

Entrevista a Dolores Juliano Corregido

## **LOS GÉNEROS DE LA CULTURA. ANTROPOLOGÍA, FEMINISMO Y CULTURA POPULAR<sup>1</sup>**

por Enrique SANTAMARÍA y Juan DE LA HABA

Una de las problemáticas que más ha preocupado en las últimas tres décadas, y en cuya indagación la antropología latinoamericana se ha mostrado más fructífera, tal vez sea la de la exploración de los múltiples, sutiles y en ocasiones inesperados saberes y prácticas culturales producidos en el seno de las clases subalternas. Son muchos los investigadores que podrían destacarse en este quehacer, pero sin lugar a dudas Dolores Juliano se ha erigido con el paso del tiempo en un referente intelectual, en particular en el ámbito español, para todo estudioso de esa noción tan debatida como resbaladiza de “cultura popular”. Noción y problemática que, por otro lado, no dejan de tener un enorme interés y actualidad en relación a los procesos de escolarización de la transmisión cultural y de profunda industrialización de las producciones culturales.

Dolores Juliano, investigadora y docente del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona en los últimos veinte años, se ha constituido así en un verdadero puente entre las ciencias sociales de las dos orillas del Atlántico, con tanta frecuencia distantes, unas veces debido al atraso de la investigación social en España y otras como consecuencia de los procesos militares que han asolado aquel continente. Sus trabajos, que han ido pasando con agilidad y coherencia desde las sociedades campesinas a las migraciones internacionales, desde la cultura mapuche a las relaciones de género, nos proponen, con lucidez y originalidad, vías para escapar tanto de una concepción miserabilista como maximalista de las culturas populares, haciéndonos ver, con gran incisividad, la autonomía relativa pero también la ambigüedad que recorre las mismas, y especialmente lo que cada una de ellas debe al esfuerzo de resistencia y de evasión de la dominación. En obras como *Cultura popular* (Anthropos, 1986), *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos* (Horas y horas, 1992), *Las que saben. Subculturas de mujeres* (Horas y horas, 1998) o, más recientemente, *El espejo oscuro: la prostitución* (Icaria, 2002), se analiza desde muy diversas caras esa tensión permanente entre las estrategias de estigmatización y las narrativas populares que tratan de bregar con la dominación o que incluso abren espacios para otros modos de pensar y vivir.

Aunque, ciertamente, los medios de comunicación no han sido una preocupación directa de sus trabajos, Juliano ha aceptado gustosamente nuestra entrevista para *Voces y culturas*, con el propósito de reflexionar, al hilo de sus intereses intelectuales, sobre algunas de las particularidades de una sociedad en la que la comunicación masiva desempeña un papel decisivo, abriendo nuevos retos teóricos y políticos al saber académico, a los espacios culturales populares y a los movimientos sociales. El resultado de los interrogantes que le hemos planteado —en torno a las relaciones entre conocimiento y compromiso, las intersecciones tanto epistemológicas como éticas y políticas entre antropología y feminismo, los procesos de transmisión y de contestación cultural, y, más concretamente, por lo que hace al papel de las mujeres, entre otras cuestiones— sin duda despertarán, o al menos eso esperamos, el interés de los estudiosos de la comunicación.

### ***Antropología y compromiso***

— *Dolores, llegaste a España, procedente de Argentina, a finales de la década de los 70.*

---

<sup>1</sup> Entrevista publicada en: *Voces y culturas. Revista de Comunicación*, núm. 19-20, Barcelona, 2003, págs. 183-197.

*Desde entonces, tu itinerario intelectual y académico, especialmente en Cataluña, es bien conocido y ha dejado una impronta destacada no sólo en la antropología catalana y en varias generaciones de estudiantes y antropólogos que han tenido la oportunidad de trabajar contigo —entre los que con orgullo nos contamos<sup>2</sup>—, sino también, más allá de las aulas, en muy diversos colectivos vinculados a movimientos sociales de carácter popular y feminista. En cambio, y aunque podemos intuir que debió ser una etapa difícil, incluso sumamente dolorosa, la trayectoria anterior a tu asentamiento en Barcelona es en gran medida desconocida aquí en España. ¿Podrías hablarnos de ello? Y sobre todo, ¿puedes hablarnos de tus orígenes sociales y de en qué medida han intervenido en tu vocación antropológica y en tu concepción del trabajo intelectual?*

Es verdad que las raíces de lo que ha sido mi carrera profesional comenzaron “allá lejos y hace tiempo” —como decía la crónica de viajes de Hudson— en Argentina. Provengo de una familia de clase media, del sur de la Provincia de Buenos Aires. Como la mayoría de las mujeres de mi generación, estudié magisterio. Allí, este estudio se daba en dos niveles y yo opté por el universitario, al tiempo que trabajaba sucesivamente como maestra rural, asistente educacional, directora de escuela de enseñanza especial, inspectora de enseñanza diferenciada y finalmente Directora General de Enseñanza Media de la Provincia. Podía considerar que mi carrera profesional estaba hecha, pero no me resultaba intelectualmente satisfactoria. La pedagogía me indicaba cómo hacer las cosas, pero no me ayudaba demasiado a la hora de analizar los porqués, cuando se trataba de entender las estructuras sociales y sus posibilidades de transformación. Las preguntas que me parecían significativas, sólo se podían contestar desde las ciencias sociales. Así, cuando mi trabajo de inspectora me llevó a Mar del Plata, una ciudad donde había universidad —en mi Necochea natal no la había y eso me había obligado a estudiar pedagogía a distancia— aproveché la ocasión para matricularme en la flamante carrera de Antropología. Era un deseo largamente acariciado. Aún no nos habíamos trasladado y ya estaba inscrita. Tenía tres hijos y un buen trabajo, lo que me impedía dedicar todo mi tiempo al estudio, pero procuraba compatibilizar los horarios. La etapa de estudiante tardía de ciencias sociales me resultó fascinante y enriquecedora. En la ciudad sureña se refugiaron profesores que eran demasiado críticos según los criterios de la Universidad de Buenos Aires y que encontraron en la nueva Universidad la posibilidad de desarrollar un proyecto de carrera de Antropología, innovador y de buen nivel. El director era Eduardo Menéndez, que luego se exilió en México, y teníamos profesores como Roberto Carri, que fue asesinado por la dictadura. Compartiendo las clases con compañeros y compañeras más jóvenes, en un momento de gran efervescencia política, yo me sentía realmente a gusto. El ambiente era propicio para el debate intelectual y permitía diálogos y proyectos comunes. Luego vino la represión. Ya antes del golpe militar de marzo del 76, organizaciones parapoliciales comenzaron a sembrar el terror en los medios progresistas. El director de la carrera de pedagogía y buen amigo mío, Guillermo Savloff fue sacado de su casa y acribillado a balazos, la secretaria de la Universidad Católica, Coca Maggi, también buena amiga, fue secuestrada y apareció muerta. Toda la familia de mi primo Eliçagaray fue asesinada en una noche. Mar del Plata, con sus trescientos mil habitantes era suficientemente chica para que nos conociéramos todos y demasiado grande para que funcionaran allí las redes de solidaridad familiar, que protegen en poblaciones pequeñas. En Buenos Aires nos protegía el anonimato de la multitud, en Necochea todos formábamos parte de redes familiares. En Mar del Plata estábamos cara a cara con nuestros verdugos. La represión fue durísima. Familiares y amigos fueron cayendo en un goteo diario, en que las desapariciones eran la noticia de cada día. Los sobrevivientes nos dábamos apoyo mutuo, pero estábamos destrozados física y anímicamente. Tuve suerte: mis hijos secuestrados, torturados y encarcelados, sobrevivieron, yo solo perdí mi trabajo —y mi salud— y pudimos salir todos de una trampa que se cerraba sobre nosotros y que en los

---

<sup>2</sup> La autora y los entrevistadores son miembros del *Equipo de Investigación en Antropología y Sociología de los Procesos Identitarios* (ERAPI), del Institut Català d'Antropologia (ICA).

años siguientes siguió devorando la mejor gente. Pero el dolor posterior no hace olvidar la etapa previa, en que todos los sueños parecían posibles y la revuelta se paseaba por las calles. El interés por analizar las consecuencias políticas de las opciones teóricas y la idea que la investigación es una herramienta que puede usarse en el cambio social, se afianzaron en aquella época. Aunque también pienso que en mi caso la inquietud política fue previa a la antropología y en realidad fue el camino que me llevó a ella.

— *Tal como hacemos constar en el título que le damos a esta entrevista, queremos interrogarte sobre diversos aspectos del estudio y la investigación de las llamadas culturas populares, pero, de forma preliminar, quisiéramos saber tu opinión sobre varias cuestiones. En primer lugar, aludiendo de nuevo a tu propia trayectoria intelectual, y tal como acabas de explicar, uno de los aspectos que atraviesa todo tu cometido antropológico es el interés por el análisis de las situaciones sociales e interculturales asimétricas, desde los valores e intereses de las clases subalternas. De manera que es un hecho conocido que cuando se habla de ti y de tu trabajo investigador suele resaltarse que eres una persona y una antropóloga comprometida social y políticamente. ¿Cómo entiendes este compromiso? Más aún, a partir de tu propia labor investigadora, estaríamos tentados de decir que el compromiso y la intervención social tiene un importante valor epistemológico, y no solo moral o político. ¿Piensas que realmente es así, que debería ser así?*

Creo que mi origen latinoamericano es algo a tener en cuenta cuando se habla de una opción politizada en el enfoque de las ciencias sociales. Allí, la realidad de las desigualdades sociales es realmente muy dura y resulta difícil desde la antropología prescindir de ese dato y suponer un mundo sin conflictos, o con contradicciones sólo individuales. Pero el problema teórico de la implicación es más amplio; aunque allí la realidad sea más acuciante, creo que cualesquiera que sea nuestro objeto de investigación, ésta implica un compromiso ético. Cuando nosotr@s como antropólog@s utilizamos el tiempo y la confianza de nuest@s informador@s, esto nos crea el problema moral de la devolución de nuestro trabajo y nos obliga a plantearnos la posibilidad que lo utilicen en el logro de sus objetivos. Creo también que esta opción tiene valor heurístico. Mirar las relaciones sociales desde el punto de vista de los sectores con menos acceso a los recursos sociales, políticos y económicos, permite realmente una visión diferente de la estructura social y un acceso privilegiado a sus mecanismos de control. Cambiar las preguntas que nos hacemos, permite una lectura diferente de las respuestas

— *Por otro lado, como sabemos, en las condiciones actuales de la producción cultural y, más específicamente de la creación intelectual, el investigador social se convierte con frecuencia —y más allá de su propia voluntad— en una especie de dador de sentido para unos universos sociales que se perciben a sí mismos como inciertos, como amenazados por la incertidumbre y la fragmentación. Desde muy diversas esferas de la sociedad, su producción teórica y conceptual llega a ser reutilizada de múltiples maneras. ¿Cómo entiendes y valoras esta apropiación de la investigación social por parte de instituciones y formaciones políticas dominantes o de los medios de comunicación? ¿Cuál es el papel del investigador y del docente en ello y qué margen de actuación le queda ante esa apropiación multiforme de lenguajes, conceptos y teorías?*

En nuestras épocas de estudiantes podíamos permitirnos la audacia intelectual, por la protección que nos brindaba el hecho de no ser socialmente significativos. Así, disfrutábamos de la comodidad que brinda el anonimato. Pero a lo largo de una carrera académica, tarde o temprano hay que asumir el hecho que estamos produciendo significados sociales. Es decir, que tenemos un discurso legitimado que puede ser —y de hecho lo será— utilizado por distintos actores sociales, con cuyas posturas y proyectos no forzosamente nos sentimos identificados. Una posibilidad de elección al respecto es negarse a participar en ámbitos cuyas políticas no se compartan, otra es tratar de influirlos desde adentro. Mi opción per-

sonal es menos ambiciosa, no pretendo convencer a nadie, procuro mantener la coherencia de mi discurso, independientemente del medio que me lo reclama, con la convicción de que las demandas que vienen desde posiciones muy distantes quedan limitadas por la misma falta de interés que estos medios tienen en los discursos alternativos. Creo que a la larga siempre hablamos para y con personas, organizaciones o partidos con las cuales tenemos alguna base ideológica común. Es con ellos con los que el diálogo resulta mutuamente enriquecedor. Pero como botellas arrojadas al mar, nuestros mensajes pueden llegar a oídos muy distintos de aquellos en los que pensábamos al realizar nuestro trabajo. Este puede —y de hecho pasa algunas veces— ser distorsionado y mal interpretado, pero también existe la posibilidad que nuestro anónimo auditorio mejore nuestras interpretaciones y avance más lejos de lo que habíamos previsto. La persona que publica o dicta conferencias tiene una responsabilidad moral sobre los mensajes que emite; pero sólo débilmente controla, salvo con ajustes posteriores, el uso político que se hará de ellos.

— *Una de las facetas más destacadas de tu trabajo es, precisamente, tu implicación con la enseñanza de la antropología, y, en general, con la docencia universitaria. Además, has sido una de las personas que ha abierto el campo de la antropología de la educación en nuestro país. A partir de tu experiencia y conocimiento, ¿qué opinión tienes de la institución universitaria contemporánea? Con la evolución reciente de la universidad, que ha asimilado definitivamente los dogmas neoliberales, ¿crees que ésta puede ser realmente un emplazamiento para nuevos saberes críticos, que pueda ser un lugar de innovación y reformulación social alternativa?*

Glosando lo que dice Yourcenar, en *Memorias de Adriano*, sobre los libros y los maestros como el verdadero lugar de la pertenencia, puedo decir que la universidad ha sido mi verdadera patria, y es difícil ver los defectos de lo que se ha amado. Contra lo que pensaban los estudiantes del 68, no creo que sea un ámbito de cambio social, pero es el lugar idóneo para la reflexión y el diálogo, muchas veces el único lugar donde las opiniones más contrarias pueden analizarse con voluntad de entendimiento. Pero también creo que es verdad que en los últimos años se está produciendo un reflujo de este aspecto de la vida universitaria, a medida que avanza una visión más técnica de la profesionalización. Sin caer en el mecanicismo de los reproductivistas, se puede ver que este repliegue de la sensibilidad política se corresponde con una desmovilización general de las sociedades opulentas, mucho más preocupadas por mantener sus privilegios que de entender los problemas que plantean al mundo los procesos de la globalización. De todas maneras soy optimista al respecto, creo que también este movimiento de repliegue egoísta tendrá su reflujo, y confío en que, cuando las voces dispersas que ahora se levantan por un mundo más justo alcancen su madurez, la universidad estará donde ha estado otras veces, en la tarea de clarificar teóricamente —y legitimar con su peso— las demandas sociales.

— *Bajando a un nivel de mayor concreción, y por retomar una reflexión que en los últimos años ha perdido protagonismo entre las preocupaciones de los científicos sociales: ¿Consideras posible llevar la antropología más allá de los profesores y del ámbito académico de los “doctos”, de la “comunidad científica”, y hacer de ella un elemento para pensar —y, tal vez, actuar— con y junto a otros sujetos sociales? ¿Es posible hacer de ella una práctica de intelección estrecha y dialógicamente incorporada al conglomerado de esas culturas prácticas que las gentes y los grupos sociales constituyen y reconstruyen a partir de sus campos de experiencia?*

Hace años que se está produciendo desde la sociedad una demanda de conocimiento antropológico que desde el mundo académico no hemos sabido satisfacer. En consecuencia, se toman y utilizan comúnmente, por parte de distintos actores sociales, conceptos antropológicos que ya están en desuso, o se consideran correctas interpretaciones que parten de supuestos teóricos rebatidos hace años. Esto es lo que pasa con el concepto de *cultura*, que

viene obviamente de la antropología, pero que se vulgariza en su interpretación funcionalista de conjunto consensuado y estable de realizaciones, y con el de *identidad cultural*, al que se atribuye características de permanencia que están muy lejos de las concepciones actuales sobre la fluidez de los procesos identitarios. Desgraciadamente, estas simplificaciones del discurso antropológico tienen consecuencias políticas muy negativas. Gran parte de las prácticas xenófobas y de sus legitimaciones parten de estos supuestos esencialistas, en lo que Verena Stolcke define como una derivación culturalista de los antiguos prejuicios racistas.<sup>3</sup> Así, lo que tenemos que preguntarnos no es tanto si podemos incorporar la reflexión antropológica a la vida cotidiana, sino qué clase de incorporación se está produciendo, y cómo podemos lograr un mejor conocimiento de los temas que se están debatiendo actualmente. Para esto sería necesario incorporar la enseñanza de la antropología en la currícula de ciencias sociales de bachillerato y reforzar su presencia en los estudios de magisterio y de ciencias de la comunicación. Creo que un mejor conocimiento de la antropología difundido entre los distintos estratos sociales tendría ventajas teóricas (daría elementos para entender mejor los procesos sociales), metodológicas (familiarizaría a más gente con herramientas de investigación como la observación participante, que son aptas para el trabajo con distintos actores sociales) y políticas, en la medida en que el conocimiento es poder. En general, creo que una mayor difusión de conocimientos sobre la realidad social facilita los procesos de empoderamiento de sectores sociales con escaso acceso a las esferas de toma de decisiones, ya que tiende a deslegitimar el orden imperante, que, sin una reflexión sistemática al respecto, tiende a verse como natural e inamovible.

— *Remitiéndonos a otra de las preocupaciones constantes en tu quehacer científico —esto es, las relaciones de género—, ¿cómo entiendes la relación entre antropología y feminismo? Más en particular, si nos referimos a las actuales condiciones de la mundialización socioeconómica y de la creciente hibridación cultural, ¿cuáles son los temas y los dilemas centrales tanto de la teoría como del movimiento feministas? En otros términos, ¿qué líneas de trabajo teórico y político fundamentales deben contemplarse y profundizarse en la actualidad?*

La relación entre antropología y feminismo puede entenderse como un caso de influencias y enriquecimiento recíprocos. Es cierto que la antropología fue la primera de las ciencias sociales en incorporar a las mujeres como investigadoras de primera línea, por ejemplo con Ruth Benedict y Margaret Mead, y que además incluyó sistemáticamente en sus informes de los entonces llamados “pueblos primitivos” algunas descripciones de las actividades y de las experiencias vitales de las mujeres. Pero también es cierto que a esta incorporación e interés temprano no era ajena la presencia de las investigadoras, cuya existencia misma era una consecuencia de las reivindicaciones de igualdad de oportunidades educativas de la primera oleada del feminismo. Más tarde la relación se hizo más compleja. De los informes etnográficos se extrajo el material básico a partir del cuál se rebatió la “naturalidad” de las asignaciones de roles diferenciales para hombres y mujeres, con lo que se pasó del concepto de sexo —apoyado en la biología— al concepto de género —apoyado en la cultura. Por su parte, epistemólogas feministas como Donna Haraway y Fox Keller, entre otras, abrieron la polémica referente al *conocimiento situado* o *posicionado*, que quiebra la presunta objetividad y unicidad del saber y que ha permitido los desarrollos antropológicos posmodernistas.<sup>4</sup> En el caso del feminismo, el reconocimiento de la diversidad de saberes igualmente legítimos no era fruto de una vanidad académica, sino una necesidad política imperiosa. Si

---

<sup>3</sup> Cfr. Verena STOLCKE, “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión”, en VV.AA., *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp. 235-266.

<sup>4</sup> Cfr. Donna J. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995 y Evelyn Fox KELLER, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Institut Alfons el Magnànim, Valencia, 1991. De esta última autora recientemente se ha publicado *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

se quería que se reconocieran y valoraran los aportes de las mujeres a la construcción intelectual del mundo era necesario reivindicar la existencia de una óptica diferente pero tan válida como la imperante —construida androcéntricamente. Pero, una vez reconocida esta posibilidad, los sujetos capaces de realizar elaboraciones propias legitimadas se multiplicaron. ¿Era igual el punto desde el que observaban el mundo las mujeres intelectuales blancas que aquel del que partían las negras? ¿Tenían las mismas experiencias las mujeres del Primer Mundo que las del Tercero? La deconstrucción del sujeto cognoscente y el paso a perspectivas múltiples y complementarias abrió un debate muy fructífero que dista de estar cancelado. En general este debate ha llevado a las ciencias sociales a un mayor interés por las estrategias de organización de la realidad de los sectores marginales y, en particular, por la forma de vida y las elaboraciones teóricas implícitas en las conductas de las mujeres de los sectores populares, sin omitir aquellas que padecen mayor estigmatización.

### **Culturas populares**

— *Centrándonos en aquello que pensamos que unifica la mayor parte de tu labor antropológica, podemos decir que tus trabajos versan principalmente sobre las culturas populares. Sin embargo, como bien sabes, es éste un concepto fuertemente debatido, polémico, cuando no cuestionado desde muy diversos tipos de análisis. Por ello, quisiéramos que nos dijeras si consideras vigente el concepto de cultura popular, y, en caso de que así lo consideres, ¿qué entiendes o cómo hay que entender este concepto?*

El concepto de *cultura popular* es fuertemente polisémico y, por consiguiente, muy apto para despertar las iras clasificatorias de la academia. Puede significar muchas cosas diferentes y se ha utilizado desde muy diversas perspectivas teóricas. Reúne la ambigüedad de cada uno de los términos que lo configuran, y ya sabemos que hay toda una corriente en antropología que cuestiona fuertemente el concepto *cultura* —fundamentalmente por su deriva esencialista— mientras que *popular* —y su parentesco semántico con populismo— suele considerarse un mal sustituto de *clase social*. Desde mi particular —y parcial— punto de vista esto no lo invalida, ni impide su utilización. En primer lugar, porque la investigación científica parte del supuesto de que todos los conceptos deben ser redefinidos para hacerlos operativos, por lo que “cultura popular” no es un caso único, en el que haya que superar las ambigüedades del uso cotidiano y los inconvenientes de sus utilidades previas. La persona que investiga disfruta de libertad de especificación, según la cual define el sentido y alcance con el que utilizará cada concepto. Pero además, cuando se trata de cultura popular su propia nebulosidad tiene ciertas ventajas. Es más fácil redefinir en el sentido de los intereses de una investigación particular un concepto de este tipo y no otros tan específicamente connotados como el de clase social —con su subrayado económico— o el de cultura subalterna, que deja poco margen para incluir en él realizaciones autónomas. Personalmente, hace años que no utilizo esa conceptualización, ya que no me resulta útil para los ámbitos más acotados, por etnia o género, con los que trabajo actualmente. Pero creo que puede utilizarse para una primera demarcación si nos interesa analizar las elaboraciones de sectores amplios de la población, que sólo tienen en común su falta de poder.

— *Mientras en algunos de tus trabajos estableces una manifiesta distinción entre cultura popular y cultura de masas, hay algunos autores que hoy vienen a sostener que no hay diferencias esenciales entre cultura popular y cultura masiva. ¿Sigues considerando apropiada esta distinción? ¿Hasta qué punto puede seguir manteniéndose en unos tiempos en los que las culturas y la producción cultural están altamente mediatizadas e industrializadas, en que se presentan mediadas por unas relaciones mercantiles?*

Es evidente que ambos campos se solapan en muchas ocasiones, pero me sigue pareciendo útil señalar la distancia posible —aunque escasamente actuada— entre lo que se produce

para las masas y lo que los sectores populares elaboran a partir de esos productos, pero también basándose en sus experiencias y necesidades. Poner ambas categorías bajo un mismo rótulo tiende a invisibilizar la capacidad de adaptación y reelaboración de amplios sectores de la población y lleva a un reduccionismo reproductivista. Por mucho poder que tengan las industrias culturales, sigue existiendo una distancia entre lo que éstas ofrecen y la lectura e interpretación que la gente hace de sus productos. Es evidente que pueden acuñarse otros términos para rotular estas reelaboraciones de los mensajes. Se ha hablado al respecto de cultura de la contestación o de la resistencia o de elaboraciones alternativas. Pero me da la sensación que esas denominaciones subrayan el carácter de rechazo explícito y voluntario de lo que se ofrece desde la cultura hegemónica, y creo que en la mayoría de los casos —y en esto coincido con las ya lejanas propuestas de Gramsci y de Lombardi-Satriani<sup>5</sup>— la cultura popular sólo es contestataria por el hecho de existir, lo que cuestiona en la práctica la presunta universalidad de los supuestos dominantes.

— *Por otro lado, al hablar de cultura popular y cultura de masas, como ocurriría también al hacerlo de alta y baja cultura, cultura subalterna y cultura dominante o cultura letrada, etc., corremos el riesgo de construir o de ofrecer una imagen excesivamente estanca y compartimentada de las dinámicas socioculturales.*

Este es el principal problema de todos los conceptos que incluyen la palabra cultura, que cargan con las connotaciones funcionalistas con que históricamente se la ha utilizado. Así son más aptos para designar el *locus*, que para historiar los recorridos. Sin embargo, desde Barth sabemos que utilizar un referente estático no implica negar la interacción dinámica entre los polos y la circulación de saberes y personas entre los campos.<sup>6</sup> La susceptibilidad sobre el uso de estos conceptos, que desde el punto de vista académico parecería centrarse en aspectos poco significativos, se entiende mejor si tenemos en cuenta que la esencialización del concepto de cultura, y la asignación de las personas a ámbitos identitarios y culturales definidos de una manera estática, se está utilizando políticamente como herramienta para excluir a determinados sectores —particularmente inmigrantes— y para desarrollar campañas de desvalorización de algunos grupos humanos como los musulmanes. Resulta indispensable entonces subrayar el carácter fluido e interrelacionado de todas las relaciones humanas y resaltar que los aspectos estáticos que pueden relacionarse con las culturas se corresponden con nuestros sistemas de categorización y no reflejan la realidad, que es en sí misma rica, fluctuante e interdependiente.

— *Normalmente, en tu trabajo has puesto de relieve el papel de la oralidad como elemento distintivo de las culturas populares, como en el caso de las viejas técnicas de relato femeninas. ¿Sigue siendo hoy en día un aspecto vigente y distintivo? ¿La brecha entre cultura oral y cultura letrada es un elemento significativo en las dinámicas culturales contemporáneas? ¿Cómo afecta o cómo transforma la creatividad de las culturas populares, la cada vez mayor incidencia de la escritura y de la imagen como medios de vehicular la transmisión y contestación cultural?*

En realidad, el eje de mi interés ha estado centrado en las reelaboraciones, reinterpretaciones y modificaciones que realizaban los sectores catalogados habitualmente como receptores pasivos, y mostrar sus niveles de autonomía. La elección por analizar los discursos orales puede entenderse como una opción estratégica, por la facilidad que brinda para recabar y analizar estas respuestas. Pero el campo de las reelaboraciones es mucho más amplio e incluye desde los usos alimentarios a las normas de cortesía, las vivencias sobre el

---

<sup>5</sup> Cfr. Antonio GRAMSCI, *Cultura y literatura 1953*, Península, Barcelona, 1977, y Roberto LOMBARDI-SATRIANI, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Galerna, Buenos Aires, 1975.

<sup>6</sup> Cfr. Fredrik BARTH (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

propio cuerpo, los sistemas de valores y las técnicas de utilización cotidiana. En general, todos los aspectos de la autoconciencia y de la convivencia. En la actualidad se está produciendo un cambio significativo en las estrategias de transmisión de los mensajes dominantes, y aunque el discurso escrito mantiene gran parte de su prestigio simbólico y de su fuerza coercitiva (pensemos en la importancia de la legislación escrita, sobre la tradición) también es cierto que el ámbito de las imágenes ha pasado a usarse en escala mucho mayor que en otras épocas, con el agregado que el mundo del sonido también se ha industrializado. Incluso el ámbito de la palabra ha sido asumido crecientemente por los medios de comunicación. Por consiguiente, no resulta conveniente ceñirse a una sola estrategia de investigación si queremos abarcar un fenómeno tan complejo. Hay buenas investigaciones, como las de Bonfil Batalla, García Canclini, o Bartra<sup>7</sup>, sobre el impacto de la cultura mediática en las artesanías y las redefiniciones que éstas producen, también existen investigaciones sobre la forma de ver y escuchar los programas de TV (podemos citar aquí a Martín Barbero o Muñoz<sup>8</sup>) y la relación de los mensajes publicitarios con la captación del propio cuerpo, como se ve en los trabajos recopilados por Azpeitia<sup>9</sup>. El campo de posibilidades de investigación es prácticamente ilimitado.

— *Para adentrarnos un poco más en consideraciones teóricas, ¿qué vigencia tienen las propuestas posgramscianas, que tan influyentes fueron en la sociología y antropología italiana y latinoamericana dedicadas al estudio de la producción cultural de los sectores populares? A este mismo propósito, ¿cómo valoras los llamados “estudios culturales” y, en definitiva, qué aportaciones y líneas teóricas y metodológicas consideras hoy más adecuadas para el estudio de las culturas populares?*

Gramsci, que fue tenido poco en cuenta mientras vivía, se ha transformado en un clásico al que se vuelve periódicamente, y del que siempre se pueden cosechar algunas propuestas sugerentes. Con esta adecuación, puede considerarse que mantiene cierta vigencia. Pero pasa con él lo que con los restantes textos canónicos, tanto académicos como políticos: si se pretende utilizarlos tal como fueron producidos, demuestran señales claras de envejecimiento. Necesitan ser reelaborados.

Los “estudios culturales”, por su parte, han desatado en los últimos años fuertes críticas, de las que el trabajo de Reynoso es un buen ejemplo<sup>10</sup>. Pero señalar que no se han materializado todas las promesas que esta corriente ofrecía en sus principios — fundamentalmente en lo que respecta a apertura epistemológica e interdisciplinaria — no invalida el buen y fructífero trabajo que desde este campo se ha realizado. Creo especialmente significativos los aportes de Geertz y Willis y, en el área de Latinoamérica, los de García Canclini.<sup>11</sup> Por otra parte, me confieso un poco escéptica en lo referente a las modas

---

<sup>7</sup> Véase, de Guillermo BONFIL BATALLA, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Revista Papeles de la Casa Chata*, núm 3, México, 1987; de Néstor GARCÍA CANCLINI, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1989, y *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990; de Eli BARTRA, *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*, Tava, México, 1994.

<sup>8</sup> Cfr. Jesús MARTÍN-BARBERO, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México, 1987, y Sonia MUÑOZ, "Mundos de vida y modos de ver", en S. MUÑOZ y J. MARTÍN-BARBERO (eds.), *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992, pp. 233-294.

<sup>9</sup> Cfr. Marta AZPEITIA *et alt.* (eds.), *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*, Icaria, Barcelona, 2001.

<sup>10</sup> Cfr. Carlos REYNOSO, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Gedisa, Barcelona, 2000.

<sup>11</sup> Cfr. Clifford GEERTZ, *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, PUF, París, 1986; y Paul WILLIS, *Aprendiendo a trabajar*, Akal, Madrid, 1988; y los ya citados de Néstor García Canclini. De este último autor puede verse la entrevista "Dilemas de la globalización: hibridación cultural, comunicación y política", publicada en *Voces y culturas. Revista de comunicación*, núm. 17, Barcelona, 2001, pp. 143-165.

académicas. Creo que más importante que adscribirse a tal o cual corriente, es la relevancia de los problemas a que se refieren las investigaciones y que es legítimo cierto eclecticismo metodológico, que permita aproximaciones desde distintas perspectivas.

### ***Transmisión y contestación cultural***

— *Permítenos dirigir ahora la atención de forma más específica hacia algunas cuestiones que tienen que ver con la sociedad mediática, pues, como bien sabemos, en el mundo contemporáneo es imposible referirse a los procesos y dinámicas socioculturales sin contemplar, de alguna manera, los circuitos masivos que interfieren, vehiculan o median la transmisión cultural. A partir de tus trabajos sobre diversos aspectos de la producción cultural entre los sectores subordinados, ¿cómo analizarías el papel de los medios de comunicación en los procesos de transmisión cultural en relación a las culturas populares? ¿De qué manera los medios de comunicación de masas pueden redefinir —o redefinen efectivamente— el espacio de las culturas populares y sus dinámicas?*

Se ha discutido bastante sobre la posibilidad de que las nuevas tecnologías en el campo de la información signifiquen una oportunidad de democratización de la emisión de los mensajes o una vuelta de tuerca más en la alienación de los receptores. Lo que resulta evidente es que en tanto que herramienta pueden utilizarse de ambas maneras. Pensemos por ejemplo en lo que ha significado el apoyo recibido por los neozapatistas a través de la red, y como ello ha frenado de alguna forma la posibilidad de reprimir impunemente, que de no haber existido el correo electrónico, hubiera tenido el gobierno mexicano, pero constate-mos al mismo tiempo la ineficacia que ha demostrado ese medio para frenar agresiones a gran escala planificadas desde los verdaderos centros de poder, como es el caso de la Guerra del Golfo, la de Afganistán o las agresiones de Israel contra los palestinos.

A un nivel más personal, sin embargo, los cambios son profundos, la posibilidad de comunicación constante que brindan el correo electrónico y los mensajitos breves de los móviles, anulan la distancia material a bajo costo y permiten amistades o amores a distancia, con diálogo ininterrumpido. Estar ahora una persona sola, no remite ya al hecho de que viva en un lugar distante, sino a que no tenga acceso a las nuevas tecnologías. Pero la evidente democratización del acceso a estos medios, de los que disfruta prácticamente toda la juventud del primer mundo, no hace más que aumentar la brecha que separa el mundo rico del pobre, donde estos recursos continúan siendo un privilegio de las minorías que detentan el poder. El cambio dinámico que se está produciendo en las estrategias de comunicación hace que los sectores sociales con voluntad política —como las mujeres o las minorías étnicas— se planteen entre sus objetivos evitar quedarse rezagados en el acceso a las nuevas tecnologías. Así, Haraway propone como una necesidad para el desarrollo de las propuestas feministas, mantener el conocimiento y control de las innovaciones que se acumulan en el campo de la información y en el de la robótica y Heilbrun lo considera importante para poder vivir plenamente la tercera edad.<sup>12</sup>

— *Llevando la reflexión a un nivel más político, nos hemos acostumbrado a hablar de la distancia casi insalvable entre los movimientos emancipatorios y los medios o circuitos de comunicación masivos. ¿Qué opinión tienes sobre esto? ¿Cuáles serían las principales causas de esta distancia entre ellos? ¿Crees que es debida a que los primeros no saben suficientemente manejar los medios, o, por el contrario, a que la lógica mercantil y empresarial de estos limita de forma sustancial el desarrollo de nuevos significados, de lenguajes, expresiones e intervenciones propias de nuevas culturas políticas en su seno?*

---

<sup>12</sup> Además del trabajo ya citado de D. Haraway, véase Carolyn G. HEILBRUN, *The last gift of time. Life beyond sixty*, Ballantine Books, New York, 1997.

Este tema se relaciona con el anterior. La industria de la comunicación funciona con la lógica de cualquier otra industria, y además con altos niveles de centralización, situación que ya fue denunciada hace años por Chomsky y por Ramonet.<sup>13</sup> Los condicionantes ideológicos del empresariado, la lógica de las ganancias y las exigencias del mercado la condicionan tan fuertemente que es difícil para los movimientos críticos encontrar resquicios para sus mensajes. Pensemos al respecto en la desinformación generalizada sobre las manifestaciones que acompañaron a la huelga general del 20 de junio en España. Pero la última oleada tecnológica ha puesto la información al alcance de los ordenadores particulares, con lo que cada usuari@ se transforma en emisor/a y receptor/a de noticias e información. Esta brecha puede ser utilizada, y de hecho lo está siendo, por los sectores contestatarios. Pero a diferencia de los medios de comunicación masivos clásicos (radio, TV) que penetran en nuestra casa sin que seleccionemos previamente sus mensajes, en el caso de internet debemos buscar activamente los datos que deseamos, esto hace que se formen círculos de iniciados y que en última instancia la información alternativa llegue solamente a aquellos que no la necesitan, porque ya tenían un interés previo en el tema. Sistemas de información alternativos como Radialistas Apasionadas o Radipaz son muy interesantes, pero no pueden competir con el peso de la información masiva.

— *En tus trabajos, cuando abor das los procesos de transmisión cultural, las referencias a los medios de comunicación suelen ser bastante genéricas, insistiendo mucho más en el papel que juegan los cuentos y relatos, las canciones populares, la institución escolar, etc. A este respecto, nos gustaría seguir ahondando en este punto y preguntarte si los medios de comunicación pueden ser, también, como muestras para el caso de cuentos y canciones populares, escenarios de contestación social, de construcción de modelos sociales alternativos. En alguna medida, ¿no crees que se da una cierta dejadez o desatención en el campo de la antropología en cuanto al estudio de los márgenes de la comunicación, de los medios y estrategias comunicacionales de los grupos subalternos, de sus discursos y tácticas comunicativas. Cuestión esta que nos lleva a preguntarte sobre ¿cuáles podrían ser las contribuciones más relevantes que la antropología puede hacer al estudio y comprensión de los medios de comunicación?*

Los medios de comunicación tienen un peso diferente según cual sea el sector social que estamos estudiando. Yo creo que es imposible estudiar culturas juveniles sin considerar los cambios que están produciendo en la configuración de sus relaciones y de sus sistemas de valores las nuevas tecnologías. No pasa lo mismo si estudiamos grupos de gente de la tercera edad o sectores campesinos del Tercer Mundo. De todas maneras, en nuestro mundo globalizado, las nuevas tecnologías están cambiando la vida de tod@s, y aún sectores poco familiarizados con la lecto-escritura utilizan hábilmente los nuevos recursos. Los teléfonos móviles no sólo acompañan a la juventud del mundo rico, también forman parte del equipaje de l@s inmigrantes en sus viajes clandestinos. A través de ellos se mantienen ligados a la familia de origen —y son controlad@s por ella. La deslocalización de los nuevos medios se corresponde con la deslocalización creciente de la población marginal y establece complementariedad entre ambos. No creo que la antropología se haya mantenido al margen de estas relaciones cuando ha tocado temas en que esta confluencia resultaba significativa. También pienso que este interés se incrementará en los próximos años, en la medida en que más sectores sociales se vayan incorporando a la utilización de las nuevas estrategias comunicativas.

Referente a qué es lo que la Antropología puede aportar a los medios, pienso que es una mirada en profundidad de los fenómenos. De hecho cuando la TV se decide a profundizar en los procesos sociales a través de documentales, recurre sistemáticamente a los

---

<sup>13</sup> Al respecto puede verse Noam CHOMSKY, *Ilusiones necesarias; control del pensamiento en las sociedades democráticas*, Eds. Libertarias, Madrid, 1992; e Ignacio RAMONET y otros, *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Le Monde Diplomatique/Temas de Debate, Madrid, 1998.

aportes antropológicos. Más difícil es la confluencia en la perspectiva informativa. Enfoques cortos, intervenciones breves y la obsesión periodística por las opiniones enfrentadas, llevan con frecuencia a una aproximación a los hechos superficial y sensacionalista, que es la antítesis misma de la investigación antropológica.

— *En relación a las cuestiones de género, ¿qué piensas de las nuevas revistas femeninas y de las nuevas feminidades que proponen? ¿Estarías de acuerdo con aquellos trabajos que sostienen que se trata de revistas transgresoras, en tanto que, normalmente hechas por mujeres y para mujeres, presentan unas feminidades irónicas, que cuestionan sutilmente los estereotipos y las relaciones de género dominantes? En este mismo sentido, ¿crees que se podrían extrapolar estas consideraciones a las nuevas revistas masculinas?*

La existencia de una prensa periódica —impresa o a través de la red— controlada por sectores diferentes de las grandes empresas multinacionales, y que se organiza precisamente con el objetivo de cambiar los modelos previos, tiene como consecuencia inmediata una amplificación del punto de mira sobre cuáles son las conductas deseables para cada género. Hay que señalar que ésta es la diferencia principal que se produce con respecto a las publicaciones tradicionales para mujeres, que procuraban captarlas como lectoras y consumidoras sin cuestionar los lugares que la sociedad les tenía asignados. Sin embargo, es conveniente matizar estas ideas generales a través del reconocimiento de la distancia entre los objetivos explícitos y las consecuencias detectables de las acciones. Aunque las publicaciones para mujeres que proliferaban en todos los países desde mediados del siglo XIX, no se proponían más que entretener e ilustrar a las señoras para el mejor cumplimiento de sus deberes, lo cierto es que incorporaban una buena cantidad de escritoras, sirvieron para dar a conocer la literatura femenina de la época y permitieron un acceso masivo de las mujeres a la prensa, lo que en sí mismo resultaba cuestionador. De aquellos orígenes proviene la nueva prensa, mucho más clara en sus objetivos reivindicativos, aunque con menos impacto numérico, lo que la limita a veces a la ya comentada acción de refuerzo sobre personas previamente comprometidas con los mismos objetivos. Quizá la tarea más influyente por su impacto sobre grupos amplios de mujeres lo estén realizando los grandes periódicos a través de artículos como los de Maruja Torres, Rosa Montero o Shere Hite, y páginas humorísticas como las de Maitena —para citar sólo algunos ejemplos. En el caso de las nuevas masculinidades el proceso ha sido más tardío pero creo que semejante. En realidad, lo que predomina todavía son las publicaciones “para hombres” con imágenes muy estereotipadas y tradicionales de los roles de género, lo que incluye una visión de las mujeres como objetos de deseo o como tentadoras sexuales.

— *Para ir cerrando este apartado, nos gustaría insistir en esas otras formas de transmisión cultural que son los cuentos y que tan bien has estudiado en varias ocasiones. A este respecto, estableces una distinción entre los cuentos, de carácter oral, y lo que denominas pseudocuentos, ¿nos podrías explicar en qué consiste dicha distinción y qué implicaciones teóricas y prácticas tiene? Y, en relación con ello, ¿en que ámbitos de producción cultural podemos hoy encontrar el equivalente de lo que era el relato tradicional de transmisión oral con un contenido cuestionador? Hoy en día, ¿es posible una reutilización de lo “tradicional” que no haga de ello un anacronismo, sino que colabore a una práctica social crítica?*

Como bien apuntáis, he publicado algunos trabajos sobre este tema.<sup>14</sup> En ellos señalo que mientras los cuentos maravillosos tradicionales se transmitían por vía oral, a través de relatoras principalmente mujeres, que contaban a l@s niñ@s aquellos relatos con los que sentían mayor identificación o interés, lo que permitía incluir ciertos niveles de cuestiona-

---

<sup>14</sup> En particular, véase Dolores JULIANO, “Temps era temps, hi havia un robot...”, *Perspectiva Escolar*, núm. 102, Barcelona, 1986.

miento explícito o implícito, el paso de esos mismos relatos a los medios —y la factoría Disney y su manejo de los Cuentos de Hadas sería el ejemplo más significativo— congela el relato, lo descontextualiza y lo cambia de código. Quiero decir que el relato oral se basa en palabras y por consiguiente sugiere imágenes pero no las impone, mientras que el relato visual muestra imágenes, que son forzosamente una plasmación reduccionista de los contenidos sugeridos en un concepto. Pondré un ejemplo. Mientras la referencia como bella de la protagonista de un cuento puede permitir una identificación positiva de cualquier niña, sea morena o rubia, alta o pequeña, gordita o delgada y sea cualesquiera su pertenencia étnica o su clase social, la imagen de Cenicienta en la película correspondiente, se refiere a un modelo particular de belleza, el determinado como canónico por nuestra cultura occidental. Incluso las condiciones morales resultan visualizadas en los nuevos relatos, brindando a los oyentes una peligrosa identificación entre bondad y pertenencia étnica al modelo occidental, por una parte, y maldad y fealdad física o color de piel oscuro, por otra (tema éste en que los cuentos eran explícitamente inconformistas). Cambiar el medio de transmisión cambia el mensaje, sobre todo cuando el objetivo se comercializa y los que controlan el mercado tienen escaso interés en el cambio social. Pese a ello, no creo que la solución sea la imposible vuelta a la narrativa tradicional, manteniendo los viejos relatos. Estos están desfasados en el tiempo y sus contenidos deben ser revisados y actualizados. Creo que la escuela está asumiendo esta tarea con mayor continuidad que los medios, aunque no se puede desconocer la existencia cada vez más frecuente, de relatos cuestionadores de estereotipos, en los grandes medios de comunicación.

— *En tus trabajos analizas también el tema de la transmisión escolar, de los procesos interculturales y las formas en que se traducen y son encaradas por la institución escolar. A este respecto nos gustaría preguntarte por las relaciones entre escuela y medios de comunicación; y, más concretamente, por los retos que la paulatina massmediatización de la cultura plantea por lo que hace a los escenarios educativos.*

La escuela procura configurar las conductas del alumnado, con una especie de misión apostólica que le fue encomendada en el XIX, pero desde hace décadas no compite en ese objetivo sólo con la familia, sino también y de manera creciente con los medios de comunicación. Pero sus objetivos no forzosamente entran en conflicto. Cada niñ@ pasa varias horas al día frente al aparato de TV, y es probable que los contenidos que allí encuentre no difieran demasiado de los escolares (p.e., en los excelentes documentales que se emiten) sin embargo el carácter más lúdico de la oferta televisiva y la idea según la cual lo divertido es lo violento y agresivo, hace que muchos programas diseñados para la infancia conlleven altas cotas de agresividad. Es a erradicar esta situación que tiende mayormente la crítica escolar a la TV. Los otros aspectos (pasividad del oyente ante los mensajes recibidos, inmovilidad de escucha *versus* actividad física) son en el fondo comunes entre la institución escolar y la TV y se corresponden más con las restricciones urbanas al uso del espacio que con una imposición de los medios.

— *Para ti, la escuela tiene como principal función la transmisión de la cultura legítima y, sin embargo, es al mismo tiempo un lugar privilegiado desde el que se pueden articular proyectos de emancipación social. En este sentido, y según tu opinión, ¿qué relación y conflictos presenta la escuela con las culturas populares, con los sectores sociales subalternos? ¿Basta con cambiar los contenidos curriculares y las metodologías pedagógicas para hacer de la escuela un escenario de la justicia social y del reconocimiento cultural?*

Desde los aportes de Foucault y de los reproductivistas como Bourdieu, se ha transformado en un lugar común señalar la falta de autonomía funcional de la institución escolar y su condición de transmisora de los valores, normas y hábitos de la sociedad que la genera. Sin embargo, en las últimas décadas, estos planteamientos críticos pero pesimistas, en la medida que dejaban muy escaso margen a la innovación y al cambio, han sido progresivamen-

te reemplazados por propuestas capaces de integrar en un mismo modelo las funciones reproductoras de la escuela y su capacidad de generar cambios, o que tienen en cuenta su posibilidad de ser analizada como campo de confrontación, donde juegan distintos actores sociales. Esto desplaza los discursos monolíticos que tendían a otorgar un poder omnímodo a los determinantes institucionales y permite incorporar la contestación y las interrelaciones entre los temas a estudiar. El arsenal metodológico para las nuevas investigaciones se ha sacado de la antropología, produciéndose un marcado interés por la etnología de aula. Desde las tempranas críticas de Willis y Apple, hasta los trabajos de Giroux, la principal línea de las investigaciones actuales va en este sentido, sin desconocer que al mismo tiempo está produciéndose un movimiento anti-antireproductivista, como analiza Da Silva.<sup>15</sup> De todas maneras, creo que los estudios de resistencia escolar dan más margen a la voluntad de cambio de l@s maestr@s innovadores y permiten centrar la atención en las zonas de conflicto y en las prácticas marginales, que es donde se generan las modificaciones.

### ***Las migrantes y los medios de comunicación***

— *No quisiéramos cerrar esta entrevista sin hacer alusión a uno de los temas que has trabajado y estás trabajando en la actualidad: el de las mujeres migrantes. Como has subrayado en repetidas ocasiones, y tal vez a diferencia de otras épocas y otros procesos migratorios, en la actualidad la situación de las inmigrantes ocupa un lugar privilegiado en la producción de representaciones sociales sobre la inmigración y en concreto en los discursos mediáticos. ¿Cómo debemos entender y explicar esta atención que los medios llegan a prestar y, más aún, a producir en torno a la cuestión de las inmigrantes? ¿Cómo valoras el tratamiento comunicacional del que las migrantes son objeto, o, por decirlo de manera más gráfica, cómo debemos interpretar la recurrencia obsesiva en los medios de casos como los del velo o de la ablación en referencia a las inmigrantes “extracomunitarias”?*

La construcción del inmigrante como un “otro” irreductible en el imaginario popular es una consecuencia —y una responsabilidad— del tratamiento que han dado al tema los medios de comunicación de masas. Pero éste no es un fenómeno unidireccional, sino que se presenta con características de circularidad. Los medios dependen de instancias públicas o empresariales que fijan las políticas al respecto, pero que a su vez adecuan sus discursos a lo que creen que puede reportarles ventajas electorales, reproduciendo las interpretaciones alarmistas y xenófobas que la gente ha aprendido de los medios. Pienso, sin embargo, que la principal responsabilidad al respecto es de los políticos, que relacionan constantemente en sus discursos los temas de inseguridad ciudadana, terrorismo y delincuencia internacional con el fenómeno migratorio y que además diseñan políticas tan restrictivas para el ingreso legal de las personas del Tercer Mundo que fuerzan su llegada en condiciones de ilegalidad, lo que los hace vulnerables a la acción penal e indefensos ante la explotación y el racismo. Los mensajes mediáticos son cuidadosos con el lenguaje que utilizan, pero la insistencia en presentar imágenes victimistas y discursos justificatorios de la necesidad de proteger a la sociedad del presunto peligro que representa la “invasión migratoria” genera y confirma al mismo tiempo, la alarma social al respecto.

Se subrayan sistemáticamente los pocos aspectos en que la cultura de los inmigrantes se diferencia de la nuestra y se omiten los amplios campos de confluencia en los que podemos sentir semejanza y continuidad. El malentendido es mayor porque se eligen las prácticas más negativas —como ocurre con el tratamiento que reciben las prácticas de mu-

---

<sup>15</sup> En este punto puede verse, además de la ya citada obra de Willis, Michel APPLE, *Maestros y textos*, Paidós/MEC, Barcelona, 1989; Henry A. GIROUX, *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*, Paidós, Barcelona, 1997; y Tomaz Tadeu DA SILVA, *Escuela, conocimiento y currículum. Ensayo crítico*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995.

tilación genital femenina— y se las presenta como retrato de toda la cultura a la que se pretende exotizar. Esto cumple dos funciones políticas conservadoras. En primer lugar, desalienta las protestas sociales dentro del grupo receptor, que tiende a interiorizar el hecho que sean cuales fueran sus propios problemas, no son importantes en comparación con los costes de vivir en sistemas diferentes. Y, por otra parte, se transforman en un espantajo sobre la imposibilidad de convivencia con representantes de otras culturas, a las que se muestra como carentes de principios éticos y deshumanizadas.

— *Para terminar, nos gustaría preguntarte por el desarrollo de tus últimas investigaciones. Actualmente estás llevando a cabo un estudio sobre la división sexual del trabajo, en concreto sobre el trabajo sexual de las inmigrantes. Si la prostitución, como práctica laboral desarrollada por algunas trabajadoras inmigrantes es una opción que podríamos considerar más bien minoritaria, inusual o marginal, ¿por qué, entonces, te parece éste un objeto de estudio relevante? ¿Qué posición desempeña la referencia a la "prostitución" en los discursos periodísticos sobre las migraciones y qué uso periodístico y político se está haciendo de este ámbito laboral? ¿Cómo son vistas y sentidas, cómo revierten esas imágenes sobre las trabajadoras sexuales y, de forma más amplia, qué efecto tienen sobre las relaciones de género e interculturales?*

Las mujeres inmigrantes heredan el mercado laboral que la sociedad española tenía tradicionalmente reservado a sus propias mujeres. El conjunto de trabajos considerados femeninos se caracteriza por su condición de desregularización —con su escasa protección legal y la falta de contratos—, los sueldos escasos —incluso en países como EEUU se considera que los trabajos femeninos no permiten superar los límites de la pobreza— y su poca consideración social. Así, las opciones que se ofrecen a las mujeres inmigrantes, sea cual fuere su nivel de formación teórica o su experiencia laboral previa, no suelen salir del círculo de asistenta de hogar, limpieza por horas, cuidado de niños o de enfermos y ancianos. En este contexto, la prostitución es una de las opciones posibles, tan carente de protección legal y de estabilidad de residencia como los demás, ya que la legislación hace muy difícil que personas particulares cumplan los requisitos y tramitaciones necesarias para contratar, por lo que la mayoría de las trabajadoras tiene difícil esa vía de acceso al permiso de residencia. Pese a ese ámbito común, el trabajo sexual tiene las circunstancias diferenciales de estar peor visto y mejor pagado que otros trabajos asignados a las mujeres. He dedicado mi última investigación, titulada *El espejo oscuro: la prostitución*, a interpretar el fenómeno del trabajo sexual desde una perspectiva feminista, y en ella subrayo que es la estigmatización lo que realmente caracteriza esta tarea y el principal obstáculo que encuentran las mujeres que se ganan la vida y mantienen a sus familias por este medio. Si vemos que es el estigma y el rechazo social el principal problema de las trabajadoras sexuales, y recordamos que es también el principal obstáculos con que se encuentra la migración, podemos entender que la unión de ambos rechazos tiene un efecto multiplicador que neutraliza cualquier intento de solidaridad. Así, aunque las asociaciones de derechos humanos y en general los sindicatos progresistas y las ONG suelen movilizarse en defensa de los derechos de los inmigrantes o protestar cuando son expulsados, mantienen silencio ante situaciones semejantes que afectan a las mujeres inmigrantes, por temor a encontrarse defendiendo a personas que ejercen el trabajo sexual.

Desde el punto de vista teórico el interés del tema es evidente. Parto del supuesto de que la lógica de funcionamiento de los sistemas sociales se entiende con más claridad analizando donde coloca sus límites, o que es lo que excluyen. Así, las prostitutas, en su condición de máxima estigmatización social, son la imagen misma de lo que se rechaza, el espejo inverso de la sociedad y por consiguiente la clave que permite entender en qué se apoya y qué es lo que oculta.

Dejadme que diga también que, desde hace más de dos años, formo parte de un grupo de investigación y apoyo a las inmigrantes y trabajadoras sexuales (LICIT), integrado por cinco antropólogas, una psicóloga, una socióloga, una asistente social y dos trabaja-

doras sexuales. Una de nuestras tareas es tratar de mejorar la imagen que los medios de comunicación dan de este sector, y mediar ante organizaciones de vecinos e instituciones en caso de conflictos. Nos aproximamos a partir de la estrategia de trabajo de campo, con informes de las entrevistas realizadas, pero creemos que lo más importante de nuestra tarea es concienciar a la opinión pública y a los partidos políticos de la necesidad de tenerlas en cuenta como interlocutoras válidas para el diseño de la legislación que las afecte. Creemos que la tarea que venimos realizando —y que compartimos con otras instituciones como Hetaira en Madrid, Àmbit Dona o las Oblatas, y que incluso ha logrado cierto apoyo institucional a través de la Regiduria de Drets Civils del Ajuntament de Barcelona— ya se está reflejando en los medios en un tratamiento más respetuoso del tema, y en una mayor conciencia de que requiere un tratamiento serio y documentado. Pero, con todo, el camino que queda por recorrer es inmenso.

### **Selección bibliográfica**

Entre sus obras se pueden destacar las siguientes:

- JULIANO, Dolores (1986): *Cultura popular*, Anthropos, Barcelona.
- (1986): «Temps era temps, hi havia un robot...», *Perspectiva Escolar*, núm. 102, Barcelona.
  - (1987): «El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria», en R.R. Ringuelet (comp.), *Procesos de contacto interétnicos*, Búsqueda, Buenos Aires.
  - (1992): *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y horas, Madrid.
  - (1993): *El caos y la estructura. La legitimidad del desorden* (inédito).
  - (1993): *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*, Eudema, Madrid.
  - (1994): «Marginalitat i creativitat social», *Papers de innovació social*, núm. 27, Barcelona.
  - (1994): «Migración extracomunitaria y sistema educativo: el caso latinoamericano», en J. Contreras (comp.), *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Talasa, Madrid, págs. 147-160.
  - (1995): *Chiapas: una rebelión sin dogmas*, Cuadernos para el debate, Casa de la Solidaritat, Barcelona.
  - (1997): «Universal/particular. Un falso dilema», en R. Bayardo y M. Lacarrieu (comps.), *Globalización e identidad cultural*, Ciccus, Buenos Aires, págs. 27-37.
  - (1998): *Las que saben. Subculturas de mujeres*, Horas y horas, Madrid.
  - (1998): *La causa saharauí y las mujeres*, Icaria, Barcelona.
  - (1998): «Inmigrantes de segunda. La adscripción étnica asignada», en E. Santamaría y F. González Placer (coords.), *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación, escolarización y diversidad cultural*, Virus, Barcelona, págs. 125-138.
  - (2002): *El espejo oscuro: la prostitución*, Icaria, Barcelona.
  - (2004): *Excluidas y marginadas. Una aproximación sociológica*, Cátedra, Madrid.
  - (2004): *Marita y las mujeres en la calle*, Edicions Bellaterra, Barcelona. (Cuento ilustrado por Mabel Piérola).