’estudi), a Catalunya la preferida és Facebook amb el 75,2% de joves, seguida per Fotolog amb un 15% i amb una tendència a la baixa.

Ja no podem entendre la vida quotidiana dels joves i els seus espais de sociabilitat sense les pràctiques digitals. La separació analítica entre el món virtual i el real no ens

⁴ Les paraules entre cometes simples corresponen al sentit comú general (Bourdieu, 1980[2007]; Wacquant 2012:198-199, Martín Criado 1998:64) i les paraules entre cometes són les emprades pels participants de la recerca.

⁵ “Habitual” vol dir almenys una vegada a la setmana durant els darrers tres mesos segons la definició del INE (Instituto Nacional de Estadística), dades i definició que recupera l’IDESCAT.

⁶ La majoria dels estudis quantitius sobre usos de les xarxes socials digitals per part de joves són fins als 20 anys perquè es basen en enquestes als instituts (cf. Sánchez-Navarro et al. 2011; Bringué et al. 2011). La representació de joves majors de 17 anys, alumnes de 1r de Batxillerat en la font utilitzada, té un biaix important perquè pocs alumnes arriben fins a aquest nivell educatiu als instituts de barris de classe treballadora.

ajuda a entendre com ells donen sentit a aquestes pràctiques. Igual que la informació que circula per la xarxa ho fa per les nostres vides quotidianes sense que en siguem conscients, la majoria de joves circulen entre allò digital i allò analògic (Leander et al. 2003). L'ús de les xarxes socials digitals està imbricat en el món real i quotidià dels joves de la recerca. El propòsit de l'article és fer pal·lesa la imbricació entre els contextos *online* i *offline* i els efectes de la percepció d'estigma en la vida d'aquests joves, centrant-nos en les pràctiques (Bourdieu 2007[1980], Schatzki 2005[2001], Reckwitz 2002) de sociabilitat a la xarxa social Facebook.

El treball etnogràfic d'on s'extreuen alguns elements per a aquest article es va dur a terme durant els 7 primers mesos del 2012 amb tres joves de 18 anys, Lucas, Dionut i Gary, i un de 23, Emerson⁷, i les persones més significatives de la seva quotidianitat: mares i pares, amics, professors, educadors i companys. Aquests nois comparteixen haver viscut de primera mà experiències migratòries –Gary i Emerson són dominicans, Lucas és hondureny i Dionut és romanès–, estudiar en un centre de formació per a joves que no han aconseguit superar l'escolarització regular i viure al mateix barri, que és un receptacle d'immigració des dels seus orígens (Vilallonga 2003). A més, tots passen el temps de lleure en espais tancats o semitancats com ara casa seva, l'església, espais de lleure, discoteques o bars, i no al carrer. Aquesta darrera característica introdueix un element innovador en relació amb la mirada mediàtica i els estudis acadèmics sobre joventut migrant, generalment enfocats en els casos més visibles. L'etnografia clàssica també incorpora elements del que s'ha anomenat etnografia connectada (boyd 2008a, Markham 2005, Hine 2000), en aquest cas, a la xarxa social digital Facebook. Entenc l'observació etnogràfica de l'activitat a Facebook com a element vinculat a altres activitats quotidianes en una anàlisi contextualitzada.

Conscient dels debats tant a l'acadèmia com a l'opinió pública del risc que suposa la manera amb què s'exposen elements de la vida privada, sobretot en el cas dels nens i joves, que són més vulnerables que els adults, i conscient de la meua responsabilitat com a investigadora, he aplicat els principis de l'ètica dialògica (Estalella et al. 2007) a l'hora d'utilitzar per a fins acadèmics la informació a què els joves m'han donat accés. S'han signat acords de participació informada amb ells i les seves famílies en el cas dels menors d'edat, al començament de la recerca n'eren tres, he parlat amb ells de quins eren els meus interessos per tenir accés als seus perfils de Facebook i a les interaccions en espais quotidians 'desconnectats', i els he obert el meu perfil habitual de Facebook. Alhora, tinc el seu permís i el de les seves famílies per reproduir imatges per a fins acadèmics.

7 Tots són pseudònims.

Cal anotar que els 4 joves centrals en la meua recerca, i la majoria dels seus contactes, tenen un perfil semi-obert o obert a Facebook.

L'argument de l'article és que els joves protagonistes busquen *normalitat* i *respecte* i aquesta cerca té a veure amb els estigmes que els afecten. Els espais d'observació etnogràfica es troben tant en l'*offline* com en l'*online*. Primer explico que la xarxa social digital no és un espai físic, sinó una coproducció de les persones amb qui s'interactua. Per això, són xarxes socials contextuals i no 'virtuals' que, a més, tenen unes característiques tècniques que influeixen en el desenvolupament de les pràctiques de sociabilitat.

En segon lloc, mostraré que les pràctiques de sociabilitat dels joves i com es presenten a si mateixos (Goffman 1981[1959]) a la xarxa social digital es poden interpretar com una cerca de visibilitat i de respecte en un context quotidià en què la percepció d'estigmatització es retroalimenta tant per la designació de 'fracàs escolar', com per la designació 'immigrants', que té connotacions negatives al nostre context (Checa et al. 2012). Finalment, descriuré algunes pràctiques d'identificació dels joves i la relació amb les experiències estigmatitzants, on la imaginació d'un espai transnacional esdevé una dimensió rellevant.

Facebook com a lloc compartit

Afirmar que Facebook és un *lloc* produït per l'experiència que forma part dels contextos socials quotidians on les relacions de poder es materialitzen, va lligat a l'interès acadèmic de qüestionar l'espai, entès com una constant objectiva donada des de fora, i començar a estudiar-lo com a producció social (Lefebvre 1991[1974]). L'espai dona forma a les nostres experiències vitals, però nosaltres també li donem sentit i, així, el produïm. Les xarxes digitals com Facebook –i altres tipus de plataformes *online* que permeten una comunicació multidireccional– són llocs amb un sentit produït pels seus usuaris, per això són intrínsecament socials. Cal tenir present les possibilitats i restriccions de la plataforma tecnològica, sense oblidar que allò social dona forma i sentit a allò tecnològic (Buckingham 2008, Madianou *et al.* 2012).

Facebook és un lloc de presentació personal on s'interactua. Es pot escollir el *perfil personal* –seguint amb la terminologia de la xarxa social–, com el nom, la foto de perfil, les frases, les fotos, o les músiques que apareixen al *mur*. El material produït pels joves o trobat en altres pàgines d'internet pren importància en el que ells comparteixen i com es presenten (Goffman 1981 [1959]). Seria com un símil de l'habitació: un lloc on experimentar i compartir amb els amics (Lincoln 2012) i on entren, a vegades, els

familiars. És un espai considerat propi i lúdic, no dominat pels adults, encara que entre els seus facebook-amics⁸ hi ha família i afirmen no augmentar la privadesa envers ells amb les eines de la plataforma.

En segon lloc, joves, pares i mares poden viure Facebook com a lloc segur on escapar de les mirades estigmatitzants que, en aquest cas, els confondran amb ‘*vándalos*’ (Campos *et al.* 2011, Leurs 2012). Això implica una tensió amb el pànic moral (Cohen, 2011 [1972]) pels perills que comporta l’exposició pública d’aspectes privats a les xarxes socials. Tanmateix, els joves poden guanyar poder de negociació quant a l’accés a internet perquè els pares prefereixen que passin més temps a l’ordinador que no pas al carrer. Generalment, el carrer implica per ells més risc per un possible contacte amb *bandes*, visió compartida als mitjans de comunicació. Es pot relacionar aquest punt de vista amb la teoria d’Erving Goffman sobre el procés d’estigmatització (1963[1990]): una de les condicions perquè hi hagi estigmatització és que els diferents actors comparteixin els mateixos valors sobre els quals està construït l’estigma, utilitzant el mateix marc d’interpretació estigmatitzador.

A Facebook, els usuaris tenen la possibilitat de decidir i triar els contactes, per tant, augmenta la sensació de protecció. Els contactes tendeixen a ser homogenis quant a les edats (amb alguna excepció de família i educadors socials) i als gustos.

Paral·lelament, els joves expliquen que hi accepten a “*todo el mundo*”. Normalment no utilitzen les opcions de privadesa de Facebook, cosa que fa que en general sigui fàcil accedir a continguts personals tot i no ser un facebook-amic acceptat. De fet, els quatre nois d’aquest estudi tenen el perfil obert a qualsevol usuari amb un compte a la plataforma, i gairebé tots els seus amics obren el seu perfil a *amics d’amics* segons la terminologia en ús. Això fa que sigui important analíticament fer la distinció entre un participant i un *voyeur*, que observa sense deixar rastre de la seva presència.

Si accepten sol·licituds de desconeguts és perquè per ells és important que als seus perfils de Facebook “*haya gente*” i fer-se un “*público*”. Aquests joves tenen 430 (Lucas), 388 (Gary), 982 (Dionut), i 112 (Emerson) facebook- amics, però les persones que participen als seus perfils són menys. És interessant que els joves els donin importància com a audiència o públic imaginat (boyd et al 2007, boyd 2008b). Tenir una retroalimentació és una condició perquè la seva presència a Facebook tingui sentit:

8 Utilitzo el terme “facebook-amic” per distingir les amistats en espais físics i les de la xarxa digital. No intento separar dos tipus diferents d’amistat o establir una jerarquia (cf. Ito 2010, on s’utilitza la distinció “Friends” i “friends”, el primer fa referència al cara a cara i el segon a les xarxes socials digitals). La distinció ens permet mantenir les especificitats dels dos tipus de xarxes socials que s’estableixen en els dos contextos.

–N: Claro... ¿Pero digamos, cuando tú cuelgas una foto te gusta que pongan “me gusta”?

–G: Sí, como a todos, si no no colgarían ninguna foto [risas].

–N: Y cuando ves bastantes “me gusta”, ¿qué piensas?

–G: Eso sí es ya parte de ellos, si ponen me gusta es porque les gustó la foto, no sé después... lo que pensarán.

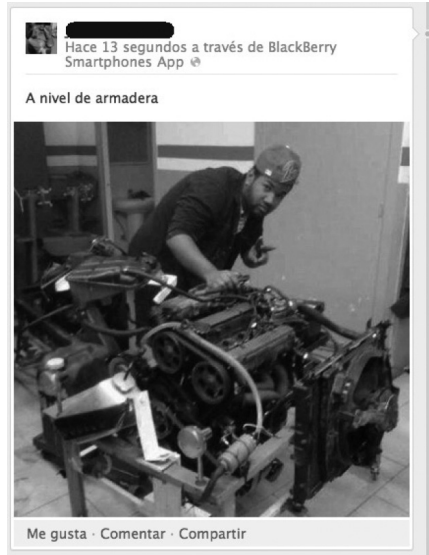
Gary, 18 anys.

Facebook és viscut també com a lloc d’informalitat, però les interaccions en aquesta xarxa social digital impliquen, com a qualsevol altre lloc de sociabilitat, un protocol i unes normes tàcites per evitar el conflicte (Buckingham 2008). Els joves poden inventar-se un nom i compartir fotografies i vídeos de situacions d’oci i reunió amb amics i familiars, i això contribueix que percebin que no hi ha normes a Facebook. És interessant que els joves tinguin aquesta percepció d’informalitat perquè també utilitzen Facebook en contextos educatius formals on les normes són explícites: els educadors socials controlen l’assistència a classe, els recorden els deures o els mateixos joves difonen activitats orientats a tot allò professional. Per tant, a Facebook conviuen diversos contextos de relació quotidiana que en general són pensats com a separats tant físicament com simbòlicament.

A Facebook, com en contextos de relació informals *offline*, també es negocia el significat de ser un cas de ‘fracàs escolar’ –segons l’apel·latiu institucional emprat pels adults–, i es transforma en una cosa neutra o fins i tot positiva. A Facebook és possible escapar de les conseqüències de no tenir el capital escolar necessari des del punt de vista institucional, el que abans hem anomenat posició descapitalitzada. Per exemple, a Facebook no cal escriure correctament o es pot convertir en divertida la preparació per un treball dur i amb baix reconeixement social. Ambdós exemples són fenòmens que ja s’havien documentat en els espais de sociabilitat juvenil de la classe obrera abans de la utilització domèstica d’internet⁹. Veiem aquí la continuïtat entre la vida desconnectada d’abans i la connectada d’ara. Però a diferència de a la vida desconnectada, a la xarxa digital es pot mostrar una faceta d’ un mateix, activa i creativa, que en altres contextos no vindria al cas i que contradiu la idea de ‘fracassat escolar’.

⁹ El fenomen que joves de classe obrera valorin la pròpia cultura antiescolar i de treball manual de forma visible mitjançant l’autoemulació i el joc es troba en el treball seminal de Paul Willis *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (1977).

Foto de pantalla, perfil personal d'Emerson, capturada el 13-03-2012 [a classe de mecànica¹⁰]



Una altra característica que sembla pròpia d'aquests entorns és que les activitats lligades a la creativitat impliquen un coneixement d'eines per a la manipulació d'imatges o per compartir continguts –collages de fotos o vídeos, per exemple– anomenada alfabetització digital (Hargittai et al.2008) que no s'els reconeix perquè no és rellevant des del punt de vista dels referents adults als entorns educatius. Per exemple, durant una classe de FOL (Formació i Orientació Laboral) els nois havien de fer el seu currículum vitæ i necessitaven una foto. Molts no l'havien portada i no van dubtar a descarregar-la del seu perfil de Facebook i transformar-la per enganxar-la al document. El professor em va dir: “*Así no se puede trabajar... Hace falta una foto más seria.*” (Diari de camp 25, 28-03-2012), subratllant que agafar una foto del perfil personal de Facebook, pròpia d'un context de lleure per a un context seriós com el laboral, no faria la impressió adequada als empleadors.

Aquest *savoir faire* que poden ensenyar a la xarxa social es podria considerar i reconèixer com a capital tecnològic (Halford i Savage 2010), útil per a formacions professionals més adaptades al nostre mercat laboral actual postindustrial.

¹⁰ Tot el material d'aquest treball, tant el dels perfils personals de Facebook com l'extret d'entrevistes, es reproduïx amb l'acord signat pels nois i les mares, en el cas dels menors d'edat. L'ús acordat és exclusivament acadèmic.

Foto de pantalla, perfil personal d'Emerson, capturada el 5-04-2012
[compartint videos foto-collages sobre la seva mare fets per ell]



Foto de pantalla, perfil personal de Dionut, capturada el 23-02-2012
[compartint un video fet per ell sobre Barcelona durant la visita d'un cost de Rumania]¹¹



Facebook és una plataforma on compartir materials amb persones properes i amb un públic que es confecciona. És un lloc on construir la representació d'un mateix. Per això per ells és important connectar-s'hi cert temps al dia. Avui dia, la ubiqüitat del mòbil fa que es desdibuixi la separació entre la sociabilitat *online* i *offline*, l'estar connectat o desconnectat.

¹¹ Traducció: "Aquest és el meu primer material, no és el millor, però considerant que és el primer, està bé. Gràcies a [nom del cost] pels vídeos! No serà l'últim, n'hi haurà molts més." De fet, Ionut va continuar penjant el resultat dels seus treballs d'edició al seu perfil personal.

Esdevenint visibles ara imaginant el futur

Les pràctiques a Facebook vénen marcades per les negociacions de relacions de poder, igual que en altres llocs de sociabilitat quotidiana. En aquest apartat analitzaré específicament les conseqüències de la percepció segons la qual s'és estigmatitzat pel color de la pell i a través de les designacions 'immigrant' o 'cas de fracàs escolar'¹² que circulen en les quotidianitats dels joves de l'estudi. Focalitzaré l'anàlisi en la presentació de si mateixos a Facebook i en la gestió de les impressions (Goffman, 1981 [1959]) que volen causar al seu públic imaginat.

La presentació d'un mateix i la gestió de les impressions són dos conceptes relacionats que formen part de l'aproximació dramàtica del sociòleg Erving Goffman. Ambdós es refereixen a la intenció dels actors de donar una imatge determinada sobre si mateixos a altres actors en una situació d'interacció, amb l'ajuda de tècniques per a la gestió d'aquestes impressions. La imatge es desenvolupa per buscar un efecte en els observadors mitjançant les marques personals i senyals que facin observable fets sobre l'actor en qüestió (Lemert *et al.* 1997:xv). Aquesta aproximació s'ha utilitzat per entendre el sentit de les pràctiques de sociabilitat en el cas dels joves en xarxes com Facebook (boyd *et al.* 2007, Mainsah 2011, Krämer *et al.* 2008, Mendelson *et al.* 2010, Bortree 2005).

Com a lloc de sociabilitat, a Facebook, com en altres contextos d'interacció físics, els usuaris escullen com es presenten. La diferència és que la presentació de si mateixos (Goffman 1981[1959]) a la xarxa social digital es crea a través de textos, imatges, vídeos i música, que es caracteritzen per la persistència, les dades queden emmagatzemades a la xarxa; buscabilitat, es pot buscar informació mitjançant motors de cerca; replicabilitat, les dades es poden transposar a altres llocs de la plataforma i d'internet; i escalabilitat, el contingut és potencialment visible a internet (boyd 2008b). La plataforma digital permet als nois més control sobre aspectes de la interacció que no aconseguen en una interacció simultània. Al mateix temps, en qualsevol interacció podem trobar més control dels usuaris que es troben en una posició de poder en relació amb el jove i que aquest ha inclòs –conscientment o no– a la seva xarxa relacional. Parlem de familiars adults o referents educatius. Aquesta copresència limita el que els joves de l'estudi interpreten com una major llibertat d'expressió en comparació a les interaccions cara a cara.

12 Més enllà de les formes de les etiquetes estigmatitzants en el quotidià, és rellevant en aquest article que aquest adjectiu i expressió es viu en els joves com quelcom negatiu que correspon una imatge d'ells distorsionada.

Foto de pantalla, perfil personal de Lucas, capturada el 2-05-2012
 [“A” és un dels seus educadors]



L'ús que fan els joves de la plataforma Facebook denota una cerca de visibilitat, respecte i sensació de control en un entorn que ells mateixos produeixen. La cerca de control contrasta amb la baixa capacitat de decisió que tenen en altres àmbits de la seva vida, per exemple, escollir els estudis o la feina que els permeti acomplir les expectatives de futur. Quant a la manera de presentar-se, busquen el respecte derivat del fet de ser reconeguts com a valuosos (Sennett 2003, Skeggs 2009) pel seu públic imaginat. La persistència de les seves interaccions a la xarxa social digital, la seva buscabilitat, replicabilitat, i escalabilitat, s'enllaça amb el fet de que escullin paràmetres laxos de privadesa als seus perfils, apuntant a que prioritzen la possibilitat de ser vistos i escoltats.

Hi ha dos elements a destacar en la manera que aquests joves es presenten a sí mateixos a Facebook. El primer, les definicions elaborades per ells mateixos del que són. El segon, les definicions del que *volen ser*, és a dir, les seves aspiracions. Aquí la imaginació esdevé una dimensió rellevant en la comprensió de la seva activitat de sociabilitat a la xarxa social digital en el present. Els conceptes recorrents de ser o semblar “famoso” o “exitoso” són clau i, sobretot, antònims de les etiquetes estigmatitzants de ‘immigrants’ i ‘fracassats escolars’:

—N: ¿Y por qué pusiste esa?

—E: Porque esa foto fue, ¿cómo decirte?, de todas las fotos que tengo ahí esa fue como la que... (...) yo en esa foto veía que muchas personas ponían me gusta, las comentaban, me gusta, cuando la subí, me gusta y decían “¿coño está bien la foto!” (...) me gusta que le ponían comentarios. (...) Y yo, ¡bua! Un día que vaya allá donde Gary [cosí seu que té un ordinador a casa] la pongo en el perfil. (...) Me dice el otro día un primo mío, me dijo: “Monstro esa foto está que parecen dos famosos, dos artistas”.

Emerson, 23 anys.

Les definicions del que ells consideren que són es creen a partir del material que pengen, la seva estètica i la retroalimentació dels altres usuaris. A més, són elements rellevants en la projecció de la idea d'èxit a partir de l'atractiu físic, ja que presentar-se com a desitjables a Facebook alimenta un dels aspectes més presents en la vida dels nois: el coqueteig i trobar parella. La majoria dels comentaris que es fan sobre fotografies on apareixen els nois de l'estudi, o noies de les seves xarxes relacionals, tenen a veure amb el físic¹³. Aquest element concret és coherent amb una aspiració de futur que tots tenen en comú i és el de trobar una parella estable i procrear:

– E: *¡Es que este (G) entra al FB sólo para buscar locas!*

– G: *¡Mira quién habla!*

Diari de camp 18, 13-03-2012

Foto de pantalla, perfil personal de Gary, capturada el 3-02-2012



Continuant amb la idea de la importància del físic i dels efectes de les estigmatitzacions pel color de la pell, també consideren que mitjançant la xarxa hi ha un emmascarament de la diferència (Nakamura 2002). El color de la pell no és objectiu i no té un valor intrínsec. És una convenció social que classifica les persones i que té com a poder fer que les categories construïdes siguin viscudes com a naturals (Grimson, 2011). Un dels nois, Gary, recrea a les xarxes el seu descontentament amb el que ell identifica com el color negre de la seva pell. Ell transforma les fotos de si mateix a Facebook, els dóna “*un poco de brillo*”¹⁴, i es posa els ulls blaus perquè, des del seu punt de vista (que és fruit del que ell pensa que és l’opinió de la majoria) “*queda mejor*” i més net:

13 Els elements de construccions de gènere tradicionals prenen la capdavantera. Aquesta dimensió no es desenvolupa a l'article encara que és una part important de la recerca doctoral en curs.

14 Per a una anàlisi dels processos d'emblanquiment simbòlic, cf. l'article de Luca Giliberti en aquest mateix dossier.

–G: *Es con una cosa que es bass, que la pasas para arriba y se va limpiando la imagen... por ejemplo, tú le pasas y así se ve más blanca que aquí [s’assenyala el braç]*

(...)

–N: *Ya, ya veo... ¿y por qué? ¿te parece más bonito?*

–G: [Riu] *Claro. Se ven más lindas así las fotos que normal, que normal se ve apagada.*

Gary, 18 anys.

Quant al que volen ser, expressen aspiracions relatives a la seva vida familiar i laboral com ara trobar una parella estable, “*formar una familia*”, tenir un pis propi i un cotxe. Laboralment, Gary i Emerson voldrien treballar com a mecànics de cotxes i Dionut i Lucas voldrien treballar en el món de la imatge i el so. Veiem un contrast amb les estigmatitzacions, perquè els projectes vitals que tenen i com en parlen denoten un desig de seguir les normes acceptades per la majoria com el procés per esdevenir adults, acabar els estudis, guanyar un salari, independitzar-se i tenir un pis. Els objectes desitjats que pengen a les xarxes són materialitzacions de les aspiracions d’èxit (cotxes, roba, micròfons, càmeres, etc.).

Fotos de pantalla, perfil personal de Lucas, capturades el 11-05-2012 i el 22-02-2012



Un cop més aquestes aspiracions de futur “exitós” contrasten amb les declaracions de l’entrevista personal, en què verbalitzaven no saber què faran després de l’estiu (del 2012), ni com s’ho faran per aconseguir els seus objectius a llarg termini. La seva experiència els ha transmès la idea que no tenen control sobre el seu futur.

Pràctiques d'imaginació

Facebook és considerat un lloc segur perquè és on poden escapar de les mirades estigmatitzants, ja que assumeixen que les persones que formen part de les seves xarxes són afins a ells i no tenen prejudicis negatius basats en la nacionalitat, color de la pell, estètica o creences religioses (Leurs 2012). També, i com hem vist, la imaginació és un element important de les pràctiques d'aquests joves a Facebook. Es crea un “entre nosaltres” imaginat, ja que la pràctica d'acceptar com a facebook-amic a persones que no coneixen en el cara a cara fa que no tinguin control sobre qui està veient la seva activitat. La imaginació és un element important de les pràctiques d'aquests joves a Facebook, es crea un ‘entre nosaltres’ imaginat a partir de facebook-amics coneguts i no coneguts i no poden saber mai qui veu la seva activitat.

Destacaré tres elements per entendre algunes de les pràctiques d'identificació específiques dels joves d'aquest estudi a la xarxa social digital: les trajectòries migrants, les experiències estigmatitzants que han tingut –o percebut– des que]ocupen un lloc dins la categoria ‘migrants’ al context local, i com es produeix Facebook com a lloc a partir de les experiències vitals.

En el cas de Gary, Emerson i Lucas, la importància que donen al seu país d'origen o a una llatino-americanitat produïda al context local es manifesta a través d'una autoidentificació (Brubaker i Cooper 2000) mòbil entre dos extrems. Un extrem és “*nosotros los latinos*” i l'altre és “*los españoles*”. Aquest és un element clau que va sorgir al llarg de la meua trajectòria etnogràfica amb aquests joves, els seus amics i familiars. Es tracta d'un posicionament dinàmic en les seves geografies relacionals i culturals, ja que a vegades es distancien d'aquest ‘nosaltres’ com a llatinoamericans, i s'acosten a identificacions amb ‘*lo español*’, com per exemple un equip de futbol. Amdós extrems formen un eix que *segons ells* explica certes eleccions en el seu estil de vida –amics, menjars, músiques i, fins i tot, formes de ser i estar. Jo, com a colombiana, vaig notar com se m'obrien portes amb ells i les seves famílies perquè m'identificaven com a part d'aquest ‘nosaltres’. Això es va fer més evident per contrats amb l'accés al món del Dionut, el noi de 18 anys que va immigrar de Romania en fa 4 i que va participar en la recerca des de l'inici. D'una banda, hi havia la barrera de la llengua, ell l'estava aprenent i, encara que tenia un nivell suficient per comunicar-se, tenia vergonya. De l'altra, jo no coneixia la seva llengua i vaig haver de recórrer a una companya de doctorat, la Greti Ivana, perquè em traduís elements del seu perfil de Facebook i entrevistés la seva mare, que no parla ni català ni castellà.

El fet que aquests nois hagin deixat els seus països nats i que tret de Dionut cap dels altres no hi hagi tornat ni una sola vegada m'ha fet pensar que les identificacions

basades en la procedència nacional, per exemple autoidentificar-se com a “latino” o “dominicano”, es basa en la imaginació sobre una regió i un país on no són físicament i on és difícil viatjar pels costos econòmics que comporta. Els nois llatinoamericans han afirmat que no tenen un contacte freqüent amb persones del seu país d’origen. Ser dominicà és una manera de conviure al context local amb la imaginació sobre el lloc de naixement. Per tant, comprovem que les pràctiques culturals són més híbrides que els discursos identitaris o de pertinença (Grimson, 2011).

El que s’imaginen sobre el ‘allà’ està mediat per emocions com la nostàlgia i idees contradictòries sobre si hi voldrien tornar o no. Sovint, durant converses o entrevistes, expliquen el seu ideal de poder ser als dos llocs. Així doncs, podem entendre la producció a Facebook com una pràctica on es barreja la imaginació, la nostàlgia, la distància física, un lloc imaginari i un de real, que en part també és imaginat. En la literatura s’ha parlat de transnacionalisme simbòlic als espais *online* (Leurs 2012: 277) per subratllar les dimensions afectives de la pertinença a un lloc imaginat, el del país o ciutat d’origen. També s’ha parlat d’una manera de pertànyer a un camp social transnacional a través de la imaginació i l’afectivitat, contraposada a una manera de ser en un camp social transnacional en què no hi ha necessàriament una identificació amb la comunitat, ciutat o país d’origen (Levitt et al. 2004).

La identificació nacional, en el cas dels nois dominicans, es tradueix a la xarxa amb aplicacions com els *qüestionaris*¹⁵ (“- *Cuál es el mejor país de Latinoamérica?*” - *Republica Dominicana - Qué desearías ahora mismo? Estar en RD · Tener 1.000.000· Besar aa Esa PersOna EspeciiaaL :\$ <3*”), les fotografies del país, les músiques que hi sonen, els comentaris o l’adhesió a altres pàgines (“*De Grande Liga, Discoteca 100% dominicana*”, “*LMD Studio. DOMINICANOS O LATINOS DE TODO EL MUNDO AYUDEN __A QUE AIGAN MAS TALENTOS 1.000 LIKES*”).

La dinamicitat i complexitat de les pràctiques culturals dels joves es poden veure en algunes de les seves interaccions a Facebook. Aquestes afiliacions a un “allà” imaginat es barregen amb identificacions relatives als móns locals. És el cas del FC Barcelona. Insignies, himnes, comentaris o fotografies de l’escut, mostren que aquesta articulació pot existir sense conflictes. També es poden veure referències a productes de consum que provenen d’una cultura globalitzada en què la influència dels Estats Units és molt marcada i, per tant, més híbrida que les identificacions basades en la categoria nacional. Es pot pensar que la importància que ells donen al seu país d’origen és coherent amb

15 És una aplicació que permet escriure una pregunta, poder escollir entre diferents respostes i repartir-la entre els facebook-amics escollits. Es pot fer un recompte de les respostes, a vegades de manera nominal –és a dir, sabent a quin perfil correspon una determinada resposta–.

la classificació ‘immigrants’ que trobem al context local, que privilegia la provinença nacional¹⁶.

*Fotos de pantalla, perfil personal de Lucas, capturades el 3-12-2012
[amb amics i familiars al Camp Nou / A Burger King amb una amiga].*



Com a exemple de pràctica d’imaginació d’un lloc particular, Gary i Emerson experimenten Facebook com a lloc on és possible desfer-se de la categoria immigrant. També és el cas de Gary, que escull blanquejar-se la pell amb l’ajuda d’editors d’imatge que troba a internet. En tots dos casos, és comú que es posicionin com a ‘blancs’ i es permetin bromes de contingut racista envers ells mateixos, com ara utilitzant l’etiqueta “haitianos”. Enllaçant amb l’article d’en Luca Giliberti en aquest monogràfic (*cf.* a més, Giliberti 2013), els dominicans viuen a Barcelona un procés ‘d’emblanquiment simbòlic’ des de la perspectiva de les persones que s’han quedat al país d’origen. Aquest concepte s’associa a la millora de les condicions materials de vida, però al mateix temps viuen un procés ‘d’ennegriment’ a través d’experiències subalternitzants a la societat a què han immigrat, com per exemple el posicionament en el mercat laboral secundari.

¹⁶ La categoria “immigrant”, que remarca la diferència de nacionalitat i cultura, està relacionada amb la desigualtat econòmica, argument que no tinc espai per desenvolupar a l’article.

Com ja hem comentat, una de les característiques principals de Facebook és que allò privat i íntim tendeix a esdevenir públic. No hi ha una distinció clara entre un *frontstage* i un *backstage* en termes de l'aproximació dramaturgic de Goffman (1981[1959]) en les situacions d'interacció o *performances*, tret probablement de la funció de *xat*. Per Goffman, el *frontstage* és on l'actuació o *performance* es desenvolupa, i el *backstage* és on són visibles situacions "reals" que contradiuen la *performance* i la impressió que l'actor vol causar en el públic del *frontstage*. A Facebook, el que abans es guardava per un 'entre nosaltres', es desplega per a la coexistència de contextos i actors que abans es veien completament separats a la vida quotidiana. Formen part de les xarxes relacionals tant els amics de lleure i els companys del centre educatiu com la família d'aquí i d'"allà", els educadors "espanyoles" i els nascuts en altres indrets.

Això provoca situacions en què esdevenen visibles posicionaments que, segons ells que no formen part del "nosaltres", poden semblar fins i tot irrespectuosos. Per exemple, un amic del cercle d'amics romanesos de Dionut, en veure'l en una fotografia amb els altres tres nois presa al centre formatiu, li fa un comentari de contingut racista en romanès: "Tio, hauries de fer-te més fotos amb gent blanca per variar, es veu una mica fosc per allà"¹⁷. Ni Lucas, ni Gary, ni Emerson saben romanès, però el comentari hi és, i els amics romanesos de Dionut i ell mateix el van entendre. Un altre exemple l'il·lustra el comentari fet a Lucas en una foto en què surt amb un company de centre educatiu que es posa com a cognom a Facebook *Kolombiano*:

Foto de pantalla, perfil personal de Lucas, capturada el 8-03-2012.



17 "Ba dar fa si tu poze cu niste albi ca e cam intuneric pe acolo". Traduït del romanès per la meua col·lega de doctorat al IN3-UOC, Greti Ivana.

Recapitulant...

He apuntat algunes de les maneres en què allò digital travessa les vides d'uns joves presents també a xarxes socials digitals com Facebook. Aquesta imbricació fa que la distinció entre 'digital' i 'no digital' no sigui clara i que qüestionem aquesta distinció que tendim a assumir apriorísticament. Gràcies a les possibilitats de la plataforma tecnològica i a l'ús dels joves, a Facebook es produeix un espai compartit que es pot analitzar des de la nostra disciplina com a pràctica de sociabilitat quotidiana.

La manera com Lucas, Gary, Emerson i Dionut fan ús de la xarxa social digital i com interpreten aquest ús pot semblar que generi una sèrie de incongruències que jo interpreto com a part d'aquestes pràctiques i no com a contradiccions entre discurs i pràctica (Martin Criado 1998: 66, recuperant l'obra de Goffman i Bourdieu). És un lloc segur on rodejar les estigmatitzacions viscudes a la vida quotidiana, on es permet entrar a tots els joves identificats com a pròxims i fins i tot a d'altres que poden no ser afins a ells. Un dels motius per acceptar com a facebook-amic a *"todo el mundo"* és la construcció d'un públic imaginat que proporcioni una retroalimentació positiva. D'altra banda, a Facebook s'uneixen contextos del dia a dia que normalment els entenem separats, com és el cas dels contextos educatius, els familiars, els dels amics i els de caire professional. Això porta a situacions en què els joves estan controlats per persones amb poder sobre ells, com és el cas dels adults.

En la relació de les conseqüències de les experiències estigmatitzants en la presentació de si mateixos i el control de les impressions a la plataforma, on gaudeixen de llibertat per expressar-se, s'observa una cerca de respecte i visibilitat, on ser *"exitosos"* i esdevenir *"famosos"*, a més de ser atractius físicament, és primordial. Així, a Facebook hi trobem el que s'és i el que es vol ser i sembla que, per les característiques tècniques i per ser un lloc d'interacció i presentació d'un mateix, els projectes de futur tinguin més probabilitat de fer-se realitat en una quotidianitat en què tenen un marge de maniobra i de decisió estret.

Finalment, Facebook pot ser interpretat com un tercer espai on s'articulen elements de la cultura local, del lloc on van néixer i elements culturals globals. La imaginació és un element important en aquestes pràctiques de sociabilitat tant per recrear un espai on l'allà i l'aquí conflueixen com per recrear un espai on es reuneixen passat, present i futur.

Bibliografia

- BORTREE, D. S. (2005). "Presentation of self on the Web: an ethnographic study of teenage girls' weblogs". *Education, Communication & Information*, 5(1), 25–39.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinción: crítica social del juzgamiento*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. (2000[1997]) *Pascalian meditations*. California: Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. (2007 [1980]) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOYD, D. (2008a). "How Can Qualitative Internet Researchers Define the Boundaries of Their Projects: A Response to Christine Hine." In: Markham, A. and Baym, N. *Internet Inquiry: Conversations About Method*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 26-32
- BOYD, D. (2008b). "Why Youth (heart) Social Network Sites?: The Role of Networked Publics in Teenage Social Life". In D. Buckingham (Ed.), *Youth, Identity, and Digital Media*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 119–142.
- BRINGUÉ, X.; SÁDABA, C. (2011) Menores y redes sociales. Colección Generaciones Interactivas. Madrid: Fundación Telefónica.
- BUCKINGHAM, D. (ed.) (2008). "Introducing Identity". In: *Youth, Identity, and Digital Media*. John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 1-22.
- CHECA OLMOS, J. C.; ARJONA, Á.; CHECA Y OLMOS, F. (2012). "Actitudes de los españoles ante la inmigración (1997-2007). El papel de los partidos políticos". *Intersecciones en Antropología*, 13, pp. 133–144.
- COHEN, S. (2011 [1972]). *Folk Devils and Moral Panics*. London: Routledge.
- FEIXA, C. (dir.); PORZIO, L.; RECIO, C. (coords.) (2006). *Jóvenes «latinos» en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos.
- FEIXA, C.; CANELLES, N.; PORZIO, L.; RECIO, C., GILIBERTI, L. (2008). "Latin kings en Barcelona". En: Van Gemert *et al.* *Street Gangs, Immigration and Ethnicity*. Portland: Williamson Publishing
- GILIBERTI, L. (2013, en premsa) "La construcción social de la negritud y las tácticas de gestión del estigma: jóvenes dominicanos en la periferia de Barcelona", in: Romaní, O. (Ed.) *Jóvenes, desigualdades y salud: vulnerabilidad y políticas públicas*. Tarragona: Publicacions URV, Col. Antropología Médica.
- GOFFMAN, E. (1963[1990]) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin Books.
- GOFFMAN, E. (1981 [1959]) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GRIMSON, A. (2011) *Los límites de la cultura. Críticas a las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- HALFORD, S.; SAVAGE, M. (2010). "Reconceptualizing Digital Social Inequality". *Information, Communication & Society*, 13(7), 937–955.
- HARGITTAL, E.; WALEJKO, G. (2008). "The participation divide: Content creation and sharing in the digital age". *Information, Communication & Society*, 11(2), 239–256.
- HINE, C. (2000). *Virtual Ethnography*. London, Sage.
- HORST, H.; MILLER, D. (2012) *Digital Anthropology*. Oxford: Berg.
- ITO, M. (2010). *Hanging out, Messing Around, and Geeking Out: Kids Living and Learning with New Media*. Cambridge: the MIT Press.
- KRÄMER, N. C.; WINTER, S. (2008). "Impression Management 2.0". *Journal of Media Psychology: Theories, Methods, and Applications*, 20(3), 106–116. doi:10.1027/1864-1105.20.3.106
- LEANDER, K. M.; MCKIM, K. K. "Tracing the Everyday 'Sittings' of Adolescents on the internet: a strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces". *Education, Communication & Information*, Vol. 3, No. 2, July 2003.
- LEFEBVRE, H. (1991[1974]) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- LEMERT, C.; BRANAMAN, A. (1997). *The Goffman Reader*. Oxford: Blackwell.
- LEVITT, P.; GLICK SCHILLER, N. (2004) Conceptualising Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3): 1002-1039.
- LINCOLN, S. (2012) *Youth culture and private space*. New York : Palgrave Macmillan.
- MADIANOU, M.; MILLER, D. (2012). "Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication". *International Journal of Cultural Studies*, 16(2), 169–187.
- MAINSAH, H. (2011). « "I could well have said I was Norwegian but nobody would believe me": Ethnic minority youths' self-representation on social network sites». *European Journal of Cultural Studies*, 14(2), 179–193.
- MARKHAM, A. (2005). "The politics, ethics, and methods of representation in online ethnography". In: Denzin, N.; Lincoln, Y. (Eds.). *Handbook of Qualitative Research*, (pp. 793-820). Thousand Oaks: Sage.
- MARTÍN CRIADO, E. (1998). "Los decires y los haceres". *Papers Revista de Sociologia*, (56), 57–71.
- MENDELSON, A. L.; PAPACHARISSI, Z. (2010). "Look at us: Collective Narcissism in College Student Facebook Photo Galleries". In Z. Papacharissi (Ed.), *The*

- Networked Self: Identity, Community and Culture on Social Network Sites* (Vol. 1974, pp. 1–37). Routledge.
- NAKAMURA, L. (2002). *Cybertypes. Race, ethnicity and identity on the internet*. New York, NY: Routledge
- RECKWITZ, A. (2002) “Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing”. *European Journal of Social Theory* 5(2): 243–263
- SÁNCHEZ-NAVARRO, J.; ARANDA, D. (2011) “Internet como fuente de información para la vida cotidiana de los jóvenes españoles”. *El profesional de la información*, 2011, enero-febrero, v. 20, n. 1, pp. 32-37.
- SCHATZKI, T. (2005[2001]) “Introduction: practice theory”. In: Schatzki, T., Knorr Cetina, K., i Von Savigny, E. *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge.
- SENNETT, R. (2003) *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- SKEGGS, B. (2009) “Haunted by the Spectre of Judgement: Respectability, Value and Affect in Class Relations”. In: Sveinsson, P. K. (Ed.) *Who Cares about the White Working Class?* London: Runnymede.
- WACQUANT, L. (2012) “Pratique, pouvoir et science : quelques clés pour comprendre Bourdieu”. In Keuchyan, R.; Bronner, G. *La théorie sociale contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

Referències trobades a internet

- BOYD, D.; ELLISON, N. B. (2007) “Social Network Sites: Definition, History and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1).
www.danah.org/papers/jcmcintro.pdf, accedit: 11 de desembre, 2012
- CAMPOS, R.; SIMOES, J. A. (2011) “Participação e inclusão digital nas margens: uma abordagem exploratória das práticas culturais de jovens afro-descendentes. O caso do rap negro”, *Media & Jornalismo*, nº 19, Dossiê “Inclusão e Participação Digital”.
www.cimj.org/images/stories/docs_cimj/jas_19.pdf, accedit: 4 de novembre, 2012
- ESTALELLA, A.; ARDÈVOL, E. (2007). “Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet”. *Forum Qualitative Research*, 8(2).
www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/277/610, accedit: 4 de novembre, 2012.
- IDESCAT (Institut d’Estadística de Catalunya). www.idescat.cat/pub/?id=aec&n=617, accedit: 4 de novembre, 2012.

- INE (Instituto Nacional de Estadística) www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft25%2Fp450&file=inebase&L=0, accedit: 4 de novembre, 2012.
- LEURS, K. (2012) Digital passages. Moroccan-Dutch youths performing diaspora, gender and youth cultural identities across digital space. Tesis doctoral. www.koenleurs.net/p/downloads.html, accedit: 4 de novembre, 2012.
- SÁNCHEZ BURÓN, A.; FERNÁNDEZ MARÍN, M. P. (2010) Informe *Generación 2.0, 2010. Hábitos de los adolescentes en el uso de las redes sociales*. Estudi comparativo entre comunidades autónomas. Departamento de Psicología, Universidad Camilo Jose Cela. www.slideshare.net/ucjc/generacin-20-hbitos-de-los-ad, accedit: 4 de novembre, 2012.
- VILALLONGA ORTIZ, A. (2003). Transformación del barrio Almeda de Cornellá: de la autoconstrucción de viviendas a las grandes promociones inmobiliarias. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 146(094). <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-146%28094%29.htm>, accedit: 4 de novembre, 2012.

LA VARIABILIDAD DE LA LÍNEA DEL COLOR EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS: JÓVENES DOMINICANOS ENTRE EL ENNEGRECIMIENTO Y EL *EMBLANQUECIMIENTO*¹

Luca Giliberti

Universidad de Lleida, Departamento de Geografía y Sociología, Grupo de investigación GESEC-Territorio y Sociedad

Resumen

Este artículo analiza las representaciones sociales y los imaginarios raciales que se construyen a través de los procesos migratorios. El material empírico procede de una etnografía transnacional sobre la construcción de las identidades juveniles entre la periferia barcelonesa (España) y Santo Domingo (República Dominicana), realizada desde 2010 hasta 2012. Los protagonistas del estudio experimentan con la inmigración diferentes representaciones raciales alrededor de la *línea del color*: de *blancos*, *indios* y *mulatos* en su contexto de origen, pasan a ser *negros* en España, como hijos de la *raza inmigrante*. Estos jóvenes descubren que el referente *negro* y

Abstract

This article analyzes the social representations and racial imaginaries that are constructed through the migration processes. The empirical material comes from a transnational ethnography on the construction of youth identities in the suburbs of Barcelona (Spain) and Santo Domingo (Dominican Republic), carried out from 2010 to 2012. The subjects of the study experience different racial representations about the *color line*: from identifying as a *whites*, *indios* and *mulattos* in their country of origin, they are becoming *blacks* in Spain for being children of the *immigrant race*. These young people are discovering that the

¹ El presente artículo forma parte de la investigación doctoral del autor y está financiado por la ayuda FPU AP2008-01092 (Programa de Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD).

el proceso de *racialización*, en la República Dominicana reservados para la población haitiana, se asocian a ellos en la sociedad de *acogida*. Al mismo tiempo, si se mira el fenómeno desde el contexto de origen -sobre todo antes de la actual situación de crisis económica y recortes sociales- la experiencia migratoria se vincula a un proceso de *emblanquecimiento*, porque se entiende que los actores han mejorado su posición en la estructura de clase global. Más *blancos* por una parte, pero, sobre todo, cada vez más *negros* por la otra, los jóvenes dominicanos experimentan la extrema variabilidad de la *línea del color* y de la construcción social de la *raza* en su proceso migratorio.

Palabras clave: Etnografía Transnacional, Migraciones, Raza, Línea del Color, Ennegrecimiento, Emblanquecimiento.

element of *blackness* and the *racialization* process, which in the Dominican Republic are originally reserved for the Haitian population, is now imposed upon them in the host society. At the same time, when looking at the phenomenon from the context of origin -particularly before the current economic crisis and social cuts-, the migration experience is linked to a *whitening* process, because the actors have improved their position in global class structure. Being *whiter* on the one hand, but, above all, also increasingly *blacker* on the other, young Dominicans experience the extreme variability of the *color line* and the social construction of *race* in their migration process.

Keywords: Transnational Ethnography, Migrations, Race, Color Line, Blackening, Whitening.

Introducción

Siempre hay algunos individuos que son *negros*. Si no hay *negros*, o si su número es excesivamente reducido, pueden inventarse *negros blancos* (Wallerstein 1991: 56).

Este artículo analiza las representaciones sociales que se construyen a través de los procesos migratorios transnacionales, presentando el estudio de caso de los jóvenes dominicanos en la periferia barcelonesa. En particular, en esta contribución se pone el enfoque sobre los imaginarios raciales que toman cuerpo alrededor de la *línea del color*. Este concepto, a la base de la historia de la explotación racial del colonialismo y después del capitalismo, ha sido ya problematizado y denunciado -entre otros autores- por William Edward Du Bois, que en el año 1903 pronunció la celebre frase: “el problema del Siglo XX

es el problema de la línea del color...”² (Du Bois 1999: XX). Después de más de un siglo, el problema de la *línea del color*, vinculada a las prácticas racistas y a la subalternidad de determinados colectivos, sigue siendo una realidad. En las últimas décadas, en los países europeos, esta línea se ha asociado a los procesos migratorios transnacionales.

De esta forma, la *condición inmigrante* ha sido definida como la posición social subordinada caracterizada por la discriminación, la precariedad laboral y el estigma étnico (Pedreño y Hernández 2005; Colectivo Ioé y Ortí 2008; García 2011). Así pues, las representaciones problematizadas de la inmigración -basadas en miradas culturalistas y en la construcción de la diferencia cultural- son manifestaciones de nuevas lógicas de funcionamiento del racismo y de nuevas retóricas de exclusión (Stolcke 1995). En la actualidad, con la crisis económica y los recortes sociales, la imagen del inmigrante como *problema* se ha consolidado cada vez más (Aja, Arango y Oliver 2010; Colectivo Ioé 2011).

Varios autores han definido la *condición inmigrante* como el nuevo nombre de la *raza* en las actuales sociedades postcoloniales (Delgado y Stefancic, 2001). La *raza* no conforma una realidad biológica, como afirma el genetista Barbujani (2006) cuando argumenta desde el punto de vista de la genética el proceso de *invención de las razas*. En cuanto fruto de una construcción social (Banton 1998; Levrero 2011), la *raza* tiene de todas formas consecuencias reales, experimentadas por los sujetos racializados (García Castaño y Granados 1999; Simmons 2009; Giliberti 2011 y 2013b). Uno de los informantes entrevistados³ nos recuerda así que “desde siempre los *negros* trabajan como *negros*, porque los *negros* son los que más trabajan, para vivir como *blancos*” (Simón, dominicano, 16 años, 3º de ESO⁴, desde 2004 en L’Hospitalet). En este sentido, de una *construcción social*, o una *invención*, la *raza* pasa a ser una *condición social*.

Así pues, la *raza*, en cuanto sistema de clasificación y como herramienta para la construcción de relaciones sociales jerarquizadas, se conforma en la creación de formas de explotación e inferiorización. En las ciencias sociales, una parte de la literatura sostiene que *nombrar las razas* y reivindicar su uso significa querer desvelar las formas materiales de desigualdad que se esconden detrás de los dispositivos ideológicos y de la construcción culturalista de las diferencias (Balibar 1991); al mismo tiempo, esta operación implica analizar los procesos materiales y simbólicos que construyen el espacio social (Queirolo Palmas y Rahola, 2011; Curcio 2011).

2 La traducción de las citas textuales procedentes de versiones en lenguas diferentes del castellano se han realizado por el autor.

3 Los contextos y los métodos de esta etnografía se explican de forma amplia en el apartado 2.

4 El acrónimo ESO corresponde a Escuela Secundaria Obligatoria, que en España tiene una duración de 4 años y se empieza después de 6 años de Primaria.

A través de un análisis de tipo distinto, el sociólogo marxista Robert Miles (1982), critica la existencia *per se* de una *Sociology of race*. Según esta perspectiva, el objeto de los estudios no tendría que ser el *racismo*, en cuanto fenómeno sin autonomía e integralmente subordinado a los procesos de acumulación del capital y de formación de las relaciones de clase en las sociedades capitalistas. Dicho de otra manera, las diferencias raciales serían siempre el fruto de las relaciones de dominación que conforman la estratificación social y caracterizan la lucha de clases (Miles 1989). Solomos y Back (2000) ven en esta posición el peligro de un reduccionismo clasista, que limitaría los resultados de un útil trabajo teórico sobre razas, racismos y relaciones sociales racializadas. No obstante, la contribución de Miles ha resultado ser seminal por haber definitivamente aclarado que las *razas* se crean en el contexto de regulación y disciplinamiento social y político. La raza es, en este sentido, sobre todo una *construcción política*, tal como aclaran los teóricos de la Critical Race Theory (Delgado y Stefancic 2001).

Con el proceso migratorio, pensado como táctica de movilidad de los agentes en el contexto de las clases globales (Jiménez 2010), los actores se mueven dentro de las estructuras de clase y de raza en origen y destino y modifican su posicionamiento. Estos procesos tienen una relación directa con el espacio social en el que se observan –en este caso, ya sea desde la sociedad de origen o desde la sociedad de destino– y con el momento histórico-social en el que se hacen. Los jóvenes dominicanos de este estudio se descubren así como *negros* en la sociedad de acogida, cuando en su contexto de origen habían construido su identidad en oposición al referente *negro* haitiano. Emerge con evidencia la variabilidad de la *línea del color* dentro del campo migratorio transnacional: un mismo grupo de actores puede cumplir, como en este caso, el papel del *blanco*, del *indio* o del *mulato* en su contexto de origen y el papel del *negro* en el contexto de *acogida*. Tal como experimentan los protagonistas de esta etnografía, y la literatura socio-antropológica documenta, la migración económica se puede considerar –para los migrantes dominicanos– como la causa del descubrimiento de la *negritud* y del proceso de *racialización*, tanto en EE.UU. (Sorensen 1997; Simmons 2006 y 2009) y en Puerto Rico (Montijo 2005; Reyes-Santos 2008; Duany 2010) como en España (Giliberti 2011 y 2013b).

Figura 1. Jóvenes dominicanos de la periferia de Barcelona



Contextos y métodos de la investigación

El material empírico del presente trabajo se basa en un proceso etnográfico transnacional, realizado tanto en el país de acogida (abril 2010 - agosto 2011) como en el país de origen (septiembre 2011 - enero 2012) de los actores clave del estudio⁵. El campo transnacional de esta investigación se construye de forma antagónica al nacionalismo metodológico y se dilata entre la periferia de Barcelona y la metrópoli caribeña de Santo Domingo. Las técnicas de investigación que se han empleado se basan en la observación participante y la recogida de fuentes orales, conjuntamente al análisis documental. Durante el proceso etnográfico se ha realizado una triangulación continuada de las fuentes.

La sociedad de acogida se ha explorado a partir de una etnografía escolar en dos centros públicos y dos concertados, así como en el espacio público adyacente. El territorio del estudio corresponde a tres barrios (La Florida, La Torrassa, Pubilla Casas) de la zona norte de L'Hospitalet de Llobregat, contextos periféricos en donde reside población trabajadora, que en buena medida se sitúa en los escalones más bajos de la estratificación social. L'Hospitalet de Llobregat, ciudad del Área Metropolitana que a nivel territorial limita directamente con Barcelona, es el segundo municipio de Cataluña

⁵ La estancia de investigación en Santo Domingo se ha realizado en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte dentro de la convocatoria de Estancia Breve FPU 2011.

por número de habitantes (256.065, datos INE 2011). Durante el siglo XX la ciudad de L'Hospitalet -en particular en los barrios de la zona norte- se ha caracterizado por recibir población pobre del interior y del sur de España, básicamente mano de obra que necesitaba el capitalismo en expansión (Solana 2008). En la última parte del siglo, esta población de nacionalidad española ha sido de alguna manera substituida con la llegada de población de diferentes nacionalidades, sobre todo de América Latina, que viven la *condición inmigrante*, sus problemas legales y los procesos de *racialización*.

La observación participante se ha desarrollado en diferentes espacios escolares y territorios de socialización juvenil, logrando una intimidad y un conocimiento profundo de las realidades y de las vivencias de los actores juveniles dominicanos que conforman el campo migratorio transnacional en cuestión. La observación, los procesos de convivencia, el conocimiento en profundidad de los contextos etnográficos han guiado la selección de las fuentes orales y han encontrado cuerpo en una producción abundante de notas y diarios de campo, tanto en el contexto de acogida como en el de origen. A partir de la sociedad de llegada, se han recogido 25 historias de vida de jóvenes de origen dominicano (13 chicos y 12 chicas) que residen o han residido en la zona norte de L'Hospitalet. Las trayectorias vitales de los y las jóvenes han sido el hilo conductor de la etnografía transnacional. En efecto, en Santo Domingo se han recorrido las biografías de los jóvenes entrevistados en la periferia barcelonesa y se han estudiado cinco de las escuelas que los y las informantes habían frecuentado antes de emigrar. En un caso, una de las informantes ha vuelto durante el estudio por migración familiar de retorno.

En los dos contextos etnográficos se ha escuchado también la voz de diferentes actores sociales que participan en sus trayectorias vitales. A través de diferentes técnicas de recogida de fuentes orales (entrevistas en profundidad, entrevistas temáticas, *focus groups*), aplicadas cada vez según el tipo de informante, se ha escuchado el testimonio y los puntos de vista de varios actores sociales -de cuatro diferentes categorías- que participan en las trayectorias de los jóvenes: a) familiares de los protagonistas (padres/madres, hermanos/hermanas, abuelas); b) profesionales de la escuela (profesores, directores, técnicos escolares, conserjes, etc.); c) otros profesionales que trabajan con jóvenes (técnicos de juventud, líderes comunitarios, etc.); d) chicos y chicas de diferentes nacionalidades que comparten el espacio social con los actores estudiados, en la escuela y en los territorios de socialización juvenil. En total, entre la sociedad de *acogida* y la sociedad de origen, conjuntamente a las 25 biografías juveniles, se ha escuchado la voz de unos 160 informantes de las cuatro diferentes tipologías.

Figura 2. Jóvenes dominicanos fuera de su centro público de un barrio de Santo Domingo



La negritud de los jóvenes dominicanos en la periferia de Barcelona

En los contextos estudiados de la periferia de Barcelona los conceptos *negro* y *dominicano* se construyen en una relación de sinonimia⁶, tanto en el lenguaje callejero como en el lenguaje de los diferentes profesionales que trabajan con los jóvenes. Dicho de otra manera, por lo menos en los universos juveniles que aquí se exploran, hablar de *negros* es prácticamente equivalente a hablar de *dominicanos* (Giliberti 2011 y 2013b). La discriminación hacia la *negritud* y el racismo son experiencias que marcan y caracterizan las vivencias de estos jóvenes en la sociedad de *acogida*. Tal como señalan el antropólogo Francisco García Castaño y el sociólogo Antolín Granados:

“el concepto de *racismo* nos remite - en los contextos en que lo utilizamos para nuestro análisis - a las relaciones interétnicas que mantienen los grupos humanos y que suponen actitudes, creencias y comportamientos de unas culturas que socializan a sus miembros dentro de una escala jerarquizada de preferencias, valores y pautas que inferiorizan y discriminan a los portadores de culturas distintas cuyas características son objeto de jerarquización. Estas jerarquías (superior/inferior; mejor/peor; bueno/malo; *blanco/negro*; civilizado/bárbaro;

6 En el contexto analizado no resulta relevante la presencia de inmigrantes procedentes de África subsahariana, que representan los primeros negros llegados en España y en otros territorios se conforman como el referente negro más visible. De otra manera, en el territorio del estudio la identidad negra se asocia directamente a la presencia dominicana.

culto/inculto) están por lo general relacionadas con grupos humanos diferenciados por el color de su piel, la lengua, la nación, la religión o la cultura (García Castano, Granados A. 1999: 130).”

La mayor parte de las madres y padres dominicanos entrevistados denuncian las experiencias de discriminación y racismo vividas a través del proceso migratorio, en primera persona o por parte de sus hijos. En efecto, la llegada de los hijos marca la construcción de la *negritud* dominicana en Cataluña, así que es muy común que las mujeres hagan referencia a sus hijos cuando hablan de racismo. Esmeralda, por ejemplo, nos explica que:

“Mis hijos han vivido el racismo, saben lo que significa... Cuando los he traído aquí los pegaban y les gritaban. “Váyanse, *negros*, ¿Porqué han venido por aquí?” Los mismos niños españoles de la escuela les decían estas cosas, seguro que les escuchaban en sus casas... Por muchos años mis hijos han vivido estas situaciones, discriminados y llamados *negros*... Lloraban, se querían ir... “Mamacita, me quiero volver a mi país”, siempre me decían... (Esmeralda, madre de Jason, dominicana, 52 años, desde 1995 en L’Hospitalet).”

Los jóvenes dominicanos, por su parte, interrogados sobre la experiencia de racismo en el contexto de acogida, explican experiencias de discriminación material y simbólica que han tenido que protagonizar:

“Claro que aquí eres el *negro* y que te sientes discriminado... Cuando eres niño, por ejemplo, varios amiguitos no quieren que tú vayas a su casa... Y a su fiesta de cumpleaños invitan a todos excepto que a ti... Porque eres *negro* e incluso te lo dicen a la cara... Esto pasa... Es muy complicada la cosa... Uno vive muy frustrado aquí (Antonio, hermano de Jason, dominicano, 21 años, desempleado, desde 1999 en L’Hospitalet).”

Los jóvenes dominicanos protagonistas de esta investigación hablan así de las experiencias de racismo asociadas a la construcción social del color de la piel, refiriéndose también a las personas mayores de la sociedad de acogida, que con frecuencia los definen como *negros* y los tratan de manera discriminatoria en el espacio público. Durante la experiencia etnográfica me he encontrado en diferentes ocasiones en situaciones donde personas mayores se dirigían a los jóvenes en la calle de manera no respetuosa, por ejemplo gritándole: “*Negro*, vuelve a tu país”:

“Los chicos dominicanos que están fuera del local empiezan a jugar y, en un momento dado, algunos comienzan a correr muy rápidos. Sin querer, Robinson y César les cortan el pasaje a dos señores catalanes de unos 60 años que están caminando por la calle. Es así que uno de los dos se sorprende de la llegada improvisa de los chicos y casi se cae por el susto. Se pone muy nervioso y empieza a gritar: “Estos *negros*, solo se tienen que volver a sus casas...” Es así que se le acerca una educadora del proyecto Xarxa⁷, que como yo ha visto la escena, y le dice: “Señor, estos *negros* son los chicos del barrio... Es esta su casa...” El señor se va sin responder nada, muy nervioso... (Extracto del diario de campo, diciembre de 2011).”

Lo que diferencia a los hijos de la clase trabajadora española de estos actores son precisamente las *experiencias de la negritud*, que marcan sus vivencias en términos de subalternidad simbólica y material. De todas maneras, como hemos señalado en anteriores contribuciones (Giliberti 2011 y 2013b), estos jóvenes dominicanos pueden vivir también el éxito social en los escenarios juveniles, que lleva a la imitación del habla dominicana, así como a la imitación de un estilo que se construye como dominicano en la sociedad de acogida. Este éxito, de todas formas, se queda en el escenario de socialización juvenil, dejando fuera ámbitos como la educación o el acceso al mercado de trabajo, en los que existe un estigma que favorece la inserción social subalterna (Colectivo Ioé y Ortí 2008; García 2011).

La construcción social de la imagen de la migración dominicana en España pasa por diferentes fases. A partir de la mitad de los años '80 la presencia de madres dóciles que iban llegando para cumplir con los nichos laborales dejados vacíos por la población española -encargándose sobre todo del cuidado de niños y personas mayores- se percibía en términos generales como positiva. Se fortalece posteriormente la tendencia a construir un imaginario negativo sobre esta inmigración, cuando se verifica la llegada importante de sus hijos con la intensificación de las reagrupaciones familiares a partir de 2003-2004 (Queirolo Palmas y Torre 2005; Giliberti 2011). En España, en los mismos años y vinculándose con algunos acontecimientos de crónica negra, se comienza a asociar la presencia juvenil latinoamericana con la imagen estereotipada de las *bandas latinas*. Estos grupos, cuyo imaginario se construye con la proliferación de leyendas urbanas y

7 Xarxa ha sido por diez años (2000-2010) un proyecto gestionado por la Fundación Akwaba - proyecto del Plan Integral de Collblanc-La Torrassa, impulsado por las entidades, el Ayuntamiento de L'Hospitalet y la Generalitat- que trabajaba con jóvenes en riesgo de exclusión social en el barrio de Collblanc-La Torrassa. Las actividades de Xarxa eran de carácter cultural, deportivo y de apoyo escolar. A partir del año 2011 finalizó el Plan Integral y con él el compromiso político con el proyecto, así que en el marco de los recortes sociales el programa no ha tenido continuidad.

a través de unas poderosas campañas mediáticas sensacionalistas, empiezan a conformar un significativo metonímico de violencia y criminalidad juvenil (Feixa, Porzio y Recio 2006; Porzio y Giliberti 2009).

Por otro lado, un segundo elemento fundamental en la construcción de la *negritud* dominicana se detecta en el escenario de crisis económica y de recortes sociales que vive el Estado español, extremadamente evidente a partir de 2009. Este fenómeno se caracteriza por una importante recesión macroeconómica del país, un aumento vertiginoso del desempleo, el empeoramiento de las condiciones laborales generalizadas, la implementación de recortes sociales a un nivel imprevisible hace algunos años, un progresivo empobrecimiento del pueblo español y aumento de las desigualdades sociales (Aja, Arango y Oliver 2010; Colectivo Ioé 2011). Se asiste así en España al progresivo deterioro del *Estado del Bienestar* y la pérdida de derechos básicos de una parte de la población⁸. Es evidente que, dentro del escenario de crisis en curso, las experiencias de *racIALIZACIÓN* van aumentando, tanto por cantidad como por intensidad.

Figura 3. Jóvenes negros en una plaza de L'Hospitalet de Llobregat



8 Un ejemplo, entre otros, es que a partir de septiembre de 2011 el actual Gobierno español, presidido por el PP con mayoría absoluta, ha llegado a poner en marcha la medida xenófoba de dejar sin cobertura sanitaria gratuita a los inmigrantes irregulares o los que no estén cotizando. Está claro que en la nueva España de la crisis y de los recortes sociales la salud ya no es un derecho para todo el mundo.

El negacionismo de la negritud en la República Dominicana

En la República Dominicana el calificativo *negro* es de aplicación exclusiva para la población inmigrante haitiana o los dominicanos de descendencia haitiana, de forma relativamente independiente del color de la piel (Giliberti 2013a). Tal como subraya Darlenis, informante de Santo Domingo, “nosotros los dominicanos no somos *negros*...los *negros* son los haitianos...nosotros podemos ser *indios*, *mulatos* o *blancos* también, pero no somos *negros*”. (Darlenis, 15 años, dominicana, residente en el barrio Las Palmas de Herrera de Santo Domingo). Con estas palabras Darlenis -así como muchos otros informantes durante la etnografía- expresa el rechazo al *negro*, la falta de reconocimiento de sus raíces afro-americanas, así como la sinonimia existente entre *antihaitianismo* y *negritud* en la República Dominicana. Si en L’Hospitalet existe una sinonimia entre *negro* y dominicano, pues en Santo Domingo son los haitianos y los dominicanos de descendencia haitiana los que encarnan este papel (Wooding y Moseley 2004; Vargas 2010).

Silvio Torres-Saillant en sus trabajos sobre la *Dominican Blackness* nos recuerda que la República Dominicana se puede considerar “la cuna de la *negritud* en América” (1998: 126), a partir de la llegada de Cristóbal Colón en la isla Española en 1492, después de la cual “se inauguraron tanto el sistema colonial de plantación, así como la esclavitud africana en el nuevo mundo, las instituciones mellizas que confieren a la *negritud* su significado moderno” (Torres-Saillant 2010: 2). En cuanto cuna de la *negritud* en América, resulta paradójica y contradictoria la retórica y las prácticas de rechazo al *negro* -el *black denial*- en acto en la sociedad dominicana (Pichardo 2003). La historia del negacionismo de la *negritud* y del antihaitianismo en la República Dominicana, fenómenos extremadamente vinculados, no se pueden entender sin considerar la ocupación y dominación haitiana en la República Dominicana desde el 1821 hasta el 1844 y el proceso histórico desarrollado durante la Dictadura de Rafael Leonidas Trujillo, que gobernó desde el 1930 hasta el 1961 (Simmons 2009).

Entre los pilares ideológicos del trujillismo emergen la reivindicación del pasado hispánico -que incluía la lengua, la religión y la blancura de la piel- y la negación de la herencia afro-americana concebida como elemento constitutivo de la identidad haitiana. Se construye una mitología identitaria que los gobiernos que suceden a Trujillo siguen fomentando -en particular los de Joaquín Balaguer (1966-1978; 1986-1996)-, según la cual República Dominicana y Haití representaban entidades nacionales totalmente contrapuestas. Dicho de otra forma, la identidad dominicana está construida *vis-à-vis* con la de Haití (Simmons 2009). El anti-haitianismo, que asume la connotación de

sinónimo de *negrophobia*, se convierte así en una manera de reivindicar la *dominicanidad* (Torres-Saillant 2010).

El antihaitianismo, desde el discurso de las élites, se transforma en conflicto popular durante generaciones, con fuertes prejuicios mutuos que se construyen entre los pueblos dominicano y haitiano. Así, pues, los protagonistas de la etnografía hablan de los haitianos en términos denigratorios y los acusan de ser lo peor imaginable:

“El haitiano tiene mala fama, de brujo, que son malos, envidioso, que huelen muy mal, también... Tienen una fama muy mala, hacen mucha brujería, todo el tiempo van matando gente...” (Joana, dominicana, 15 años, 4º de ESO, desde 2007 en L’Hospitalet).”

“Antes los haitianos cogían los niños y los tiraban hacia el alto para matarlo con un cuchillo, y mataban el niño... La persona que le mataba hacía en seguida una fiesta... Los haitianos hacen fiesta cuando muere alguien, al contrario de nosotros que gritamos y le lloramos a la persona muerta... (Edgar, dominicano, 16 años, 4º ESO, desde 2008 en L’Hospitalet).”

Los dominicanos presentan la población haitiana como completamente opuesta a sí mismos. Por ejemplo, Edgar comenta que: “nosotros decimos que el haitiano está hecho al revés, es el contrario de nosotros”. No se trata exclusivamente de una construcción diferencial, sino también basada sobre la inferioridad. Después de definirlos cruelmente violentos, Edgar nos señala que: “los haitianos dicen que el dominicano sabe demasiado, que es más inteligente”; se trata de la vuelta de la tortilla de la situación de inferioridad que viven los dominicanos en España, en EE.UU. y Puerto Rico.

El sociólogo dominicano Ayacx Mercedes indaga los mecanismos de construcción de la estratificación socio-étnica de una República Dominicana que se representa “como *blanca*, hispánica y católica contra un Haití *negro*, africano y practicante de vudú. El ser *negro* se torna en equivalente a ser haitiano, y el ser dominicano es equivalente a ser anti-haitiano” (Mercedes 2004: 36). Según la argumentación de Mercedes, hay la evidencia de un consistente patrón socio-étnico de estratificación, en el cual los haitianos inmigrantes, definidos como *no ciudadanos*, están ubicados en la parte más baja de la jerarquía social. Al mismo tiempo, entre los ciudadanos dominicanos, los dominico-haitianos se ubican al fondo de la pirámide social (Wooding y Moseley 2004; Vargas 2010). Tal como hacen varios autores (Sydanius, Peña y Sawyer 2001) podríamos hablar en este sentido de una *pigmentocracia*, un sistema de jerarquía social basado sobre el color de la piel. En un reciente estudio de UNIBE (Peña et al. 2012) se afirma que en la República Dominicana hay una clara línea relacional entre la tez más clara y mayores

elementos de beneficio socio-económico, mayores niveles de educación, mayor posición laboral, mayor ingreso, mejor vivienda.

Según el censo de 2006 el 67.6% de la población dominicana se considera mulata e india, el 18.3% se define como negra y el 13.6% blanca (ONE 2012). La gran mayoría de la población -los *indios* y los *mulatos*- responde así a definiciones caracterizadas por una indeterminación mestiza y un rechazo al elemento afro-americano, en un país donde el documento de identidad nacional requiere obligatoriamente la compilación de la voz *color de la piel*⁹. Kimberly Simmons nos recuerda que “alguien que se define como *indiola clara/la, moreno/la* o *mulato/la* en la República Dominicana, se puede considerar como *negro* en los EE.UU.”. (Simmons 2006: 2-3). De la misma manera, un joven que en República Dominicana se define como *indio, moreno* o *mulato*, en España se considera como *negro*. En este sentido, es importante tener en cuenta los procesos históricos y el uso de las categorías raciales en cada contexto para reflexionar sobre las representaciones sociales. En una “sociedad mulata” conformada por un “complejo sistema de gradación del color” (Mercedes 2004: 35), los dominicanos se matizan en “un *continuum racial* en el cual el color de la piel se convierte en un significativo símbolo social” (Mercedes 2004: 10). En la construcción social de la identidad étnica dominicana, el mito substituye la realidad, disminuye el *negro* –que se asocia solo al *otro* haitiano- y se imponen categorías de representación no-africanas y mestizas como el *indio* y el *mulato* (Pichardo 2003).

En algunos casos, puede incluso aparecer el *blanco* como referente falseado. En el tríptico de invitación a la fiesta de Graduación de Bachillerato 2011 de un Liceo Nocturno de Santo Domingo, en donde realicé el trabajo de campo (Giliberti 2013a), se ofrece un ejemplo interesante para reflexionar sobre la repercusión del rechazo al *negro* en los imaginarios sociales. En este centro, frecuentado por los hijos de la clase baja, mayoritariamente estudiantes pobres, *mulatos* y *negros*, paradójicamente se utiliza una imagen de los *blancos* hijos de la élite, o quizás de un College de EE.UU. (Figura 4), para la invitación a la ceremonia. Una mirada a los chicos en Figura 5, que frecuentan el Liceo Vespertino correspondiente al Nocturno en cuestión, ofrece una idea de la falsedad de la representación propuesta en la invitación y expresa visualmente un claro rechazo a sus raíces africanas, así como a sus imaginarios actuales mestizos y *negros*. Los que acudirán a esta invitación serán los familiares y los amigos de los estudiantes, así que es más que evidente que la foto no corresponde al perfil de los que se graduarán. De todas formas, aunque se sabe que es una ficción, el centro prefiere adoptar una imagen

⁹ Antes de noviembre de 2011 los posibles colores a escoger para el parámetro del DNI eran el blanco, el negro, el mulato y el indio, siendo mulato e indio las categorías mayoritarias. En noviembre de 2011 la Junta Central Electoral elimina la connotación de indio y solo quedan blanco, negro y mulato.

blanca del estudiantado. Se entiende que esta foto no es la representación de los que se gradúan, sino más bien la imitación irreal de la imagen que el director y los dirigentes de la escuela quieren proponer a nivel de imaginario social.

Figura 4. Fragmento de la invitación a la fiesta de Graduación de Bachillerato de un Liceo Nocturno de Santo Domingo

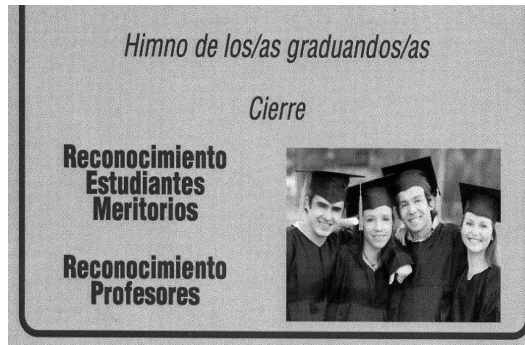


Figura 5. Jóvenes del Liceo vespertino correspondiente, estudiantes de Bachillerato.



Para acabar esta reflexión sobre la negación de la *negritud*, la práctica de estirarse el pelo crespo (Godreau 2002) resulta muy difundida en el Caribe *negro*. En la República Dominicana es común que a las chicas mulatas, desde que son pequeñas, sus madres les enseñan a modificar su pelo con productos químicos, porque de otra manera se considera

a nivel social un *pelo malo*. Incluso, varias informantes comentan las consecuencias que estos productos pueden generar, como algunas laceraciones en el cuero cabelludo. El *negro*, el elemento malo, es algo que hay que ocultar, eliminar, negar hasta el punto de generar retóricas y prácticas cotidianas de negacionismo que llevan al uso de productos químicos para estirarse el pelo, así como a la tentativa de improbable mimetismo a través de una foto de las élites *blancas* para invitar a la fiesta de graduación escolar de jóvenes *mulatos* y *negros*.

El emblanquecimiento-ennegrecimiento: los movimientos de la línea del color entre los imaginarios de origen y de acogida

El sociólogo Abdelmalek Sayad (2002) nos recuerda que no se puede hablar del proceso migratorio, ni tampoco de las representaciones que se construyen en este, sin tener en cuenta tanto la sociedad de origen como la de acogida. No es posible, en definitiva, hablar de la *inmigración* sin hablar de la *emigración*. El *inmigrante* dominicano ennegrece con la inmigración, pues los actores se consideran y sienten socialmente como *negros* en la periferia de Barcelona, cuando en ningún caso se hubieran considerado así en el contexto de origen. El *emigrante* dominicano – considerado como *negro* en la periferia de Barcelona- cambia completamente connotaciones y estatus social si se le mira desde su país de origen. En efecto, desde Santo Domingo se impone el imaginario del *emigrante* que ha aumentado su capital económico y, en este sentido, estatus social y color de referencia. Los jóvenes, en la gran mayoría de casos migrantes involuntarios invisibilizados por la decisión familiar, acaban por reflejar el color de la familia. Los elementos que condicionan los imaginarios del color a nivel social se vinculan, entre otros aspectos, a la mejora de la vivienda familiar en origen –que a veces en Santo Domingo es muy evidente en comparación con las habitaciones adyacentes de personas que no han emigrado-, a las escuelas -más caras- elegidas para los hijos que se han quedado en el país, así como a los recursos que llegan a la familia del emigrante bajo forma de remesas (ODH 2010). La movilidad social produce una reclasificación en la adscripción racial y cuanto más alto se ubica la persona en la jerarquía social más tiende a *emblanquecerse* (Antón y Del Popolo 2008).

Desde Santo Domingo no se visibiliza con suficiente evidencia el sufrimiento de quien ha viajado, vinculado a su *condición inmigrante* y su posición de *negro* en la sociedad de *acogida*, habitante de las *banlieues* de las metrópolis europeas -como la zona

norte de L'Hospitalet-. Con *emblanquecimiento* nos referimos al proceso simbólico que acompaña la representación de movilidad social; cuanto más alto se ubica la persona en la jerarquía social, o por lo menos en la percepción social compartida, más tiende a verse como *blanco*. Desde Santo Domingo el actor migratorio resulta haberse *emblanquecido*, o haberse hecho en términos simbólicos más *blanco*, porque se entiende que ha mejorado su posición socio-económica y su posición en la estructura de clases globales (Jiménez 2010). Los informantes nos explican que este *emblanquecimiento* acaba para tener efectos reales sobre la percepción social del color de la piel en la República Dominicana. Tal como nos cuenta Máximo:

“Mi padre antes de irse pa’ Barcelona era muy *negro*, casi del color del haitiano, mucho más *negro* que yo... Después de cinco años cuando volvió a Santo Domingo era mucho más *blanco* que antes, todos se lo decían: “eres muy *blanco*, eres muy *blanco*...”. Cuando había vuelto, incluso era más *blanco* que yo... (Máximo, 16 años, dominicano, desde 2007 en L'Hospitalet).”

Después de varios años trabajando como mano de obra inmigrante en España, los padres de Máximo, antes de reagrupar su familia, con las remesas habían logrado mandar a sus hijos a una escuela de pago con buena fama -y entonces cara- y su familia disponía de una casa que habían podido reformar y era comparativamente mejor a las viviendas adyacentes. Los vecinos percibían el efecto socio-económico de las remesas sobre su familia de emigrantes. Por esta razón, cuando el padre volvió a la República Dominicana de vacaciones, después de cinco años en España, se le identificó como *blanco*, cuando antes se definía y era definido como *indio* o *mulato*. Desde el imaginario de origen se visibiliza el sueño y las ilusiones de la emigración (Sayad 2002), con el relativo aumento del capital económico y el envío de remesas en los años de bonanza de la economía española. Estos aspectos llegan casi a invisibilizar la condición de la *negritud* que el inmigrado sufre en la sociedad de llegada. Para analizar los movimientos de la línea del color en el proceso migratorio debemos tener en cuenta el eje espacial de la observación -las sociedades de origen y de acogida- que dialoga con el eje temporal, conformado por las etapas clave en los términos de la historia reciente. En la Tabla 1, fruto de los resultados del análisis de las fuentes orales recogidas, tanto en origen como en acogida, se reflexiona sobre los movimientos de la *línea del color* -entre *emblanquecimiento* y *ennegrecimiento*- a través de las etapas históricas recientes.

Tabla 1. Movimientos de la línea del color –emblanquecimiento-ennegrecimiento– de los dominicanos en la migración hacia España

| Tiempo/Cronología histórica de las etapas clave | Observaciones sobre la <i>línea del color del inmigrante</i> desde la sociedad de acogida | Observaciones sobre la <i>línea del color del emigrante</i> desde la sociedad de origen |
|---|---|--|
| Mitad de los años '80 – 2000. Procesos migratorios desde la República Dominicana caracterizados por la feminización | <i>Ennegrecimiento</i> moderado. Presencia moderada del racismo con la llegada de madres dóciles dedicadas mayoritariamente a la limpieza y al cuidado de la población autóctona. Relativo <i>ennegrecimiento</i> de la <i>raza inmigrante</i> en construcción. | <i>Emblanquecimiento</i> en formación. En cuanto empieza a visibilizarse el papel de las remesas, se construye a nivel social una percepción positiva sobre la inmigración hacia España, en cuanto tránsito al <i>emblanquecimiento</i> . |
| 2000 – 2008. Aumento de la inmigración y llegada de los hijos con los procesos de reagrupación familiar | Refuerzo del <i>ennegrecimiento</i> . En la etapa de mayor crecimiento demográfico de la población dominicana en España, aumentan en particular los jóvenes reagrupados, que descubren y viven el estigma de la <i>negritud</i> en la sociedad de acogida. Esta es una etapa clave para la construcción de la <i>negritud</i> dominicana en España, con la conformación de las leyendas urbanas y el imaginario estigmatizado sobre las <i>bandas latinas</i> . | Refuerzo del <i>emblanquecimiento</i> . En un la dirección opuesta a lo que pasa en <i>acogida</i> , el proceso de las reagrupaciones familiares hace que se refuerce la construcción del <i>emblanquecimiento</i> en origen, porque la familia emigrante refleja una situación de prosperidad económica que permite a sus hijos vivir, estudiar y trabajar en un país europeo. |
| 2009 – 2012. La crisis, el desempleo, los recortes sociales y el declive del Estado del Bienestar | Ulterior refuerzo del <i>ennegrecimiento</i> . Con el periodo de crisis y sus repercusiones en términos de desempleo, recortes sociales y declive del Estado del bienestar, las condiciones de vida de los pertenecientes a la <i>raza inmigrante</i> se hacen más duras, aumenta el sentimiento de discriminación en la sociedad autóctona y aumentan las experiencias de la <i>negritud</i> . | Disminución del <i>emblanquecimiento</i> . Con la crisis empieza a visibilizarse el proceso de migración de retorno, protagonizados por una parte de los actores. Desde el origen, de todas formas, se perciben menos los sufrimientos del inmigrado, tanto que el deterioro del mito del <i>emblanquecimiento</i> en la inmigración se va lentamente ofuscando a medida que empeora la situación social y aumentan los procesos de retorno. |

Reflexiones conclusivas

Los jóvenes protagonistas del estudio modifican a través del proceso migratorio su posición en el sistema global de clase y así su color social de referencia. Estos jóvenes, que en la sociedad de origen se consideraban como *blancos*, *indios* o *mulatos* y rechazaban –como la sociedad dominicana en su conjunto– la identidad *negra*, casi contemplada en cuanto *esencia* propia de los haitianos y de sus descendientes (Pichardo 2003; Mercedes 2004; Torres-Santillan 2010), son considerados y se sienten ahora *negros* en la sociedad de *acogida* (Giliberti 2011 y 2013b).

Edgar, uno de los protagonistas de la etnografía, evoca con sus palabras la variabilidad de la *línea del color*:

“hay dominicanos que son más *negros* que los haitianos... Y aunque un haitiano pueda ser más *blanco* que un dominicano, pues el haitiano le dice igualmente *blanco* al dominicano...”

En España se invierten las atribuciones de las categorías y esta vez son los dominicanos los *negros*, y los españoles los *blancos*, de forma relativamente independiente del color de la piel:

“Ustedes pueden ser de mil colores y yo puedo ser más *blanco* que usted, y yo le digo *blanco* a usted, porque es de aquí... Allá somos los *blancos*, mientras que acá somos los *negros*... (Edgar, dominicano, 16 años, 4º de ESO, desde 2008).”

Como hemos visto, este proceso de *ennegrecimiento* está protagonizado por los dominicanos no solo cuando emigran hacia España, sino también cuando se mueven hacia Estados Unidos (Sorensen 1997; Simmons 2006 y 2009) o Puerto Rico (Montijo 2005; Reyes-Santos 2008; Duany 2010). Emerge así la estrecha relación entre la variabilidad de la *línea del color* y la *raza inmigrante*, fruto de la movilidad global (Balibar 1991; Delgado y Stefancic 2001; Curcio 2011). De esta forma, dependiendo del contexto, y del momento histórico en cuestión, el mismo grupo social puede ser *blanco*, *indio*, *mulato* o *negro* y a nivel simbólico ir *emblanqueciendo* o *ennegreciendo*. El inmigrante dominicano, que ennegrece según la perspectiva de la sociedad de *acogida*, resulta más *blanco* si se le mira desde el país de origen. Así pues, una doble mirada se pone en acto: los jóvenes dominicanos en el proceso migratorio ennegrecen y emblanquecen al mismo tiempo, dependiendo del eje espacial –país de origen y país de *acogida*– y de las etapas clave que hemos observado en la Tabla 1.

Uno de los momentos clave que se han individuado corresponde al aumento de los procesos de reagrupación familiar de los hijos, que se verifica a partir de 2003-2004 en la sociedad de acogida y se acompaña por etiquetas estigmatizadoras hacia la juventud en cuestión, como la de las *bandas latinas*. Se refuerza así el proceso de *ennegrecimiento* de la presencia dominicana en la sociedad de acogida. Al mismo tiempo, se refuerza también el *emblanquecimiento* en origen, considerado que con las reagrupaciones la familia emigrante refleja una situación de mayor prosperidad económica y ofrece mejores expectativas a sus hijos. Así pues, en esta fase el *emblanquecimiento* en origen juega un papel de resistencia en relación a la construcción de la *negritud* en la sociedad de destino.

Un segundo y último momento clave se vincula a la actual crisis económica. A partir de 2009, con sus repercusiones en términos de desempleos, recortes sociales y declive del Estado del bienestar (Aja, Arango y Oliver 2010; Colectivo Ioé 2011), empeoran progresivamente las condiciones de los sujetos que ennegrecen cada vez más y protagonizan la *raza inmigrante*. Los procesos de *emblanquecimiento*, ahora incluso si observamos el fenómeno desde el país de origen, van disminuyendo y se va deteriorando este discurso a medida que empeora la situación socio-económica en España y aumentan los procesos de retorno. Dicho de otra forma, en el nuevo escenario socio-político de la crisis española, los procesos migratorios se van caracterizando cada vez más por las experiencias de *negritud*, con el imaginario del *emblanquecimiento* que va lentamente ofuscándose y desapareciendo.

Referencias bibliográficas

- AJA, E., ARANGO, J. y OLIVER, J. (dir.) (2010) *Inmigración y crisis económica. Impactos actuales y perspectivas de futuro. Anuario de la Inmigración en España*, Barcelona: CIDOB.
- ANTÓN, J. y DEL POPOLO F. (2008) *Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos*, Santiago del Chile: CEPAL.
- BACK, L. y SOLOMOS, J. (2000) *Theories of Race and Racism*, New York: Routledge.
- BALIBAR, E. [(1991) 1988] "Racismo y crisis", in Balibar, E. y Wallerstein, I. *Raza, Nación y Clase*, Madrid: Iepala.
- BANTON, Michael (1998) *Racial theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARBUJANI, G. (2006) *L'invenzione delle razze*, Milano: Bompiani.

- COLECTIVO IOÉ y ORTÍ, Mario (2008) *Interpretaciones de la condición migrante. Exploración de los discursos de la población inmigrada en España*, Madrid: CIS.
- COLECTIVO IOÉ (2011) Notas sobre los efectos socioeconómicos de la crisis para la población inmigrada, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 113, pp. 85-95.
- CURCIO, A. (2011) “Il Management della razza in Italia”, *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali* 3, pp. 91-120.
- DELGADO, R. y STEFANCIC, J. (2001) *Critical Race Theory. An Introduction*, New York and London: New York University Press.
- DUANY J. (2010) “La racialización de la etnicidad en el Caribe hispanohablante: una comparación de los haitianos en la República Dominicana y los dominicanos en Puerto Rico”, in Weiland, K., Benítez, S. y Cotto, L. (eds.) *Cruzando fronteras: convergencias entre la sociedad civil y la academia en el Caribe*, Santo Domingo: INTEC.
- DU BOIS, W. E. B. [(1999) 1903] *The souls of black folk*, New York: Bartleby.com.
- FEIXA, C. (dir.); PORZIO, Laura; RECIO, Carolina (coords) (2006) *Jóvenes “latinos” en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA, I. (2011) “La difícil reproducción de las familias inmigrantes. ¿Hacia la formación de un proletariado étnico español?” *Papers: revista de sociologia*, 96-1, pp. 55-76.
- GARCÍA CASTAÑO, F. J. y GRANADOS A. (1999) *Lecturas para educación intercultural*, Madrid: Editorial Trotta.
- GILIBERTI, L. (2011) “Negri di Barcellona. Giovani dominicani tra stigma e resistenza”, *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, 3, pp. 155-180.
- GILIBERTI, L. (2013a) “Sistema educativo, jóvenes y desigualdades sociales: un estudio sobre la escuela dominicana”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11 (1), pp.151-162.
- GILIBERTI, L. (2013b, en prensa) “La construcción social de la *negritud* y las tácticas de gestión del estigma: jóvenes dominicanos en la periferia de Barcelona”, in Romaní O. (Ed.) *Jóvenes, desigualdades y salud: vulnerabilidad y políticas pública*, Tarragona: Publicacions URV.
- GODREAU, I. (2002), “Peinando diferencias, bregas de pertinencia: el alisado y el llamado *pele malo*”, *Caribbean Studies*, 30 (1), pp. 82-134.
- JIMÉNEZ, C. (2010) “Transnacionalismo y migraciones: aportaciones desde la teoría de Pierre Bourdieu”, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 20, pp. 13-38.
- LEVRERO, R. (2011) L’invenzione della razza bianca, *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, 3, pp. 29-57.

- MERCEDES, A. (2004) “¿Por qué los dominico-haitianos están colocados en la base de la estratificación socio-económica de los ciudadanos dominicanos?”, *Revista de Estudios Sociales*, 138, pp. 10-61.
- MILES, R. (1982) *Racism and Migrant Labour*, London: George Allen and Unwin.
- MONTIJO, J. (2005) “Los vecinos: prejuicios y discriminación en República Dominicana y Puerto Rico”, *Plaza Crítica*, 2 (1).
- ODH (Oficina de Desarrollo Humano) (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano República Dominicana*, I-II-III, Santo Domingo: PNUD.
- ONE (Oficina Nacional de Estadística) (2012) *La variable étnico racial en los censos de población en la República Dominicana*, Santo Domingo: ONE.
- PEDREÑO, A. y HERNÁNDEZ, M. (Coord.) (2005) *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, Murcia: Universidad de Murcia.
- PEÑA, Y. et al. (2012) “El impacto de la pigmentación en Latinoamérica: Estudio Comparativo Venezuela, Colombia, Brazil, Cuba, Puerto Rico y República Dominicana”, Santo Domingo: UNIBE.
- PICHARDO, F. F. (2003) *Sobre racismo y antihaitianismo (y otros ensayos)*, Santo Domingo: Mediabyte.
- PORZIO, L. y GILIBERTI, L. (2009) “Espacio público, conflictos y violencias. El caso etnográfico de las organizaciones juveniles de la calle”. En Markez I., Fernández A. y Pérez-Sales A. (Eds.) *Violencia y Salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva*, Madrid, AEN, pp. 435-447.
- QUEIROLO PALMAS, L. y TORRE, A. T. (eds.) (2005) *Il fantasma delle bande. Genova e i latinos*, Genova: Fratelli Frilli Editori.
- QUEIROLO PALMAS, L. y RAHOLA, F. (2011) “Nominare la razza”, *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, 3, pp. 21-28.
- REYES-SANTOS, I. (2008) “Capital neoliberal, raza, migración: análisis comparativo de relaciones dominico-haitianas y dominico-puertorriqueñas”, *Revue européenne des migrations internationales*, 24 (1), pp. 13-34.
- SAYAD, A. [(2002) 1999] *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- SIDANIUS, J.; PEÑA Y. & SAWYER (2001) “Inclusionary discrimination: pigmentocracy and patriotism in the Dominican Republic”, *Political Psychology*, 22, pp. 827-851.
- SIMMONS, K. (2009) *Reconstructing racial identity and the African past in the Dominican Republic*, Gainesville: University Press of Florida.

- SIMMONS, K. (2006) Racial enculturation and lived experience: reflections on race at home and abroad. AA.VV., *Anthropology News*, American Anthropological Association.
- SOLANA, M. (2008) Introducció. *Quaderns d'estudi 20, Aportacions al voltant de la immigració estrangera a L'Hospitalet*, pp. 11-25.
- SORENSEN, N.N. (1997) "Genero, etnicidad y cruce de fronteras: ¿Cambios en la identidad generica dominicana?", *Revista de Estudios Sociales*, 109, pp. 77-110.
- STOLCKE, V. (1995) "Talking culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.", *Current Anthropology*, 36 (1), pp. 1-24.
- TORRES-SAILLANT, S. (1998) "The tribulations of blackness. Stages in Dominican Racial Identity", *Latin American Perspective*, 25 (3), pp. 126-146.
- TORRES-SAILLANT, S. (2010) *Introduction to Dominican Blackness*, New York: CUNY Dominican Studies Institute.
- VARGAS, T. (2010) *Procesos de Integración y Construcción de la Identidad de la Población Dominicana de Ascendencia Haitiana de Segunda y Tercera Generación*, Santo Domingo: SJRM.
- VELASCO, H.; DÍAZ DE RADA, Á. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*, Madrid: Editorial Trotta.
- WALLERSTEIN, I. [(1991) 1988] "Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo", in Balibar E. y Wallerstein, I., *Raza, Nación y Clase*, Iepala, Madrid, pp. 49-61.
- WOODING, B. y MOSELEY, R. (2004) *Inmigrantes haitianos y dominicanos de descendencia haitiana en la República Dominicana*, Santo Domingo: CID-SJR.

ENTRE LO BARBÁRICO Y EL OLVIDO. LOS MEDIOS Y LA PRODUCCIÓN DE LAS BANDAS EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Luca Queirolo Palmas

Universidad de LLeida – Universidad de Genova¹

“gang talk as a rumination about of the evil that gangs are and witch they embody.”
(Hallsworth, 2011:29)

Resumen

El artículo estudia el desarrollo del discurso sobre las bandas en la España contemporánea a través de una etnografía realizada entre profesionales de los medios comunicación y otros actores productores de discurso. El análisis se centra en la búsqueda de una vinculación entre tropos discursivos, fuentes utilizadas, forma de in/visibilización, intereses de legitimación de políticas de tolerancia cero y consecuencias en términos de producción de estigma sobre la juventud de origen migrante.

Palabras clave: Bandas, medios, estigma, tolerancia cero, juventud migrante

Abstract

The article analyze the development of a narrative on gangs in contemporary Spain through an ethnography realized among medias professionals and others key actors in the production of a discourse on the topic. The analysis is focussed on the link between narratives, sources, process of in/visibilization, legitimating of zero tolerance policies, and impact in term of stigma generation on youth with migrant origin.

Keywords: Gangs, media, stigma, zero tolerance, migrant youth

¹ Este artículo es parte de una investigación más amplia en el marco del proyecto de investigación europea YOU-GANG (Gangs Policies: youth and migration in local contexts, www.yougangproject.com). La investigación ha sido financiada a través de una Marie Curie Intra European Fellowship (7th European Community Framework Programme).

Gang talk

Los grandes medios de comunicación quizás sean lo más lejano a los jóvenes involucrados en la escena pandillera, y lo más cercano al pensamiento y a los intereses de las distintas agencias institucionales. Esta cercanía puede ser conflictual y cómplice, dependiendo de las etapas, de las coaliciones políticas, de las características de cada medio y de sus líneas editoriales. Los medios contribuyen a construir el lenguaje-marco y el discurso que moldea el campo en donde intervienen y con el cual se enfrentan los demás actores. Las luchas entre los actores se desarrollan sobre cómo narrar un fenómeno a la sociedad en su conjunto: la apuesta es la producción de un lenguaje y de un discurso que pueda ser rentabilizado².

Las investigaciones previas han evidenciado como el termino *banda*, en el momento de su aparición mediática en 2002/2003, se constituía como un significativo metonímico para el universo del crimen y de la juventud latina y migrante (Feixa et alii 2006; Cerbino y Recio 2006); Canelles añade como la misma apreciación de los jóvenes latinos se construye a través de esta irrupción pandillera desde los medios (Canelles 2007); análogos hallazgos fueron confirmados en el caso de Italia (Cannarella, Lagomarsino, Queirolo Palmas 2007). Simon (2011) introduce el concepto de *gang talk*, un discurso sonoro y flotante³ que instituye unas representaciones sobre las bandas (*representation of gangs*), más bien que ilustrar las representaciones de las bandas (*gang representations*).

Este discurso se articula y difumina a través de *tropos* interconectados, recurrentes y a veces muy parecidos al cambiar de contextos históricos y geográficos; al mismo tiempo estos tropos son móviles y fluctuantes por intensidad y permanencia. En la España de los primeros años del nuevo milenio tendríamos así, como nos señala Canelles (2007),

2 La base empírica del presente texto se sustenta en múltiples fuentes y archivos: a) la frecuentación de distintos profesionales de la prensa escrita y la participación como experto en eventos mediáticos sobre el tema; b) la realización en 2001/2012 de 40 entrevistas en Madrid y Barcelona a distintos actores que intervienen en la escena pandillera (policías, educadores, técnicos de juventud, líderes de las organizaciones callejeras, políticos, sacerdotes, jueces, y por supuesto profesionales de ciertos medios de comunicación); c) la lectura constante de los principales diarios catalanes y españoles desde 2011 hasta hoy (El País, El Periódico, La Vanguardia); d) el diario de campo de la investigación mas general del proyecto Yougang; e) los resultados de investigaciones previas sobre prensa escrita, prensa gratuita y medios televisivos (Canelles 2007; Feixa 2006; Cerbino y Recio 2006; Garcia, Retis 2010); f) la análisis de obras divulgativas donde el discurso policial y el sensacionalismo periodístico se entrecruzan (Botello, Moya 2005).

3 Un discurso sonoro y flotante deriva de la multicidad y complicidad de los soportes y de los enunciantes (Santamaría 2002); un papel fundamental en la aparición y consolidación de un discurso es protagonizado por los medios; sin embargo todos los actores en el campo intervienen en la lucha por la producción de un lenguaje público sobre el tema.

la implantación de los siguientes tropos de descripción/designación del fenómeno: el joven inadapto recién llegado; el uso impropio, privativo y colectivo del espacio público; la banda como otro (en relación a las formas adecuadas de socialidad juvenil); el peligro de sujetos organizados; el carácter insumisos de los últimos; la violencia como problema importado; la guerra en las aulas. Simon (2011), refiriéndose al contexto de la Gran Bretaña contemporánea⁴, evidenciará los siguientes tropos: el shock de lo novedoso, lo demoníaco y monstruoso de las gangas, el miedo por el carácter colectivo y organizado de las bandas en frente de una sociedad líquida y individualizada, el peligro por el carácter armado de los miembros. Por un lado se instituye una línea del color (Du Bois 2010) que separa los *otros* de *nosotros* en la construcción de una sociedad migratoria (España de 2002) o post-migratoria (UK), por el otro se legitima una amnesia colectiva y una auto-absolución de la sociedad receptora, siendo la juventud callejera y violenta clasificada como fenómeno novedoso y de importación. Podríamos decir con Bourdieu (1992) que la constitución de un discurso público opera en calidad de *sociodicea*, es decir una justificación de un orden social y moral que al mismo tiempo vuelve invisibles las desigualdades que lo articulan.

A lo largo de estos 10 años de presencia (2002-2012) del tema *bandas* en los medios de comunicación hemos asistido a un desarrollo desigual, por frecuencia y intensidad, de los tropos anteriormente mencionados; mas allá de esta fluctuación podemos fijar cuatro modalidades de una aglutinación discursiva: el discurso de los *bárbaros*; el discurso de la *legalización*; el discurso de la *ilegalización*; el discurso de los *olvidados*. En el primero se desarrolla la novedad, la monstruosidad y exotismo de la presencia; en el segundo se introduce la posibilidad de la salvación y recuperación social por ciertos fragmentos del mundo pandillero a través de su conversión en asociaciones con estatutos democráticos; en el tercero se argumenta la necesidad de castigar y punir lo que no puede ser ni reconocido ni aceptado; en el cuarto se invisibiliza el fenómeno, retraducándolo en los términos neutros de una violencia episódica y juvenil no conectada por un hilo narrativo común. Veremos como estas constituciones discursivas dependen de las fuentes utilizadas, producen niveles distintos de visibilización del fenómeno y generan, o acompañan, efectos sociales significativos en términos de movilización e intervenciones de los demás actores que actúan en el campo.

Lo que trabajaremos en este texto es el espacio de las *representaciones sobre bandas*, dejando momentáneamente de lado los modos y los medios que los miembros desarrollan al fin de representarse a si mismos (*las representaciones de las bandas*).

⁴ Es decir antecedente los estallidos del verano 2011. Por una lectura crítica de los estallidos en términos de construcción ficticia de una guerra de gangas, véase Brotherton y Simon (2012).

Llegaron los bárbaros. Llamando a la acción

Sin duda el discurso barbárico se inaugura trágicamente con el homicidio de un joven estudiante colombiano - Ronny Tapias - en la Barcelona del 2003; de este evento empieza el gran cuento mediático de las bandas como enemigos, la guerra entre Latin King y Ñetas como contexto en que se inserta el homicidio. Encontramos el Che, uno de los protagonistas de aquella historia, en la cárcel *Quatre Camins*; es curioso que en la reconstrucción de los hechos que el Che nos proporciona casi no existan las bandas ni los grupos que se volverán famosos a partir de allí. Siguiendo las sugerencias de Simon (2011) podríamos agregar que las representaciones sobre bandas son arbóreas y piramidales, mientras que las representaciones desde las bandas son a menudo rizomaticas y fluidas:

“Con el Che hacemos una larga entrevista en el penitenciario de Quatre Camins, al margen de un taller de teatro con los presos....Unos 40 amigos, por lo más dominicanos, algún pequeño menudeo de marihuana en el parque, nada de serio, algo para tener para fumar por si mismos. Familias trabajadoras, los hijos un poco por su cuenta. Un día se hacen *panteras negras*, pero no saben nada de aquella historia, le gustaba el nombre que les llega de algún modo de un joven regresado de Republica Dominicana...Se inventan. “nosotros ni sabíamos que había latin king ni nada...”. Una pelea de nada en una disco, un día aburrido, una búsqueda de una escuela en la otra parte de la ciudad. Ellos, los dominicanos de Paral·lel y Poble sec. Reina Amalia la plaza donde se juntan, a pocos metros la disco donde se da la primera riña, se parte para buscar Ronny....No hubo ni un intento de homicidio, ni una premeditación...pasó porque al final todos estos chicos van con cuchillos y se hacen mal. Es difícil decir quien es la victima y quien el agresor. El Che dio un par de puñetes y terminó con 17 años de cárcel. No tenía dinero para pagarse un abogado, ni para recurrir el juicio... Es un ejemplo de lo que es la justicia de clase. (Diario de campo, mayo 2012)”

¿Que podemos aprehender de esta distancia entre la narración mediática y la narraciones ocultadas, entre las representaciones sobre las bandas y las representaciones desde las bandas? En primer lugar que la elaboración del discurso íntimamente depende de las fuentes que lo constituyen y sustentan; las fuentes utilizadas representan al mismo tiempo la cercanía/lejanía – lo que también representa el signo de una política editorial - de los actores del periodismo con los otros significativos actores públicos en el campo. Además, el tema *banda* se instituye desde el comienzo bajo la categoría de los *sucesos*, enmarcado en el orden de lo criminal y de la violencia:

“Si fueran santos no serían noticias, son noticias porque son violentos. Se supone que una sociedad como la barcelonesa funciona con normalidad, y no hay violencia en las calles, por ejemplo, pues, un apuñalamiento es una noticia. En sociedades, por ejemplo, cómo la caraqueña, en la que tenemos 90 muertos un fin de semana, un apuñalamiento no es ni un breve, no es nada. (Periodista, *El Periódico*, 2012)”

“En la medida que el suceso es más violento, el espacio es mayor. Si la banda quiere convertirse en una asociación, eso sería más pequeño. En la medida en que las bandas supongan un problema para la convivencia en la calle, mi diario les dedicará espacio. (Periodista, *La Vanguardia*, 2012)”

De un infinito campo de pequeñas y grandes violencias, algunas se transforman en noticia. Por ejemplo, en enero de 2012 muchas mujeres cayeron bajo los golpes de la violencia de género en Cataluña. Vemos como desde la *Vanguardia* se analiza la diferencia en el tratamiento mediático entre violencia de género y violencia de bandas:

“Las que ustedes llaman bandas latinas han matado 10 personas en 10 años, mientras que los hombres catalanes han matado a 5 mujeres en el mes de enero. Me pregunto porque hay este trato diferencial, en un caso se culturaliza lo latino y en el otro no se culturaliza lo catalán... Mi diario ha abordado mucho el tema de la violencia de género y me habían encargado buscar el por que se han disparado las muertes de esta manera, pero no lo hemos encontrado. (...) Supongo que lo que está más lejos, lo que menos conoces, te da más miedo que lo que tienes más cerca, aunque sea más doloroso. Quizás es porque el fenómeno de las muertes por machismo es muy antiguo y está muy interiorizado. Si todos los maridos de las mujeres asesinadas fueran chinos, se hubiera montado mucho lío.”

Por lo tanto, desde los diarios hay una clasificación de los hechos y algunos son noticia y otros son “naturales.”

Yo no elijo el espacio, que es lo que marca la jerarquía.” (Periodista, *La Vanguardia*, 2012)

En octubre 2012 Radio Rubí, una radio municipal catalana, nos invita a presentar el proyecto de investigación; con nosotros acuden dos líderes de la Asociación Ñeta y de los Latin Kings. El día antes de la transmisión en los periódicos había aparecido una noticia sobre un atropellamiento a la salida de una discoteca cercana, protagonizada por pandilleros y inscrita dentro del género “guerra entre bandas”; esta noticia ocupará parte de nuestra charla en el programa radio. Vemos aquí otra situación de aparición y ocultación, en esto caso de una violencia de tipo policial.

“Nuestros informantes nos cuentan lo que ha pasado el viernes en un bar frecuentado por latinoamericanos. Llegaron seis lecheras llenas de antidisturbios, rodearon el sitio y después entraron a golpe de porra. No había ni riñas ni nada. A una mujer le abrieron la ceja, otra desmayó. “Son animales, son brutos en uniforme”, nos dicen. Hicieron simplemente un control de documentos, no se llevaron a nadie detenido. El dueño del bar decidió denunciarlos. No es la primera vez que los jóvenes de los grupos me cuentan de cómo los antidisturbios entran en las fiestas privadas que organizan. En los diarios cada tanto aparece de las irrupciones en la discoteca latina para detectar pandilleros.” (Diario de campo, octubre 2012)

Las fuentes policiales son el motor casi exclusivo de abastecimiento de un discurso sobre el tema, aportando los materiales y los ingredientes con los cuales se construye la noticia. Los periodistas entrevistados en distintas épocas de tratamiento mediático del fenómeno *bandas* hablan a menudo de estas relación en términos de *parasitismo* y *dependencia*. Este parasitismo determina no solo lo que es publicado, pero también lo que nunca será publicado. La irrupción de los antidisturbios en este pequeño bar nocturno de migrantes en Rubí nunca llegará así a tener estatuto de noticia, por los dispositivos políticos-editoriales que rigen la relación entre periodistas de sucesos y sus fuentes. Además en tema de violencia, hay sujetos que tienen el monopolio de su ejercicio y esto oculta la violencia que es acción del estado; en este sentido solo las violencias no monopolizadas por los aparatos del estado son categorizadas como violencias:

“Un periodista que cubre sucesos, siempre intenta tener contactos con la policía, para que la policía te pase los temas. Pues los poli te cuentan el último asesinato que ha habido en Barcelona, pues tiene el tema para mañana, y para ir a hablar con los *Latins*, a lo mejor necesita dos meses, y dentro del negocio periodístico, no da resultados a corto plazo, no es rentable. Un jefe de redacción considera que no se puede dar el lujo de tener un periodista investigando dos meses para sacar una página, tiene que sacar una página cada día. (Periodista, El Periódico, 2012)”

La noticia tiene vida breve y breve tiene que ser su producción; además, bajo la generalización de la precariedad como modelo de organización del trabajo de los periodistas, en las redacciones no hay especialización ni acumulación de experiencia sobre los temas: hoy escribes de cocina, mañana de turismo, pasado mañana de bandas. Los jóvenes precarios se mueven buscando noticias y los viejos de planta se quedan en las redacciones.

Legalizar e ilegalizar. Articulando noticias y políticas

Lo que hemos llamado el discurso de las bandas como bárbaros se sustenta sobre el uso exclusivo e intensivo de las fuentes policiales. Si las fuentes policiales definen el fenómeno, eso significa que el fenómeno tendrá no solo un relato policial, pero también una solución policial. En este sentido el discurso de los bárbaros a menudo esta conectado de alguna manera con el discurso del castigo. Estas dos metaforizaciones quedaron protagonistas por mucho tiempo en Madrid, y los fenómenos mediatizados de violencia entre grupos de jóvenes migrantes sirvieron para intensificar la solución policial (*detener y deportar*), cuyo lema podría ser resumido en “bandas fuera”. Cuando en Barcelona desde 2004/2005 se experimentó una intervención desde las instituciones públicas orientada a la transformación de las bandas en asociaciones (Feixa, Scandroglio, López Martínez, Ferrandiz 2011) y que fue metaforizadas en términos de *legalización*, por un tiempo limitado otros actores, incluidos los jóvenes protagonistas, se ganaron derecho a voz:

“Hasta ahora solo había la visión policial e institucional, pero básicamente, la versión policial. Tu lo sabes, para la versión institucional no existen, y para la visión policial, pues según el jefe de turno o son malos, malísimos o no hacen nada, y realmente si no hablas con ellos, los jóvenes, tienes una visión alejada, distorsionada e incompleta. (Periodista, El Periódico, 2012)”

Con el multiplicarse de las fuentes, el tema *banda* pudo ser asumido desde lo social, lo juvenil y lo cultural, apareciendo así otros matices del fenómeno y agregando otros tropos en la narración. Es este el discurso que hemos llamado de la *legalización* (*bandas dentro*) y que apuesta por la inclusión, la transformación de los grupos callejeros y una re-socialización de los jóvenes: por un lado se produce un cierto entendimiento de las condiciones de vulnerabilidad de la juventud migrante, por el otro se asume la necesidad de que estos jóvenes sean blancos de políticas sociales, es decir de inclusión en la condición juvenil de los autóctonos. El discurso de la inclusión opera una segmentación del mundo entre los que pueden rescatarse, y tener una oportunidad, y los que son destinados a delinquir. Este discurso fue sustentado con cierta fuerza desde las distintas instituciones locales en Cataluña en la época de las administraciones de izquierda⁵. Sin embargo los medios acompañaron el cambio de política en Barcelona con aceptación, pero también con criticismo y escepticismo. El tropo que se generaliza es aquel de la *legalización*, como si antes en su informalidad y espontaneidad los

5 Una análisis desde los mismos protagonistas públicos de esta política se puede encontrar en Lahosa (2008).

grupos fueran ilegales por su propia existencia y conductas; podríamos decir que a este se contraponen otros tropos (*las bandas subvencionadas, el buenismo multicultural que evita el castigo de los que delinquen*) que instituyen un marco discursivo crítico y alternativo:

“nosotros fuimos los primeros que empezamos a hablar de ellos como una organización con pretensiones de legalizarse. A raíz de esto el resto de la prensa comienza a tratarlos igual...y es sorprendente que de un día para otro, los que eran criminales pasan a ser una asociación...los malos un día para otro pasen a ser los buenos...¿Qué el propio Ayuntamiento nos diga que no están armados, que reparten bocadillos de jamón? ¿Cómo es posible que estén contando un mismo fenómeno desde un punto de vista tan diferente? (Periodista, El Periódico, 2012)”

“La época en la que el discurso oficial era esconderlas..yo decía de no hacerlo, porque había mucha movida en la calle. No se podía contar desde esa óptica “pastoril” del Departamento de Interior de entonces. Yo no quería caer en esto y quería contar lo que había, sin estigmatizar, siendo cuidadosos, pero si una banda era de origen dominicano, había que decirlo. (Periodista, La Vanguardia, 2012)”

También las fuentes policiales cambiaron de estilo visibilizando, por ejemplo, como el problema no tenía soluciones policiales, como las bandas eran un problema menor de orden público, y como había que tener mucho cuidado con los efectos de estigmatización del género periodístico *bandas latinas* sobre el universo del colectivo migrante. Desde los medios el cambio de aptitud de las instituciones públicas catalanas fue visto como “un lavado del imagen de las bandas” que iba de la mano con una “óptica pastoril” sobre la violencia juvenil. Es interesante observar la importancia de las luchas sobre el lenguaje y sobre las palabras consideradas oportunas para designar el mismo fenómeno. A partir de 2005 el término *banda* en los medios catalanes se delimita progresivamente en su uso y difusión:

“Cuando gobernó la izquierda dejó el concepto de “banda latina”. Fue una manera de aproximarse al fenómeno, no negándolo, pero cambiándole el nombre y queriéndolo tratar como un fenómeno de violencia juvenil, no como un fenómeno de banda latina. Cuando hablabas con los policías a nivel informal nadie te decía “grupos violentos organizados” sino “bandas latinas”, pero el discurso oficial durante una época fue desterrar esta terminología. (Periodista, La Vanguardia, 2012)”

“En Hospitalet hubo un apuñalamiento, un chico que le cortaron el cuello. Llamé al día siguiente a los *mosso*s, - simplemente para tener la versión oficial de lo que había pasado -: “esto no es tema de bandas”, y el detenido era el líder de una banda que se llama *Mara18*, y todos los que estábamos allí, escuchamos, que cuando se acercan los chicos decían: “*Mara18*”. Ellos lo pronunciaron, lo dijeron, lo gritaron, y ante todos elementos, los *mosso*s diciendo, “no, esto no es un problema de bandas”. El propio *mosso* que estaba allí, me dijo que era un problema de bandas, pero oficialmente, no. (Periodista, El Periódico, 2012)”

Estos relatos nos invitan a salir de una visión homogénea de las fuentes y pensar también que la misma fuente policial esta sesgada y estratificada entre quienes tienen el poder oficial de hablar y quienes no. Vemos como se manifiesta esta articulación entre policías, políticos y construcción de la noticia a partir del relato de un periodista:

“...en una ocasión unos policías - de un cuerpo policial que no puedo mencionar -, si me pasaron unos vídeos de ellos con pistolas, y tal, vídeos que les habían requisado de ellos. Esta era la línea de policías que estaba en contra de la línea oficial de “aquí no pasa nada, aquí no hay bandas”. Esto lo publicamos – tuvimos mucha presión por parte de la alcaldesa del Hospitalet, para tapar, diciendo que estos chico no eran del Hospitalet. (Periodista, El Periódico, 2012)”

En Madrid el alarme mediático vinculado a algunos hechos de violencia a partir de 2005 desató la penalización y judicialización en la construcción de la noticia, la implantación de políticas de corte represivo y de programa sociales de reinserción. En mayo 2012, me encuentro con un alto funcionario de la Guardia Civil, experto en tema de bandas, para hablar sobre las violencias protagonizadas por estos jóvenes y sus relaciones con la producción mediática:

“Hemos desarticulado con los arrestos y con la asociación ilícita a Latin King y Ñetas en los últimos años. Sabes, fue muy importante el impacto sobre ellos con las detenciones, la cárcel. Y la asociación ilícita le da un sentido de menor impunidad, no se sienten invencibles. A lo mejor, esto tu me lo podrás confirmar, se habrían salido naturalmente, hay un proceso natural de desvinculación. Las bandas aquí imitan normas y códigos pero no llegan a ser lo que dicen de ser. Cometan pequeños delitos, roban celulares, zapatillas.” Porque tantas energías y tanta dureza con ellos? “Sabes, en términos cuantitativos el crimen que protagonizan casi no existe, 0,000001 de todos los crímenes. Pero en términos cualitativos tiene mucha repercusión.” “La prensa habla, genera alarma, los políticos declaran y nosotros tenemos que intervenir.

Esto es la repercusión que te digo. La nuestra es una respuesta obligada a una movilización” agrego, moral y social, contra estos jóvenes. (Diario de campo, mayo 2012).

Olvidarse

A partir del 2008 el discurso sobre las bandas entra en otra etapa: la de los *olvidados*. Esta etapa se profundiza desde 2011, en el periodo de mi etnografía, cuando otras son las prioridades - materiales y mediáticas - impuestas por la crisis económica: recortes, paro, protestas masivas, reaparición de lo juvenil en las calles, gracias al movimiento de los indignados y las demás rivendicaciones. No es que la violencia entre grupos callejeros haya significativamente cambiado pero ya no es una prioridad mediática. En Madrid el termino *banda*, como confirman algunos policías y educadores de calle, desaparece del discurso mediático. Los enfrentamientos entre grupos devienen reyertas y los disparos petardos; los grandes medios no hablan de ello pero las discusiones son intensas en los blogs, facebook y demás redes sociales:

–Sonia. Además hace 5 años, Madrid dijo: “tenemos un problema y vamos a montar un programa, vamos a preocuparnos, que los niños se están matando”. Ahora no, ahora se niegan. Ni hay programa, ni hay problema, ni existe el problema. Matan a un niño y sale la delegada del gobierno diciendo que no hay bandas, que es una reyerta.

–Bea. Que es una reyerta común, cuando todo el barrio de Vallecas sabe que ha sido un problema de bandas.

–Bea. La consigna es: no existen bandas, no hay bandas. Y claro, tu lees la noticia de la muerte del chaval de Vallecas, y te dicen que es una reyerta común... En la Plaza de la Remonta llegaron los *DDP* con los *Trinitarios* y se pusieron a dar pistoletazos;Y la prensa ponía que eran petardos! Cuando sabemos de buena tinta, por los chavales, que llevaban pistolas, la gente que estaba allí lo vio. (..) Pero realmente esto se está silenciando. ¿Por qué? Pues esto no lo sabemos, pero la consigna es que no hay bandas. Cuando la gente que trabajamos en la calle sabemos que esto está muy caliente. (Educadores, Madrid 2012)

Como dirá otra educadora, “al no ver el problema no se generan recursos”; lo que nos lleva a vincular el tema *bandas* con la crisis más grande que atraviesa hoy en día todo el campo de las políticas sociales, apretadas por recortes y ajuste de todo tipo.

No existe en si misma una violencia de las bandas latinas digna de aparecer en los medios, más bien hay situaciones en que ciertos actos de violencia pueden ser o no

visibilizados y como reflexiona Delgado (1999:7), la violencia “no es una calidad de una conducta, mas bien un atributo que alguien – que se considera legitimado para hacerlo – aplica desde fuera al fin de denunciar en aquellas conductas algo perverso que tiene que ser controlado, atenuado, o neutralizado”⁶.

En Cataluña ya desde algunos años el fenómeno había perdido atracción mediática. En marzo 2012 el homicidio de un joven es utilizado por ciertos medios al fin de cuestionar los modelos de intervención existentes, acompañando y legitimando una importante transformación del enfoque de actuación policial y política sobre el tema. El blanco principal de la crítica se vuelve la “legalización” de las bandas, movilizándolo los tropos alternativos acerca del fracaso del buenismo multicultural. Una vez más, la información proviene exclusivamente de fuentes policiales y lo que queda al lector es la sensación que tanto víctima como victimario sean responsables de haber llevado violencia entre los vecinos, una violencia ajena porque traída por otros:

“El último homicidio, siempre en Hospitalet, generó una burbuja de noticias por una semana que después se apagó. En los artículos que fueron publicados después del homicidio no se habla del joven muerto, ni de los familiares. Es un sujeto sin rostro, que ya estaba muerto, desaparecido antes de morir. Solo se habla de las reacciones de los distintos actores de la sociedad catalana y del desafío que estos grupos llevan a Cataluña. Los medios están haciendo campaña repartándose los papeles. El proceso de “legalización” es utilizado como el indicador de un buenismo que hay que acabar (desde La Vanguardia). El Periódico apoya el proceso que hubo, y denuncia la falta de seguimiento entrevistando asociaciones y expertos. El País cuenta de las substituciones en el mando de los Mossos. Los tópicos son: los menores (tanto la víctima como el presunto culpable son menores) y el control de los parques. En los artículos de la Vanguardia se acredita el tema de los parques inaccesibles como algo que proviene de los relatos de los chicos. Pero cuando entrevisto al periodista me dice que es imposible hablar con ellos, que ya ni lo intentan. Todos los temas vienen de la policía. Raras en fin las vinculaciones con la crisis, la falta de oportunidades, los recortes a las intervenciones sociales. (Diario de campo, abril 2012)”

Estos estilos de noticias no recurren a ningún factor estructural para explicar la reproducción de los grupos callejeros en Cataluña; la narración no hace referencia ni al paro, ni al fracaso escolar, ni a los recortes. El discurso de la crisis solo involucra los ciudadanos que tienen que emigrar y menciona la ausencia de oportunidades

⁶ Cita traducida por el autor, texto original en catalán.

para los jóvenes autóctonos. Si antes la visibilización del tema bandas podía evocar la disfuncionalidad de las familias – la culpa de las madres - y solo raramente la integración subalterna de los jóvenes migrantes y de sus familias en el mercado del trabajo, ahora hechos de violencia muy parecidos se mediatizan como puntos desconectados sin necesidad de una narración más amplia. En el territorio del olvido, quedan en los intersticios las prácticas ocultas que los distintos actores desarrollan para hacer frente a un fenómeno creciente y significativo.

4. *El régimen de visibilidad como espacio de lucha*

En la tabla 1 podemos observar las fases que articulan la producción mediática sobre el tema de las bandas, así como su relación con el campo de las intervenciones.

Desde el punto de vista de construcción de la noticia, la distinción entre Barcelona y Madrid pasa por un distinto registro discursivo en la fase de las primeras intervenciones por parte de los poderes públicos. Sin embargo ambos espacios se sitúan ahora en el registro del olvido donde las fuentes policiales volvieron a tener un papel mayoritario.

Una de las condiciones del trabajo periodístico es “la de crear su propia mediación y no apoyarse en la que le proporcionan las autoridades” (Cerbino, Recio 2006:174). Pero, a causa de la falta de procesos de investigación y fuentes legítimas es muy probable que las noticias produzcan y reproduzcan una penalización y judicialización del tema (ibidem, 2006), En estas condiciones, y como ya hemos desarrollado en relación al contexto italiano, *las bandas y sus miembros son fantasmas* (Queirolo Palmas 2005) evocados más o menos intensamente. El campo de las intervenciones sobre bandas está poblado por múltiples actores; sin embargo solo algunos terminarán siendo incorporados en la producción del relato mediático. Lo que significa también que las fuentes usadas por los grandes medios de comunicación sean quizás el mejor indicador para identificar quien es el sujeto hegemónico en el mismo campo. En este sentido cabe concluir que el actor policial casi siempre ha sido hegemónico; al mismo tiempo este actor por su heterogeneidad no siempre participó en la definición de los grupos callejeros desde la óptica exclusiva de una reducción a experiencia criminal.

Tab 1 - Construcción, bases y efectos de las narraciones mediáticas

| | <i>Tropos y discurso</i> | fuentes | visibilización | políticas |
|----|---|--|---|--|
| 1 | Los bárbaros (2003-2004) | Fuentes policiales y judiciales | Alta. Producción de alarma. El fantasma de las bandas | Reacción institucional. |
| 2 | La legalización (Barcelona, 2005 – 2007) | Pluralidad (academia, ayuntamiento, asociaciones, grupos, policía) | Alta al comienzo, decreciendo después de constitución asociaciones Latin King y Ñeta. Pugna entre reconocimiento cultural y escepticismo sobre la conversión. | <i>Políticas bandas dentro.</i> Inclusión y transformación de los grupos. |
| 2a | La ilegalización Madrid (2005 en adelante) | Policial - judicial | Decreciente. Jóvenes delincuentes que hay que castigar y reintegrar si posible | <i>Políticas bandas fuera.</i> Descomposición grupos y desvinculación individuos |
| 3 | Los olvidados (Barcelona y Madrid 2008 en adelante) | Policial - judicial | Baja. | Prácticas diferenciadas y ocultas. |

Alrededor del *gang talk*, hay una batalla sobre la visualización, sobre los regímenes de verdad, sobre los criterios de visión y división de la escena pandillera. Todos los actores apuestan por crear su discurso, pero solo los medios detienen lo que podríamos llamar el capital de visualización, el poder de transformar un hecho cualquiera en noticia. Las intervenciones realizadas en Cataluña desde 2005 apuntaban de alguna manera a una pedagogía de los medios. Es decir revertir el pánico construido desde el imaginario bárbaro y contrastar mitologías patologizantes, contrastando el

culturalismo del joven latino pandillero. Vemos aquí como se articula esta relación entre prensa, política y policía a partir de mis encuentros grabados en los diarios de campo de la investigación:

“Nos dice un alto responsable del Ayuntamiento de Barcelona en tema de prevención: “¿Un éxito del proceso con las bandas? Los diarios ya no hablan más del fenómeno como hacían antes”. En septiembre 2011 aparece un comunicado de prensa de los Mossos que proporciona algunos datos interesantes: 4000 pandilleros en Cataluña y 1000 detenciones en 2010. Estos números habrían llenados titulares en otros tiempos. Pero esta vez no pasa nada. (Diario de campo, enero 2012)”

“Las fuentes de este periodista de la Vanguardia son fuentes policiales y de justicia; Conoce nombres y apellidos solo a través de los juicios penales. Tampoco conoce con precisión la terminología que desde los mossos se construye para hablar del fenómeno (Nuevos Grupos Juveniles Violentos y Organizados, NGJOV). Soy yo que se la enseño y se pone a reír “que nombre raro, no es utilizable desde un periódico”. Sobre todo está molesto con lo que advierte como un ataque a su libertad de expresión “Antes desde los mossos nos decían de no hablar de bandas latinas, ahora parece que están un poco mas relajados con el lenguaje”. (Diario de campo marzo 2012)”

Según ciertos informantes, de bandas en ciertos sectores de la ciudad no se habla por no atentar a los negocios, entre otras cosas sobre viviendas. Las bandas llevan un estigma que genera una caída del surplus simbólico que añade valor al espacio. La ciudad pandillera no coincide en su movilidad y territorialidad, con ninguna ecuación estable entre residencia y presencia; en este sentido el mapa no es el territorio:

“T., funcionaria de Justicia, hace una conexión interesante entre el discurso sobre bandas y el mercado inmobiliario. “Hay zona en donde no se puede hablar de bandas, se atenta a los valores del mercado de la vivienda...si queremos una renovación urbana no podemos ser plagados de bandas. Es un tema político, de negocio. En Hospitalet el discurso oficial es negar, negar. Hay una interna entre policías allí sobre que hacer y como actuar.”. El discurso que se produce en un territorio depende de una conjunción de intereses en donde hay la política, los valores inmobiliarios y las carreras internas al cuerpo policial. Así sigue nuestra informante en Justicia, “En Castelldefels tengo maras y latin pero allí, que son más pijos, no se puede decir nada, no tiene que aparecer nada...”. (Diario de campo, marzo 2012)”

En Madrid, donde las políticas de intervención utilizaron el registro de la mano dura, de la tolerancia cero, de la rehabilitación y desvinculación, los actores a pié de calle denuncian que se vuelve invisible un fenómeno que sigue reproduciéndose. Es decir, en los dos contextos observados, los actores hegemónicos tratan de *desbandizar* el discurso público, entrando así cuanto antes en la etapa del *olvido*. Efectivamente, los medios no solo influyen sobre el nexo alarma-intervención construyendo el espacio emotivo de una respuesta en términos de controles sociales y policiales, pero también cumplen importantes funciones de legitimación y de justificación de políticas. Por una parte, el significante *bandas* puede ser movilizado como chivo expiatorio y motor de acción, por otra su desaparición mediática se vuelve factor de orden y de percepción de seguridad ciudadana. Se implanta así una gestión del miedo que, en la modulación de su incremento y disminución, busca “influir en algunos procesos como, por ejemplo, los electorales o la administración del espacio público y las ciudades” (Cerbino 2006:177). Si en la primera etapa, la *bandización* del discurso evoca la que Simon llama una teratología, “una ciencia de los monstruos, una actualización de los miedos primordial hacia el Otro” (2011:39), *desbandizar* el discurso público se vuelve un objetivo y un indicador deseado de éxito, tanto por las políticas de inclusión como por las políticas de mano dura y tolerancia cero. Los medios alternan así un papel discreto con un papel de producción de alarma y pánico moral. *Desbandizar* pasa también a través de luchas lingüísticas y administrativas que permiten invisibilizar las bandas como sujetos para recolocarlos en el campo de las reyertas (Madrid) o de los NGJOV⁷ (Cataluña). De un lado las políticas son influenciadas por el gang talk, por el otro el gang talk es sensible a las políticas que en el campo de las intervenciones se realizan. El discurso de los medios es el más difuminado y lejano de los múltiples protagonistas que actúan en la escena pandillera. Muchos discursos proliferan por allí; podríamos decir que la pugna entre los actores en el campo consiste justamente en afirmar su propio discurso, que puede ser variado según los contextos y los momentos. Veamos por ejemplo como se instituye, frente a los medios, el discurso de la Dirección de Servicios de Prevención en el Ayuntamiento de Barcelona⁸:

“Nuestra aproximación no es policial; fuimos descubriendo que el fenómeno en Barcelona no era lo que decían los medios o incluso algunos informes de servicios de seguridad; también

7 Esta categoría policial, utilizada por la administración y raramente asumida por los medios, quita el estigma de ser latino para participar a estos grupos, pero sigue identificando su razón de ser en la producción de una violencia ilegítima (Santi Herrero 2008).

8 Es desde este sector de la administración del Ayuntamiento de Barcelona que se impulsó lo que los medios llamaron el proceso de legalización de las bandas.

emergió la necesidad de hablar directamente con los miembros de las bandas. Vimos que no estábamos delante de un fenómeno delictivo, y esto abría posibilidades en términos de nuestra responsabilidad como Dirección de Prevención: podíamos y debíamos desarrollar políticas de prevención, a parte de las de seguridad. Por lo tanto, aprendimos que había posibilidades de cambio del grupo, aceptando ritmos diferentes y también aprendimos que en algunos momentos era necesario marcar límites a los procesos. (Funcionario Ayuntamiento, Barcelona, 2012)”

Se trata de una pugna sobre el régimen de visualización del fenómeno. Los medios tienen en esta pugna el principal capital de visualización, de transformación de un objeto en noticia. Durante este proceso de transformación construyen alianzas variables con las fuentes, es decir con los otros actores productores de discursos y de prácticas. La estrecha relación entre medios y policías significa la hegemonía del actor policial en este campo y de su capacidad tanto para definir como delincuentes los pandilleros, como para invisibilizar las violencias protagonizadas por los mismos y, por supuesto, para invisibilizar todas las pequeñas y grandes violencias en uniforme cometida contra los migrantes y otros colectivos⁹. En la fase de la investigación el régimen del olvido, que iba de la mano de una multiplicidad de prácticas y micropolíticas ocultas, era lo que mas ganancia aportaba a los actores dominantes tanto en Barcelona como en Madrid.

Más allá del olvido. La persistencia rizomática de lo bárbaro

Las narrativas que se desarrollan no se substituyen nunca las unas a las otras; mas bien aparecen y desaparecen de forma cárstica en distintos lugares. En este sentido la narrativa de lo bárbaro queda implantada y ramificada en profundidad y extensión. Muchos de los informantes de la investigación – educadores, sacerdotes, técnicos de equipamientos públicos - se refieren a la *mala fama* que llevan los jóvenes de las bandas. Esta mala fama constituye el primer filtro de apreciación de sus presencias en el espacio público, un estigma asociado a estas formas de sociabilidad callejera y que siendo arraigado en muchas narrativas mediáticas se difumina y refleja sobre las

⁹ Entre otras fuentes, podemos mencionar Amnesty Internacional España que en un informe de 2011 - “Parad el racismo, no a las personas” – denuncia las redadas, el racial profiling y otras discriminaciones policiales contra los migrantes. Véase: <https://doc.es.amnesty.org/cgi-bin/ai/BRSCGI/PERFILES%20RACIALES%20Y%20CONTROL%20DE%20LA%20INMIGRACION%20EN%20ESPAÑA?CMD=VEROBJ&MLKOB=30167713030>, consultado en noviembre 2012.

asociaciones, las iglesias, las agencias educativas, los centros y equipamientos públicos donde muchos jóvenes de la escena pandillera acceden, o tratan de acceder, para tener otras oportunidades.

En cierto sentido tener en sus propios espacios y trabajar con los jóvenes de los grupos callejeros proyecta un estigma sobre las mismas personas y los profesionales que con ellos interactúan abiertamente a pesar de la narrativa que los captura como sujetos de riesgo. La producción de narrativas mediáticas genera por lo tanto efectos no solo en relación a las políticas activadas, pero también en términos más generales sobre la valoración de ciertos colectivos en los espacios públicos y su legitimidad de acceder a ciertos lugares sin cargarlo con su propio estigma. De esta condición nace también todo un abanico de prácticas ocultas, intervenciones que pretenden evitar la proliferación del estigma a golpes de mimetismo, asumiendo sin embargo la presencia y la necesidad de confrontarse con estas presencias juveniles inconformes.

La fama, el ser conocido y el ser respetado, es un recurso muy importante en la escena callejera. La lucha contra la *mala fama* – es decir entre la asociación permanente desde los medios entre bandas y violencia – fue uno de los propósitos alrededor del cual se desarrolló el proceso de intervención en Barcelona desde el Ayuntamiento: cambiar la representación, cambiando la auto-representación.

“Además, cuando venían los medios a hacer la foto ellos, inducidos por los periodistas muchas veces, ponían la peor cara de malo, con las gafas oscuras, haciendo el símbolo con los dedos... Entonces empezamos a trabajar el tema de la responsabilidad de la representación. Les decía “cuidado, porque vosotros sois responsables de vuestra representación. El otro también te construye, pero con los datos que tú le das para efectuar esa construcción, que es a dos bandas: el prejuicio del otro, más los que tú les tiras. (Educador, Barcelona 2012)”

Y para el liderazgo de aquellos grupos que decidieron entrar en el proceso de transformación en Barcelona, y que en Madrid comenzaron un trabajo de proximidad con un grupo de investigadores, la lucha contra la mala fama, la representación como campo de lucha, se volvió una actividad permanente y a veces imposible, tratando por un lado de controlar los miembros mas jóvenes, por el otro de modificar el relato periodístico. Así se expresa Melody, la presidenta de la Organización de los Reyes y Reinas Latina de Cataluña:

“Por qué la verdad estábamos un poco cansados de reunirnos así, cómo si fuese algo clandestino, y queríamos que la sociedad nos conociera, las vivencias que tenemos cómo

grupo, cómo personas, a que nos dedicamos, y que sí, que no queríamos hacer ningún mal, ni a la sociedad ni a nadie (..)

¿Luego llegó el período de las grandes luces del espectáculo, de conoceros, de los medios de comunicación dónde también cambió un poco la narración que hacían de ustedes?

Los títulos siempre eran muy grotescos, pero luego cuando leías el contenido ya cambiaba. Pero los títulos eran de bandas a asociaciones legalizadas, entonces molestaba un poco. Había prensa que era muy tolerante con nosotros, qué sentíamos que estaban haciendo bien su trabajo, pero había prensa muy agresiva. Sentíamos que estábamos entregándolo todo, estábamos haciendo bien las cosas, pero con los títulos estos que ponían a veces nos decepcionábamos mucho. Pero bueno, no nos rendimos. (Líder Latin Queen, Barcelona 2012)”

Al mismo tiempo el concepto de *bueno* y de *malo* en lo que concierne la fama es bastante variable y diferenciado al interior de la escena pandillera, cuyo miembros están permanentemente tirados tanto del lado de la política de la calle, como del lado de la economía de la calle (Queirolo Palmas 2009). Los jóvenes protagonistas pueden también buscar expresamente lo que desde las instituciones es llamada *mala fama* y sacar recursos significativos de esta búsqueda; en este sentido los tropos vehiculados por el discurso barbárico pueden por cierto sustentarse en ciertos elementos de verdad. Lo que articula esta narrativa es una proyección hacia el exterior de algo que es profundamente consustancial a las entrañas de la sociedad, borrando así del mapa de lo representado que estas agrupaciones “son el síntoma de un tipo de orden social que se anida en el mismo seno de la modernidad, bajo la forma de un autoritarismo cuyas estructuras jerárquicas representan la concreción más clara de la época en que se vive” (Cerbino 2011:10). En este sentido, como ya lo había señalado Conquerhood (1994), las violencias que son atribuidas a las pandillas son simplemente el reflejo deformado de análogas violencias instaladas desde las más legítimas instituciones sociales; el miedo al *Otro* es así el miedo del *Otro* que está en *Nosotros*, y la construcción de una línea del color, culturalizada y racializada, coloca estas figuras fantasmáticas en el campo de lo abismalmente ajeno. Los medios de comunicación permiten de difuminar estos dispositivos, pero al mismo tiempo llenos de consecuencias materiales, entre la sociedad de nosotros, a veces definiendo los jóvenes del gueto como enemigos públicos, a veces olvidando su misma existencia, a veces llamando al castigo, a veces invocando la inclusión y resocialización.

Por supuesto hay mecanismos de *self fulfilling prophecy*, de producción de bandas a través de los mismos medios masivos, en donde los jóvenes terminan apareciendo por como fueron pintados o constituyendo lo que fue pintado; sin embargo habrá que observar los jóvenes de la escena pandillera también como productores de imaginarios y de narraciones, como sujetos

activos que construyen su propias representaciones y sus propios medios de comunicación, buscando su fama y dándose a conocer, acumulando capital guerrero (Sauvadet 2006) y capital simbólico, en otros espacios sociales distantes a lo que es la *opinión publicada*.

Bibliografía

- AMNESTY INTERNACIONAL ESPAÑA (2011), *Parad el racismo, no a las personas*, <https://doc.es.amnesty.org/cgibin/ai/BRSCGI/PERFILES%20RACIALES%20Y%20CONTROL%20DE%20LA%20INMIGRACIÓN%20EN%20ESPAÑA?CMD=VEROBJ&MLKOB=30167713030>, accessed March 1 2013,
- BOTELLO, S., MOYA, A. (2005) *Reyes Latinos. Los códigos secretos de los Latin Kings en España*, Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- BOURDIEU P. (1992) *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri.
- BROTHERTON, S., HALLSWORTH S. (2011), *Urban disorder and gangs: A critique and a warning*, London: Runnymede Trust.
- CANELLES, N. (2008), "Jóvenes latinos en Barcelona: la construcción social de las bandas", en Cerbino, M., Barrios, L., *Otras naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*, Quito: FLACSO, pp.95-111.
- CANNARELLA, M, LAGOMARSINO, F, QUEIROLO PALMAS, L. (2007) *Hermanitos. Vita e politica di strada fra i giovani latinos in Italia*, Verona: Ombre corte.
- CERBINO, M., RECIO, C. (2006) "Jóvenes latinos y medios de comunicación", en Feixa C., *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Barcelona: Anthropos, pp.165-184.
- CONQUERGOOD, D. (1994) "How street gangs problematize patriotism", En Simons, H., Billing, M. (eds.), *After postmodernism. Reconstructing ideology critique*. London: Sage Publications, pp.200-221.
- DELGADO, M. (1999) "La violencia com a recurs i com a discurs", *Aportacions*, 7. Barcelona, Secretaria General de la Joventut, pp.4-21.
- DU BOIS, W.E.B (2010) *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna: Il Mulino.
- FEIXA C. (eds) (2006) *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Barcelona: Anthropos.
- FEIXA, C., SCANDROGLIO, B., LÓPEZ MARTINEZ, J., FERRANDIZ, F. (2011), "¿Organización cultural o asociación ilícita? Reyes y Reinas latinas entre Madrid y Barcelona", *Papers* 96 (1), pp.145-163.

- GARCIA, P., RETIS, J. (2010) “*Jóvenes e inmigración. La cobertura mediática de los conflictos sociales*”, en GIIM (eds), *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes. Rompiendo estereotipos*, Madrid: Iepala, pp.183-193.
- HALLSWORTH, S. (2011), “Anatomizing gang talk”, en CERBINO, M. (eds) *Más allá de las pandillas: violencias, juventudes y resistencias en el mundo globalizado*, Quito: FLACSO, pp. 17-32.
- LAHOSA, J.M. (2008) “Bandas latinas. Una aproximación de recuperación social en Barcelona”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* (81), pp.173-189.
- QUEIROLO PALMAS, L. (eds) (2005) *Il fantasma delle bande*. Genova: Fratelli Frilli.
- QUEIROLO PALMAS, L. (2009) *Dentro le Gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Verona: Ombre corte
- ROMANÍ, O., PORZIO, L., RODRÍGUEZ, A., CANELLES, N., GILIBERTI, L., MAZA, G. (2009) “De nacions, reialeses i marginacions. L’organització dels reyes y reinas latinos de Catalunya, un estudi de cas”, en AA.VV. (eds) *Recerca i Immigració II*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, pp.419-438.
- SANTAMARIA, E. (2002) *La incògnita del extraño. Una aproximación a la significación sociología de la “inmigración no comunitaria”*, Barcelona: Anthropos.
- SAUVADET, T. (2006) *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, Paris: Colin.

DISCURSOS Y ACCIONES EN TORNO A LA SEXUALIDAD EN ADOLESCENTES ECUATORIANAS EN GÉNOVA

Chiara Pagnotta

Asociación Internacional AREIA Génova

Francesca Lagomarsino

Disfor (Departamento de Ciencias de la Educación), Universidad de Génova

Resumen

En este artículo queremos focalizar los discursos en torno a la sexualidad de las jóvenes latinoamericanas migrantes. La investigación que aquí presentamos es parte de un proyecto más amplio llevado a cabo en Génova (Italia) con chicos y chicas latinoamericanas que acuden a los servicios públicos educativos y médicos. En nuestro artículo queremos analizar en específico el caso de las chicas, que como subraya McRobbie (2000) muchas veces están invisibilizadas en los estudios culturales sobre jóvenes. En los últimos años en la opinión pública, sobre todo en el discurso de los médicos y de los trabajadores sociales, se ha difundido una imagen estereotipada de las jóvenes latinoamericanas que se enfoca mucho sobre el tema de la sexualidad, sobre todo cuando se habla de embarazos

Abstract

The present paper aims to focus upon young Latino-American immigrants' discourses over sexuality. Presented data and reflections emerge from a more extensive research project on young immigrant men and women accessing public social and educational services in Genoa (Italy). More in detail, recalling McRobbie's suggestion (2000), and young immigrant women experiences are put into focus as the topic often appears to be unchallenged in cultural studies over (immigrant) youths.

In recent years, following extensive reports from health and social practitioners, a stereotyped prejudice has grown in local Genoese public opinion over sexual behaviours among young "Latinas" with particular reference to pregnancies/abortion practices and sexual intercourse habits. These images have boost off as sense of

precoces, de abortos y de libertinaje. Esta imagen contribuye a crear una forma de pánico moral construido acerca de los comportamientos sexuales de estos jóvenes en contraposición con los de los chicos italianos. En nuestro ensayo queremos subrayar como las chicas entrevistadas en los grupos focales están construyendo su identidad y su imagen como jóvenes, mujeres y migrantes de una forma alternativa que sobrepasa los estereotipos culturalistas y etnicista y que testimonian su camino personal, sus creencias y sus acciones, no solo acerca de la sexualidad sino en torno a su vida.

Palabras clave: sexualidad, género, jóvenes, Ecuador, Génova.

“moral” panic in terms of an alleged young Latino-American females’ dissolute behaviour in comparison to their Italian counterparts. On the contrary field data, collected among many of these young women, reveal a totally different image: they are largely aware of their social condition and strive to build an alternative positive social image and identity, far beyond ethnocentric and culturally imposed stereotypes. Ultimately, deepening the question from an inside perspective, these young women provide a strong personal commitment in sticking to personal and socio-cultural values and affirming themselves as positive and stable subjects not only in sexual behaviour terms but as a whole.

Keywords: sexuality, gender, youth, Ecuador, Genoa.

Adolescentes inmigradas y sexualidad¹: más allá de los estereotipos

El presente trabajo² forma parte de un proyecto de investigación más amplio, iniciado varios años atrás por demanda de unas operadoras de los Servicios Sanitarios de Génova (ASL³) (médicos, trabajadoras sociales, psicólogas) bastante preocupadas por el aumento

1 El texto es fruto del trabajo conjunto de las autoras. Específicamente, Lagomarsino es la autora de los capítulos I, II e VII; Pagnotta es autora de los capítulos III, IV, V e VI.

2 Proyecto de investigación “De eso no se habla”. Percezioni e pratiche della sessualità tra i giovani latinoamericani, (Percepciones y prácticas de sexualidad en jóvenes latinoamericanos) coordinado por el Dr. Torre Andrea, del Centro Studi Medi (Génova, 2009). El equipo de investigación estaba compuesto por la Dra. Lagomarsino Francesca y la Dra. Pagnotta Chiara. El proyecto fue financiado por el Centro Studi Medi y por el Departamento de Salud y Servicios Social de la Región Liguria.

3 Por motivos de brevedad, en adelante emplearemos el acrónimo ASL.

del número de adolescentes latinoamericanas - sobre todo ecuatorianas – que recurrían a los servicios en caso de embarazo y/o de aborto⁴. En razón de tal inquietud, aunada a nuestra experiencia de investigación precedente con migrantes latinoamericanas⁵, pensamos en profundizar algunos de los temas que las operadoras nos presentaban, con especial atención a las percepciones e interpretaciones de la sexualidad que proporcionaban los chicos latinoamericanos. En este trabajo hemos tratado de encarar el tema tomando en consideración las dinámicas individuales y sociales relacionadas con la construcción social de roles de género y con la de identidad, así como con la influencia que ejerce sobre los individuos el recorrido migratorio directo (el de los que han comenzado la migración familiar) e indirecto (el de los nacidos en Italia o llegados a ésta en sus primeros años de vida).

La sexualidad en adolescentes, su gestión y los problemas relacionados con la misma se han convertido en tema prioritario de la agenda internacional tanto en los países en vías de desarrollo como en los desarrollados, aunque con peculiaridades y acentos diferentes (Naciones Unidas 1989).

Objetivo específico del trabajo que exponemos en este artículo no es el tema de los embarazos precoces ni el de las IVE, sino el intento de analizar desde una perspectiva más amplia la narración y descripción de la sexualidad – ¿actuada, imaginada, escogida o sufrida? – de nuestras jóvenes entrevistadas. Conviene aclarar que decidimos focalizar nuestra atención sobre todo en las mujeres jóvenes, aunque en la investigación hayamos incluido también a los chicos. Eso se debe, por un lado, al hecho de que por lo general son las chicas las que constituyen el principal objeto de atención de los servicios sanitarios, ginecológicos y obstétricos, por el otro, porque la condición de las chicas tiende a resultar poco visible en la investigación social. Como vienen destacando desde hace tiempo algunos autores anglosajones (Mc Robbie, Garber 1977; Mc Robbie 2000), son muchos los estudios, sobre todo entre los llamados culturales, que se centran en los varones jóvenes, dejando en segundo plano los casos específicos de mujeres jóvenes. Tal es el caso de numerosos estudios sobre grupos marginales o sobre pandillas juveniles (Feixa et alii 2006; Barrios, Cerbino 2008; Garot 2007; Cannarella, Lagomarsino, Queirolo 2007⁶) y de muchos otros estudios sobre procesos migratorios, en los que se tiende a generalizar con el uso de expresiones como “segundas generaciones” o “hijos de

4 En lo sucesivo, IVE.

5 Lagomarsino F. (2006; 2009; 2010), Pagnotta C., (2010a, 2010b).

6 Una de las raras excepciones para el caso italiano es el trabajo de Pagnotta y Stagi (2010) sobre el papel de las chicas dentro de las organizaciones callejeras latinoamericanas.

la inmigración”, sin prestar atención a las peculiaridades de cada género.

Las muchachas se convierten en objeto de atención principalmente cuando el tema analizado está relacionado con la sexualidad y, más aún, con los comportamientos considerados de riesgo: embarazos precoces, IVE en menores, promiscuidad sexual. En tales casos predomina igualmente el desequilibrio, pues toda la atención se centra en las jóvenes, relegando al elemento masculino de la pareja a un plano en el que parecería inexistente o menos interesante. Es como si, al hablar de sexualidad, los varones desaparecieran y el comportamiento adecuado o inadecuado se imputara o se refiriera solamente al componente femmenino de la relación, considerando a la mujer como única responsable de los comportamientos que se asumen durante la relación sexual, tal como subraya Hyams (1999: 635-637): “Dentro y a través del discurso dominante y de las prácticas institucionales, (*a las chicas*) se les construye socialmente como seres vulnerables y sin control alguno por lo que se refiere al deseo sexual”. En el caso específico de las migrantes jóvenes se trataría de una triple discriminación, que amplifica este tipo de ansiedad social pretendiendo alejarla al ponerla en relación con unos supuestos “orígenes culturales”, que atribuyen un significado prejuicioso y determinístico a sus comportamientos (Hernández 2010). En dichos análisis se describen las chicas latinoamericanas a través de la imagen de mujer tradicional, pasiva y sometida, o si no, con mujeres cuyos cuerpos provocantes y exóticos – hipersexuados- evocan una sexualidad *fuera de control*⁷, dentro de una dinámica de inferiorización (Fanon 1996). En tal contexto, dirigimos nuestro análisis hacia una aproximación teórica de los estudios postcoloniales, la cual nos proporciona una clave de lectura extremadamente eficaz para encarar nuestro objeto de estudio⁸.

Nuestra intención es hacer surgir las dinámicas de género que se imprimen a los recorridos migratorios de las segundas generaciones, mostrando la utilización y percepción del cuerpo y la sexualidad por parte de las jóvenes latinoamericanas que generan preocupación entre los operadores sanitarios genoveses⁹. En la primera parte de este artículo suministraremos algunas informaciones metodológicas y estadísticas, que permitan enmarcar mejor el fenómeno de los embarazos y de las IVE en edad

7 Para profundizar en este aspecto, véase Dal Lago, Quadrelli (2003)

8 Young (1996), Fanon (1996), Quijano (1993), Andazua (1987, 1999), Mohanty Talpade (2008).

9 El de la juventud es un tema controvertido y de difícil definición por parte de los estudiosos en ciencias humanas y sociales. En este escrito no deseamos concentrarnos en el debate teórico sobre su definición, límites y diferentes definiciones según las culturas. Cada vez que nos referimos a jóvenes, adolescentes y chicos/as entendemos convencionalmente el sector de población comprendido entre 14 y 19 años de edad, que además coincide con los datos estadísticos suministrados por instituciones locales y nacionales de Italia.

adolescente entre jóvenes inmigradas latinoamericanas de Génova. Seguidamente, concentraremos la atención en las percepciones – más que en las prácticas – que dichas adolescentes tienen de su propia sexualidad.

Reflexiones metodológicas

Para llevar a cabo este trabajo, realizamos 5 reuniones con jóvenes ecuatorianas (de 14 a 19 años) en cuatro centros educativos, manejados por cooperativas sociales privadas del territorio genovés, y en una escuela secundaria. El análisis de las percepciones e interpretaciones que dieron los jóvenes fue realizado a partir del grupo focal, principal instrumento metodológico empleado, junto con momentos de observación participante y con algunas entrevistas individuales en Centros para Jóvenes de la ASL¹⁰.

La investigación se desarrolló en dos fases: en la primera (julio-diciembre de 2009) desarrollamos los grupos focales con las chicas entrevistadas en los centros educativos que habíamos contactado¹¹. El haber escogido estos lugares resultó decisivo, por ser para ellas familiares, pues acudían a ellos con regularidad y se habían convertido en un punto de referencia importante. De hecho, para poder desarrollar adecuadamente los grupos focales era indispensable poder contar con un grupo de jóvenes homogéneo en cuanto a género, fácilmente contactable y dispuesto a colaborar con nosotras. La ayuda de los educadores resultó indispensable para preparar a las adolescentes antes de las reuniones con las investigadoras, a fin de mitigar temores y desconfianza. Además, en algunos casos se había creado una especie de “expectativa” por la posibilidad de hablar de “sexo” con personas extrañas. Estos dos últimos aspectos tuvieron una importancia fundamental: por un lado, nos permitieron tener acceso a las chicas, luego de que otras personas de su confianza (los educadores) les hubiesen hablado de nosotras, presentando positivamente lo que nos proponíamos hacer; por el otro, el hecho de ser dos mujeres adultas jóvenes, que no habrían vuelto a ver más, permitió una apertura y libertad de expresión totales, que a veces derivaban en confidencias o solicitud de consejos. En cambio, mucho más difíciles resultaron los grupos focales que nos organizaron los operadores de la Asl en la segunda parte de la investigación

10 Los centros para jóvenes son servicios de los Consultorios públicos de la ASL especializados en chicos/as y adolescentes, cfr. www.centrogiovani.asl3.liguria.it

11 Somos conscientes de que esto puede haber influido en las características de los adolescentes entrevistados, los cuales habían sido seleccionados exclusivamente entre los acuden con frecuencia a dichos centros. De hecho, la mayoría de ellos llega por indicación de los Servicios Sociales del Ayuntamiento.

(enero-marzo 2010). Se pudo llevar a cabo uno solo de los dos previstos, en una escuela secundaria.

El hecho que los operadores de la Asl hubiesen organizado el grupo focal dentro de la escuela cambió ciertamente las condiciones del escenario de discusión. El lugar tenía una connotación específica, por lo que resultó evidente que los muchachos ejercían un mayor control que en las situaciones anteriores sobre sus comentarios y observaciones frente a nosotras y a la operadora sanitaria. En este caso no se llegó a crear la relación de confianza y confidencialidad que había caracterizado las reuniones en el Centro para Jóvenes. Resulta clara la relevancia que tienen el lugar y las modalidades de gestión de los grupos y entrevistas, así como la influencia simbólica ejercida por el lugar y el marco todo, como también han señalado Pazzagli e Tarabusi (2009: 45):

El contexto estadístico italiano

Como ya hemos dicho, la presente investigación es fruto del estímulo generado por las interrogantes respecto al manejo de la sexualidad, el embarazo y el aborto por parte de los jóvenes latinoamericanos de la ciudad. Por lo tanto, la necesidad de llevar a cabo esta investigación en un sector de la población bien determinado respecto al origen nacional (el Ecuador) ha sido fruto de las características socio-demográficas locales.

La ciudad de Génova es una de las metas privilegiadas de la migración ecuatoriana que se dirige a Italia. La consistencia del flujo es más bien reciente, ya que se originó con la última crisis política, social y económica del país andino (1997-1998) (Acosta 2005; Herrera, Carrillo, Torres 2005; Lagomarsino 2006; Pagnotta 2010).

Entre las principales características de este colectivo se destaca el carácter femenino que predominaba en sus comienzos, cuando la incorporación al mercado laboral estaba enmarcada en el ámbito de los servicios a la persona, en particular, en el cuidado de ancianos. Debido a la crisis del Estado de Bienestar, así como de la concepción marcadamente familiar del manejo de los servicios a la persona, caracterizados por un alto porcentaje de trabajo irregular. La fuerte demanda de mano de obra en este campo, sobre todo en condiciones que a menudo dejan mucho que desear, como las que Kofman (2003:6) ha englobado en su definición de trabajos de las 3D “dirty, degrading and dangerous” (sucios, degradantes y peligrosos), ha llevado a la creación de nichos de mercado reservados a los inmigrados y sobre todo a las mujeres, si se trata de servicios de cuidado y de servicios a la persona (Kofman at Alii 2000; Andall 2000; Anderson 2002; Ambrosini 2005).

En cuanto a la composición del stock migratorio residente en Génova, se observa que la mayor parte de la población en edad activa es de sexo femenino (24.338 mujeres al frente de 21.482 hombres) y que los ecuatorianos constituyen la primera nacionalidad extranjera, 16.763 individuos para el 31 de diciembre de 2010: 9713 mujeres y 7.040 hombres¹². En estos datos resalta, por lo tanto, la importante representatividad del flujo migratorio ecuatoriano, iniciado con un fuerte predominio femenino y en el que el género se ha reequilibrado a partir del 2004, gracias a la reunificación familiar con los maridos e hijos que se habían quedado en el país de origen.

La llegada de un cierto número de jóvenes y niños a la ciudad ligur ha puesto de manifiesto algunas problemáticas relativas a su inserción en el tejido social local¹³. A los jóvenes, en particular, se les señala como elementos peligrosos, ya sea por parte de la opinión pública o de los medios de comunicación y, por lo que se refiere a nuestro trabajo, también de los operadores sanitarios. Uno de los motivos de tal peligrosidad sería su sexualidad, más desarrollada que la de los chicos italianos, una especie de sexualidad “exótica”, que los conduciría a embarazos y abortos más frecuentemente que los adolescentes italianos. Veremos a través de nuestro trabajo la falta de correspondencia entre la percepción, los datos estadísticos y las entrevistas que hemos manejado.

Respecto a la práctica del aborto, hay que apuntar que Italia muestra un descenso constante del número de IVE; de hecho, entre 1982 (año de legalización del aborto) y el 2010 se constata una disminución del 50,9% (Ministero della Salute 2011: 2). El decremento se verificó en todas las clases de edad, pero fue más lento en las jóvenes entre 15 y 19 años, aunque si comparamos el caso italiano con el europeo, las menores residentes en Italia son las que menos recurren a la IVE (Ministero della Salute 2011)¹⁴.

Los datos oficiales confirman que mientras el número de IVE en italianas se ha reducido desde 1982 hasta hoy, el número de extranjeras residentes en el país que recurren a él ha aumentado, llegando a representar en el 2009 el 33.4% del total (Ministero della Salute 2011: 10). Hay que tener presente que en 1982 la presencia de extranjeros era

12 <http://demo.istat.it/str2010/index.html> consultado el 18 de noviembre de 2011. En el caso italiano hay que tener en cuenta la presencia de un alto número de extranjeros indocumentados. Según estimaciones del consulado ecuatoriano de Génova, los ciudadanos de ese país en la capital de la Liguria serían 45.000, independientemente de que tengan o no algún tipo de documento de estadia.

13 Para el 31/12/2011 los extranjeros residentes en Génova con menos de veinte años de edad eran 12.991. Fuente: Sistema statistico nazionale, Comune di Genova, Direzione Statistica, Stranieri a Genova al 31 dicembre 2011, septiembre de 2012.

14 En Italia la tasa de abortividad para menores de 20 años es de 6,9 por mil; en Inglaterra y Gales, de 23 por mil; en los Estados Unidos, de 20,5 por mil; en Francia de 15,2 por mil (Ministero della Salute 2011: 18).

bastante inferior a la actual, lo que significa que el incremento de las IVE en extranjeras es consecuencia del aumento numérico de las mismas en el territorio nacional.

Además, en el caso italiano, a “mayores desventajas sociales”, más lenta es la reducción de los abortos (Ministero della Salute 2011: 3), lo que resulta bastante frecuente en algunos flujos migratorios recientes.

En la mayor parte de los países desarrollados la tasa de natalidad en adolescentes es más elevada en las clases más desventajadas (Babb 1994; Kiernan 1980). A este propósito Smith (1993) demuestra que la tasa de natalidad entre las adolescentes escocesas residentes en los barrios pobres es seis veces más alta que en las que viven en las zonas acomodadas. Desafortunadamente, para el caso ligure no disponemos de datos referentes a los embarazos precoces, por lo que no estamos en capacidad de establecer una comparación sobre este elemento y sólo nos basaremos en las cifras concernientes a las IVE.

Los datos sobre las interrupciones de embarazo en Liguria dibujan un cuadro en el que las IVE han disminuído en alrededor de un 60% en los últimos treinta años (Regione Liguria 2009). El escaso número de IVE practicadas depende fundamentalmente de las cifras reducidas de población joven, comparadas con las de Lombardía o de Lacio (regiones en las que los números totales de IVE son más elevados)¹⁵. Dejando de lado los datos absolutos, vemos que si se reportan las cifras de IVE al total de población en edad adolescente, la tasa de abortividad y el porcentaje de interrupciones de embarazo en realidad son mucho más elevadas respecto al promedio nacional. Por lo que se refiere a la abortividad de las mujeres extranjeras, se puede observar que en el 2009 se efectuaron en la región 1.947 IVE a mujeres italianas y 1.269 a extranjeras (el 39,5%), de las cuales 523 de América Central y del Sur y 481 del este de Europa¹⁶, mientras que otras nacionalidades están representadas por cifras bastante inferiores (Ministero della Salute 2011). Teniendo en cuenta la composición del flujo latinoamericano en Liguria, podemos deducir que el origen centro y sudamericano que indican las estadísticas está representado principalmente por mujeres jóvenes de Ecuador y de Perú.

No nos ha sido posible realizar comparaciones entre la situación en Génova y la de los países latinoamericanos en lo que respecta a las interrupciones de embarazo, ya

15 Italia está dividida en 20 regiones. Lombardía, cuya capital es Milán, es una región del norte. Lacio es una región del centro y su capital es Roma.

16 Vemos cómo el contexto de origen resulta determinante en las prácticas sexuales en el país de llegada. En los países del bloque soviético se solía utilizar el aborto como única práctica de control de la natalidad, lo que parece haberse prolongado, tal como reflejan las estadísticas italianas actuales, con un elevado número de IVG por parte de las inmigradas procedentes del este europeo, residentes en Italia; pero también es alta la tasa de abortividad en la Federación de Rusia, como indica el gráfico anterior.

que en muchos de ellos el aborto, incluso el terapéutico, está prohibido; en algunos (Ecuador, Bolivia), sólo es legal en los casos de violencia sexual, mientras que es absolutamente ilegal en otros (Chile, El Salvador, Colombia)¹⁷. Las cifras relativas a las operaciones de IVE clandestinas no suelen ser suficientemente confiables para poder utilizarlas en evaluaciones comparativas. En todo caso, el hecho de que la interrupción de embarazo no esté permitida (o esté muy limitada) en el país de origen podría contribuir a explicar la razón por la que continúa representando un estigma social en el contexto migratorio¹⁸.

Percepciones y prácticas

Más allá del marco cuantitativo, nos parece interesante concentrar nuestra atención en los aspectos sociales de la fecundidad, en especial en la iniciación a la vida sexual de las adolescentes y en el uso de métodos anticonceptivos por parte de las parejas jóvenes, refiriéndonos cuando sea posible a los embarazos y a las IVE en edad adolescente¹⁹.

Según Menkez y Suárez (2003), entre los factores causantes de embarazos e IVE en adolescentes se encuentran algunos elementos determinantes, como por ejemplo: los hábitos culturales, la edad, la estratificación social, de género y étnica, además de las políticas públicas, la existencia de servicios de prevención, la disponibilidad de anticonceptivos, el ambiente social, la estructura familiar y el grupo de pares. En nuestra investigación no encaramos todos estos aspectos sino que nos concentramos en las percepciones de las jóvenes, interrogándonos acerca de los factores que podrían determinar el uso limitado de métodos anticonceptivos al comienzo de la vida sexual, sobre todo en las jóvenes latinoamericanas, ya que figuran en número bastante consistente en las estadísticas de IVE. Lo que ha aflorado es que las jóvenes tienen conocimiento de los métodos contraceptivos (inclusive los conocen de bien a bastante bien, de acuerdo con la edad), que ello se debe también al trabajo sistemático realizado por los educadores y a los cursos que los consultorios públicos llevan a cabo

17 Cuba es el único país que reconoce el derecho al aborto.

18 Volveremos a este punto en el párrafo siguiente.

19 La definición misma de precoz es relativizable y discutible, ya que está influenciada por las convenciones sociales acerca de la edad adecuada para ser madre. En las sociedades europeas parece más oportuno que la procreación sea posterior a la madurez social, más que a la biológica y a la independencia económica, por lo tanto, mucho después de terminada la adolescencia o la edad considerada como tal.

en los institutos de educación secundaria, pero también, que en muchos casos no se ponen en práctica las informaciones recibidas. Es decir que existe una diferencia entre conocer los métodos contraceptivos y utilizarlos. En una investigación de Arias e Arambarú en Argentina (1994), los contraceptivos resultaron subutilizados por los adolescentes respecto a las informaciones recibidas, a causa de las percepciones que tenían las entrevistadas de la sexualidad femenina y de su estatus dentro de la pareja, así como de la visión de sí mismas que querían dar ante los demás. En nuestras entrevistas también encontramos factores limitantes del uso de anticonceptivos por parte de las chicas. Estas suelen esperar que sea el varón quien proponga el uso de un método anticonceptivo, para evitar dar una imagen de chica sexualmente activa, y potencialmente infiel, como la que está ligada al empleo de anticonceptivos (Szasz 1998b). Además, el *coitus interruptus* es bastante practicado, según los relatos, lo que podría derivar del hecho de que la responsabilidad del acto se le delegaría al varón, pues el uso de la píldora haría resaltar la autonomía y libertad sexual femenina. En una investigación en Perú (Fuller 2005) se evidencia que las jóvenes entrevistadas no consideran que puedan pedirle al varón que use ningún método anticonceptivo, ya que las normas sociales imponen que sea el varón quien tome la iniciativa y conduzca el desenvolvimiento del acto sexual.

Para nuestras entrevistadas los varones rehúyen el empleo del condón pues éste les impide alcanzar un placer sexual total. Ellas lo aceptan sin discusión, considerándolo una exigencia legítima, lo que revela una idea tradicional del papel femenino dentro de la pareja, así como en relación al varón y a las exigencias sexuales “masculinas”.

En este sentido, los efectos de la sensibilización que puedan hacer los médicos en favor del uso del preservativo se desvanecen, ya que la utilización del anticonceptivo correspondería para las chicas a divulgar su sexualidad, dar señales de tener una vida sexual activa, lo que se tiende más bien a omitir, casi como si se tratase de una práctica casual, no atribuible a ellas mismas. Éstas sienten la necesidad de no parecer que son “fáciles”, las “chicas malas”, sino perpetuar la imagen de la “chica buena” (González López 2005), aunque ello signifique prescindir de los métodos anticonceptivos:

Las normas que señalan una connotación negativa al deseo erótico y el placer sexual en las mujeres afectan el uso de anticonceptivos entre las jóvenes y las medidas preventivas para la salud [...] El mismo tipo de construcciones culturales presiona a los varones a no confiar y no unirse a jóvenes que usan anticonceptivos o a mujeres de cualquier edad que aceptan o requieren el uso del condón (Szasz 1998b : 84)

Tal visión deriva de la dicotomía que se encuentra en las culturas mediterráneas, en las que tradicionalmente se le atribuyen a la identidad femenina dos imágenes contrapuestas:

la de hermana/madre, desprovista de dimensión sexual y de placer femeninos, y la de amante/prostituta considerada únicamente como objeto de placer (Amuchástegui 2001)²⁰. Según varias autoras (Palma 1990; Montecino 1991), para respetar el modelo de feminidad socialmente aceptada, es necesario que las mujeres dominen sus impulsos y sublimen su sexualidad.

A menudo sucede que los modelos femeninos que les enseñan a las jóvenes sus propias madres recalquen los roles de género en el sentido “tradicional”. Según Gage (1998), son más frecuentes las prohibiciones respecto a la sexualidad que las jóvenes reciben, que las informaciones sobre el ciclo menstrual y el proceso reproductivo.

En tal sentido, la debilidad de algunos programas de prevención puestos en marcha en Génova reside en la orientación hacia los aspectos médicos y técnicos de la prevención/contracepción, desdeñando casi siempre los aspectos amorosos y simbólicos del placer sexual, que son los que más podrían interesarles a los jóvenes. Esto es porque se asume que el uso de anticonceptivos supone que se ejerzan los derechos sexuales y reproductivos, pero éste por sí solo no garantiza tal ejercicio (Pantelides, Gogna, Romaso, 2000).

La iniciación

Para muchas entrevistadas, el comienzo de la vida sexual parece estar marcado por el poder que han ejercido sobre ellas otras personas y no se configura como un evento placentero ni como producto de su propia decisión.

El inicio de la práctica sexual marca la entrada simbólica en el mundo de los adultos y el deseo de sentirse grandes es una de las principales razones para tener sexo: “Las que lo han hecho le toman un poco el pelo a las que no lo han hecho, diciéndoles...pero tú todavía eres una niña” (Focus chicas 05/11/2009).

Al mismo tiempo, las primeras relaciones ocurren por insistencia del chico y por miedo a perderlo si no se aceptan sus peticiones. El discurso sobre la sexualidad actuada conduce inevitablemente a abordar el del empleo del condón como único modo de protegerse de un embarazo no deseado y de enfermedades sexualmente transmisibles. Como hemos subrayado anteriormente, a pesar de su evidente utilidad y de la promoción que se hace del mismo, en realidad su empleo es más bien limitado: “Porque en fin de

²⁰ Es obvio que, como precisa Gonzáles López (2005:77), los dos modelos femeninos ideales y antitéticos de la Virgen/ prostituta no se aplican rígidamente en la vida real de las mujeres: “la sexualidad es fluida y compleja, bastante lejana de identidades de género monolíticas o de tipologías fijas, culturalmente determinadas. El paradigma Virgen/prostituta ofusca la naturaleza relacional del género y sus matices y la complejidad de la vida cotidiana”.

cuentas, si (la pareja) se dejan llevar por la emoción, qué les va a importar el preservativo. O sea que sí... la emoción llega donde llega” (Grupo focal chicas 19/11/2009). De ello se desprende que el impulso sexual es un instinto corporal ante el que no queda más remedio que ceder.

Adicionalmente, hemos encontrado una diferencia de poder dentro de las parejas jóvenes, pues la contracepción sigue siendo un asunto de varones. Por un lado, las jóvenes delegan en éstos el rol decisivo, porque para ellas el llevar consigo un preservativo podría identificarlas con las chicas fáciles; por el otro, los chicos hacen presión para no usar este anticonceptivo. En cierto sentido, es como si en las primeras relaciones sexuales las chicas fueran sujetos pasivos, por lo que se exponen a relaciones sin protección. De acuerdo con los testimonios, si la muchacha insistiera en pedirlo o consiguiera anticonceptivos por su cuenta podría parecer “experta”, lo que las muchachas temen que haga dudar de su “moralidad y buena reputación”. Así que es mejor postergar la cuestión.

Además del desconocimiento general del ciclo menstrual y de los períodos fértiles, las chicas que conocimos manifestaron cierto temor respecto a los anticonceptivos de tipo químico, que harían “engordar”. Tal como revelan otros estudios (Pick de Weiss et al., 1991), el poco conocimiento sobre el uso de los métodos anticonceptivos desde un punto de vista estrictamente técnico es bastante frecuente entre los jóvenes, como también el tener que pedir ayuda y explicaciones a los adultos. En los grupos focales les preguntamos si sabían usar métodos anticonceptivos y tratamos de profundizar en el tema, constatando que en realidad el funcionamiento de los mismos no les resulta claro. Es decir que seguramente los jóvenes han escuchado hablar de los anticonceptivos, pero son pocos los que saben explicar cómo se utilizan.

En lo que respecta a las chicas, se aprecia que la vergüenza y el pudor respecto a todos los aspectos de la sexualidad constituyen un factor determinante (Pantelides, 2004), que a menudo impide informarse sobre aspectos importantes como los anticonceptivos, temiendo incluso la consulta ginecológica. De hecho, las chicas con las que hablamos nos preguntaron varias veces si la píldora podía ser recetada por el médico de familia, sin tener que ir a ver a un especialista. Les aterroriza, además, que los padres les puedan encontrar los anticonceptivos o que sepan que tienen una vida sexual activa²¹.

Por lo tanto, en los grupos focales que organizamos se pudo constatar que de sexo se habla muy poco. El tema está presente en sus discursos en forma de burla o de jactancia,

21 Sobre este aspecto, en los grupos focales con operadores sanitarios resaltó una marcada diferencia respecto a los chicos italianos, quienes a menudo van a las consultas acompañados por sus madres.

en todo caso lejos de un conocimiento real del propio cuerpo. Sobre todo, pudimos registrar una considerable diferencia entre los conocimientos teóricos (aprendidos gracias a los cursos que se dan en las escuelas o en los centros para jóvenes) y el proceso de conocimiento del propio cuerpo, de toma de consciencia del significado de la vida sexual y de sus consecuencias en el recorrido de vida individual.

El embarazo

De las entrevistas realizadas a las chicas y a los operadores salió a relucir que se percibe el embarazo como un percance, la mayoría de las veces causado por un uso equivocado de los métodos contraceptivos: “Son muchas las que dicen “el preservativo se rompió” (Grupo focal chicas, septiembre 2009).

No es el deseo de maternidad lo que resalta la frase anterior, pero si nos preguntamos si no decirlo es un tabú, aunque sea a nivel inconsciente, o un deseo inexpresable. McRobbie (2006) sostiene que los padres adolescentes pueden vivir la experiencia como un medio para adquirir un estatus que refleja autonomía respecto a la familia de origen, así como un mejoramiento de sus rangos sociales, al pasar a ser madres (o padres). Según esta autora, esto tiene mayor validez entre las jóvenes de sectores populares que no disponen de muchos otros medios (por ejemplo, de trabajo) para destacarse en su propio ambiente:

En los barrios marginales, en los que la identidad adquirida a través del trabajo es sólo un recuerdo de los ancianos, el rango social se puede adquirir a través de otras formas, como procrear. El embarazo confiere a las jóvenes un lugar dentro de la pequeña comunidad femenina residente en la zona, además de proporcionarles un tema de conversación con mujeres mayores que ellas, así como el reconocimiento de una señal de madurez, en particular cuando ésa sea la única señal de madurez a la que puedan aspirar legítimamente (Mac Robbie 2006:163-165).

En momentos en que la independencia económica, que marca el paso de la adolescencia a la edad adulta se ha vuelto un objetivo difícil de alcanzar, al menos en las sociedades europeas, son otros los factores que parecen caracterizar el paso de una edad a otra. En ese sentido, la maternidad temprana se puede ver como resultado de una decisión personal, fruto de un cálculo racional, en el que los factores positivos superan a los negativos, especialmente para los jóvenes de los sectores populares que no disponen de muchas otras posibilidades de realización. Desde este punto de vista, la maternidad precoz no parece un mecanismo de transmisión de la pobreza, como afirma Buvinic

(1992) sino que es más bien la pobreza parece perpetuar las situaciones en las que se registran embarazos en edad adolescente con mayor frecuencia.

La situación que encontramos en Génova puede ser similar a la que describe Mac Robbie (2006), ya que parece que el estatus de madre joven resulta más valorizado socialmente, además de valorizante en el grupo de pares respecto al de joven desocupada que vive a cargo de sus padres. Admitirlo frente al mundo adulto no es fácil y requeriría una toma de consciencia de sí misma y del propio cuerpo, así como una asunción de responsabilidad que quizás no sean posibles precisamente por la corta edad de las protagonistas.

Se desprende de estas entrevistas que tanto los adolescentes como los adultos latinoamericanos aceptan mejor que los italianos el carácter provisional de las relaciones sentimentales. Estamos en presencia de una monogamia serial, caracterizada por muchas relaciones cortas pero monógamas, en las que la convivencia y, a veces también la procreación, son frecuentes. Susana Torrado llama esta tipología de relación, característica de los adolescentes argentinos, *Uniones de prueba* (Torrado 2004), en las que se experimenta la convivencia con varios compañeros en diversos momentos. En los adolescentes latinoamericanos de Génova observamos que el embarazo no coincide con el matrimonio sino que permite que se adquiera un estatus independiente del de los padres, sin relación con el mundo laboral ni con el escolar (el estatus de padre, de adulto). Podríamos decir que la maternidad casi parece un proceso natural ligado a la entrada en esta fase de la vida que, por una parte, las chicas cuestionan cuando en la entrevistas dicen que quieren ser madres hacia los treinta años, “como hacen los italianos”, alejándose así del que consideran el modelo latinoamericano de sus padres, pero que por la otra, es como si en la práctica más bien reproduzcan los modelos preexistentes, los que han visto en sus países o, en todo caso, entre los familiares inmigrados en Génova.

En los contextos económicamente restringidos de América Latina, las niñas ayudan a criar a sus hermanos más pequeños y sucesivamente, cuando se quedan embarazadas, la madre-abuela cría al nieto. En consecuencia, el embarazo juvenil incide menos en la vida individual que en Europa, en la que el núcleo familiar (en caso de que esté se encuentre in loco) es numéricamente inferior al del país de origen.

Son pocos los casos en que los latinoamericanos que se encuentran en Italia pueden apoyarse en una red familiar extensa, pues a menudo los jóvenes viven con sus madres, las cuales suelen trabajar en el cuidado de ancianos y por lo tanto están ausentes del hogar muchas horas. En un contexto en el que predominan este tipo de premisas, la eventualidad de un embarazo significa por lo tanto encargarse de criar sola a un hijo. De

allí que a nivel teórico, están conscientes de que sería preferible optar por la procreación en la edad adulta, pero no siempre esta consciencia teórica corresponde a la práctica.

Conclusiones

En este artículo hemos tratado de retomar algunos de los principales temas surgidos en la investigación que presentamos, vinculados a la situación de pánico moral que genera la presencia de jóvenes latinoamericanos que, al acudir a los servicios públicos, han revelado cuestiones relacionadas con la vida sexual y reproductiva que suelen quedar solapadas, o cuanto menos son poco frecuentes, en el debate científico italiano. Como indican los análisis de Griffin (1993) sobre los embarazos en adolescentes de Estados Unidos en los años ochenta, el aumento de la fertilidad en la población inmigrada, negra o hispánica sacude a la sociedad americana, ya que representa una amenaza a la identidad nacional WASP. La autora subraya que los estudios sobre la fertilidad en mujeres de la clases trabajadora, sobre todo afroamericanas, tienden a atribuir a la baja extracción social y al conocimiento inadecuado de las mismas el “problema” de la *teenage pregnancy*, sin tomar en cuenta las bases estructurales de la pobreza que producen dichas “privaciones” (Griffin, 1993: 164). De tal manera, la reflexión se aparta hacia el exterior de la sociedad, desplazándose a los orígenes culturales (considerados inferiores e inadecuados) de los sujetos. Si retomamos el concepto de Sayad (2002), la *función espejo de la inmigración* consiste en que los flujos migratorios ponen al descubierto las debilidades y contradicciones del país de llegada y no sólo en lo que se refiere al asunto de la acogida/integración sino porque precisamente hacen surgir todas las contradicciones y problemáticas de un determinado contexto social, más allá de la presencia de los inmigrados. En tal sentido, y siguiendo a Foucault (1979), vemos que a través de los discursos relacionados con la sexualidad se ejerce un tipo de poder orientado hacia la exclusión de la alteridad, lo que remite a concepciones colonialistas en un mundo poscolonial. De hecho, los comportamientos de los jóvenes latinoamericanos (que sean o no ecuatorianos) en el discurso público se imputan exclusivamente a unos orígenes culturales, que por ser diferentes, lejanos e inconciliables con nosotros, se vuelve difícil cualquier forma de comprensión, pero también de intervención social, ya que los ven como si fueran inmutables y exóticamente extraños. En realidad, esta investigación sugiere que nos encontramos ante una realidad en continua transformación, de la que las chicas, más que nadie, se sienten portadoras, captando plenamente su significado: el de ser una generación puente, en movimiento, que se redefine cada día (Zavella 1997). Raramente estas jovencitas se definen como poseedoras de una identidad latinoamericana pura, tampoco se identifican

totalmente con modelos culturales vigentes en el país de origen, distantes los de los de las coetáneas italianas (Lagomarsino, Pagnotta 2012; Queirolo Palmas 2010). Tratando de desmontar la visión etnicista o culturalista de la diversidad entre jóvenes latinoamericanos e italianos en lo concerniente a las prácticas de sexualidad, prevención y embarazo, con en el presente trabajo hemos descubierto que no existe una diferencia incolmable entre los comportamientos de los adolescentes italianos y los de los inmigrados.

Lejos de ser víctimas pasivas, capaces solamente de reproducir modelos de comportamiento rígidos y culturizantes (González López, 2005), las chicas que entrevistamos se mueven en un continuum que exige una constante reelaboración y renegociación de significados y comportamientos de los que la sexualidad es claro reflejo.

Bibliografía:

- ACOSTA, A. (2004) “Ecuador: oportunidades y amenazas económicas de la emigración”, *Studi Emigrazione*, n.154, CSER, pp.291-318.
- AMUCHASTEGUI, A. (2001) *Virginidad e iniciación sexual en México: Experiencias y significados*, Mexico City: EDAMEX and Population Council
- ARDAYA, G. (2003) “El género en la familia”, in PACHANO S. *Ciudadanía y identidad*, Quito: FLACSO, pp. 147-187.
- ARIAS, R. et al. (2000) *Uno empieza a alucinar...Percepciones de los jóvenes sobre sexualidad, embarazo y acceso a los servicios de salud: Lima, Cuzco e Iquitos*, Lima: Red Jóvenes - Fundación Summit.
- BABB, P. (1994) “Teenage Conceptions and Fertility in England and Wales, 1971-1991”, *Population Trends*, 74, pp. 12-17.
- BARRIOS, L. et al. (eds.) (2008) *Otras Naciones, jóvenes, transnacionalismo y exclusión*, Quito: Flacso.
- BOLTANSKI, L. (1971) *Les usages sociaux du corps*, Paris: Annales ESC.
- BOUDIEU, P. (1999) *Il dominio maschile*, Milano: Feltrinelli
- BUVINIC, M. et al. (1992) *The fortunes of adolescent mother and their children: a case study of the transmission of poverty in Santiago, Chile*, Washington DC: Consejo de Población/Centro Internacional de investigaciones sobre la Mujer.
- CANNARELLA, M et al. (eds.) (2007) *Hermanitos. Vita e politica della strada tra i giovani latinos in Italia*, Verona: Ombre Corte
- CARRILLO, H. (2002) *The night is young: sexuality in Mexico in the time of AIDS*, Chicago: University of Chicago Press

- CASARES MARTIN, S. (2006) *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid: Ed. Catedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- CENTER FOR REPRODUCTIVE RIGHTS (2003) *Reflexiones sobre el aborto: una mirada inicial al aborto inducido*, New York: Center for Reproductive Rights.
- CEPAL/CELADE OIJ (2009) *Reproducción adolescente y desigualdades en América Latina y el Caribe: un llamado a la reflexión y a la acción*, Madrid: CEPAL/CELADE OIJ.
- ESPIRITU, L. Y. (2009) "Emotions, Sex and Money: the lives of Filipino Children of immigrants", in Foner, N. (ed.) *Across generations. Immigrant families in America*, New York: New York University Press.
- FANON, F. (1996) *Pelle nera, maschere bianche*, Milano: Marco Tropea Editore.
- FOUCAUL, M. (1979), *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi.
- FULLER, N. (2005) "Identidades en tránsito: femineidad y masculinidad en el Perú actual", in VALDES, X. VALDES, T. (eds) *Familia y vida privada ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?*, Santiago: FLACSO Chile, CEDEM, pp. 107-132.
- GAROT, R. (2007) "Where you from": gang identity as performance", *Journal of contemporary Ethnography*, 36, (1).
- GRIFFIN, C. (1993) *Representation of Youth. The Study of Youth and Adolescence in Britain and America*, Cambridge: Polity Press.
- GERONIMUS, A. (1987) "On teenage childbearing and neonatal mortality in the United States", *Population & Development*, 13, pp. 245-279.
- HERRERA, G. et al. (eds) (2005) *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, Quito: Flacso Ecuador
- GONZALES LOPEZ, G. (2005) *Erotic journeys. Mexican immigrants and their lives*, Berkley: University California Press.
- LAGOMARSINO, F. (2006) *Esodi e Approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, Milano: Franco Angeli.
- LAGOMARSINO, F. (2010) "Costruzione e ricostruzione delle relazioni familiari: problematizzando il rapporto tra famiglia e migrazione", in AMBROSINI, M. et. al. (eds.) *Famiglie in movimento. Separazioni, legami, ritrovamenti nelle famiglie migranti*, Genova: Il Melangolo, pp. 163-194.
- LAGOMARSINO, F. (2009) "Derive e Approdi familiari. Le organizzazioni della strada come seconda famiglia", in QUEIROLO PALMAS, L. (ed.) *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Verona: Ombre Corte, pp. 34-52.
- LAGOMARSINO, F. et. al. (2012) "Sull'alterità dei giovani latinoamericani, Sessualità adolescente a Genova" in Ambrosini, M. et. al. (eds.) *Settimo Rapporto sull'immigrazione a Genova*, Genova: Il Melangolo, pp. 119-152.

- GAGE, A. J. (1998) "Sexual activity and contraceptive use: the components of the decision making process", *Studies in Family Planning*, 29, (2), pp.154-166.
- HAYES, C. (1987) *Risking the future. Adolescent sexuality, pregnancy and childbearing*, Washington: National Academy Press.
- HERNANDEZ, K. (2010) *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*, Quito: Flacso.
- HOOKS, b. (1998) *Elogio del margine, Razza, sesso e mercato culturale*, Milano: Feltrinelli.
- KIERNAN, K. (1980) "Teenage Motherhood - Associated Factors and Consequences - The Experiences of British Birth Cohorts", *Journal of Biosocial Science*, 12, (4), pp. 393-405.
- LUKER, K. (1996) *Dubious Conceptions: The Politics of Teenage Pregnancy*, Cambridge: Harvard University Press.
- MC ROBBIE, A. (2000) *Feminism and Youth Culture*, London: Mac Millan Press.
- MCROBBIE, A. GARBER J. (1977) *Girls and Subcultures*, <http://www.gold.ac.uk/media-communications/staff/mcrobbie/>, accessed January 15, 2013 Version original: Hall, S, et. al. (1976) *Resistence throught rituals*, London: Hutchinson.
- MENKES BANCET, C. et. al. (2003) "Sexualidad y embarazo adolescente en México", *Papeles de Población*, 9, (35), pp.1-31.
- MINISTERO DELLA SALUTE (2011) *Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione delle legge contenente norme per la tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria di gravidanza (Legge 194/78). Dati Preliminari 2010. Dati Definitivi 2009*, Roma: Ministero della Salute.
- MOHANTY TALPADE C. (1988) "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses" *Feminist Review*, n.30, pp.61-88.
- PAGNOTTA C. et. al. (2010) "Il genere delle organizzazioni della strada", in COLOMBO, E. (ed.), *Figli di migranti in Italia. Identificazioni, relazioni, pratiche*, Milano: Utet, pp. 139-176.
- PAGNOTTA, C. (2010) *Attraversando lo stagno. Storie della migrazione ecuadoriana in Europa tra continuità e cambiamento (1997-2007)*, Roma: CISU.
- PAHO, UNFPA, UNIFEM (2006) *Gender Health and Development in the Americas*, Basic Indicators 2005, PAHO.
- PANTELIDES, E. (2004) "Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina", *Notas de Población*, 78.
- PANTELIDES, E. et. al. (2000) "Concepciones legas de salud y enfermedad: el SIDA según pobladores de un barrio pobre del Gran Buenos Aires, in PANTELIDES E. et. al. (eds.) *Reproduccion, salud y sexualidad en América Latina*, Buenos Aires: Biblos/OMS, pp. 117-136.

- REGIONE LIGURIA (2009) *Interruzioni volontarie di gravidanza. Anno 2008*, Genova: Regione Liguria.
- PAZZAGLI, I. G. et. al. (2009) *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Rimini: Guaraldi Universitaria.
- PICK DE WEISS, S. et. al. (1991) "Sex, contraception and pregnancy among adolescents in Mexico City", *Studies in Family Planning*, 22, (2), pp.74-82.
- QUEIROLO PALMAS, L. (eds.) (2010) *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma: Carocci
- QUIJANO, A. (1993) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Lander, CLACSO.
- UNPFA-UNIFEM (2006) *Genero, Salud y desarrollo en las Américas. Indicadores básico 2005*, UNPFA.
- SAYAD, A. (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano: Raffaello Cortina.
- SAYAVEDRA, G. (2002) (ed.) *La Adolescencia y la Juventud en México: Un Monitoreo Desde la Mirada de Género a sus Derechos Sexuales y Reproductivos*, México DF: Red de mujeres pro-derechos de educación y salud, Fundación Mc Arthur, Foro nacional de mujeres y políticas de población.
- SINGH, S. et. al. (1999) "Adolescent Pregnancy and Childbearing: Levels and Trends in Developed Countries", *Family Planning Perspectives*, 32, (1), pp. 14-23.
- SMITH, T. (1993) "Influence of Socio-Economic Factors in Attaining Targets for Reducing Teenage Pregnancies", *British Medical Journal*, 6887, pp. 1232-1235.
- SISTEMA STATISTICO NAZIONALE, COMUNE DI GENOVA, DIREZIONE STATISTICA (settembre 2012), *Stranieri a Genova al 31 dicembre 2011*, Comune di Genova, Direzione Statistica.
- SZASZ, I. (1998b) "Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México", *Debate feminista*, 9, (18), pp. 77-104.
- TORRADO, S. (2004) *La herencia del ajuste. Cambios en la sociedad y la familia*, Buenos Aires: Colección Claves para todos, Ed. Capital intelectual.
- ZAVELLA, P (1997) "Playing with fire: the gendered construction of Chicana/ Mexicana sexuality", in LANCASTER, R et Al. (eds.), *The Gender Sexuality reader: culture history, political economy*, New York: Routledge, pp. 392-408.

CORPORALIDADES INDÍGENAS EN MOVIMIENTO. EMPODERAMIENTOS Y DISPUTAS EN LAS DANZAS DE LAS JÓVENES TOBAS

*Silvia Citro
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas*

Resumen

En muchos grupos indígenas, las apropiaciones, resignificaciones y tensiones entre elementos provenientes de diferentes corrientes culturales, suelen encarnarse y adquirir mayor visibilidad en los jóvenes. En estos procesos, se difunden nuevas formas de tratamiento del cuerpo, se reconfigura gestualidades, técnicas corporales o se generan nuevas danzas y músicas, promoviendo la circulación de renovadas significaciones, afectividades y valoraciones. Me centraré en las jóvenes indígenas tobas de Formosa, Argentina, especialmente en la reciente organización de sus grupos de danza cristiana en las iglesias del Evangelio. Examinaré cómo estas prácticas han impactado en sus procesos de subjetivación, impulsando nuevas formas de empoderamiento arraigadas en sus cuerpos. Mi hipótesis es que a través de estos grupos de danza, las jóvenes trascienden su histórica

Abstract

In many indigenous groups, appropriations, new meanings and tensions among elements from different cultural currents, are often embodied and gain greater visibility in the youth. In these processes, new forms of treatment of bodies are spread, gestures and body techniques are reconfigured, and new dances and music are created, promoting the circulation of renovated meanings, affectivities and values. I will focus on the young Toba women of Formosa, Argentina, especially in the recent organization of their Christian dance groups in the churches of Evangelio. I examine how these practices have impacted on their subjectivation processes, encouraging new forms of empowerment rooted in their bodies. My hypothesis is that through these dance groups, the young Toba women transcend its historic delimit-

circunscripción al espacio doméstico y, de este modo, disputan la hegemonía masculina en un espacio público clave como son los rituales del Evangelio.

itation to the domestic space, and in this way, they dispute the male hegemony in a key public space such as the rituals of the Evangelio.

Palabras clave: jóvenes indígenas – danzas – cuerpos – empoderamientos – mujeres

Keywords: indigenous youth - dance - bodies – empowerments - women

Introducción

En muchos grupos indígenas, las apropiaciones, resignificaciones y tensiones entre prácticas provenientes de diferentes corrientes culturales, suelen encarnarse y adquirir mayor visibilidad en las generaciones más jóvenes. La intensificación de los procesos de escolarización y medicalización, la experiencia de las migraciones internas y de nuevas prácticas laborales, y la creciente presencia de los medios de comunicación y del uso de nuevas tecnologías, traen consigo nuevas imágenes y usos de los cuerpos. Así, se difunden nuevas formas de tratamiento y cuidado del cuerpo, se reconfigura gestualidades y técnicas corporales o se promueven nuevas danzas y músicas, todo lo cual es acompañado de la circulación de renovadas significaciones, afectividades y valoraciones culturales que impactan en los procesos de subjetivación de los y las jóvenes. Paralelamente, también emergen otros procesos alternativos que pretenden preservar o dar continuidad a la propia identidad cultural, tal es lo que se aprecia en las políticas de reivindicación y lucha de los pueblos originarios, en los procesos de reetnicización o recuperación de las tradiciones, y en las intervenciones estatales orientadas a la patrimonialización cultural, promovidas por las políticas multiculturales globales. Así, en toda reflexión sobre las corporalidades de los jóvenes indígenas en Latinoamérica, resulta imprescindible tomar en cuenta estos escenarios socio-culturales dinámicos y variados, sin olvidar cómo en ellos también se evidencian ciertas huellas herederas del proceso colonial y postcolonial, especialmente en la persistencia de fuertes desigualdades socio-económicas y actitudes de discriminación o racismo¹.

Me centraré aquí en las jóvenes tobas del este de la provincia de Formosa, Argentina, analizando cómo algunas de estas transformaciones impactan en sus procesos de subje-

1 En trabajos anteriores sobre los tobas (Citro 2003, 2009), retomé el concepto de “corrientes culturales” de Barth (1989) y Hannerz (1997), para dar cuenta de esta diversidad al interior del grupo.

tivación. Mi hipótesis es que a través de la organización de sus propios grupos de danza cristiana, estas jóvenes comenzaron a trascender su circunscripción al espacio doméstico, disputando la hegemonía masculina en el control de un espacio público clave, como son los rituales de las iglesias del Evangelio. Asimismo, analizaré cómo esta práctica ha promovido nuevas formas de empoderamiento que emergen y a la vez encuentran su propio límite, en estas corporalidades en movimiento.

La delimitación de los roles de género en los espacios público y doméstico fue destacada en diversos estudios antropológicos, e incluso para autoras como Rosaldo (1974), es uno de los fundamentos de la jerarquía de género en distintas sociedades. Si bien no profundizaré aquí en la discusión sobre los alcances y el origen de la dominación masculina, sí me interesa destacar cómo la espacialización de las corporalidades sigue siendo un factor fundamental en estos procesos de subjetivación de los géneros y en las relaciones y disputas que entablan en la vida social.

En lo que respecta al análisis de las danzas, cabe destacar que son pocos los trabajos que las abordan en la literatura antropológica iberoamericana. En publicaciones anteriores (Citro 2003, 2009, 2012), efectué un estudio crítico sobre las diferentes propuestas teórico-metodológicas, especialmente en la antropología de la danza anglófona, y propuse una perspectiva procesual y dialéctica en la cual las danzas son abordadas como prácticas socio-culturales complejas, emergentes de diversas y variadas influencias socioculturales y con diferentes incidencias en la vida de sus *performers*. Así, en un primer paso introductorio, se propone describir las situaciones o *performances* en que una danza se enmarca, su contexto institucional y social. Luego, a partir de un movimiento de acercamiento-participación, vinculado a la fenomenología cultural, se describe la danza y las experiencias intersubjetivas que suscita, atendiendo a su estilo, estructuración y las percepciones, emociones y significaciones que promueve en *performers* y audiencia. A partir de la confrontación con un movimiento analítico de distanciamiento-observación, ligado a las “hermenéuticas de la sospecha” y a su continuidad en los abordajes foucaultianos, se efectúa un análisis genealógico de las danzas y sus contextos de ejecución, examinando las relaciones con otras danzas, prácticas y discursos socioculturales de los *performers* y de los grupos con los que se han vinculado a lo largo de su historia. Si bien estos antecedentes pueden ser múltiples y complejos, es posible detectar ciertas marcas (en el estilo, estructuración, sensaciones, emociones y/o significaciones) que evidencian las conexiones con otros géneros y prácticas culturales; y al analizar los modos en que los *performers* se apropian de esas marcas (des-contextualizando y re-contextualizando, combinando o resignificando algunas, e invisibilizando otras), pueden obtenerse indicios que develan posicionamientos identitarios y estrategias sociales que no siempre

son verbalizados espontáneamente ni son objeto de reflexión consciente. Finalmente, intentando arribar a una síntesis, se propone un nuevo acercamiento para develar cómo la práctica reiterada de esa danza, ya descrita y genealogizada, impacta en la vida social y subjetividad de los *performers*. Iniciaremos entonces nuestra indagación de las danzas de las jóvenes tobas, siguiendo estos pasos teórico-metodológicos.

El contexto: Los tobas y la emergencia de los rituales del Evangelio

Si bien en el pasado los tobas basaron su subsistencia en la caza, pesca y recolección, ya desde finales del siglo XIX, cuando el ejército nacional avanzó sobre sus tierras, fueron forzados a un proceso de sedentarización e incorporación al mercado de trabajo rural. A mediados del siglo XX, la Iglesia Evangélica Unida de los tobas se constituyó en la primera iglesia indígena de Argentina y junto con otras denominaciones religiosas, como la Iglesia Nazareno o la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, conformaron el movimiento del Evangelio, que hoy se ha convertido en la religión dominante. Este movimiento religioso es resultado de la interacción histórica entre diversas corrientes religioso-culturales: la pentecostal, promovida por misioneros blancos que desde la década del '40 visitaron la zona; la menonita, cuyos misioneros norteamericanos asesoraron a los tobas en la creación y organización de sus iglesias; la cosmovisión y el chamanismo toba (Miller 1979, Wright 1997, Citro 2003).

Cuando a fines de la década de 1990 comencé mi trabajos de campo en poblados rurales tobas de Formosa, sólo unas pocas familias poseían luz eléctrica y televisores a batería, los cuales captaban por unas pocas horas una señal televisiva de Paraguay, pues nos hallábamos cercanos a la frontera con ese país, y a más de 1000 km de Buenos Aires. Si bien gran parte de los jóvenes habían recibido educación primaria en las escuelas bilingües, eran poquísimos los que podían seguir estudiando en las escuelas secundarias de los pueblos criollos. Por tanto, a los 13 o 14 años los varones comenzaban a colaborar en las tareas rurales y las mujeres continuaban ayudando en las tareas domésticas o en la fabricación de artesanías.

Para la mirada de un visitante de clase media urbana que arribaba a estos poblados, la primera impresión causada por las condiciones de vida material era la de la pobreza: ranchos precarios, escasez de alimentos y de objetos domésticos de consumo, dificultades de acceso al agua potable y la luz eléctrica así como al sistema médico y educativo. No obstante, otras imágenes complejizaron ese retrato inicial: las fiestas de las iglesias del Evangelio reunían cientos de invitados provenientes de diferentes poblados, los cuales concurrían con sus mejores ropas, eran agasajados con abundantes asados y numerosas presentaciones de conjuntos de música, conformados por varones jóvenes, quienes además

grababan y comercializaban sus casetes. En esa época, los jóvenes también habían iniciado una danza denominada Rueda, que consistía en correr en forma circular con un atuendo de tiras blancas, confeccionado por ellos mismos. Además de los cultos regulares semanales, las celebraciones incluían los Aniversarios de creación de cada iglesia, Cumpleaños de los fieles, Bautismos, Casamientos, Navidad y, en los días previos a estos eventos, Movimientos de Alabanza (reuniones diarias que duraban hasta un mes, en las que predomina la danza y la música de los jóvenes). Así, el calendario ritual ocupaba buena parte de la vida de los poblados tobas, convirtiéndose en un espacio social clave para la organización y reproducción sociocultural del grupo, y sus fiestas implicaban una riqueza simbólica, estética y material que contrastaba con las imágenes de escasez retratadas.

Más de una década después, algunas cosas han cambiado: la energía eléctrica, los televisores, los reproductores de DVD y los teléfonos celulares llegaron a gran parte de los hogares y, por ejemplo, los jóvenes suelen enviarse mensajes de texto para organizar una fiesta religiosa o un ensayo; asimismo, la escolarización se ha extendido varios años. Si bien la pobreza aún no desapareció, se ampliaron algunos servicios básicos y se distribuyeron planes de asistencia social del Estado². Y en las nuevas generaciones de jóvenes, también se aprecian transformaciones: los varones que antes ejecutaban guitarras y bombos aprendieron a tocar los teclados electrónicos con grandes amplificadores, y sustituyeron los géneros folklóricos criollos por otros hoy más difundidos, como la cumbia y el reggaeton, y la venta de casetes de sus grupos por la de CDs y DVDs. Otro cambio sustancial fue el surgimiento en 2004 de los grupos de danza de mujeres en cada iglesia. Estos grupos están conformados por adolescentes y jóvenes de entre 12 y 20 años, que suelen ser parientes entre sí y en su mayoría solteras, pues al quedar embarazadas tienden a abandonar esta actividad. En los últimos años, también comenzaron a vender sus DVDs, lo cual permitió una rápida difusión de las formas coreográficas, tal como sucedió con las músicas evangélicas. Al igual que estos conjuntos musicales, los grupos de danza incorporaron ensayos una o dos veces por semana, en los cuales elaboran y practican sus coreografías, siendo este un rasgo innovador entre los tobas.

Me centraré aquí en dos casos que corresponden a los primeros grupos que surgieron en los poblados donde realicé mis trabajos de campo: en Misión Tacaaglé, con el grupo “Las Hijas del Rey”, creado en 2005 y coordinado por Celia Castorino; y en la Colonia La Primavera, con el grupo Emanuel, formado en 2006 y coordinado por Carla Sanagachi. Ambas jóvenes eran nietas de los pastores ancianos fundadores de sus iglesias e hijas

2 La política neoliberal que predominó en Argentina en los años '90, fue reemplazada a partir del 2003 por una política de inclusión social a través de la intervención estatal. No obstante, problemáticas como el clientelismo político y la amenaza a los territorios indígenas aún persisten en esta provincia (Citro 2003, 2009).

de los pastores actuales, tenían 15 años cuando iniciaron sus grupos y cursaban estudios secundarios. Ellas organizaban las coreografías y los ensayos, y en el caso del grupo de Tacaaglé, también contaban con una “directora” adulta casada, Sixta Castorino, que las acompañaba en sus presentaciones.

Movimiento de acercamiento: Descripción del estilo y la experiencia intersubjetiva

Estilo y estructuración

Las coreografías de estos grupos involucran movimientos compartidos que son repetidos de igual forma por todas (foto1). Estos movimientos se basan en un paso semi-saltado, generalmente en ritmos binarios, durante el cual las danzantes mantienen la postura erguida y una dinámica constante en lo que hace a la energía y velocidad³. Asimismo, efectúan gestos con brazos, manos y rostro, los cuales intentan representar algunos contenidos de las letras evangélicas, apelando a semejanzas de tipo icónico. En estos movimientos predominan las formas simétricas y curvilíneas, con un tono muscular suave y sin contrastes. Como me explicaba Carla, la coordinadora de La Primavera: “para lo que dicen las canciones, nosotros utilizamos las manos”, y agregaba que al ser difícil saltar y cantar durante tanto tiempo, “porque se cansa”, “nosotros movemos las manos, pero cantamos, en voz baja... moviendo los labios... Pero sabemos todas las canciones...” Cabe destacar que una de las críticas a la Rueda, la danza anterior de los jóvenes, era que ellos “corrían todo el tiempo y no cantaban”, con lo cual la gestualidad de la danza femenina permitiría evitar estas críticas.

3 En la página web del equipo de investigación de Antropología del Cuerpo y la Performance, que coordino en la Universidad de Buenos Aires (www.antropologiadeltuerpo.com), pueden verse imágenes de estas danzas, especialmente en mi video *Cuerpos Significantes*.

Foto 1. Misión Tacaaglé, 2008



Autora: Silvia Citro

La música ejecutada es principalmente la “cumbia evangélica”, tocada por los varones con teclados electrónicos (foto 2). La intensidad sonora, gracias a la amplificación y las fuertes voces de los cantantes, se ha convertido en un rasgo est tico valorado y, como veremos, es un elemento fundamental para propiciar el estado religioso del “gozo”. La percepción musical también es importante para el aprendizaje y ejecución de la coreografía y es promovida por las coordinadoras durante los ensayos.

Foto 2. Misión Tacaaglé, 2008



Autora: Silvia Citro

En cuanto a la imagen corporal, las jóvenes suelen presentarse en los rituales maquilladas, con pelo atado y largos vestidos de telas brillantes, todos iguales, de ahí que algunos los denominen “uniformes”. El diseño del vestido se asemeja a los utilizados en el folklore criollo que se baila en los actos escolares y espectáculos, aunque los diferencian sus colores brillantes. La preferencia por colores llamativos es característica de la estética de las mujeres en los cultos evangélicos y se vincularía a cierto poder adscrito a esos colores (Citro 2003). La adquisición de la tela y la confección del vestido, son ocasiones para que se activen las redes de reciprocidad e incluso de clientelismo político, ya que los intendentes o concejales criollos suelen regalárselos. Estos vestidos deben ser “bendecidos” dentro de la iglesia, tal como se hace también con los instrumentos musicales y los atuendos de la Rueda, pues los poderes no humanos (benéficos y malignos) circulan fluidamente entre los humanos y los objetos materiales.

En lo que refiere a la estructuración de la danza, predomina una distribución espacial en 2 o 3 hileras, en las que se combinan: movimientos en el lugar, giros y contragiros e intercambios de posiciones. Las danzas se ejecutan en el espacio central de las iglesias, frente al altar, sitio que hasta el surgimiento de estos grupos era ocupado principalmente por los dancistas ancianos. Si bien esta estructuración se repite en los diferentes cultos, en los Cumpleaños de 15 de las jóvenes el grupo de danza realiza también otra importante performance. Una vez que la torta y la quinceañera, con sus padres y padrinos (foto 3), ingresaron al templo, le sigue la entrada de “14 señoritas” de 12 a 14 años, que suelen ser las compañeras dancistas de la quinceañera.

Foto 3. Cumpleaños de 15, Misión Tacaaglé, 2008.



Autora: Silvia Citro

Cada joven es anunciada por el pastor con su nombre y apellido y en su trayecto desde la entrada hasta el altar es aplaudida por los fieles. Una vez allí, recita de memoria o lee un párrafo bíblico, seguido por un nuevo aplauso. Hilaria, una adulta con amplia experiencia en las iglesias (además de cantante solista fue tesorera y secretaria), me explicaba que estas jóvenes son las encargadas de recordar esos párrafos “y entregar a la quinceañera”, y que “si es consciente, la quinceañera toma ese párrafo de la Biblia, tal vez en algún tiempo se le hace necesario, porque son unas palabras muy buenas”.

Come analicé en trabajos anteriores (Citro 2003), estos Cumpleaños presentan similitudes con los antiguos rituales de iniciación femenina. En aquellos rituales, una mujer adulta “buena y respetada” le daba a la inicianda su primer alimento luego de su abstinencia, para “contagiarle” así sus cualidades positivas, mientras que ahora en el Evangelio, es este “alimento espiritual” de las palabras bíblicas el que se “entrega a la quinceañera”, esperando que ejerzan una benéfica influencia futura. Cabe agregar que esta entrega de la palabra bíblica, antes era efectuada por el pastor o predicador, los cuales se caracterizan por sus tonos de voces fuertes y enfáticos, así como por sus abundantes y enérgicos gestos, en un estilo que se vincula al de los antiguos caciques. Las actuales jóvenes, en cambio, utilizan voces suaves y sus cuerpos suelen estar tiesos e inmóviles, trasluciendo cierta timidez y/o nerviosismo. Así, este acto de enunciación femenina en el ritual y específicamente en el poderoso espacio del altar, otrora dominado por la palabra masculina, es uno de los indicios del proceso de empoderamiento que estas jóvenes viven en sus grupos de danza. Sus gestos y movimientos corporales en vestidos brillantes y, más tímidamente, sus suaves palabras, comenzaron a disputar las intensas gestualidades y voces masculinas, dentro de un espacio público históricamente hegemonizado por los hombres.

Percepciones, emociones y significantes

“Hay momentos que nunca se olvidan
Hay recuerdos que no se pueden borrar
Y yo tengo uno que lo llevo en el corazón

Eres tú, el recuerdo más bello
Cuando te sentí tan cerca de mí.

Tu Espíritu me llenó de gozo, cuando te sentí
Tu Espíritu dio alegría a mi corazón”

El recuerdo más bello, Celia Castorino

A partir del surgimiento de esta danza, los miembros de las iglesias generaron diversos sentidos, valoraciones y afectividades, según sus diferentes posicionamientos identitarios. A continuación resumiremos tres núcleos principales.

a) Entre el gozo y el “orgullo de mostrarse”:

La música, danza y oración evangélica son consideradas por los tobas como “dones” recibidos del Espíritu Santo que promueven una experiencia religiosa denominada “gozo” o *ntonaGaq*. La canción de Celia del epígrafe evoca algunos de los significantes más difundidos acerca del gozo: es un contacto “cercano” con el Espíritu Santo, en el cual la persona se “llena” de su poder, generando “alegría” y promoviendo la adquisición de “fortaleza” y “ánimo”, el cese de dolores y la recuperación de la salud. Si bien estas interpretaciones son hoy hegemónicas, a lo largo de la historia del Evangelio se generaron tensiones y conflictos sobre la legitimidad de ciertos géneros dancísticos y musicales para alcanzar el gozo. Por ejemplo, en los inicios del movimiento, el gozo se vinculaba principalmente con la danza de los adultos mayores, y solo después de algunos años fue admitido para los jóvenes músicos (Miller 1979, Citro 2003). En las actuales danzas femeninas, la experiencia de gozo aparecía contrapuesta al acto de bailar sólo para “mostrarse” o lucirse en los cultos, sin que exista el don. Para comprender estas significaciones, es interesante el siguiente relato de Celia y Karen sobre las etapas que vivieron con su grupo, al inicio, cuando bailaban sólo según las coreografías y, posteriormente, cuando recibieron el don de la danza:

–Celia: Al principio era como bailar, siempre bailar... pero orábamos, hacíamos vigilia y toda la noche buscando, así... hasta que una vez recibimos un don ¿viste?...

–Karen: Dones espirituales tal como lengua... don de danza, cantos... y bueno eso es lo que recibimos de Dios porque buscábamos la manera de encontrar, de encontrarnos con Dios, sentirlo más cerca de nosotros... en oración. Y al paso del tiempo de tanto buscarlo... bueno, encontramos, y sentirlo a él. O sea, eso no se explica, no se puede explicar tanto porque no hay una explicación correcta, digamos así, porque uno siente que cuando estás cerca de Dios, siente una cosa extraña que... que lo hace vibrar que... que da alegría...

–C: No se puede explicar, todo lo que podemos hacer es llorar nomás, ¡Lloro de tanta felicidad! (...). Y eso es lo que nos mueve, ¿viste?. Porque al principio yo les enseñaba todo, cómo tenían que bailar pero cuando llega el Espíritu todos bailan de una...

–K: manera distinta...

–C: ...manera distinta... porque todo Dios le da un don de bailar ¿viste? entonces ellas bailan todas de maneras diferentes según el Espíritu, que Dios le dio... Algunos cantaban

(...), la hermana Chiqui danza; la hermana Mónica habla en lenguas (...)

Silvia: Ah... ¿les ha pasado de hablar en lenguas?

–C: Durante la danza, a veces en oraciones (...) sentimos como... no sé, como temblamos, ¿viste? Toda la mano y el pie... yo no comprendía cómo era, desde el principio solo lloraba que por qué tiemblo, mi pierna, que no siento... Después con el paso del tiempo comprendí, le conté a mi papá y él me explicó, que tenés que orar para saber qué es lo que realmente Dios te dio, tal vez capaz el don, cualquier cosa... después oré, sentí fuego

–S: ¿Se siente como un calor?

–C: Calor y que tu corazón [lleva la mano al pecho y lo golpea despacio] late más fuerte (...), puedes sentir temblar todo y tu corazón late más fuerte, cuando recién Dios te quiere dar ese don (...) Además antes, como decían nuestros padres, los jóvenes no recibían espíritu, solo los viejos nomás, los ancianos... pero después, ahora, Dios da don espirituales también para los jóvenes... Así... esto es nuevo, ¿viste? Y por eso no comprendíamos antes (...) y todo esto nos explicó nuestros padres (...). Mi papá me explicaba que si danzamos así buscando la presencia y no mostrarnos ante la gente, ¿viste? quizás a no ser orgulloso, digamos, así podemos recibir el Espíritu, buscar a Dios (...) La gente que a veces quiere presentar nomás, porque veo que hay muchos ahora que por ver se interesan y simplemente danzan (...), a veces te envidian porque dicen que vos danzas bien, que sos orgullosa...

Como puede apreciarse, la experiencia del gozo se describe fundamentalmente en términos de sensaciones corporales y emociones intensas que son interpretadas como índices encarnados del poder divino. En trabajos anteriores, destacué que la eficacia de rituales como los del Evangelio se fundamenta en esta capacidad de las músicas y danzas para generar intensidades sensoriales y emotivas, las cuales, a su vez, son re-intensificadas, al superponerse y replicarse colectivamente en la performance a través de experiencias de fusión perceptiva y mimesis (Citra 2003, 2009). Así, esta experiencia intersubjetiva es significada o, para retomar los términos de Csordas (2008), “auto-objetivada” a través de categorías religiosas-culturales específicas: en el Evangelio, como contacto más cercano o comunión con lo divino.

El relato de estas jóvenes también muestra la importancia de la intervención de la palabra paterna en este proceso de auto-objetivación, en tanto se constituye en la palabra legitimada que permitirá otorgarle sentido a las experiencias corporales vividas en el gozo, que en un principio les resultaban “extrañas” e “inexplicables”. Por otra parte, la palabra paterna también permitirá socializar a las jóvenes en esta distinción entre danzar para “mostrarse”, con una actitud de “orgullo” o “envidia”, y danzar para Dios, a partir del “don”. La intervención masculina en la socialización evangélica también se aprecia

en otro episodio fundamental: fue el presidente de los jóvenes de la iglesia, el que les sugirió al naciente grupo que realicen vigili­as con ayuno y a partir de estos eventos, recibieron el “don”. Finalmente, Celia también me relató su “visión” de un ángel durante la oración y su experiencia de “sentir el llamado a la predicación”, no obstante, explicó que ella “no pudo aceptar” tal don. En suma, si bien las mujeres jóvenes hoy pueden acceder a los dones de la danza, hablar en lenguas y tener visiones, y también pueden leer o memorizar párrafos escogidos del texto bíblico en los rituales, aún no podrían ejercer el don de inspiración de la palabra que implicaría la predicación, el cual ha sido desempeñado históricamente por los hombres tobas.

a) Entre la fortaleza-salud y el cansancio-enfermedad:

Como adelantamos, varios relatos también aluden al vínculo de la danza y el gozo con la salud y enfermedad. Sixta, por ejemplo, nos contaba casos en que la danza y la “maravilla” del gozo (tal fue el término utilizado), permitían superar dolores y enfermedades mientras que el danzar sin “sentir”, sin el “don espiritual”, “copiando” a las otras, podía enfermar a las jóvenes. Asimismo, la intensidad de la danza en cultos que duran varias horas, puede ser provocadora de cansancio, dolores o calambres, como explicaban Sixta: “cuando nos cansamos de tanto bailar descansamos una semana (...) hacemos en oración pidiendo fuerza para no cansar en danzar (...) cuando estamos por viajar, hacemos vigili­as o ayunamos”.

Puede apreciarse entonces cómo esta capacidad para danzar no dependería sólo del entrenamiento físico en los ensayos y los períodos de descanso para restablecer las fuerzas, sino también de estas otras experiencias intersubjetivas como son la oración, el ayuno y las vigili­as grupales. Estas interpretaciones dan cuenta del modo en que la corporalidad y su fortaleza-salud y cansancio-enfermedad, son atravesadas por estas múltiples dimensiones prácticas, psicológicas y de vinculación con el mundo humano y de lo no humano poderoso, siendo esta concepción holística característica de muchas cosmovisiones y terapéuticas indígenas.

b) Orden, organización y modernización:

Aunque en los inicios de esta danza existían dudas acerca de si se la hacía solo por diversión y lucimiento de las mujeres o por un don espiritual, con el correr de los años fue adquiriendo legitimidad. Aquellos predicadores y pastores adultos que, por ejemplo, criticaban la Rueda, valoraban positivamente la nueva danza femenina, pues les parecía “más ordenada”. En el caso de Miguel, un reconocido predicador de La Primavera, vinculó esta danza con “el roce de los chicos de ahora con los blancos” y con la “modernización”. Asimismo, el hecho de que la danza actual se base en movimientos y

vestimenta comunes, a la manera de un “uniforme”, también es considerado un signo positivo de “organización”. Al respecto, Hilaria me comentaba:

“Si hay una buena organización o administración de parte de la coordinadora, es muy útil dentro de la iglesia. Sería un gran apoyo porque son un grupo, aparte que si tiene uniforme, le vendría bien a la iglesia (...). Algunos grupos está bien organizado, me gusta, hasta tienen el mismo paso, las mismas posiciones que tiene la coordinadora, entonces el grupo le sigue, entonces eso es un grupo.”

La percepción de un movimiento unificado y ordenado, que es fruto de una organización previa con roles diferenciales, es altamente valorada, especialmente en casos como el de Hilaria, quien como vimos fue secretaria y tesorera en la iglesia. Esta apreciación estética y ética se vincula con la importancia que ha tenido en las iglesias indígenas la organización en roles jerárquicos y las prácticas legales-burocráticas a cargo de secretarios y tesoreros (reglamentos escritos, actas, credenciales, permisos, registros contables), pues estas prácticas operaron como medios de legitimación institucional frente a la sociedad blanca. Cabe recordar que estas prácticas también fueron introducidas a través de las relaciones con organismos estatales y, fundamentalmente, con el proceso de escolarización. En este sentido, puede apreciarse también cómo la performance de las jóvenes de recitar individualmente un texto bíblico memorizado en el altar, evidencia similitudes con una práctica habitual en las escuelas: “pasar al frente a dar lección”.

Movimiento de distanciamiento: Genealogías de la danza

Las danzas cristianas de los blancos y los mitos del origen

La mayoría de los entrevistados de La Primavera y Misión Tacaaglé coincidieron en que vieron por primera vez estas danzas en el grupo de Elsa Giménez, de la Iglesia Cuadrangular de Bartolomé de las Casas (Formosa), donde también nació uno de los primeros grupos de “cumbia evangélica”, Cristo Vive. Al igual que sucedió con los grupos musicales, los de danza también se difundieron primero en esta iglesia, y luego, como dicen los tobas, se “contagiaron” a otras. Asimismo, la difusión de los DVDs en las comunidades, también fue clave para promocionarlas.

Según nos explicara el predicador Miguel, quien es tío de Elsa, ella vio estas danzas en una convención de la Iglesia Cuadrangular en Buenos Aires, en la que participaban “mujeres de iglesias de Bolivia”, aunque en ese caso se trataba de “danzas con pandero”. Posteriormente, Miguel me facilitó un DVD del grupo Levi, coordinado por Elsa, en el cual un hombre de la Iglesia Cuadrangular lee la historia del grupo, según habría sido contada por Elsa, y luego se muestran danzas femeninas con panderos y banderas. El video relata que el grupo nació en el año 2000, cuando Elsa vio “en los congresos nacionales como danzaban para Cristo”, y se preguntó “por qué Formosa no puede tener grupo de danza”. Le cuenta entonces esta idea a su sobrino, el cantante del grupo Cristo Vive, y luego, “sueña un coro” (un tipo de canto) en el que un joven “indicaba con su brazo hacia los diferentes puntos cardinales”, y así, dice: “empecé a animarme, a través de ese sueño comencé a practicar”, formando el grupo, y fue “Juan Victorica, hermano de la provincia del Chaco”, el que nos dio “el nombre Levi y nos alentó a seguir adelante”.

En esta historia oficial sobre el origen de la danza, son una serie de figuras masculinas las que mediatizan y dan forma a la iniciativa de Elsa: la consulta a su sobrino (reconocido cantante evangélico), el hombre que la guía en el sueño, la asignación del nombre del grupo por Victorica (quien además posee el mismo apellido del General que en 1884 comandó la campaña militar contra los indígenas de la región), y finalmente, el hombre que lee el relato de Elsa durante el video. Así, son fundamentalmente voces masculinas y poderosas, las que son convocadas en esta narrativa del origen. Cabe destacar que en el caso de Hilaria, nos refirió otra versión, que agrega un interesante episodio anterior:

“La danza empezó en el Chaco, en Lavalle, una señora de la Iglesia Cuadrangular dice que le daban por muerta los doctores y se levantó. Cuando uno muere se hace oración en la Iglesia y de ahí se levanta, pidió que no tengan miedo, que todavía no había llegado su hora. Murió pero la mandaron de vuelta, que tiene un trabajo que hacer y empezó a bailar como danzan ahora, ese es el ministerio que tiene que llevar y hasta ahora sigue en eso (...) La señora de Bartolomé (por Elsa) viajó al Chaco y de ahí vino”

Estos relatos sobre personas que “los doctores” darían por muertas y que luego se recuperan en las iglesias y regresan con un mensaje o trabajo para su comunidad, han sido documentados en otras iglesias tobas (Wright 1997) y, en mi caso, para explicar el surgimiento de la Rueda (Citro 2003, 2009), no obstante, estas historias estaban encarnadas por personajes masculinos. En contraste, en el relato de Hilaria es una mujer la protagonista, remarcando así la agencia femenina en la creación de esta danza ritual.

Como ya advirtieron Hirsch y Steverlynck (2007), en un trabajo sobre las iglesias

indígenas de Salta (provincia argentina lindante con Bolivia) en las que también se aprecian danzas femeninas con panderos, esta modalidad se habría originado en Hong Kong durante los años `80, especialmente a partir de la iniciativa de Dodie Sarchet-Waller. Esta joven actualmente posee un sitio de internet de difusión sobre esta danza, en el cual también se comercializan sus libros y videos de enseñanza (en inglés), además de panderos y otros accesorios⁴. En los últimos años, este tipo de “ministerio” de la danza femenina se ha difundido por diversas iglesias evangélicas y pentecostales de América Latina y el Caribe, e incluso han surgido algunas academias que organizan seminarios de “danza y pandero”, además de ofrecer a la venta los diversos productos asociados a esta danza.

Los numerosos videos existentes actualmente en YouTube, dan cuenta de las variaciones regionales de este tipo de danzas cristianas femeninas, fundamentalmente según el género musical en que se basan, por ejemplo: ritmos de cumbia, ska, pop o mixturas con folklores andinos, especialmente en Latinoamérica; música clásica, principalmente en iglesias de Norteamérica, y también blues, soul o góspel, en las de afronorteamericanos. A pesar de existir importantes diferencias, encontramos al menos tres elementos comunes que las caracterizan: a) Las bailarinas tienden a ejecutar simultáneamente los mismos movimientos durante el transcurso de la coreografía, b) utilizan vestidos largos y sin escotes, y c) sus movimientos de brazos intentan representar las letras. El primer elemento, al no presentar roles o variaciones individuales, parece reforzar, de manera icónica, el sentido de pertenencia a una comunidad que se une en una misma alabanza, sin distinciones individuales; el segundo, al implicar que el cuerpo femenino se halla totalmente cubierto, intentaría alejar cualquier mirada deseante o sexualizada sobre estas jóvenes. En este mismo sentido podría interpretarse las elecciones coreográficas, que suelen evitar movimientos de caderas, hombros y pecho, así como cualquier posición abierta de las piernas, elementos que sí suelen estar presentes, en cambio, en algunas de las danzas seculares que acompañan a estos mismos géneros musicales (cumbia, ska, rock, etc).

En suma, si bien muchos fieles tobas identifican esta danza como originada en una creación local de una “hermana” de Bartolomé de las Casas, a partir de los indicios del contacto con grupos de Bolivia, pudimos constatar que estas danzas se vinculan con un movimiento de danzas cristianas mayor, de carácter global. Asimismo, cabe destacar las transformaciones estilísticas y simbólicas que surgieron en el proceso de apropiación local: por un lado, si bien las dancistas de Tacaaglé y La Primavera conocían el uso del

⁴ <http://www.timbrelpraise.com>, consultada el 3 de Abril del 2011

pandero y las banderas, decían que no les gustaban estos accesorios y por eso no los incorporaron; por otro, vimos como generaron diferentes relatos sobre el origen de esta danza, a la manera de diversas versiones de un mito que se recrea y transforma según las posicionamientos sociales de los sujetos.

Entre el folklore y el fútbol

Otra influencia a destacar es que varias jóvenes dancistas tobas también aprendieron y practicaron el folklore criollo en sus escuelas primarias o, en unos pocos casos, en “peñas” (reuniones de baile) dedicadas a estos géneros. Carla explicaba que ella había “sacado” algunos movimientos del folklore, como los “giros”, “contra-giros” y el “zarandeo”. En el caso de Karen, si bien reconoció la importancia de su socialización previa en el folklore, me decía que los “pasos no se parecen tanto”, porque la danza toba “es con saltos”, mientras que la folklórica usa un paso “más caminado”. Más allá de esta posible influencia en movimientos específicos, considero que la participación en las danzas folklóricas habría permitido a las jóvenes tobas socializarse en la práctica de ensayos y, con ella, en la misma noción de coreografía como “pasos” previamente aprendidos que se repiten de la misma forma, en contraste con la noción cristiana tradicional de danza, como “don” inspirado espontáneamente por el Espíritu en cada individuo. Si bien estas danzas evangélicas también poseen un patrón identificable (Citro 2003, 2009), su transmisión se daba en el mismo ritual, a través de la percepción e imitación, y no en un espacio-tiempo diferencial dedicado específicamente a la enseñanza de la coreografía, como es el ensayo. Además, si bien el ensayo también implica el aprendizaje por percepción e imitación, la novedad que introduce son las instrucciones verbales explícitas sobre el movimiento.

Muchas de estas jóvenes, desde hace algunos años también participan de otra práctica corporal recreativa colectiva: el fútbol. A pesar de la resistencia de los varones tobas y de las docentes criollas frente a esta práctica, las jóvenes la incorporaron, como cuenta Carla: “Cuando yo entraba en la escuela la maestra decía que de la mujer era el vóley, y nunca nos dieron la pelota de fútbol ¡Pero agarramos la pelota igual y jugamos fútbol, por eso nos castigaron una semana...!”. A través de esta práctica, las jóvenes estaban disputando otro espacio social tradicionalmente asociado a lo masculino, tanto en los colegios como en sus comunidades, pues a menudo tenían inconvenientes con sus vecinos varones para que les prestaran la cancha. Esta práctica corporal deportiva, al involucrar un entrenamiento y juego en equipo que, además, implica una alta visibilidad

en los espacios públicos comunitarios, es un antecedente que posiblemente haya incidido en que las jóvenes se animen a organizar sus propios grupos de danza y a ocupar así ese otro espacio público central para las comunidades que son los cultos en las iglesias del Evangelio.

Apropiaciones globales y continuidades locales

A partir del análisis anterior, se aprecia la importancia de las danzas cristianas difundidas a nivel global y de otras prácticas corporales locales, como son las danzas folklóricas y el fútbol. No obstante estas influencias, algunos de los rasgos centrales de estas danzas también poseen similitudes con tradiciones tobas anteriores. Ya señalé las semejanzas en las significaciones otorgadas a las danzas, especialmente en la dinámica del gozo y la salud-enfermedad; veremos ahora algunas similitudes en los rasgos estilísticos.

La danza en grupo, en la que se comparte un mismo patrón de movimiento con predominio de posturas erguidas, escasos movimientos de torso y dinámica constante, son rasgos que también se hallaban en los cantos-danzas propios de los tobas y otros indígenas de la región chaqueña; asimismo, la formación en hileras era característica de las danzas femeninas en los rituales de iniciación femenina; finalmente, el paso semi-saltado posee similitudes con una de las variaciones de los cantos-danzas circulares, denominada *nasote*, que significa “patear” (Citro 2003, Citro y Cerletti 2009). De hecho, cuando le pregunté a Sixta si había alguna palabra en toba para denominar a ese paso característico de las danzas evangélicas, me dijo que sería *nasote*. A su vez, este paso también era propio de las danzas los ancianos en las iglesias indígenas, quienes de este modo alcanzaban el gozo. Muchas de las jóvenes desde niñas solían concurrir a los cultos y participaban cantando y danzando, generalmente imitando esas danzas de los ancianos.

En suma, estos rasgos estilísticos que presentan ciertas similitudes con las danzas tobas del pasado, habrían facilitado la apropiación de estas nuevas formas coreográficas y su exitosa difusión, permitiendo así cierta continuidad entre las mismas.

Hacia una síntesis: Empoderamientos, controles sociales y disputas

Los grupos de danzas femeninas permitieron desplegar un nuevo rol para las jóvenes dentro del espacio público de las iglesias, que había sido hegemonizado por

las performances masculinas. A través de esta práctica, ellas se apropiaron de diversas influencias estéticas, adquirieron una mayor visibilidad en los rituales y pudieron acceder a la experiencia intensa del gozo y a las consecuencias benéficas que se le adscriben. No obstante, vimos cómo la palabra pública de la “predica” parece ser el límite que aún persiste frente a este empoderamiento femenino en el ritual. Así, este empoderamiento presenta la paradoja de generarse en los cuerpos, pero a la vez limitarse a ellos, excluyéndolos del ámbito de la palabra, o reduciéndola a su función mínima de cita textual, de un discurso bíblico que es también predominantemente masculino⁵. Asimismo, constatamos la importancia de la palabra paterna en la experiencia de gozo, en tanto ellos son los que proveen la red de significantes que atraviesa, delimita y da inteligibilidad a aquella experiencia corporal de sensaciones y emociones intensas. No puedo dejar de vislumbrar aquí ciertas huellas de aquella estructura simbólica de jerarquía de los géneros que tiende a situar a lo masculino como “sujeto” -racional, hablante y agente-, y por ende asociado a la “cultura”, y a lo femenino como “objeto” -corporal, pasivo y objeto de intercambios-, asociado a la “naturaleza”, según los análisis de Ortner, Rubin y Butler, influidos por el estructuralismo antropológico y el psicoanálisis lacaniano (Segato 1997). Es esta una estructura que también constaté en los mitos, tabúes y rituales de iniciación femenina toba (Citro 2003, 2009); sin embargo, como ya señalé en aquel trabajo e intenté mostrar una vez más aquí, se trata de una estructura simbólica que es citada pero a la vez desafiada y disputada en cada reiteración performativa que acontece en la vida cotidiana.

Más allá del tiempo-espacio del ritual, los grupos de danza también generan prácticas que les permiten a las jóvenes trascender su circunscripción al espacio doméstico, posibilitando nuevos lazos de sociabilidad. Por un lado, a partir de los ensayos semanales en las iglesias, iniciaron una dinámica de encuentro entre mujeres, fuera de sus casas y de la tutela de la mirada masculina. Por otro, los viajes para presentarse en Aniversarios y Cumpleaños en iglesias de otras comunidades, posibilitan una circulación más amplia fuera de sus grupos de parentesco. Esta ampliación de los espacios de circulación posee hoy una importancia fundamental para las mujeres. Como señaló Gómez (2008), la recolección de frutos, como tarea colectiva exclusivamente femenina, tradicionalmente posibilitó un tiempo de sociabilidad exclusivo para las tobas, en un espacio extra-doméstico como es el “monte” que circundaba a los poblados. La pérdida de estas prácticas en muchos asentamientos provocó una retracción de estos espacios

5 El evangelismo se centra en la trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, minimizando las referencias femeninas.

femeninos así como de las formas de empoderamiento que implicaban. No obstante, la práctica de los actuales grupos de danzas, parece constituirse en un nuevo espacio-tiempo posibilitador de lazos de sociabilidad y empoderamientos femeninos. Asimismo, debe tenerse en cuenta que la circunscripción de las mujeres al ámbito doméstico, por la crianza de los hijos y las tareas del hogar, tradicionalmente se vio reforzada en sus períodos de menstruación, por la multitud de prescripciones que los atravesaban, entre ellas la de quedarse dentro de sus casas siguiendo una dieta, para evitar contagiar al mundo con sus impurezas. En relación a este tema es esclarecedor el relato de Hilaria, quien al contarnos que ahora las jóvenes “salen más”, incluso en los días de menstruación, remarca la importancia de la posibilidad de circulación por los espacios sociales como una manera de adquirir “confianza”, “seguridad” y “poder de decisión” sobre sí mismas:

“Mirá, desde mi punto de vista es bueno, conviene para las mujeres, porque he visto varias adolescentes que salen así, menstruando, recorre por todos lados, y creo que le hace sentir más segura, porque toma una decisión y ya esa decisión ya queda de por vida. Porque según la cultura de los qom, cuando uno está menstruando, entonces agarra una costumbre y esa costumbre ya queda... Y cuando la mujer se queda en la casa, se sienta todo el día adentro de la pieza, entonces ya es algo como costumbre... Pero estoy viendo ahora que nuestro tiempo es otro, el tiempo nuestro es salir y sentir segura y ganarse lo que se pueda al día (...) es como si fuera que le hace tomar una decisión a la adolescente y sentirse más segura y más capaz de manejarse a sí misma.”

Finalmente, es importante mencionar que para los padres adultos, los grupos de danza y música también operan hoy como una modalidad de control social sobre los jóvenes, en especial para evitar el cigarrillo y el alcohol en las cantinas de las afueras de los pueblos. Como decía Sixta “muchas chicas dejaron de tomar y de fumar cuando entraron...”, u otra madre de Tacaaglé, “gracias a la iglesia que todos los que estaban tomando ahora están danzando. Y cuando termina el culto todos se van a la casa, nadie recorre...” Las cantinas son vistas como especialmente peligrosas para las mujeres, porque además del riesgo de exponerse a situaciones de violencia o al “malgasto” del escaso dinero, conlleva el riesgo de embarazos por parte de criollos, los cuales difícilmente se hagan cargo de la paternidad de esos niños. De hecho, hay que recordar que los grupos de danza se conforman por jóvenes que se inician en su etapa de fertilidad y suelen participar hasta que se “juntan” con alguna pareja y, como nos decía una madre, ahí ya se “sujetan”...

Así, los grupos de danzan evidencian una serie de tensiones en torno a los procesos de empoderamiento: por un lado, posibilitan en las jóvenes una cierta desujección del ám-

bito doméstico y del control de la mirada masculina, al viabilizar una mayor circulación por espacios exclusivamente femeninos (ensayos), comunitarios e intercomunitarios (rituales), a través de una agencia creativa y exclusivamente femenina de alta visibilidad social; pero por otro, continúan la sujeción a la palabra masculina evangélica, y también al espacio del propio grupo étnico, desalentando la circulación por otros espacios sociales que implican relaciones con los blancos.

Las consecuencias de estas tensiones se aprecian también en que a los pocos años del surgimiento de estos grupos femeninos, se inició una nueva práctica en las iglesias, “la instrucción de danza”, hegemonizada por los hombres. Si bien el tratamiento de esta danza excede a este artículo, quisiera señalar que se trata de una práctica híbrida que, a través de la incorporación de movimientos de origen afro-latinoamericano, conlleva una considerable destreza masculina que otorga una alta visibilidad a los varones. Así, en estos diversos cuerpos en danza, se encarnan las actuales disputas de los jóvenes de ambos sexos por adquirir visibilidad y agencia en el espacio ritual y social.

En conclusión, estas prácticas dan cuenta de los procesos de empoderamiento pero también de los de control y disputa que atraviesan las corporalidades en movimiento de los y las jóvenes indígenas, y a la vez, nos muestran como el estudio antropológico de las danzas puede ser una fructífera vía para comprender estas complejas y a la vez sutiles relaciones de poder.

Bibliografía

- BARTH, F. (1989) “The analysis of culture in complex societies”, *Ethnos* 54 (3/4), pp.120-142.
- CITRO, S. (2003) *Cuerpos Significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Buenos Aires.
- (2009) *Cuerpos Significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.
- (2012) “Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas”, en Citro, S. y P. Achieri (coord.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, Buenos Aires: Biblos.
- y Cerletti (2009) “Aboriginal dances were always in rings...” Music and dance as a sign of identity in the Argentine Chaco”, *Yearbook for Traditional Music*, 41, pp. 138-165.
- CSORDAS, T. (2008) *Corpo, Significado, Cura*, Porto Alegre: UFRGS.
- GÓMEZ, M. (2008) “Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom)”, *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2), pp. 373-408.

- HANNERZ, U. (1996) "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", *Mana* 3 (1), pp. 7- 39.
- HIRSCH, S. y A. STEVERLYNCK (2007) "Adolescencia y performance en la iglesia evangélica: Las jóvenes guaraníes y los ministerios de danza en el noroeste argentino", Ponencia presentada a las *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 25-28 de Septiembre, 2007.
- MILLER, E. (1979) *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*, México: Siglo XXI.
- ROSALDO, M. (1974) "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo, M y L. Lamphere (orgs.), *Women, Culture, and Society*, Standford: Stanford University Press.
- SEGATO, R. (1997) "Os percursos do genero na antropologia e para além dela", *Sociedade e Estado*, XII (2), pp. 235-262.
- WRIGHT, P. (1997), "*Being-in-the-dream*" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*, Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Temple University.

“MAITE ESÍ BEFAK KARASSÍN” MAITE EN EL PAÍS DEL PETROLI.
CONSUM I MERCANTILITZACIÓ DELS COSSOS
JOVES A MALABO¹

Alba Valenciano-Mañé
(*Institució Milà i Fontanals-CSIC*)

Resum

A la Guinea Equatorial del petroli, noves formes de consum i mercantilització que han pres força en les darreres dècades es sobreposen i negocien antigues maneres d'entendre el món. En aquest article descriu algunes d'aquestes pràctiques en què els cossos de les joves es converteixen en mercaderia i en objecte d'inversió. La mercantilització dels cossos, però, no es un fenomen exclusiu de Guinea Equatorial sinó que s'ha consolidat com una pràctica transnacional i del grup social que definiré com a “joves”. La crítica social a aquestes pràctiques posen en evidència les tensions que es generen entre diferents sistemes de valors. Els processos d'individualització que

Abstract

In the Equatorial Guinea of the era of oil extraction, new forms of consuming and commodification are taking off. These forms are sometimes new, while sometimes they can be continuing old colonial practices. In this article I describe some of these practices in which the young bodies turn into commodities and objects of investment. This phenomenon is not exclusive to Equatorial Guinea. It is a transnational issue and a practice of what I define as youth. Some of the critiques to these practices show how tensions emerge from the collision of different moral perspectives. The individualization processes embedded to consumption and urban life are in tensi-

¹ Aquest treball s'insereix en el projecte I+D *Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial* [CSO2011-23718]. Aprofito també per agrair enormement a Quimantú Segura la seva ajuda i suggerències pel que fa a algunes de les cançons de rap que cito en aquest capítol. Paral·lelament vull agrair també a Mariano Ekomo, professor de llengua fang, el seu esforç per realitzar la transcripció i traducció de la cançó “Maite” del rapper Adjoguening. Agrair també la lectura i suggerències de Josep Martí i Juan Carlos García.

suposen el consumisme i la vida urbana entren en conflicte amb antigues institucions africanes tan rellevants com la família.

Paraules clau: consum, mercantilització, joves, Guinea Equatorial, tensions socials

on with some old fundamental institutions like the family.

Keywords: consumption, commodification, youth, Equatorial Guinea, social tensions

Partint d'una cançó: Maite Esí Befak Karassín (Maite en el país del petroli)

A inicis de l'any 2008 sonava per les ràdios de Guinea Equatorial la crònica de la Maite feta cançó. En una tonada que quedava atrapada al cervell de qualsevol que passegés per les ciutats guineanes, l'oncle de la Maite lamentava la seva trista història. La Maite era una noia jove fang de Bisobinam, un poble remot del bosc equatorial de Guinea. Els fang de Bisobinam no tenen una relació directa amb el clan *esangui* del dictador guineà, per tant, tot i pertànyer al grup ètnico-cultural del poder, la Maite i la seva família restaven al marge de la distribució dels beneficis del petroli que des de mitjans dels anys noranta es reparteix un nombre molt reduït de guineans. La mare de la Maite, de família molt humil, va decidir traslladar-se a Akúrenam, la capital del districte, a la recerca de millores econòmiques per la seva família. A la capital del districte la mare de la Maite va fer notar a la seva filla que les noies de la seva edat ja es dedicaven a tenir relacions amb homes i a treure rendiment del seu cos:

–“Maite, ets una noia bonica. Para d'utilitzar el meu sabó, els meus productes de bellesa. És hora que cerquis la manera d'aconseguir-los per tu mateixa. Procura començar a comportar-te com una senyoreta. No veus com les teves veïnes treuen profit dels seus cossos? Vull que quan vagis a Malabo no t'enamoris de cap noi de Lamper, ni de SEMU². Vull que surtis amb homes de Caracolas i Atepa³. Aquests son els que treballen a Triton i a Maraton⁴. Procura

2 Lamper i SEMU son dos barris populars de la capital guineana. Ambdues barriades s'han format durant la segona meitat dels anys noranta fruit del procés d'urbanització generat pel boom petrolier.

3 Caracolas i Atepa son dos barris residencials on s'hi han instal·lat les seus de les empreses i les representacions diplomàtiques estrangeres. Des de la seva formació, durant el període colonial, sempre ha estat un barri d'estrangers colons. Fins i tot hi ha un sector del barri al que s'anomena “pequeña España”.

4 Juntament amb Noble Energy i Hess, Triton i Maraton són les empreses petroleres americanes que exploten el petroli de Guinea Equatorial.

anar enviant-me els diners que aquests et vagin donant. Tu i jo començarem a viure la vida! Allà hi trobaràs al meu germà, es diu Fidel Beka Oyono⁵”. (Adjoguening 2008)

La Maite va fer cas a la seva mare i es va instal·lar a casa del seu oncle. Aquest darrer va intentar advertir-la dels perills de la vida a la gran ciutat però ella va obviar els consells del seu oncle i va sortir a la cerca d’un home que, a canvi de la seva companyia, pogués satisfer les seves necessitats econòmiques. Aviat va aconseguir el seu objectiu i va començar a obtenir rendiment econòmic d’una relació. Amb els diners que obtenia, es va comprar telèfons mòbils, roba, productes de bellesa i extensions per dissimular el seu cabell *afro* natural. El seu aspecte va canviar i es va tornar més atractiva pels homes amb recursos econòmics, habitants dels barris que havia citat la seva mare uns mesos abans. La seva sort, emperò, va resultar en una gran desgràcia. En una de les seves relacions amb un home blanc i ric, de la que va sostroure múltiples compensacions materials, va contraure el virus de la Sida. De llavors ençà, l’oncle de la Maite lamenta la seva sort i expressa la seva tristesa en veure que la malaltia de la seva neboda és la conseqüència de la cerca de diners:

–“Sóc ple de ràbia. A partir d’ara menjaré alvocats. Menjaré els alvocats podrits que es venen al mercat de SEMU. La riquesa es torna una quimera a la terra! Filla meva, el cotxe del blanc sembla una gran serp, no hi pugis...”(Adjoguening 2008)

La història de Maite és l’escollida pel *rapper* Adjoguening⁶ en una de les seves cançons més exitoses⁷. La seva és una història freqüent a la Guinea del petroli, on els cossos de les joves sovint es converteixen en mercaderia i en objecte d’inversió generant

5 El text original en fang que cito en aquest paràgraf és el següent: Ané ñiá angádjó ñé ne a Maite one mbemba momina, waayien ma abere atwá sobo, waayien ma abere atwá akuá. Booye na osúm ngoan. Waatá ane bobina beyá nkaa ayat babuán ya meñu meba. Mayí na ngue okeñ Malabo, otaga djing ndoman ye a Lamper, otaga djing ndoman ye a SEMU. Wake wadjing bendoman bene a Caracolas ya Atepa. Bendoman bete ebe baséñ a Triton ya Maraton. Boog ne ñiane baye wa ake moan, osúm na walom ma moan biawa bisum na bianing. Ndóm djam ene weiñ, balué ñe na Fidel Beká Oyono. (Adjoguening, 2008, transcripció de Mariano Ekomo, octubre de 2012)

6 Adjoguening és un dels rappers més populars de Guinea Equatorial. La seva elecció de cantar en fang i d’escollir algunes bases procedents de la música tradicional fang ha fet que el seu públic sigui intergeneracional. Malauradament, unes lletres incisives i molt crítiques amb la societat i el règim de Teodoro Obiang han fet que actualment ja no es pugui escoltar la seva música per les ràdios nacionals. Amb la censura als mitjans de comunicació, però, no n’hi ha hagut prou i Adjoguening ha rebut nombroses amenaces i invitacions a l’abandonament de l’activitat musical. Fins i tot ha arribat a passar períodes a la presó.

7 El vídeo de la cançó es troba disponible a la següent adreça electrònica <http://www.youtube.com/watch?v=9XY4Zs-SWE> [darrera consulta 11/01/2013]

tensions i conflictes de valors. Òbviament, la mercantilització dels cossos joves no és un fenomen exclusiu de la Guinea del petroli i, per tant, és rellevant contextualitzar-lo en un marc ampli. Son nombrosos els treballs que des de les ciències socials han estudiat els intercanvis de sexe per diners i la prostitució en contextos africans. En aquest article presento les primeres reflexions sobre un material etnogràfic que he generat de manera concomitant en la meua recerca doctoral sobre pràctiques de consum i identitat a Guinea Equatorial. Em centraré en els casos en què la pràctica d'intercanvi de sexe per diners es produeix de manera temporal i circumscrita al context juvenil. El meu principal objectiu és posar en relació la situació d'un sector de la població, els joves, la significació de practiques de consum de determinats productes i la mercantilització dels cossos.

La Guinea del petroli

Akúm sí dafonnan a kokó moan.

(La riquesa, a la terra, es torna una quimera)

Adjoguening (2008)

El petroli ha arribat a Guinea Equatorial acompanyat de ràpides i intenses transformacions socioeconòmiques que han suposat un procés frenètic d'urbanització en paral·lel a noves formes d'interacció social (Campos 2011). L'arribada dels beneficis del *boom* petrolier ha generat noves pràctiques de consum i de representació de l'èxit i el poder adquisitiu. Algunes d'aquestes pràctiques són noves, mentre que d'altres, donen continuïtat a antigues dinàmiques establertes durant el període colonial i del comerç atlàntic.

Els beneficiaris de l'economia extractiva, però, no ho són pas la majoria dels guineans. Basada en un sistema externalista, l'economia de Guinea Equatorial es desenvolupa al bell mig de l'Atlàntic, a les plataformes petroleres, i reverteix de manera més que incipient a la majoria de la població guineana de terra ferma (Roitman i Rosso 2001; Campos 2011). La distribució de la riquesa és molt desigual i l'accés als recursos està marcat per un sistema de poder clientelar i hermètic (Oliveira 2007). Des de la seva independència el 1968, a Guinea Equatorial el poder ha estat monopolitzat per la família Nguema i el seu clan esangui procedent de la província de Wele-Nzás. Per altra banda, la capacitat de l'exercici del poder no depèn del càrrec polític o administratiu que s'ostenti sinó de la proximitat amb els alts càrrecs de la presidència (Okenve 2009).

Tot i la desigualtat en la distribució de la riquesa, la mobilitat de la població i un tímida increment de la capacitat de consum per la major part dels guineans han permès un

augment considerable de la varietat de mercaderies importades que hom pot trobar als mercats de les ciutats de Malabo i Bata, malgrat que la inflació és flagrant i, en canvi, els salaris es mantenen estàtics. La situació de gran part de les famílies que habiten la guinea urbana és crítica: mentre la ràpida transformació de Guinea Equatorial en una societat urbana i de consum crea cada vegada més necessitats, la inflació empitjora la facilitat d'accés a productes de primera necessitat. Els problemes de salubritat, falta de sanejament i aigua potable son generalitzats, mentre que l'Estat reinverteix els diners de la indústria extractiva en infraestructures faraòniques com la catedral de Mongomo (petita ciutat natal del president) o el passeig marítim de Bata, grans *elefants blancs* com els que construeixen els departaments de projectes socials de les empreses petroleres americanes (Appel 2012).

L'educació és, sens dubte, un altre dels àmbits desatesos per l'Estat guineà. L'absentisme del professorat (que ha de fer peripècies per complementar el sou extremadament escàs) és una constant en la major part de les escoles d'educació primària repartides pel país. De fet, els instituts d'educació secundària tenen seu només a les principals ciutats. D'aquí que sigui habitual una migració del camp a l'urbs motivada pels estudis. La majoria dels alumnes desplaçats s'allotgen a la residència d'algun familiar i, alguns d'ells, decideixen quedar-se a Malabo o a Bata llargues temporades en acabar l'etapa escolar⁸. Suposadament, les oportunitats de fer diners a la ciutat es multipliquen respecte a les possibilitats que brinda l'interior del país. Ara bé, la realitat és que la manca de redistribució de la riquesa i d'igualtat d'oportunitats fa que hi hagi un sector de la joventut en una situació d'impàs. Joves que acaben els estudis de secundària i es troben a l'atur, amb escasses perspectives de millora, que han abandonat els familiars més propers per instal·lar-se a la ciutat i que no exerceixen un rol social específicament establert. La Maite, protagonista de la cançó del *raper* Adjoguening, forma part d'aquest grup de joves de la ciutat.

Ser jove a Malabo

Estaríem d'acord en afirmar que la joventut es una etapa en la vida de les persones i consisteix en una mena de transició entre el període infantil i l'adulesa. Ara bé, quan comença la joventut? En quina edat es pot considerar finalitzat el període de joventut? És obvi que el terme no només es refereix a una franja d'edat sinó a tot un univers de

⁸ Òbviament, no tots els joves de les ciutats procedeixen de l'interior del país, sinó que molts d'ells o elles ja han nascut en context urbà. La mobilitat d'estudiants entre l'illa de Bioko i el continent és elevada. A finals a inici de curs es dediquen avions especials que fan el trajecte Malabo-Bata-Malabo perquè els estudiants (que gaudeixen d'un descompte especial) puguin desplaçar-se dels seus pobles cap a la capital.

condicionants que defineixen un àmbit i uns rols en la interacció social. En l'àmbit de les ciències socials s'ha construït un marc reflexiu entorn a la joventut, entesa com una construcció social i, per tant, variable i contextual, doncs és evident que no és el mateix ser jove a Barcelona, per exemple, que al cor de l'Àfrica⁹. Quan s'és jove a l'Àfrica? Des d'inicis dels anys noranta del segle XX diversos treballs han intentat respondre a aquesta pregunta. Sovint es consideren "joves" a aquelles persones dependents, que no son prou autònomes per a resoldre els reptes i les obligacions de la vida adulta. L'antropòleg G.J. Abbink estableix un primer sostre, és evident que els menors de catorze anys poden ser inclosos en aquesta categoria. Ara bé, què passa amb la gent de trenta anys o, fins i tot en els primers anys de la quarantena? Poden ser considerats joves? Hi ha persones que ben entrades a la trentena no han finalitzat els seus estudis, no tenen feina, no estan en posició de crear o tirar endavant una família i, per tant, sociològicament comparteixen les formes de vida dels que son més joves des d'un punt de vista biològic. Per Abbink els africans que han retardat la seva entrada a l'adulthood es troben en una situació desavantajosa, viuen l'exclusió i lluiten per sobreviure (Abbink 2005: 5-6).

Ara bé, aquest sector de població "jove" no és i no ha estat sempre el mateix a arreu del continent. La joventut es viu i s'ha viscut de maneres molt diferents. D'aquí a què la joventut s'entengui com una categoria social històricament construïda, com a concepte relacional i com a grup d'actors. Els joves constitueixen un prisma a través del qual es concentren les forces socials, tant a l'Àfrica com a la major part del món. A través d'aquest prisma, es reflecteixen, es recombinen i es reproduïxen relacions i construccions de poder en tant que les persones efectuen demandes sobre les altres. Les dimensions simbòliques de la persona i l'agència (*agency*) adquireixen una importància rellevant quan es debaten els rols de la joventut en els diversos àmbits socials (Durham 2000:114).

De fet, en les etnografies clàssiques i les reflexions antropològiques sobre les societats africanes, la joventut o el pas de la infantesa a l'edat adulta ha estat un tema central en els debats sobre la pertinença i les identitats en grups familiars, ètnics i fins i tot en els estats ¹⁰. D'aquí que les cerimònies d'iniciació, les pràctiques sexuals o les relacions inter-generacionals hagin estat focus principals en la investigació antropològica (Bucholtz 2002:525).

9 De fet, Margaret Mead (1928), en una de les etnografies fundacionals dels estudis de joventut (Bucholz 2002: 525), afirma que l'adolescència percebuda una etapa de crisi no es dona a totes les societats. Considera etnocèntrica l'extrapolació d'una única noció de joventut a contextos diversos i exposa com l'adolescència a Samoa es viu com un procés d'aprenentatge d'idees i tècniques serè i harmònic (Porzio 2008: 48).

10 Durham fa un repàs per algunes de les monografies etnogràfiques més rellevants del segle XX a l'Àfrica. Mostra com els treballs, per exemple, d'Evans Pritchard sobre els nuer i de Meyer Fortes entre els tallensi posen especial atenció en la joventut, a partir de les manifestacions de la qual expliquen qüestions clau com la identitat, el parentiu o bé les ansietats i les percepcions de canvi social (Durham 2000: 114-115).

A la Malabo contemporània els rols polítics i econòmics dels grups d'edat es difuminen i redefeixen de manera paral·lela a les institucions tradicionals com la família. Mentre l'infant quan és petit té un paper central en les famílies, els joves es troben en una situació d'incertesa i impàs. La major part dels joves que emigren a Malabo per estudis veuen com la seva voluntat inicial d'assolir una formació que els permeti l'accés a la “modernitat” derivada dels beneficis del petroli s'estroneja. La impossibilitat de participar en el projecte polític de l'Estat i la violència de les enormes desigualtats que s'expliciten dia a dia a la ciutat de Malabo els condueixen a una situació de marginalització social.

La mercantilització dels cossos de les joves: les buscablancos

En la Malabo del petroli i de la marginalització, el consum de certs productes es pot convertir en un mecanisme d'inclusió. En el cas de les noies joves, que troben estroncat el seu accés a la riquesa del país, la mercantilització dels seus cossos, l'establiment de relacions sexuals i sentimentals a canvi de compensacions econòmiques suposa l'accés a una materialitat a la que no podrien accedir per altres mitjans.

La Maite de la cançó amb la que he encetat aquest article és una *buscablancos*. Aquest és un terme antic i popular que s'ha utilitzat i s'utilitza a Guinea Equatorial per referir-se a les joves que freqüenten certs espais a la recerca d'homes blancs i rics per establir-hi una relació - que pot ser puntual o perllongada en un temps- i treure'n partit econòmic. L'antropòleg i historiador Gustau Nerín, a finals dels anys noranta, dedicava una monografia a descriure els estereotips sexoracials de la Guinea colonial i historiava els intercanvis sexuals entre colons i colonitzades (Nerín 1998). En el seu recorregut crític per la literatura colonial intenta inferir-ne l'agència dels guineans. En diversos relats de l'època s'exposa com la pràctica de l'intercanvi de sexe per diners a les zones costaneres constitueix una font d'ingressos fonamental pels pobles ndowés¹¹ des de l'època pre-colonial, quan els primers comerciants europeus s'instal·len a la zona (Nerín 1998:126). Mentre que per la moralitat colonial catòlica les relacions sexuals fora del matrimoni eren pecat, i encara més les relacions entre blancs i negres, els fang, per exemple, comptaven amb una figura jurídica que regulava les unions lliures entre un home i una dona: l'*ebonngon*. En l'*ebonngon* l'home no tenia dret a la paternitat dels fills que sorgissin de la relació i havia de fer regals constants a la família de la dona. Per l'historiador, el que pels fang era una situació transitòria a causa de la seva voluntat expressa d'accés a la paternitat, pels colons s'adequava perfectament a

11 Els pobles ndowé habiten la costa continental africana que va desde Kribi, al Camerún, fins Libreville, Gabón.

les seves necessitats (Nerín 1998: 126-127). Tot i que Nerín no aprofundeix en la figura de l'*ebonngon* el que està clar és que l'intercanvi sexual no presenta els mateixos problemes morals a moltes societats africanes com sí que ho fa a occident (Chernof 2003:67; Arnfred 2005:17,18)¹².

Així doncs, la història de Maite no és única i tampoc és nova. L'intercanvi de sexe per regals és una pràctica antiga i arrelada en la societat guineana. Les pràctiques d'intercanvi sexual entre joves i estrangers manté continuïtats amb el que succeïa en l'època colonial i del comerç atlàntic. Els treballadors *blancs* de la Guinea del petroli continuen essent considerats rics i poderosos i, per tant, subjectes a establir-hi relacions per extreure'n un benefici material sense que això impliqui un compromís. Ara bé, el que sí que ha canviat son els termes en que s'estableixen aquestes relacions que cada cop son més monetaritzades y delimitades. El que s'intuïa en certs espais delimitats, cada vegada es fa més explícit. El 2012 es va obrir a Malabo el primer club d'striptease i actualment ja son molts els espais, locals que sense ser considerats específicament prostíbuls, es van constituint com a punts de trobada entre mascles estrangers i *buscablancos*. Tot i que els preus i serveis tampoc es troben explícitament regulats, existeix un consens sobre el que es considera correcte i el que no. Des de la independència del país (1968) que el dret consuetudinari s'ha institucionalitzat i ha regulat aquest tipus de relacions de manera que si un *blanc* no respon de manera suficient amb la retribució material a la seva companya pot ser denunciat i processat, obligat a pagar amb interessos el que es considera un deute d'honor i respecte.

La Lucía, la Marta i la Dolores

La Lucía¹³ es una noia ndowé d'uns 25 anys que el 2009 es va traslladar a la capital guineana per buscar feina. El seu pare també viu a Malabo però segons les seves amigues "*su padre no la ayuda mucho*", és a dir que no li proporciona una ajuda material perquè estudiï o bé es pugui mantenir. Des del 2009 viu en una casa de fusta a l'interior d'una de les illes de cases de l'antiga ciutat colonial. En la mateixa casa, durant els anys 2009 i 2010, hi vivien la Marta i la Dolores, dues noies ndowé que no passaven de la mitja

12 Luise White, a finals dels anys vuitanta, ja va posar de manifest la necessitat d'evitar aproximacions moralistes a l'estudi de la prostitució. En el seu estudi històric sobre aquestes practiques a la Nairobi colonial, contextualitza a les prostitutes en el marc de les seves famílies i entorn social. D'aquesta manera l'autora argumenta com la prostitució es converteix en un mecanisme d'accés al treball assalariat que, en la majoria dels casos, sustenta un nucli familiar (White 1990)

13 Per tal de preservar l'anonimat de les persones entrevistades, en variaré els antropònims.

vintena. La Lucía va aconseguir una feina de conserge per a una empresa estrangera però com que el seu sou no passa de 100.000 XAF mensuals, uns 150 euros, ha de cercar altres maneres d’aconseguir ingressos per mantenir la seva independència i el seu ritme de consum. Cercar relacions amb els treballadors estrangers de les empreses petroleres de la capital Guineana s’ha convertit en una manera de completar el seu sou de conserge. Les altres dues joves, al 2010, no disposaven de cap altre ingrés que els que es generaven de les relacions que establien amb els estrangers.

El juny de 2010 la Lucía mantenia diverses relacions simultànies amb estrangers que retribuïen els seus favors sexuals i companyia amb bens materials. Ara bé, quan parlava de les seves relacions en distingia una: *Hay un imbécil que me gusta mas que los otros [...] pero no suelta tanto y me hace sufrir*. En diversos relats sobre els intercanvis de sexe per diners apareixen elements que hom no associaria amb la prostitució: *“me gusta más uno de mis imbéciles”, “los americanos no quieren nada serio, sólo sexo en grupo” “vamos a divertirnos un rato, que necesito money, money”*. Establir un vincle afectiu amb un “client”, cercar-hi una relació “seriosa” o bé divertir-se no son elements que hom associaria amb la pràctica de la prostitució (Ratele 2005:146). La inexistència de prostíbuls o espais diferenciats per a aquesta pràctica, el fet que l’intercanvi de sexe per diners no estigui estigmatitzat com a occident i l’existència de les citades connotacions han conduït a alguns autors a (re)considerar l’ús del terme “prostitució” en alguns contextos africans. Es parla de sexe transaccional, concubinatge (Hope 2006: 83) o bé prostitució subtil, informal o semi-prostitució (Songué, 1989) .

El que Lucía va començar a exercir de manera puntual per aconseguir un complement al sou que guanyava fent de conserge s’ha convertit, amb els anys, en una pràctica habitual i central en el seu dia a dia. Les seves dues companyes van abandonar la casa on vivien plegades a principis de l’any 2011. Dolores, va anar a viure amb una tieta al barri de Los Angeles, un barri popular de Malabo de cases de material permanent construïdes durant el període colonial. Segons Dolores *“decidí que ya no podía vivir más con esas locas [...] yo quiero tener marido, uno bueno con el que casarme”*. Malauradament, els plans de Dolores no foren assolits plenament doncs va tenir una relació amb un jove de Bata amb el que va tenir un fill a finals del 2011. La relació amb aquest jove no va prosperar però, tanmateix, va aconseguir una font d’ingressos regular amb la que actualment lloga una casa en un barri de les afores de Bata i des d’on es fa càrrec del seu fill. Tenir fills amb un company fora del matrimoni és una pràctica habitual a Guinea Equatorial. Constitueix, de fet, una estratègia per establitzar i mantenir relacions en un context en que el matrimoni es produeix molt tard, cap a als quaranta anys. Tot i que els homes ndowé i els fang no assoleixen la plena paternitat dels fills engendrats fora

de la institució familiar, hi mantenen un cert vincle. En alguns casos aquestes relacions es poden arribar a formalitzar amb el matrimoni (Aixelà 2011). La Marta, en canvi, ha optat per treballar i continuar els estudis des de la casa d'un familiar en un barri benestant de recent construcció de les afores de Malabo, Buena Esperanza. Segons la Lucía *¡Marta vive allí, lejos! Ya no la vemos en la discoteca, ni siquiera baja para visitar*. En el cas de la Marta i la Dolores, l'exercici de *buscablancos*, es va produir en un temps limitat i comprès entre la finalització dels seus estudis de secundària i l'establiment d'una relació i descendència –en el cas de la Dolores- la continuació dels estudis amb l'ajuda familiar –el cas de la Marta-. En el cas de la Lucía, no s'han produït aquests canvis i continua exercint la semi-prostitució per tal de mantenir la seva independència i el seu nivell de consum.

En els darrers anys el “blanc” de les noies joves, la clientela que es pot permetre realitzar regals cars a les seves companyes, ha anat variant. El concepte de *buscablancos* ha derivat cap al de *busca*. A la Guinea del petroli els més rics ja no són els *blancs*. Els càrrecs administratius del règim, els *grandes*, s'han convertit en el “blanc” més preuat de les *bucas*. Ara bé, no tothom té accés al mateix nivell de companys sexuals. El capital corporal juga aquí un paper rellevant doncs la inversió en el propi cos esdevé fonamental per accedir a establir relacions amb els estaments més elevats.

Invertir en elegancia. Compra-venda de capital corporal

Durant el mes d'abril de 2010 vaig tenir l'oportunitat de treballar de manera intensiva en el mercat de SEMU de Malabo. SEMU està situat en un dels barris perifèrics de la ciutat de Malabo que ha crescut de manera informal fruit de l'absorció de població migrada a partir dels anys noranta del segle XX i compta amb una parròquia considerable que s'hi desplaça diàriament per efectuar la compra de queviures, medicines tradicionals, drogueria, indumentària i productes de bellesa. És precisament la zona dedicada a la indumentària la que ocupa una superfície més gran en el mercat.

A Guinea Equatorial es consumeixen tres categories de vestit, l'*elegancia*, l'*asamsé* i la *moda africana*. Totes tres categories es poden trobar al mercat de SEMU. Poques vegades les dones joves utilitzen la *moda africana*¹⁴ com a indumentària per les seves activitats diàries. Per a elles la *moda africana* està reservada per a ocasions especials com

¹⁴ Es considera moda africana el conjunt d'indumentària confeccionada amb teixits de cotó estampats de colors virolats anomenats WAX o les seves imitacions, el fancy o popó (Valenciano-Mañé, 2011)

la celebració del Dia Internacional de la Dona (8 de març) o celebracions populars com les festes patronals de les localitats o bé casaments, comunions i batejos. El *look* preferit de les joves malabenyas és l'occidental o, en termes *èmic*, la *moda europea*. Aquesta categoria està formada per dos tipus de mercaderia. En primer lloc, i el més consumit per la major part de la població guineana es troba l'*asamsé*, la roba de segona mà que arriba a Malabo principalment a mans d'importadors nigerians. Aquesta prové de les donacions i del reciclatge de productes tèxtils que fan els països d'Europa i els Estats Units que, un cop destriada i envelada en grans sacs a pressió, viatja cap a l'Àfrica equatorial per ser venuda al major a les petites comerciants dels mercats urbans¹⁵. L'*asamsé* es la manera més assequible i generalitzada de cobrir el cos:

“Las que “tienen puede” pueden comprar en boutiques o en la elegancia del mercado. Las que no, sabemos ir en *asamsé*. Cuando tú me ves, no puedes decir que yo voy en *asamsé*, las ropas que yo tengo parecen que las he traído de España.” (Lucía a Malabo, abril de 2010)

Els productes més valorats en el mercat son, precisament, els que algú *ha traído de España* o el que s'anomena *elegancia*, la roba de primera mà que arriba als mercats i a les botigues de Guinea Equatorial, preferiblement de l'ex-metròpoli. Normalment aquestes peces de roba arriba de la mà de les mateixes venedores al detall dels mercats, que viatgen regularment a Espanya per tal de comprar aquests productes. La major part de les petites comerciantes té família migrada a l'ex-metròpoli i utilitza la seva xarxa de contactes per facilitar la logística de la compra.

Manoletinas, sinmanga, camisetas de letras y pantalones de pitillo. A gairebé totes les parades *d'elegancia* hi ha el mateix tipus de productes. La majoria d'aquests productes formen part de la gamma bàsica, la més econòmica de les col·leccions de les botigues del grup Inditex¹⁶. Una samarreta pot costar entre 10 i 20.000 XAF - entre uns 15 i 30 euros - mentre que uns pantalons poden rondar els 40 i 50.000 XAF - entre 60 i 75 euros-. Aquest preu que s'incrementa quan el mateix producte s'exposa en estants i aparadors d'alguna de les *boutiques* del centre de la ciutat. Les persones amb més recursos i càrrecs en el règim, no trepitgen el mercat. Alguns d'ells, fins i tot han obert les seves pròpies botigues de moda on venen indumentària

15 Sobre els circuits i producció de significat al voltant de la roba de segona mà comercialitzada a l'Àfrica (concretament a Zambia) és destacable el treball de Karen Tramberg Hansen (2000).

16 Industrias de Diseño Textil Sociedad Anónima és un grup empresarial multinacional espanyol de fabricació i distribució tèxtil. Les firmes que hi pertanyen (Zara, Bershka, Massimo Dutti, etcètera) són de les més populars. Els seus preus assequibles fan que la roba que produeixen sigui la més utilitzada entre les classes populars ex-metropolitanes.

a preus molt elevats.

En l'*elegancia* el que es cerca no és la originalitat sinó el fet de poder reconèixer-hi les peces de roba. La diferència d'estil entre l'*asamsé* i l'*elegancia* és mínima doncs sovint es poden trobar peces de roba del grup Inditex en els mateixos sacs d'indumentària de segona mà. Ara bé, en un sac d'*asamsé* és molt difícil trobar-hi dues peces de roba idèntiques, per tant, una manera de diferenciar i diferenciar-se de la majoria de la població consumidora de roba de segona mà és utilitzar una peça que la dugui més d'una persona a Guinea Equatorial. D'altra banda, l'*elegancia* també es categoritza i es jerarquitzava en funció del preu dels seus productes: *me he comprado una camiseta de 15.000, lleva pantalones de 100.000 o bé esta lleva pelo aguacate*¹⁷ de 150.000 son frases habituals entre les joves de Guinea Equatorial.

L'afluència de clientela al mercat de SEMU és constant durant tota la jornada. De les nou del matí fins a les cinc de la tarda, el degoteig de compradors es reparteix entre totes les seccions del mercat. Ara bé, cap al migdia, coincidint amb l'horari de sortida dels instituts, el blanc de les bruses i el negre de les faldilles dels uniformes de les joves estudiantos envaeix tímidament la secció de productes tèxtils del mercat. Grups de noies d'entre uns 14 i 17 anys recorren les parades d'*elegancia* tot observant les novetats i efectuant algunes compres. Tenint en compte que aquestes joves surten de l'institut, públic o privat, la majoria prové de les famílies de les classes populars urbanes. Els seus pares potser son funcionaris que cobren uns 100.000 XAF mensuals, és a dir uns 150 euros. Tanmateix, són aquestes noies les que efectuen compres per valor de 15.000, 30.000 o, fins i tot 50.000 francs. Heus aquí la pregunta del milió: com s'ho fan aquestes joves per comprar aquests productes tan cars? La resposta d'una de les venedores del mercat *són jóvenes y guapas y empiezan a andar con hombres* (Nati, Malabo, abril de 2010).

La possessió i ostentació d'*elegancia* atribueix un valor afegit al capital corporal. En una Guinea petroliera i en un sistema en que sembla que la inversió en d'altres possibles capitals és poc rendible el capital corporal assoleix un paper fonamental en les interaccions socials. L'accés als beneficis del petroli i a cotes de poder elevades no es produeix en funció del capital cultural o educacional, per exemple. Tal i com he descrit anteriorment, son els vincles familiars o clientelars amb la classe dirigent els que esdevenen fonamentals per accedir a la riquesa derivada de l'or negre. Riquesa que, al seu torn, s'ostenta fonamentalment per mitjà del consum de certes mercaderies, moltes d'elles associades a la presentació social del cos. En una ciutat d'escassos

¹⁷ Aguacate és el nom que prenen les extensions de cabell natural que utilitzen les guineanes. La mateixa denominació del producte correspon al nom de l'avinguda madrilenya del polígon industrial on les petites comerciants compren els manyacs que venen als mercats (Magatzems Justino Delgado Carrer Aguacate, 54).

100.000¹⁸ habitants la possibilitat que una persona poderosa i una altra que no formi part dels circuits del poder puguin establir relacions és força present. El consum es converteix en l'eina de coneixement valuosa per efectuar inversions en capital corporal que, sovint, és l'única manera que certes joves tenen d'assolir cotes de prestigi social. Prestigi social que es forja en les relacions que estableixen amb homes poderosos dels que poden aconseguir tota mena de favors. Ara bé, el que pot semblar en certa manera una eina d'empoderament, es pot convertir en un esclavatge i un mecanisme de submissió. “No se le puede decir que no a un grande, puedes tener problemas” afirma Lucía quan m'explica algunes circumstàncies d'amigues que han tingut relacions amb homes del poder i que, si en algun cas els han rebutjat, han patit l'assetjament i el maltractament per part d'aquest: *de la misma forma que puede comprarte caprichos, ponerte una casa, un trabajo y un coche, también puede hundirte en la miseria* (Lucía a Malabo, abril de 2010)

Ashawo, no slipin! El fenomen “at large”

Sawa-sawa sawale! Ashawo!
Torna corrents a casa! *Ashawo!*
Cardinal Rex Lawson, 1966

Retornant a l'àmbit del consum musical guineà, a principis de l'any 2011 no parava de sonar per tot arreu, bars, discoteques, botigues i, fins i tot cases particulars, una cançó de melodia encomanadissa. Es tracta de la versió que el *rapper* nigerià Flavour va fer de la cançó *Sawale* (*Nwa Baby* per Flavour). El seu autor original fou el nigerià calabar Rex Lawson, conegut com a Cardinal Rex i com un dels màxims exponents del gènere musical *Hightlife* nigerià dels anys seixanta. L'LP que contenia la cançó apareixia el 1969, però el senzill ja apareix a les llistes d'èxits musicals de la revista *West Africa* a l'any 1966¹⁹. Tot i que és molt complicat efectuar una datació concreta del llançament

18 Deades procedents del World Statistics Pocket Book de 2009. Ara bé, les estadístiques i censos a Guinea Equatorial son extremadament poc fiables.

19 Aquestes dades son aproximades i són fruit d'una recerca electrònica contrastant dades que apareixen en diversos blogs dedicats a la música Nigeriana: <http://likembe.blogspot.com.es> [data de consulta 28/01/2013]; <http://mirtneh.blogspot.com.es> [data de consulta 28/01/2013]. Pel que fa a la referència de la revista *West Africa* la cita es troba digitalitzada i a lliure accés a: http://books.google.es/books?id=3CkOQAAMAAJ&q=%22rex+Lawson%22+Sawale&dq=%22rex+Lawson%22+Sawale&hl=es&sa=X&ei=15MHUb7tMcaRhQfwyoDoBQ&redir_esc=y [data de consulta 28/01/2013]

d'aquesta primera versió de *Sawale* sembla ser que es va fer popular a Nigèria durant la segona meitat de la dècada dels seixanta. En qualsevol cas, coincideix amb l'inici de la Guerra de Biafra (1967-1970). La mateixa cançó ha estat versionada per nombrosos cantants africans d'arreu del continent, com a mínim sis vegades al llarg d'aquests cinquanta anys.

Sawale, és una paraula yoruba que significa “torna a casa”. La cançó està dedicada a una noia *ashawo*, que, en yoruba també, significa “intercanviador de diners” (*money changer*) (Chernof, 2003: 65). Bàsicament el terme és dedicat a les dones joves que intercanvien sexe per diners i regals. En la cançó es fa referència a les practiques d'aquestes noies que se suposa que han deixat el seu nucli familiar per desplaçar-se a la ciutat i dedicar-se a la semi-prostitució. *Ashawo*, doncs, és un terme que s'ha estès tant com la cançó a molts indrets de l'Àfrica urbana. Aquesta paraula yoruba s'ha incorporat als repertoris de l'Àfrica urbana i, a Malabo, ja es pot trobar escrita, per exemple, en tota mena d'anuncis i cartells.

El sociòleg Chernof a *Hustling is not Stealing* (2003) efectua un recorregut per la vida de Hawa, una noia ghanesa que viatja per un bon nombre de països de l'Àfrica de l'oest exercint d'*ashawo*. Per a l'autor és complicat definir aquest concepte ja que la major part dels africans entenen el sexe com un intercanvi també material. Els diners mostren que l'home és seriós i que exerceix un cert compromís amb la dona i la retribució monetària del sexe no genera les mateixes connotacions negatives que en altres contextos. Fins i tot un home també pot ser considerat *ashawo* però per motius diferents: perquè tracta amb dones *ashawo*, per exemple i, per tant, es considera també *ashawo* l'home que paga un preu estipulat per les seves relacions sexuals; ara bé, *ashawo* també és considerat l'home que no paga i se'n va al llit amb moltes dones sense atendre als compromisos corresponents. Els cantants de rap podrien ser un exemple d'*ashawo* ja que no exerceixen les seves obligacions a l'hora de retribuir i fer regals a les seves amants (Chernof, 2003: 70).

La història de Hawa, protagonista de *Hustling is not Stealing* té força elements en comú amb les històries de la Maite d'Ajoguening i de les altres noies que he pogut entrevistar. Sembla clar, doncs, que el concepte *ashawo* constitueix una noció estesa i incorporada a nombrosos contextos de l'Àfrica de l'oest. Ara bé, el que també és clar és que el mateix concepte implica connotacions negatives. En l'antiga i popular cançó *Sawale*, Cardinal Rex advertia a la noia *ashawo* dels perills de les seves pràctiques i la instava a retornar a casa amb la seva família.

Conclusió: els models d'èxit, les tensions i la crítica social

Tot i la crítica social continguda en el concepte d'*ashawo*, a Guinea Equatorial existeixen models d'èxit en l'exercici d'aquesta pràctica. És el cas, per exemple, d'una coneguda empresària ndowé, que ha fet fortuna per mitjà de múltiples relacions per aconseguir recursos. Maria es va traslladar quan era força jove del seu poble natal a la ciutat de Bata i és allí on va començar a relacionar-se amb *blancs*. No té fills ni s'ha casat mai, fet atípic en el context guineà i, a més, socialment sospitós. Ha arribat a crear diversos negocis de diferent tipologia: bars, restaurants i discoteques, però també dedicant-se a la construcció immobiliària i aportant recursos per a altres negocis dels seus familiars. Malgrat que és molta gent la que coneix sobradament l'origen de la seva fortuna, és una persona respectada i admirada per la seva capacitat de gestionar intel·ligentment els seus recursos i negocis. A més a més, part dels seus beneficis reverteixen no només a la seva família, sinó també al seu poble d'origen que, dues vagades a l'any rep una generosa donació de queviures que una de les personalitats notables del poble s'encarrega de repartir. En el mes de gener de l'any 2011 vaig tenir l'oportunitat de presenciar el repartiment de la donació feta en motiu de la celebració de l'arribada del nou any. Cada família del poble s'endua (les quantitats en funció del nombre de membres de la unitat familiar) un quilo d'arròs, una ampolla d'oli, pastilles de sabó, cartrons de vi, ampolles de conyac, llaunes de conserves i quaderns per als infants. Tot productes cars i difícils de trobar fora de la ciutat. *Maria es muy buena. Siempre se acuerda de su pueblo en año nuevo y el día de su cumpleaños* em deia la dona que m'explicava la procedència dels productes que s'estaven repartint.

En el cas de Maria, la seva activitat com a *ashawo* passa a un segon terme i el que la comunitat valora d'ella és la seva capacitat de gestió i redistribució de la riquesa. Aquest cas em serveix com a punt de partida per tal d'intentar respondre a alguns dels interrogants de recerca que m'he plantejat des de l'inici del text. Sembla evident que tant en la cançó d'Adjoguening com les converses de les dones de SEMU sobre les seves clientes més joves i en la producció cultural al voltant del concepte d'*ashawo* la mercantilització dels cossos de les joves és blanc de la crítica social. Ara bé, com s'ha fet palès, en moltes societats africanes existeix un intercanvi de sexe per diners reglat, o moralment correcte i acceptable (Nerín 1998; Songué 1984; Ratele 2005). I, per tant, la pràctica d'una prostitució o semi-prostitució en contextos africans no està condemnada a l'ostracisme com ho està en contextos occidentals. D'altra banda, la voluntat de consum de productes occidentals i la importància social de la imatge corporal tampoc constitueix l'objectiu de la crítica social. Fins i tot, la promoció del consum de certs productes

s'ha institucionalitzat i ha pres forma de celebració nacional, com és el cas dels *Fashion Shows* promoguts pel mateix Ministeri de Cultura Guineà (Valenciano-Mañé 2012) Així doncs, quins són els elements que intervenen per tal que l'intercanvi i la mercantilització dels cossos es converteixi en una problemàtica social i s'expressi d'aquesta manera en tota mena de suports com les dues cançons que he presentat aquí?

L'historiador ghanès Emmanuel Akyenampong, en la seva anàlisi sobre les pràctiques d'intercanvi sexual i entre els akan entre 1650 i 1950 posa de manifest que l'intercanvi de sexe per favors o bens materials es troba perfectament integrat en l'economia moral dels akan en l'època colonial i pre-colonial. En canvi, el que es considera una aberració en l'economia moral i política dels akan és quan, a partir dels anys cinquanta, les prostitutes assoleixen la seva autonomia, el control sobre els seus propis cossos i la capacitat d'acumulació de manera independent (Akyenampong 1997:171). Els processos d'individualització i subjectivació són i han estat temes centrals en la teorització sobre les societats africanes contemporànies i, de fet, es produeixen en constant tensió amb institucions tan rellevants com la família (Fouquet 2007:102-104). Per Chernof (2003:69) les qüestions relacionades amb el sexe a moltes societats africanes no es mesuren en els efectes que tenen en l'ànima d'un mateix sinó en funció de les conseqüències familiars, o col·lectives. No és gratuït el fet que a la cançó d'Adjoguening les persones que tinguin veu siguin la mare i l'oncle de Maite i no pas la mateixa protagonista. La mare de la noia l'insta a obtenir rendiment de les seves relacions sentimentals i a compartir-ne els beneficis: "m'enviaràs el que et vagin donant els amants". El tiet, en canvi, lamenta les conseqüències de la pràctica d'*ashawo* de la seva neboda : " a partir d'ara, menjaré els alvocats podrits que venen les comerciants del mercat de SEMU".

La cançó de la Maite pot representar un hipertext que ens ofereix una mostra del tipus de realitats que les joves afronten a la Malabo contemporània. En el context d'una Guinea Equatorial de la riquesa petrolera que es distribueix de manera enormement desigual, han aflorat pràctiques de consum i mercantilització que s'emmarquen en processos antics i transnacionals. Una redefinició de la joventut – particularment la femenina – en l'àmbit urbà sotmesa a transformacions pel que fa als seus rols i a les seves pràctiques de consum ha generat una mercantilització del seu capital corporal davant la impossibilitat d'accedir a altres capitals. El consum s'ha convertit en una metàfora de la voluntat d'inclusió en una comunitat que ja és internacional (Ferguson, 2008). D'aquí a que les joves inverteixin en *elegancia* com una manera d'aportar un valor afegit al seu capital corporal que és emprat per establir relacions sexuals a canvi de diners, favors i regals. Aquesta mercantilització del cos, que fàcilment podria ser

assimilada a la prostitució, adquireix matisos i suposa una re-negociació de les pràctiques d'intercanvi i reciprocitat. Pràctiques que es signifiquen de manera dialèctica entre situacions i conceptes locals –com el de *buscablancos*– i percepcions i conceptes que provenen d'altres contextos urbans de l'Àfrica de l'Oest – com el d'*ashawo* -.

Bibliografia:

- ABBINK, G.J. 2004. “Being young in Africa: the politics of despair and renewal” Dins: J. Abbink & I. van Kessel (Eds.), *Vanguard or vandals: youth, politics and conflict in Africa* (pp. 1-34). Leiden - Boston: Brill Academic Publishers.
- ABAGA, F. 1997. *La ayuda externa en el desarrollo de Guinea Ecuatorial*. Madrid: La Catarata
- AIXELÀ, Y. 2010. “La reflexión poscolonial en contextos urbanos de alta diversidad cultural. Su aplicación en el caso africano de Malabo (Guinea Ecuatorial). CIEA 7, Lisboa: http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2310/1/CIEA7_17_AIXEL%C3%80_La%20reflexi%C3%B3n%20postcolonial%20en%20contextos%20urbanos.pdf
- AIXELÀ, Y. 2011. [en premsa] “Emparejamiento y matrimonio en la Guinea Ecuatorial urbana contemporánea. Migraciones transnacionales y parejas mixtas”
- AKYENAMPONG, E. 1997. “Sexuality and Prostitution among the Akan of the Gold Coast c. 1650-1950” *Past and Present*, No. 156 pp. 144-173
- ALEXANDRE, P. y J. BINET. 1958. *Le groupe dit Pahoin (fang-Boulou-Beti)*. París: Preses Universitaires.
- APPEL, H. 2012. “Walls and white elephants: Oil extraction, responsibility, and infrastructural violence in Equatorial Guinea” *Ethnography* on line <http://eth.sagepub.com/content/early/2012/04/11/1466138111435741.full.pdf+html>
- ARNFRED, S. 2005. *Re-Thinking Sexualities in Africa* Uppsala: Nordic Africa Institute
- BOURDIEU, P. 1984. *La distinción. Bases sociales del gusto*. Madrid: Siglo XXI
- BUCHOLDZ, 2002. “Youth and Cultural Practice” a *Annual Review of* Vol. 31, pp. 525-552
- CHERNOF, J. M. 2003. *Hustling is not stealing. Stories of an African Bar Girl*. Chicago University Press.
- FERGUSON, J. 2008 “Global Disconnect. Abjection & the Aftermath of Modernism” a GRESHERE, P; MEYER, B. & PELS, P. (eds.) *Readings in Modernity in Africa*. Bloomington: Indiana University Press

- FOUQUET, T. 2007 “De la prostitution clandestine aux désirs de l’ailleurs: Une “ethnographie de l’extraversion” À Dakar” *Politique Africaine* núm. 107, pp. 102-123
- CAMPOS, A. 2011. “Petroleo y Estado poscolonial: transformaciones de la economía política en Guinea Ecuatorial, 1995-2010. Implicaciones para la coherencia de políticas españolas”, en *Avances de investigación* 54, Madrid: Fundación Carolina.
- DURHAM, D. 2000. “Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2” a: *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 3 pp. 113-120
- HOPE, M. (ed) 2006. *Encyclopedia of Prostitution and Sex Work, Volumes 1 & 2* London: Greenwood Press.
- MEAD, M 1985 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona: Planeta (Edició original en anglès 1928).
- NERÍN, G. 1998. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro: hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)* Barcelona: Península.
- OKENVE, E. 2009. “*Wa kobo abe, wa kobo politik*. Three Decades of Social Paralysis and Political Immobility in Equatorial Guinea”. *Afro-Hispanic Review* 28 (2):143-162.
- OLIVEIRA, R. S. 2007. *Oil and Politics in the Gulf of Guinea*. New York: Columbia University Press.
- PORZIO, L. 2008. *Cos, biografia I cultures juvenils. Els estudis de cas dels Skinheads I dels Latin Kings & Queens a Catalunya*. Tesis doctoral a la Universitat Rovira I Virgili.
- RATELE, K. 2005. “Kinky Politics” a Arnfred, S. 2005. *Re-Thinking Sexualities in Africa* Uppsala: Nordic Africa Institute pp. 139-157.
- ROITMAN, J. i G. ROSSO. 2001. “Guinée-Équatoriale: être off-shore pour rester national”. *Politique Africaine* 81: 121-142.
- SALAS, N. 2011. «Welcome to the Eccentric Circus». Youth, Rap Music and the Appropriation of Power in Malabo (Equatorial Guinea)» *Scientific Journal of Humanistic Studies* Vol. 3 Issue 5, p.12
- SEGURA, Q. 2009. «Eclósion del hip hop en Guinea Ecuatorial: Un fenómeno de doble filo» a *Afro-Hispanic Review* Volume 28, Number 2 pp. 279-292
- SONGUÉ, P. 1986. *Prostitution en Afrique. L'exemple de Yaoundé*. Paris: L'Harmattan.
- TESSMANN, G. 2003 [1913]. *Die Pangwe] Los pamues (o fang)*. *Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*. Madrid: Universidad de Alcalá-AECID-UNGE.
- TESSMANN, G. 2009 [1923]. *Los Bubis de Fernando Póo. Descripción etnológica de una tribu de negros del África Occidental*. Madrid: Sial.

- TRANBERG-HANSEN, K. 2000. *Salaula: The World of Secondhand Clothing and Zambia*. Chicago: University of Chicago Press.
- VALENCINAO-MAÑÉ, A. 2011. “Africanidad y vestido: un recorrido por la biografía social de la moda africana en Guinea Ecuatorial” a *II Jornada de Antropología de Guinea Ecuatorial* Madrid:UNED.
- VALENCIANO-MAÑÉ A. 2012. “Vestido, identidad y folklore. La invención de un *vestido nacional* de Guinea Ecuatorial” a *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, n.o 1, pp. 267-296.
- WHITE, L. 1990 *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago: Chicago University Press.

Fonts audiovisuales:

- Adjoguening, 2008 *Ngongó a Maite* <http://www.youtube.com/watch?v=9XYY4Zs-SWE>
Data de consulta 28 de gener de 2013
- DJ Flavour, 2010 *Nwa Baby* <http://www.youtube.com/watch?v=yMSTYtMSbL0> Data de consulta 28 de gener de 2013

FEMENINES, EMOCIONALS I FELICES: L'ESTIL LOLITA
I LES SEVES NOVES PRÀCTIQUES RESPECTE A LA
FEMINITAT I LA BELLESA

Laura Porzio
Institució Milà i Fontanals-CSIC

Resumen

Aquest article es basa en una etnografia realitzada durant el període 2010/2012 sobre les Lolitas. Aquesta nova cultura juvenil apareix a Espanya a partir del 2000 en el marc de les activitats, pràctiques i marxandatge vinculat a la cultura popular japonesa i al món dels còmics manga. Els seus orígens els trobem al Japó de principis dels anys 80 i neix com un moviment estètic i artístic que pretenia resistir a la rigidesa i homogeneïtat normativa que afectava als cossos de les dones, però també dels homes, mitjançant noves pràctiques corporals, performatives i visuals. L'estil Lolita recupera les imatges corporals i l'esperit artístic de l'Europa dels segles XVIII i XIX, com per exemple, el rococó i l'era Victòria, i duu a terme un procés de bricolatge amb la cultura pop japonesa del segle XX. Així es crea una manera de vestir espectacular que representa

Abstract

This article is based on an ethnographic study of Lolitas that was carried out between the years of 2010 and 2012. This new youth culture appeared in Spain in 2000 in the framework of the activities, practices, and merchandising related to Japanese popular culture and the world of manga comics. It originated in Japan at the beginning of the 1980s as an aesthetic and artistic movement that aspired to resisting the rigidity and homogeneity that affected women's bodies, as well as those of men, through new body, performance, and visual practices. Lolita style recovers the body images and artistic spirit of eighteenth and nineteenth century Europe, for example of Rococo and the Victorian era, and carries out a process of bricolage with the Japanese pop culture of the twentieth century. Thus a spectacular way of dressing that represents

una postura i una actitud davant la vida i la societat.

a stance and an attitude towards life and society is created.

Paraules Claus: Lolitas, Cultura Juvenil, Cos, Emocions, Bellesa.

Keywords: Lolitas, Youth Culture, Body, Emotions, Beauty.

Cultures juvenils entre visualitat i representació corporal

Aquest article se centra en la meua recerca postdoctoral¹ sobre la presentació social del cos i les propostes per a la corporalitat de les noves cultures juvenils que vénen del Japó. Durant l'última dècada, i a partir que la comunicació mediada per Internet s'intensifica i facilita la circulació de continguts visuals i sonors en l'àmbit transnacional, les ofertes culturals per als i les joves a Espanya s'amplien i el Japó comença a definir-se com a un gran exportador de tendències i pràctiques corporals. Els elements que influencien i marquen els significats i pràctiques d'aquestes noves cultures juvenils a Europa són la centralitat de la representació visual i de la corporalitat com a marcadors identitaris, en detriment d'altres que havien tingut un paper protagonista als estudis de joventut com ara la cultura musical (Thorton 1995; Bennet 2000). En el marc d'aquest article, l'etnografia corporal que presento centrada en les Lolitas i els seus vestits, em permet centrar la mirada en la relació entre modes, estils i feminitat no com una relació estàtica i estable, sinó més aviat performativa pel que fa al gènere, a la bellesa i a la seva presentació social (Buttler 1990.). La identitat corporal que les Lolitas representen amb els seus vestits i adorns, però també actituds i postures envers la vida, convergeix en propostes diferents pel que fa a la feminitat i a la seva representació. En aquest marc vull reflexionar sobre les pràctiques corporals d'aquestes noies i les seves propostes respecte a la bellesa. La meua anàlisi reflexiona sobre si els cossos vestits de les Lolitas poden configurar-se com una opció dinàmica i visual de resistència envers les lògiques de la moda i, al mateix temps, de les antimodes (Polhemus and Proctor 1978).

Les dades etnogràfiques d'aquest article se centren en el treball de camp que he dut a terme durant els anys 2010-2012. Durant aquests dos anys he tingut una relació intensa

¹ Subprograma Juan de la Cierva 2009, Ministerio de Ciencia e Innovación (MICIIN). Institució Milà i Fontanals, CSIC.

amb el camp participant en diferents activitats i situacions que m'han permès observar i interactuar amb les noies² que formen part d'aquest grup:

“Observacions sistemàtiques al blog Lolita in Wonderland (LIW), al fòrum Lolita in the Sky (LITS) i ELG International Community. Després he portat a terme el seguiment dels blogs personals i els Facebook, tant de les noies entrevistades com d'altres amb qui he interactuat durant el treball de camp.”

“Observacions a les edicions XVI i XVII del Saló del Manga a l'Hospitalet de Llobregat, les edicions del Japan Weekend 2011 i 2012 a Barcelona i l'Otaku Convention 2011 a Sabadell.”

Gràcies a aquests esdeveniments he arribat a tenir una visió de conjunt sobre el marc global de les manifestacions culturals i performatives que s'inspiren en la cultura i moda urbana japonesa (J-fashion) i entendre els contextos en què neixen, es desenvolupen i se situen les experiències biogràfiques de les protagonistes del meu treball:

“Observació participant durant les *quedadas* i activitats típicament Lolita com els pícnic o les *tea-party*, que les noies organitzen per quedar, xerrar, organitzar activitats literàries, com la lectura i discussió de textos que els agraden, o exposicions de fotografies o d'obres d'artistes centrats en el Lolita.”

“Observació participant a la botiga *Madame Chocolate* a Barcelona, on es venen tot tipus de vestits, adorns i marxandatge, tot vinculat a la cultura pop japonesa.”

En aquesta botiga s'organitzen periòdicament els *Dolly Market*, petits mercadets on les noies mostren i venen les seves pròpies creacions, que van des de conjunts de roba fins a petits objectes decoratius com anells, arracades, polseres, llaços per als cabells, o marcs de fotografies, llibretes, etc.

Amb referència a les fonts orals...

“12 biografies (9 noies i 3 nois) i 10 entrevistes temàtiques sobre temes relatius a significats i pràctiques específiques de la cultura juvenil estudiada.”

Les imatges són elements clau de la metodologia d'aquesta investigació: una de les sessions de cada biografia se centra en un relat visual que les noies i els nois fan explicant i

2 Als apartats etnogràfics s'explica la composició del grup a l'Estat espanyol, fet que explica la raó per la qual em refereixo només a les noies en la meua etnografia.

reflexionant sobre les seves pròpies imatges, és a dir, mitjançant fotografies representatives de diferents etapes de la seva adolescència i joventut. A més s'ha introduït al projecte una aproximació metodològica interdisciplinària al camp d'estudi gràcies a la col·laboració amb una fotògrafa professional que m'ha acompanyat amb la seva càmera en diferents activitats etnogràfiques, per tal d'intercanviar mirades interpretatives cap a les noies.

Finalment, en el marc d'aquesta aproximació interdisciplinària al camp, cal remarcar una sessió fotogràfica organitzada conjuntament amb la fotògrafa on s'ha retratat el procés de vestir els cos d'algunes noies i nois, és a dir, s'ha induït la performance i l'exhibició dels vestits tan important en les Lolitas.

Foto 1: Sessió fotogràfica. Fotografia de Mireia Bordonada.



Presentació social del cos, feminitat i bellesa: noves possibilitats per a les identitats corporals

La meua perspectiva teòrica i metodològica se centra en el cos com un subjecte actiu que crea pràctiques culturals i no com un objecte passiu sobre el qual s'inscriuen aquestes mateixes pràctiques (Csordas 1990: 5-6). El cos és un element cultural que es construeix socialment i que es configura com un espai físic i simbòlic de relació i intercanvi (Bourdieu 1983: 173-231). El meu punt de partença són les experiències biogràfiques de les i els joves i les pràctiques amb les quals descobreixen i s'aproximen a les cultures juvenils especialment, des dels seus propis cossos. La corporalitat i les experiències viscudes, sentides i in-corporadas en el sí de les

cultures juvenils són les que permeten als joves situar-se socialment i ser i estar en el món (Csordas 1994: 10).

La meva anàlisi se centra en la presentació social dels cossos vestits. Per presentació social del cos em refereixo a la manera en què les persones presenten els seus cossos envers els altres i bàsicament mitjançant la cura general del cos, la indumentària i les modificacions corporals. (Martí 2012: 8). Per cos vestit em refereixo a un cos dotat de significats en la indumentària, però també amb tatuatges i/o amb qualsevol tipus d'ornament. Per la joventut en general i per les cultures juvenils en particular, adornar el cos constitueix una pràctica identitària i de localització social suficientment determinant, on els vestits i els adorns tornen els cossos socials. Vestir el cos és una pràctica corporal contextualitzada que crea una relació entre el cos privat i el cos públic, ja que representa una experiència íntima i biogràfica i, al mateix temps, pública com a presentació social de qualsevol persona o grup. (Entwistle 2002: 24).

La relació, teòrica i èmica, entre el cos i el gènere és sovint un dels punts focals que centra l'anàlisi de l'Antropologia del cos. La feminitat, els seus significats i les implicacions que pot arribar a tenir en el marc de les experiències socials de les dones, és un tema focal als debats de les acadèmiques i pensadores feministes. La feminitat no correspon a un concepte homogeni i unívoc (Smith 1988: 36), sinó més aviat a unes idees i percepcions marcades per codis normatius, sovint engendrats en societats patriarcalcs, que afecten directament els cossos des del moment en què els tornen elements consumibles (Wolf 1990: 177). A partir d'aquí, cal subratllar que existeix un consens generalitzat sobre la implicació que tenen els cossos, físics i simbòlics, en la pròpia construcció de la feminitat (Brownmiller 1984: 3), entesa com a conjunt de representacions corporals i comportaments centrats en les diferències entre els gèneres i, per tant, entre la masculinitat i la feminitat. Aquesta feminitat es pot entendre com un sentiment que esdevé d'una tradició limitada i normativa que marca els espais físics, simbòlics i socials de les dones (Brownmiller 1984: 2.). A més, la feminitat pot ser una pràctica discursiva sobre els cossos que marca uns codis i un ordre normatiu envers les imatges, els comportaments i les relacions i que afecta principalment les dones (Bordo 1993:5). Moltes de les pràctiques corporals que es porten a terme massivament des de fa diverses dècades, com ara les dietes d'aprimament, el *fitness*, la cirurgia estètica i el perseguiment dels ítems canviants de la moda, poden ser el resultat de marcs normatius de la cultura del cos en societats sexistes (Bordo 1993: 166). Per tant, i segons aquestes idees, la feminitat i els codis de bellesa crearien uns cossos passius que desempoderen les dones. Ara bé, si ens allunyem d'aquestes visions deterministes estrictes, trobem que aquestes mateixes pràctiques corporals, tradicionalment interpretades com a resultant directe de la dominació i control masculí i hegemònic poden, al mateix temps, i

en algun cas, dotar els cossos de les dones d'agència i arribar a generar fins i tot processos d'ascensió social. (Esteban, 2004: 105-113; Davis, 2007:109-110).

A partir d'aquí, i en el marc del meu treball, entenc la feminitat com un procés cultural performatiu i socialment contextual, que afecta les dones però també els homes i la seva masculinitat. Les corporalitats femenines i masculines es formen i es representen segons constants negociacions entre categories normatives, que afecten els conceptes de persones en general i el de gènere en particular (Butler 1993), i pràctiques de resistències, sense que aquests processos generin uniformitat o unicitat.

Un element important en el marc de la conceptualització de les feminitats i masculinitats, és segurament la idea de bellesa. L'aproximació feminista tradicional a la bellesa fa referència a un concepte dogmàtic, normatiu i homogeni que serveix per subordinar les dones que persegueixen passivament els seus ideals hegemònics. Durant els últims anys estan apareixent estudis que proposen marcs interpretatius més flexibles on la recerca de la bellesa i el plaer que produeix, poden ser fruit de pràctiques de resistència envers processos d'inferiorització i/o situacions de patiment: recuperar la perspectiva biogràfica i les percepcions de cada dona i de cada home poden arribar a oferir marcs analítics més amplis i dinàmics. Les pràctiques de la cirurgia estètica, per exemple, a vegades doten els cossos d'agència i empoderen les dones (Davis, 1997: 5). Els mateixos ideals de bellesa contemporanis ja no es poden interpretar sols com a discursos i pràctiques construïdes pels homes i imposades a les dones, sinó que són fruit de negociacions entre els gèneres, que avui dia afecten ambdós sexes, i que són fruit d'idees normatives però al mateix temps d'experiències biogràfiques i percepcions i sentiments que poden generar cossos dòcils i passius i/o cossos resistents i agents dels propis recorreguts (Felski 2006). En el marc del meu treball són interessants els estudis que recuperen la bellesa com a concepte i com a conjunt de pràctiques corporals on es recupera el sentit i rol de les emocions i imaginacions en les experiències biogràfiques però també socials de les dones (Hartney, 2000).

Tornant cap a Occident: cultures juvenils que vénen del Japó

Les Lolitas neixen al Japó a principis dels anys 80 com un moviment esteticartístic que pretenia proposar noves possibilitats per a la corporalitat i el gènere davant la rigidesa i homogeneïtat dels cossos de les dones i dels homes japonesos contemporanis (Winge 2008:48). Al principi, el grup estava conformat per noies que buscaven formes de representació visual i corporal per resistir-se als rols tradicionals i familiars destinats a les dones al Japó. Una de les pràctiques de resistència sobre la qual van orientar la

presentació social dels seus cossos va ser començar a vestir a la manera occidental; en principi, els referents estètics venien dels anys 50 i després, amb l'explosió del punk als 80 i de la cultura juvenil gòtica als 90, es van engendrar les bases del que posteriorment conformaria l'estil Lolita.

Foto 2. Lolitas al Japó³.



La societat japonesa és definida per alguns investigadors com a extremadament uniformada, és a dir, l'ús difós dels uniformes en la gran majoria d'àmbits de la vida pública serveix per crear un vincle indissoluble entre la presentació social de les persones i la cultura material, política i econòmica que difon un concepte sòlid, estàtic i homogeni d'identitat nacional (McVeigh 2000:4). Aquest procés d'estandardització, que afecta la pràctica de vestir els cossos i que reforça els processos de racionalització de la vida pública, conviu en àmbits privats però també públics amb altres formes de representació més híbrides i flexibles. Aquestes pràctiques culturals recuperen la imaginació, els desitjos individuals i el gust per les coses boniques i agradables com a possibilitat d'una 'altra' expressió i constitueixen el que es coneix com a moviment *kawaii*. La cultura *kawaii*, coneguda també amb la paraula anglesa *cutness*, es pot

3 www.madeinjapan.com.br

definir com una forma de consum bastant difosa a la societat japonesa i orientada cap a elements i objectes percebuts com a macos, delicats, sensibles, innocents, etc. El consum *kawaii* és una pràctica de resistència posada en marxa per la cultura popular que proposa una estètica i una imatge quotidiana antagònica a la imatge dominant de la masculinitat, productivitat, uniformitat, ordre, racionalitat, impersonalitat, col·lectivitat, etc., que correspon als discursos i pràctiques hegemòniques i nacionals. (McVeigh 2000: 135-136.)

A la societat japonesa la cultura *kawaii* es considera una pràctica de consum cultural del *mainstream*, però només quan afecta exclusivament la feminitat i la bellesa de les dones en un àmbit íntim, privat. El moviment *kawaii* arriba a configurar-se com una vertadera escala de valors que regula el comportament i la interacció entre homes i dones i els seus àmbits i espais d'acció (McVeigh 2000: 136.). La resistència emocional i pràctica a aquest sistema que regula i determina les pràctiques de consum de la societat japonesa és el caldo de cultiu de moltes cultures juvenils que es resisteixen a aquests criteris i trenquen les barreres oficials del gènere entre els vestits i elements decoratius per als homes i els vestits *kawaii* per a les dones.

L'estil Lolita representa una d'aquestes propostes diferents per a les corporalitats que es configura mitjançant la recuperació de les imatges corporals i l'esperit artístic dels segles XVIII i XIX a Occident (el rococó i l'era Victoriana), filtrat per la cultura pop japonesa del segle XX i el moviment *kawaii*. El terme Lolita no fa referència a l'imaginari de cos infantil, erotisme i sexualitat de la novel·la de Vladimir Nabokov (1955), sinó que es refereix a una expressió personal d'identitat corporal que arriba a conformar un estil, unes actituds i unes postures que s'allunyen de les feminitats i masculinitats contemporànies hegemòniques. Al Japó i en altres països asiàtics, l'estil Lolita s'interpreta com una forma d'expressió personal, vinculada a una identitat col·lectiva que, mitjançant els seus vestits i la manera de dur-los allunya les noies i els nois de la seva realitat per deixar-los entrar momentàniament en una hiperrealitat (Rahman, Wing-sun, Lam and Mong-tai 2011: 11.). A Orient, però ara també a Occident, l'estil Lolita es basa en tres pilars fonamentals:

La cultura juvenil en sí i per tant la representació corporal i visual que en fan les noies. La creació i difusió de diferents objectes i productes de la cultura popular per part d'artistes que centren el seu treball en les Lolitas.

Foto 3. Obres de Tomikazi Nori. Nines de mida natural vestides amb roba de marques i estils de la moda Lolita.⁴



Finalment, el circuit de creació i difusió de la moda, gràcies a l'existència de marques que dissenyen, produeixen i difonen vestits d'estil Lolita. Aquests tres elements interactuen constantment entre ells i generen una identitat corporal centrada en els vestits i altres tipus d'adorns corporals i elements decoratius.

Durant els anys noranta, alguns artistes, com per exemple el grup de música Visual Kei, van començar a adoptar la imatge Lolita en les seves performances. Un d'aquests artistes, Mana de Malice Mizer, va contribuir en gran mesura a la popularització d'aquest estil gràcies a la creació de la marca de roba Lolita *Moi-même-Moitié* que va ser una gran plataforma perquè es difongués l'estil entre la joventut japonesa i després la transnacional. A partir del 2000, gràcies a la democratització dels usos de Google, de Youtube i finalment de les xarxes socials, les cultures juvenils i les tendències juvenils japoneses neixen, es contextualitzen i adopten significats i pràctiques pròpies i diferents, aquí a Occident (Madrid, Martínez 2010). Un d'aquests nous estils que apareixen i es desenvolupen en totes les seves formes i característiques a Barcelona i la resta de l'Estat és el de les Lolitas.

⁴ <http://www.ne.jp/asahi/doll/doll/>

Màrtirs de la bellesa? Les Lolitas, el seus vestits i les seves pràctiques in-corporades

Les Lolitas a Espanya conformen un grup format per centenars de noies i dones joves d'entre 17 i 33 anys, on les més visibles i nombroses resideixen i viuen el Lolita a les grans capitals com Barcelona i Madrid. Formen part d'una classe mitjana i mitjana-baixa amb un bon capital cultural. Moltes de les noies tenen cursats o estan cursant estudis universitaris més aviat de lletres o artístics.

Es poden distingir diferents formes de viure aquest estil: una molt important és l'*online* que no sempre té una representació en l'*offline*. En altres paraules, hi ha noies que vesteixen com a Lolitas en el marc de blogs, fòrums i plataformes virtuals i es mostren mitjançant fotografies⁵. Les Lolitas, actualment conformen un estil que se centra en la representació visual com a element fonamental de comunicació i representació de la seva identitat, substancialment corporal.

Foto 4. Sessió fotogràfica. Fotografia de Mireia Bordonada.



L'estil Lolita generalment no es representa en la quotidianitat i el que sí que fan moltes de les noies és adaptar-ho a conjunts més còmodes i menys elaborats per al seu dia a dia i reserven els conjunts més espectaculars i cridaners per a esdeveniments assenyalats com les trobades, les *tea-party*, els pícnic, les sessions de fotos, etc.

⁵ Aquesta temàtica s'està treballant en el marc d'un altre article.

L'anàlisi del conjunt de les biografies recollides permet construir com una mena d'itinerari corporal⁶ global on apareixen tota una sèrie d'elements força emocionals, que apropren les històries individuals i personals de cada noia les unes a les altres, i ofereixen d'aquesta manera un relat coral que narra i explica com, quan i per què van decidir vestir els seus propis cossos amb l'estil Lolita, in-corporant així postures, actituds i discursos cap a la vida en la societat contemporània occidental:

“Siempre he sido el bicho raro, y más en un sitio como Algeciras. Los niños son muy crueles, no entendían el hecho de que pues mi madre estuviera separada de mi padre y se reían de mí en el colegio, o me hacían putadas... ¿no? Además el nombre que tengo daba juego pues a que me gastaran bromas. (Libertad, 29 anys, Algeciras)”

Els records relatius a la pràctiques de socialització viscuts durant la infància i l'adolescència parlen en totes les biografies de sentiments d'estranyament, de solitud i en algunes ocasions de processos d'exclusió per part del grup classe. Maka recorda la seva adolescència d'una manera molt negativa perquè les companyes de l'institut l'apartaven i la ridiculitzaven per tenir gustos diferents:

“Llevaba zapatos de charol hasta con 13 años porque me gustaban y mis compañeras del colegio se reían por llevar zapatos así. Lo mío eran y son las fresita y los de ellas era gustar a los chicos y marcar... ya... lo mío el no sentirte comprendida en este mundo que te ha tocado vivir ¿no? (Maka, 30 anys, Hospitalet de Llobregat)”

En cada una de les entrevistes apareixen anècdotes semblants que expliquen aquests processos d'etiquetatges viscuts durant la primera adolescència. Una educació oberta i respectuosa en el sí de les famílies és un altre element comú a les biografies, fet que sovint va ajudar les noies a rebutjar les actituds negatives envers els seus propis cossos i buscar pràctiques de resistència per construir les seves identitats:

“En el colegio se metían bastante con nosotros, nos llamaban los frikis ¿sabes? Claro cuando tienes, a lo mejor 13, 14 años... pues que te llamen friki... o gótica de las tinieblas pues te ríes pero luego... Yo normalmente ignoraba porque mis padres siempre me habían dicho de no hacer caso. (Anna, 22 anys, Badalona)”

⁶ La definició conceptual d'itinerari corporal (Esteban, 2004) i la seva aplicació metodològica en el marc del meu treball és un tema que vaig tractar profundament en el marc de la meua tesi doctoral (Porzio, 2009) i altres articles. (Porzio, 2012).

En la gran majoria de casos, les pràctiques que orientaven la presentació social del cos de les noies se situaven en el marc de la cultura popular japonesa, que es va configurar aquí a Europa gràcies a la difusió dels manga i dels dibuixos anime. La lectura d'aquests còmics ofería un ventall de gustos i consums culturals totalment innovadors pels adolescents autòctons que, a partir d'aquests canals d'informació, començaven a conèixer altres realitats juvenils no occidentals com les cultures juvenils japoneses i els elements que les caracteritzaven: “Desde el momento que lees un Manga ves la diferencia de mentalidad entre los jóvenes y la sociedad... aún siendo pequeña te das cuenta.” (Cris, 22 anys, Barcelona). Anar un cop l'any als salons i participar a les seves activitats com les del Cosplay⁷ forma part dels aprenentatges corporals de les noies que ho experimentaven com un alliberament: “El hecho de meterte en un papel diferente del tuyo durante un día, para nosotros era como... puedo liberarme y ser yo misma, en los salones veía el Lolita però no me atrevía a ponérmelo aún.” (Cristina, 25 anys, La Llagosta). En la gran majoria d'itineraris, les primeres experiències de transformació i representació de corporalitats diferents es portaven a terme d'una banda, als salons del manga i/o formant part de la cultura juvenil gòtica. Ara bé, cal subratllar que en totes les històries aquesta experiència va ser viscuda com una mena de pas intermedi que no s'explicava gràcies als gustos musicals, sinó més aviat pel que fa la presentació social del cos. En altres paraules, vestir el cos com a gòtiques era l'estil més proper i semblant al que realment agradava a les noies i les feia sentir a gust.: “Yo creo que para mí el gótico fue algo... el paso intermedio entre... mi momento pijo entre comillas, al Lolita real... el gótico fue la transición. Me costó mucho, me costó horrores.” (Cristina, 25, la Llagosta). Les biografies relaten que mai es van sentir completament identificades amb la cultura juvenil gòtica, sinó que més aviat la percebien com l'opció més propera de les que ofería l'escena, etiquetada però també reivindicada, com a friqui. Ara bé, aquelles noies que conformen l'anomenada generació 0 del Lolita, és a dir, les noies que van descobrir l'existència d'aquest estil japonès i van contribuir a la seva difusió a Occident, van viure de manera més intensa el gòtic arribant a in-corporar-lo com una manera de ser i no només una estètica passatgera:

“Para mí el ser gótico no era nada de lo que siempre se ha dicho en la culturilla general de oh, son personas oscuras y tristes, no, para nada, yo me sentía gótica porque vestía de negro, escuchaba un determinado estilo de música que se consideraba gótico, me relacionaba con gente que estaba dentro de lo que era también esa cultura ¿no? (Libertad, 29 anys, Algeciras)”

⁷ El *Cosplay* consisteix a adquirir per un dia la identitat d'un personatge dels manga i anime mitjançant una performance corporal que consisteix a disfressar-se i actuar en el marc del Saló en general i dels concursos específics. Sovint es preparen comparses amb l'actuació i interacció de més d'un personatge.

Els elements que podia oferir aquest estil no acabaven d'arrelar als itineraris i representar la seva identitat corporal ja que es definia com una opció masculina i masculinitzada on les noies del grup s'havien d'adaptar als patrons preexistents que no permetien experimentar i presentar-se com a més femenines o amb "un toque como más aristocrático. Pero yo me veía una imagen como muy de muñequita ¿vale? Pero con... siempre con mis collares de pincho ¿no?" (Libertad, 29 anys, Algeciras)

Descobrir altres formes i possibilitats per als seus propis cossos va ser com una revelació o un "flechazo, como un flechazo absoluto, como si me hubiesen atravesado ¿sabes? Pum... un disparo, y ¿qué es esto?, qué maravilla, qué diferente, que bonito." (Anna, 22 anys, Badalona). Aquesta revelació s'esdevé, en un primer moment, gràcies a les imatges que apareixen als manga que obren camí cap a la recerca i el descobriment de la realitat de les cultures juvenils japoneses aquí a Occident. Per les noies més grans, que van viure l'adolescència abans de la democratització dels usos de les noves tecnologies i del naixement del Google i del Youtbe, entre d'altres, el descobriment real del Lolita va ser lent i complicat⁸. En un segon moment, la possibilitat d'obtenir informacions a la xarxa, sovint en format d'imatges, va obrir altres possibilitats i va convertir en més fàcil i ràpid l'apropament de les noies europees a aquesta i altres cultures juvenils.

Candy, dona jove de 33 anys i molt coneguda dins del moviment, ja que va crear alguns dels fòrums nacionals com ara Lolita in Wonderand del qual en va ser la presidenta fins l'any passat, explica que les Lolitas van reprimir els seus gustos i els desitjos de representar-se realment com ho sentien per tal d'adaptar-se als patrons corporals que els arribaven no només des de la societat de consum hegemònica i comercial, sinó també des de les mateixes cultures juvenils autòctones que només oferien models masculinitzats on la bellesa i les emocions espontànies s'havien de reprimir, per ser i sentir-se diferents de la joventut normalitzada:

"Estas chicas reprimían esta parte de sí, y se comportaban muy como los chicos, vestían con pantalones, camiseta por aquí. Como era un ámbito precisamente muy masculinizado tenían esa parte muy reprimida y cuando conocieron el lolita hizo raz, bum, y la mayoría se abrieron y además te lo cuentan así: "Tenía mi parte femenina muy oculta y el lolita me ayudó a exponerla, a sacarla y para mí ha sido una liberación." (Candy, 33 anys, Madrid)"

⁸ Cal tenir en compte que la gran majoria d'informació s'obté a la xarxa i molta es troba només en japonès, fet que sovint complica la comprensió i l'intercanvi d'informació.

En aquest punt de les biografies comencen a aparèixer de manera repetitiva paraules com feminitat, bellesa, innocència, felicitat, desitjos per explicar què va significar descobrir el Lolita a la seves vides, però també què és el Lolita:

“Es un poco el querer sacar esa niña que quería ser princesa cuando éramos pequeñas pero que no tiene porqué ser una princesita del cuento de hadas de color rosita, que puedes vestir de negro, de rojo, del color que te guste. El lolita para mí es el no dejar morir a esa niña que llevas dentro y que todavía le gusta salir a jugar, ponerse un vestido bonito y dar vueltas con su falda. (Libertad, 29 anys, Algeciras)”

Vestir els cossos com nines victorianes o princeses rococó ofereix la possibilitat d'experimentar noves formes corporals de feminitat i nous sentiments que donen serenitat, tranquil·litat i felicitat en el marc d'un món que defineixen com a violent, agressiu, masculí i accelerat. Ser i viure com una Lolita es percep i s'explica com una performance corporal centrada en la pràctica del vestir on la mateixa indumentària les fa sentir millor, transforma la seva imatge en agradable i, en altres paraules, les fa felices.

Foto 5: Tea-Party i coronació nova presidenta de LIW. Fotografia Mireia Bordonada.



Segons la Pilar, actual presidenta de Lolita in Wonderland i coneguda en aquest moviment com a Ashin, ser Lolita implica: “Mi forma de entender la vida y la belleza, sentirme feliz mirándome a un espejo, reconociéndome cuando hablo de sueños pues esos sueños son pilares fundamentales del lolita.” Segons la Libertad, els adults obliden la importància d'aquests somnis: “Las personas adultas se olvidan de cómo asombrarse, entran en una espiral que es trabajo y familia y no saben cómo romper esta rutina.” El desig de sorprendre's i experimentar noves formes d'aprenentatge es configura i substancialitza mitjançant la pràctica de vestir els cossos amb peces de roba lolitas. Aquestes pràctiques representen una experiència in-corporada als itineraris de les noies que els retorna seguretat en elles mateixes i els genera satisfacció personal. Les Lolitas centren al seva identitat al voltant de la percepció i representació de la bellesa i, al mateix temps, el moviment Lolita aporta “una vuelta de tuerca a la belleza del siglo XXI”.

En altres parts dels relats, el Lolita és defineix com una manera d'alliberar-se de les cadenes de la vida moderna; vestir Lolita permet no respectar els rols que se'ls demana com a bones filles, bones estudiants, bones parelles: “Cuando descubrí el Lolita fue como una liberación, como de quitarme las cargas de encima y los candados que llevaba, ¿no?” (Anna, 22 anys, Badalona). El vestit és un element central i es troba al centre de l'anàlisi, trobem definicions més complexes que s'acompanyen de pràctiques vinculades que van més enllà de les teles i la seva confecció. La cultura juvenil Lolita es pot entendre com una manera de sentir la pròpia vida i situar-se davant d'ella, principalment buscant satisfacció personal i felicitat mitjançant el que entenen èmicament per bellesa. L'essència Lolita es vincula directament al concepte de bellesa i entendre què és i què implica ser Lolita, passa per la manera en què aquestes noies entenen i conceptualitzen la bellesa com un conjunt d'idees, emocions i pràctiques que tenen l'objectiu de: “...recuperar la delicadeza en las cosas que se ha perdido. Ser Lolita es no ser igual que la multitud y buscarle la diversión a la vida. Y yo busco la belleza a través de mi indumentaria.” (Candy, 33 anys, Madrid). Ara bé, quan es refereixen a la bellesa, ho fan d'una manera altament subjectiva, donen definicions del que és agradable i bonic no exclusivament pel que fa a objectes i coses, sinó també pel que fa a estats d'ànim, sentiments i emocions. Les Lolitas: “Dan color, dan alegría, si las ves por la calle flipas... te quedas con la boca abierta.” I ser Lolita: “Expresa mi parte dulce, como soy, o sea, soy una persona muy... tranquila y cariñosa y dulce. La típica muñeca que tú ves en casa y piensas qué muñeca más mona... que te da ganas de abrazar, pues éste es mi estilo.” (Cristina, 25, La Llagosta). Ser belles i més aviat sentir-se belles és el que persegueixen les Lolitas quan proposen una feminitat diferent dels models hegemònics.

L'estil Lolita entre pràctiques corporals de resistència i modes urbanes

A la novel·la de l'escriptor japonès Novala Takemoto *Shimotsuma Monogatari*, més coneguda com "Kamikaze Girl"⁹, i que es considera com una mena de text fundacional on s'expressen i s'expliciten els símbols i significats del Lolita, també apareixen referències explícites a la bellesa:

"Novala Takemoto habla del Lolita como revolución, nos dice que nosotras somos los mártires de la belleza, porque es una belleza que se lucha por fuera y dentro... Una Lolita tiene que tender a ser mejor persona y todo esto lo demuestra con su ropa- Mártir de la belleza no en sentido de que está sufriendo sino que sabe que es duro porque la gente no te entiende. Y él dice que tenemos que demostrar con nuestra ropa de batalla lo que es nuestro amor a la belleza que no es sólo estética, es interna primero. (Candy, 33 anys, Madrid)"

Momoko, protagonista de la novel·la, afirma al primer capítol que una Lolita de veritat ha d'albergar en sí un esperit rococó perquè aquesta època artística i històrica es pot considerar com l'apogeu per excel·lència de l'elegància i la bellesa. Sempre fent referència a la bellesa s'introdueix un tema que predomina sovint en els debats interns entre les noies sobre l'essència real del Lolita. Es pot ser Lolita i per tant parlar d'un moviment o és només una moda que arriba del Japó?:

"Lolita se define como un tipo de moda conocida solo en Japón. Pero para mí, el Lolita va más allá de la moda y sirve como mi absolutamente personal política inquebrantable. Llevar una blusa con volantes, una falda sobre un enorme *petticoat* con fru-fru con mi cintura apretada en un corsé, y un *headdress* totalmente estrafalario, es mi señal de que me he consagrado al rococó. Si no vistiese de este modo tan llamativo y bizarro, haría amigos y sería popular con los chicos... es lo que me dice la gente, y cuanto más lo dicen, más alimenta las llamas de mi pasión Lolita y refuerza mi resolución de ser una Lolita pase lo que pase. (Momoko en Kamikaze Girl, Capítol 1)"

⁹ La novel·la té com a argument central l'amistat entre una Lolita i una Kamikaze Girl, cultura juvenil que segueix estereotips força masculinitzats i que té un actitud envers la vida que en principi pot semblar antitètic al de les Lolitas. Mitjançant aquesta història Takemoto ens fa reflexionar sobre com dues noies tan diferents acabin creant una relació d'amistat i com la Lolita, que aparenta una corporalitat delicada, es demostra una jove dona forta i lluitadora que fa costat a la seva amiga quan les altres Kamikaze Girls la traïxen i agredeixen.

Sempre fent referència al conjunt de les entrevistes, trobem que després d'haver explicat quan, com i per què van arribar al Lolita, les noies s'aturen a reflexionar sobre què representa el Lolita per elles i com es mouen entre la cultura juvenil i la moda urbana. La identitat corporal d'aquestes noies es configura mitjançant diferents i subjectives maneres de practicar i sentir aquest estil, fet que genera una interacció constant entre dos pols: el ser Lolita com a moviment estètic, artístic i cultural i el vestir Lolita com una moda urbana que arriba des del Japó, desvinculant el seu significat de qualsevol discurs o element reivindicatiu. Aquest dos pols en la majoria dels casos no generen posicionaments homogenis i antagònics, sinó maneres de percepció que s'alternen, s'alimenten entre elles i fins i tot es complementen, on les peces clau que defineixen la identitat del grup són els vestits i tots els elements que decoren els cossos:

“Tanto aquí como en Japón el Lolita surge como una forma de vestir y todo el mundo que llega a la escena Lolita, por el primer sitio que les entra es por el ojo, y muchas niñas están aquí porque les gusta la forma de vestir y punto pelota. Ellas no quieren ni crear arte, ni filosofar sobre la vida, ni nada, pero hay otras muchas que estamos ahí dentro porque lo sentimos como una parte de ti, no solo como una prenda de ropa. (Libertad, 29, Algeciras)”

Vestir els cossos amb aquests vestits pomposos que porten can-can, decorats amb llaços i, en algun cas, amb estampats de caramels i pastissos o altres vegades negres i d'estil més gòtic, emana i expressa la seva postura davant la vida contemporània globalitzada que defineixen com a agressiva, rude i masculinitzada. Aquestes maneres de reivindicar un altre estat per a les coses i les persones i recuperar el que elles anomenen relació entre art i bellesa es fonamenta gràcies a l'acció de vestir els cossos i fer-los així significants i també subjectius.

Foto 6: Stand Madame Chocolate. XVIIè Saló del Manga. Fotografia de Mireia Bordonada.



Cada noia i cada itinerari passa per un recorregut comú però sempre des de la recerca i la representació d'una extrema subjectivitat. En altres paraules, el treball de camp portat a terme em permet afirmar que aquest sentiment i desitjos compartits que expliquen i justifiquen el Lolita, prenen cos i es fan visibles gràcies a la in-corporació de pràctiques individualitzades i subjectives:

“Una definición de lo que es el *lolita* en sí... es algo muy subjetivo, es algo muy personal que cada persona vive a su manera. No sé, es belleza, es arte, es gusto. Realmente ahora, desde cuando visto Lolita, es cuando mejor me he sentido. Soy feliz yendo así. Aunque parece una cosa tan simple como un vestido, no veo que sea solo eso... no es sólo una moda. (Carol, 22 anys, Barcelona)”

Aquesta idea del sentir-se Lolita com una emoció personal i subjectiva forma part de les reflexions de totes les noies a la pregunta de què es el Lolita. Totes diuen que cadascuna respondrà de manera diferent ja que no hi ha una definició unívoca, sinó més aviat que el Lolita és cada una de les coses i emocions que provoca la pràctica del vestir d'una certa manera. Ser i vestir Lolita implica buscar una manera personal i subjectiva de representar-les, és a dir, tant si els vestits són d'una marca japonesa¹⁰ com si són *handmade*, les noies expressen la seva voluntat de ser diferents de les corporalitats hegemòniques establertes per a les dones, però al mateix temps diferents entre elles. Escoltant els seus relats fins i tot es té la sensació que per ser Lolita avui i aquí a Occident no cal que existeixin altres Lolitas, és més important l'aprenentatge individual i emocional que les situacions d'intercanvi i moments per compartir la identitat corporal col·lectiva.

Les biografies es detenen sovint en el que defineixen com el seu propi armari Lolita, on totes les peces que els conformen tenen una història important. Cada vestit té una història sobre el perquè s'ha comprat, el com s'ha obtingut i la primera vegada que s'ha lluït. Durant aquestes parts dels relats, es refereixen al Lolita sovint com una moda. No obstant això, hi ha una certa reticència a identificar els vestits com a l'element fonamental de la seva pròpia identitat:

10 Existeixen moltes marques de roba japonesa, cada una centrada en un dels subestils Lolitas com per exemple *Moi-même-Moitié* i *Angelic Pretty*. Durant els primers anys del segle XXI, aquests vestits es podien adquirir només al Japó. Després les mateixes cases de moda van començar a exportar i vendre per internet i amb l'arrelament de l'estil als EUA i a Europa van obrir botigues en ciutats com ara París. A Barcelona existeix la botiga *Madame Chocolate* que ven conjunts originals que arriben del Japó, outlet o còpies dels vestits realitzades a Xina o creacions Lolitas fetes per dissenyadors professionals o amateurs de l'Estat Espanyol.

“El vestido no es el centro de este universo, pero es un planeta muy importante, el más importante... o sea, el centro es el arte y la belleza. En este sistema solar el sol es el arte y la belleza y luego el planeta Neptuno, uno muy grande, muy grande es el vestido, la estética ¿vale? (Candy, 33 años).”

El primer conjunt Lolita és central, i això es viu i s'explica com una espècie de ritual d'iniciació que permet passar de l'etapa de Lolita 'de corazón', és a dir, un primer moment en el qual les actituds i el gust per un particular gust estètic, bellesa i feminitat inspirada en la moda europea dels segles XVIII i XIX s'han manifestat només emocionalment, en la pràctica de vestir i, per tant, en la representació in-corporada de la seva identitat corporal:

“Cuando yo empecé a ser lolita de corazón era, yo me siento lolita pero no tengo dinero para comprarme la ropa, yo... con el tiempo me he dado cuenta que para serlo (lolita) necesitas ropa, o sea, es una moda, tienes que llevar la ropa, quieras o no... no vale cogerte una falda del Bershka ponerle una puntilla y decir... ala, soy lolita porque no. (Maka, 30 anys, L'Hospitalet)”

En la gran majoria de relats es pot evidenciar una paradoxa molt interessant. Les anècdotes i les experiències viscudes i per tant sentides, ens mostren unes noies que viuen el Lolita com una part fonamental de la seva identitat i de la seva manera de ser i estar en el món. Ara, a la pregunta directa d'oferir una definició clara i sintètica de què és el Lolita, quasi totes recorren al recurs de la moda urbana japonesa que no configura una cultura juvenil. L'Anna, per exemple, és un cas força emblemàtic ja que afirma que “¡El Lolita no es una tribu urbana como los góticos! No hay ideología, no hay música, es solo una moda.” Aquesta definició difereix força de la realitat del seu univers íntim i personal, però també pràctic i lúdic, que es construeix al voltant de tot el que implica ser Lolita i aquesta manera de sentir-se i ser conflueix en la presentació social del seu propi cos.

Tot recuperant els materials globals generats durant el treball de camp, és interessant reflexionar sobre com durant les entrevistes i l'anàlisi dels fòrums i blogs, apareix recurrentment el debat entre si el Lolita es un estil de vida o si només és una moda urbana que representa el gust minoritari d'un grup de joves consumidores de la cultura pop japonesa. Aquest debat, que a la xarxa genera sovint autèntics enfrontaments entre partidàries d'una postura o de l'altra, no es substancialitza i no genera subgrups realment enfrontats a les seves pràctiques de carrer. Ser Lolita com una manera de posicionar-se davant de la vida o vestir Lolita con una moda que arriba del Japó i que és bonica, dolça

i *cute*, apareix com a possibilitat i opció vàlida a les experiències biogràfiques de cada noia, que en un moment de la seva vida ha sentit, expressat i explicat el Lolita, i ha posat més èmfasi als aspectes i llenguatges del fenomen de la moda i en un altre moment ho ha fet com a estil de vida i identitat in-corporada.

Reflexions finals

La belleza para el lolita no conoce de sexos, de barreras, de estereotipos, de material o de reglas. Una lolita simplemente busca la belleza, ese cascabel en el corazón que le hace cosquillas, esas ganas locas de acariciar, de abrazar o de dejarse proteger. La belleza no es una percepción, es un sentimiento. (Ashin, 20, Zaragoza)

Les Lolitas són una cultura juvenil on els seus membres són principalment dones joves que centren la seva identitat en una performance corporal entre els cossos, els vestits i les actituds i sentiments envers la vida. En un recent article centrat sobre les Lolitas al Japó, s'afirma que aquesta estètica representa una forma d'empoderament i resistència envers la cultura dominant i tradicional japonesa i que aquests processos s'esdevenen mitjançant rituals d'infantilització i carnalització que allunyen temporalment les noies de la seva vida com a adultes (Winge, 2008: 57-59). Ara bé, a la meua recerca demostren que aquests processos de resistència que doten els cossos de les Lolitas d'agència, configuren processos profunds d'in-corporació en el marc de les seves biografies i determinen la seva identitat corporal durant la quotidianitat. Aquesta relació entre quotidianitat i performance del vestir no representa per a la noies europees una escapada cap a la infància o una hiperrealitat (Rahman, Wing-sun, Lam and Mong-tai 2011:11), sinó més aviat una manera de donar cos i forma a les seves emocions i sentiments. Aquest sentiments tenen l'espontaneïtat i la innocència de la infància com a model emocional sense que això impliqui una pèrdua de responsabilitat o de rol com a dones, estudiants, treballadores, activistes en moviments socials, artistes, parelles i fins i tot pel que fa les més grans, en el desig de ser mares. Les Lolitas empoderen els seus cossos seguint una idea de bellesa que les faci sentir bé i orienten d'aquesta manera les seves pràctiques de consum i de socialització per tal d'organitzar, estructurar i definir la seva pròpia presentació social del cos.

Bibliografia

- BENNET, A. (2000) *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place*, London: Macmillan.
- BORDO, S. (1993) *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, London: University of California Press.
- BOURDIEU, P. (1983) *La distincione. Crítica social del gusto*, Bologna: Il Mulino.
- BROWNMILLER, S. (1984) *Femininity*, London: Paladin. .
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge.
- CSORDAS, T.(1990) "Embodiment as a paradigm for the anthropology". *Ethos* 18 (1), pp 5-47.
- CSORDAS, T. (eds.) (1994) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, K. (eds.) (1997) *Embodied Practices. Feminist Perspective on the Body*, London: Sage.
- DAVIS, K. (2003) *Dubios Equalities and Embodied Differences. Cultural Studies on Cosmetic Surgery*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publisher.
- ENTWISTLE, J.(2000) *The Fashioned Body*. Cambridge: Polity Press.
- ESTEBAN, M.L. (2004) *Antropología del cuerpo, Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- FELSKI, R. (2006) "'Because it is beautiful': new feminist perspective on beauty." *Feminist Theory* V.7(2), pp. 273-282.
- HARTNEY, E. (2000) "Foreword" in Peg Zeglin Brand (eds) *Beauty Matters*, Bloomington: Indiana University Press, pp. xiii-xv.
- MADRID, D. MARTINEZ, G. (2010) "La Ola Nippona. Consumo de Cultura Popular Japonesa en España.", en San Ginés Aguilar, P. (ed.) *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico nº 3, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 49-61.
- MARTÍ, J. (2012) "La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad.", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Vol. LXVII/1*, pp. 7-18.
- MCVEIGH, B. J. (2000) *Wearing Ideology. State, Schooling and Self Presentation in Japan*, Oxford, New York: Berg.

- MUGGLETON, D. (2000) *Inside Subculture. The Postmodern Meaning of Style*, Oxford: Berg.
- POLHEMUS, T. & PROCTER, L. (1978) *Fashion & Anti-fashion: Anthropology of Clothing and Adornment*, London: Thames & Hudson.
- RAHMAN, O. WING-SUN, L. LAM, E. AND MONG-TAI, C. (2011) "Lolita. Imaginative Self and Elusive Consumption.", *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*, pp. 7-28.
- SMITH, D.E. (eds) (1988) *Becoming Feminine. The Politics of Popular Culture*, London: Falmer Press.
- THORNTON, S. (1995) *Club Culture. Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press.
- WINGE, T. (2008) "Undressing and Dressing Loli: A Search for the Identity of the Japanese Lolita.", *Mechademia* V. 3., pp. 47-63.
- WOLF, N. (1990) *The Beauty Myth*, London: Chatto & Windus.

RESSENYA
FEMINISMOS NEGROS. UNA ANTOLOGÍA

Alba Barbé i Serra

Línia de Recerca en Cossos, Gèneres i Sexualitats (LIRACGS)

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Social (GRECS)

Universitat de Barcelona

Jabardo, Mercedes (2012) *Feminismos negros. Una antología*.
Madrid: Traficantes de sueños, 314 p. ISBN: 978-84-96453-70-8.

Les interseccions existents entre els feminismes i els estudis postcoloniais han donat lloc a una espleta anàlisi entorn les seves mancances i potencialitats, fruit de compartir conceptes comuns –com el de “dona” o “negra”– en les anàlisis de la deconstrucció de les metanarratives dominants, al mateix temps que en el disseny d’estratègies polítiques de transformació social.

Feminismos negros. Una antología, apareix com una proposta política i personal de la mà de l’antropòloga Mercedes Jabardo Velasco amb una gran trajectòria en les anàlisis de la diàspora subsahariana amb perspectiva de gènere a nivell peninsular, i en particular, en un context nostrat com el Maresme. En el llibre que aquí es presenta, Jabardo coordina la recuperació de tota una sèrie de textos clàssics de referència, centrals en la construcció de la memòria històrica -de la *herstory*- dins la corrent crítica del(s) feminisme(s) negres, concretament en el seu paradigma o moviment afroamericà i britànic. Amb el present, l’antropòloga pretén apropar-nos a les pràctiques, crítiques i propostes epistemològiques, polítiques, socials i estètiques de les feministes negres, amb la intenció de forjar necessàries aliances i permetre ampliar horitzons contrahegemònics des de les perspectives parcials, els coneixements situats i la lògica de la subalternitat. Un compromís no sols amb la investigació etnogràfica sinó amb la visibilització de les lògiques d’estigmatització de les diàspores negres. Una proposta per descolonitzar el

coneixement i reportar la manera en què les representacions textuais d'aquelles subjectes socials, construïdes com "les altres" en diferents contextos geogràfics i històrics, es converteixen en una forma de colonialisme discursiu tentacular que no sols visualitza una realitat, sinó que al mateix temps, la construeix.

Avtar Brah (2004) apuntava com és necessari pensar una política relacional que no compartimenti les opressions, sinó que formuli estratègies per fer-ne front conjuntament, recolzant-se en una anàlisi paral·lela de com es connecten i s'articulen. Les coalicions estratègiques i la necessària evitació de jerarquies entre les polítiques de gènere i sexualitat, classe, ètnia o nació, apel·lant a l'establiment d'una interseccionalitat política dels diferents eixos d'estratificació de les opressions, ha estat apuntat per d'altres feministes com Chandra Mohanty (2008). L'autora del llibre, en una nota a peu de pàgina, ens deixa entreveure les anàlisis de Hill Collins que dialoguen amb aquestes altres pensadores i activistes feministes.

Cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión (...) La intersección de vectores de opresión y privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión (p.36).

Allò que des dels feminismes postmoderns s'ha anomenat com a "teoria de la interseccionalitat", no és pas una proposta analítica novella, sinó que es remunta a les aportacions de Sojourner Truth a la Convenció dels Drets de la Dona a Akron, l'any 1852. Jabardo reconeix, en aquest primer apartat anomenat *Pioneras del feminismo negro* i a partir del discurs de Truth i el text de Ida B. Wells, l'oralitat i les eines de resistència dels grups subalterns, la base genealògica del feminisme negre nord-americà i les seves interseccions, així com la relació problemàtica amb el moviment sufragista.

Bases conceptuales del feminismo negro, comprèn els articles de Patricia Hill Collins, Ángela Y. Davis i Carol Stack, ambdues darreres dialogant, a través de les seves investigacions, amb l'epistemologia alternativa proposada per Collins en el marc dels *Black Studies* de la dècada dels 80's. Davis recupera en el seu article "*I Used to Be Your Sweet Mama*", a les grans dames del blues i del jazz del primer terç del segle XX (Bessie Smith, Gertrude "Ma" Rayner o Billie Holliday), apuntant el gènere musical com expressió de les noves realitats socials i sexuals del sistema post-esclavista, i facilitant la construcció d'una nova consciència negra. Stack, antropòloga blanca, penetra en les lògiques del gueto negre en *The Flats* – la zona amb un nivell socioeconòmic més baix d'una comunitat negra a Jackson Harbor en el Mitjà Oest dels EEUU-, pretenent comprendre i mostrar les estructures familiars i comunitàries des dels seus propis codis, amb una clarivident consciència de la seva posició com a antropòloga.

El tercer apartat del llibre, *La segunda ola del feminismo negro. Diàspora y estudios culturales*, traça el diàleg entre ambdues bandes de l'oceà atlàntic, observant la continuïtat existent entre el moviment afroamericà i el moviment britànic lligat a la *New Left*. Pratibha Parmar i Hazel Carby apunten a les nocions simplistes de les polítiques de la identitat, insistint en definir la diferència des de la pròpia perspectiva, tal i com Trinh T.Minh (1989) recull amb el concepte del "*Inappropriate/d Other*". Carby denuncia el racisme com a dinàmica estructural en la relació amb les feministes blanques, i critica la universalitat dels conceptes emprats des d'un sistema sexogenèric específic pel feminisme hegemònic, com el de "família", "patriarcat" i "reproducció".

Nuevas narrativas. Discurso postcolonial e identidades diaspóricas, inclou els articles de Jayne Ifekwunigwe i Magdalene Ang-Lygate. Ifekwunigwe ofereix les narracions de diferents dones que sobrepassen els límits i desafien les construccions essencialitzades del jo, la identitat, l'indret i la pertinença (dones d'origen anglès i nigerià, tanzà i alemany, etc.). Juntament amb Ang-Lygate que traça els espais de la deslocalització, constitueixen textos que des de posicions de postcolonialitat introdueixen interrogants i redefeixen identitats diaspòriques, observant la gestió i negociació del que Ifekwunigwe anomena la "polietnicitat", problematitzant categories com la de "dona negra".

Referències citades

- BRAH, Avtar (2004 [1992]) "Diferencia, diversidad, diferenciación" a VVAA (eds.) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños.
- MOHANTY, CH.T. (2008) "Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales" a *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, Traficantes de sueños.
- TRINH, T. Minh-ha (1989), *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indiana U.P.



GREENING BOOKS
www.bookdaper.cat
bDAP154

Quaderns 29
Institut Català d'Antropologia
978-84-9029-985-2
B. 30.838-2012
El Tinter

GESTIÓ AMBIENTAL - Certificats ambientals de les empreses

| | | | | |
|---|--|---|--|--|
| Disseny i impressió El Tinter SAL | | EMAS ISO 14001 ISO 14006 FSC CoC | | |
|---|--|---|--|--|

MATERIALS - Papers - Certificats ambientals dels papers emprats

| | | | |
|---|-------------------|--|---|
| cartulina Geminis FSC® estucada mate 1/C 240 gr | FSC® 100% | | Paper elaborat a partir de fibra que procedeix en la seva totalitat de boscos gestionats i certificats d'acord als principis i criteris de FSC® |
| Coral Book Ivory 80 gr | FSC® fonts mixtes | | Paper produït amb una barreja de fibres de boscos certificats per FSC®, de fonts controlades i/o de material reciclat |

BONES PRÀCTIQUES - Bones pràctiques ambientals verificades de les empreses

| | El Tinter SAL |
|--|------------------------|
| | - Disseny, impressió - |
| Mida de pàgina ajustat al format del paper | ■ |
| Tintes amb olis vegetals | ■ |
| Ús de planxes de trama estocàstica | ■ |
| Minimització de residus | ■ |

MOTXILLA ECOLÒGICA - Càlcul de la motxilla ecològica d'un exemplar de la publicació

| | | | | | |
|----------------------|--|----------------------|------------------|---------------------|------------------------------|
| Massa publicació (g) | Petjada de carboni (g CO ₂ eq.) | Residus generats (g) | Consum aigua (L) | Consum energia (MJ) | Consum matèries primeres (g) |
| 300 | 599 | 37 | 21 | 24 | 420 |
| Estalvis*: | 72 | 6 | 3 | 3 | 56 |

* Impacte ambiental estalviat respecte a una publicació comuna semblant

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya



Generalitat de Catalunya
Departament
de Cultura

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

LAURA PORZIO

Introducció.

ROGER MARTÍNEZ

Gust musical, inautenticitat i classe social. Sobre com es signifiquen les jerarquies socials malgrat l'aparent fluidesa de la cultura popular contemporània

NADIA HAKÍM

Les xarxes socials digitals com a lloc de sociabilitat: reflexions a partir d'una recerca etnogràfica amb joves

LUCA GILIBERTI

La variabilidad de la línea del color en los procesos migratorios: jóvenes dominicanos entre el *ennegrecimiento* y el *emblanquecimiento*

LUCA QUEIROLO

Entre lo barbárico y el olvido. Los medios y la producción de las bandas en la España contemporánea.

CHIARA PAGNOTTA Y FRANCESCA LAGOMARSINO

Discursos y acciones sobre la sexualidad entre adolescentes ecuatorianas en Génova

SILVIA CITRO

Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas

ALBA VALENCIANO

Maite Esí Befak Karassín, 'Maite en el país del petroli'. Consum i mercantilització dels cossos joves a Malabo

LAURA PORZIO

Femenines, emocionals i feliços: l'estil Lolita i les seves noves pràctiques respecte a la feminitat i la bellesa

ALBA BARBÉ

Ressenya. Feminismos negros. Una antología

ISBN: 978-84-16003-08-2



9 788416 003082