

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

Nuevos espacios de negociación intercultural  
Carles Feixa

**Carles Feixa**

*Profesor titular de Antropología Social,  
Universidad de Lleida*

“Las culturas minoritarias son una parte de nuestro momento transnacional, no una caja de herramientas culturales reificada y segregada que espera ser reincorporada a lo transnacional” (Lionnet & Shih 2006: 7).

Propongo iniciar este recorrido por los nuevos espacios de negociación intercultural a partir de una deconstrucción de estos cuatro conceptos en un orden inverso al enunciado. Es decir, empezando por lo intercultural, siguiendo por la negociación y sus espacios, y acabando por lo que es nuevo en este escenario. Se trata, en todos los casos, de nociones polisémicas que han entrado en el dominio de lo políticamente correcto, aunque su concreción en la vida cotidiana es mucho más ambigua.

Lo intercultural, en primer lugar, hace normalmente referencia a la convivencia en un determinado territorio –por lo general urbano o más precisamente metropolitano– de actores y grupos cuyas identidades primordiales –cuyas naciones imaginadas– responden a patrones étnicos, políticos y religiosos distintos a los vigentes en la sociedad de acogida. Lo intercultural es casi siempre resultado de movimientos de población antiguos o recientes, pues casi nunca se aplica a las diversidades internas de la sociedad de acogida –territoriales, generacionales, de género o clase. En los últimos años, alude sobre todo a un determinado tipo de procesos migratorios que han reconfigurado ciudades y regiones que no habían experimentado esta situación de “cruce de culturas”, más allá de momentos puntuales vinculados a procesos de descolonización. Lo intercultural es ambivalente por naturaleza: supone un reconocimiento de la diversidad, pero también determinadas formas de competencia o incluso de conflicto, lo que nos lleva al segundo término utilizado, el de negociación.

La negociación, en segundo lugar, remite a un conjunto de intercambios políticos y simbólicos entre grupos dominantes y subalternos (mayoritarios y minoritarios), en un determinado contexto histórico o geográfico, lo que presupone cierto equilibrio en las relaciones de poder: en términos de Gramsci (1977), el grupo dominante no tiene la hegemonía para ejercer su autoridad de forma absoluta, y el grupo dominado carece de

suficientes recursos materiales o culturales para impulsar una cosmovisión alternativa. Ambos grupos –a través de sus representantes– tienen mucho que ganar en esta negociación, no tanto en términos de poder económico o político (el reparto de prebendas o cargos no necesariamente implica negociación), sino en términos de autoridad legitimada (de la capacidad para ser considerado un interlocutor válido).

Los espacios, en tercer lugar, constituyen la arena de esta negociación y a veces una de sus monedas de cambio. Según Barth (1977), los grupos étnicos se definen siempre por sus fronteras, ya sea en términos de apropiación territorial (enclaves) o de adscripción identitaria (redes). Cuando migran, deben re-conocer el nuevo territorio, encontrar su nuevo nicho laboral y residencial, pero también religioso, lúdico y asociativo, ya sea en forma de “encapsulamiento” (la creación de guetos étnicos) o bien en forma de “dispersión” (la integración territorial a través de la invisibilización). Ello supone entrar en competencia con otros grupos autóctonos (a menudo herederos de migraciones anteriores). Pero también establecer relaciones de cooperación con posibles aliados que están en parecidas condiciones, y con las instituciones que regulan el acceso a los espacios públicos o compartidos. En realidad, la negociación suele empezar por un reconocimiento de estos espacios neutrales (plazas y parques, centros cívicos o de culto, lugares de ocio o de ONG, etc.), en los que es posible establecer relaciones paritarias.

Lo nuevo, en cuarto y último término, indica que lo intercultural, la negociación y los espacios no son compartimentos estancos sino nociones permanente resignificadas. Si se ven como fenómenos novedosos, no es por la realidad a la que aluden –que responde a procesos de largo recorrido– sino por las conexiones que se establecen entre ellos en el presente contexto. Cataluña en general, y Barcelona en particular, tienen un largo recorrido en las políticas de la diversidad, tanto las internas (sus relaciones con un estado mayor que no siempre ha reconocido la heterogeneidad lingüística y cultural de sus componentes) como las externas (la acogida de sucesivas oleadas de emigrantes, originarias desde el principio de la era industrial de otras partes de España, por lo general rurales). Los problemas suscitados por la última oleada inmigratoria no son nuevos: la convivencia en las periferias urbanas, el choque lingüístico e incluso religioso, la negociación de espacios de interacción política o asociativa, el reto de las llamadas “segundas generaciones”, incluso las “pandillas juveniles”, fueron planteados en momentos “interculturales” anteriores, a veces con estereotipos semejantes. Lo novedoso es el marco sociopolítico que origina el fenómeno (dominado por la internacionalización de la economía y la regulación supranacional de las instituciones), y el lenguaje globalizado en el que se expresa (los medios y tecnologías de la era digital, que afectan a todos los actores presentes en el escenario). Lo novedoso es, pues, su dimensión transnacional.

Lo transnacional se considera una consecuencia de la última oleada de la globalización, caracterizada por la lógica de la acumulación flexible y una división del trabajo internacional posfordista. Pero mientras la lógica de la globalización es centrípeta y centrífuga al mismo tiempo y asume un conjunto universal de normas y valores, lo transnacional puede concebirse como un espacio de intercambio y participación en el

que tienen lugar procesos de hibridación. En su libro *Minor Transnationalism*, Lionnet y Shih (2006) proponen distinguir el “transnacionalismo desde arriba” (vigente en las corporaciones multinacionales, el capital financiero, los medios globales de comunicación y en otros procesos macroestructurales bajo el control de las élites) del “transnacionalismo desde abajo”, que es la suma de operaciones contrahegemónicas de las no-élites que rechazan la asimilación hacia cualquier nación-Estado, incluyendo las prácticas cotidianas de la gente corriente. Para estas autoras, las teorías del transnacionalismo siguen ejerciendo una “política del reconocimiento” valorando lo más dominante y lo más resistente; gracias al alcance global de los medios y a la intensificación de las migraciones humanas, la transnacionalidad de las culturas minoritarias se ha convertido en un hecho y su comunicación mutua se ha reforzado. Se trata, en definitiva, de una especie de “transversalismo cultural” que pone de manifiesto las múltiples relaciones entre lo nacional y lo transnacional.

En el caso que nos ocupa, estos “transnacionalismos menores” sirven para situar mejor los tres estudios de caso que se presentaron durante el seminario: sus objetos (tres ámbitos de negociación de espacios interculturales) y sus métodos (tres estudios de caso atentos a la modulación de las políticas de la diferencia). La aportación de Silvana Ospina sobre los “barrios del mundo”, en primer lugar, es una cartografía de una experiencia en ámbitos urbano-populares de tres continentes, basada en una investigación-acción participativa: la “negociación” la ejercen sobre todo jóvenes, que viajan desde el territorio tradicional del “barrio” a nuevas formas de adscripción desterritorializadas. La investigación de Isabel del Llano sobre las músicas latinas en Barcelona, en segundo lugar, es una etnografía musical centrada en locales y canales de difusión: la “negociación” la ejercen tanto emisores como receptores, que se posicionan apropiándose/recreando un universo sonoro y unas geografías nocturnas que dialogan con otros espacios de comunicación preexistentes y sirven para visibilizar estos nuevos actores transnacionales. El texto de Sameer Rawal sobre la “interpretación” de las diferencias, por último, es una reflexión etnolingüística que juxtapone la “traducción” (entre lenguas) con la mediación (entre culturas): la “negociación”, en este caso, la ejercen profesionales que se sitúan en la frontera, que intentan traducir no sólo las formas –las palabras– sino también los contenidos –los significados que las enmascaran y al mismo tiempo las enriquecen; que intenta, en definitiva, “interpretar” (traducir sin traicionar), como el autor hace reescribiendo *La plaça del diamant* en hindi.

Tras leer estos textos, espacios urbanos cercanos como el Raval, el Paral·lel o L’Hospitalet dejan de ser “no lugares” anómicos, sin convertirse por ello en enclaves étnicos de nuevo cuño: si son espacios interculturales y si son objeto de negociación es porque persisten memorias anteriores –otros idiomas, otros locales nocturnos, otras migraciones– que no pueden borrarse de un plumazo. Y también porque hacen aflorar nuevas memorias que no son la mera traslación y yuxtaposición de etnicidades puras. Unos –los espacios– y otras –las memorias– se hibridan en la cotidianidad de un nuevo cosmopolitismo glocalizado –de un transnacionalismo menor pero no menos importante.

## Políticas de lo intercultural: Tarzán, Peter Pan, Blade Runner

*"La última vez que le vi era usted un auténtico salvaje...  
y ahora conduce un automóvil." (Tarzán)*

*"No sé si habréis visto nunca el mapa del espíritu de una persona." (Peter Pan)*

*"Lo único que puede hacerse es moverse al paso de la vida."  
(Blade Runner)*

Las políticas de lo intercultural remiten a un universo de prácticas institucionales, cosmovisiones y valores que va mucho más allá de las políticas públicas formalizadas (y también de las declaraciones oficiales). En el caso que nos ocupa, propongo analizarlas a partir de una metáfora literaria. Se trata de tres modelos que nos permiten reflexionar sobre las modalidades de "negociación" en distintos tipos de culturas, aunque también pueden verse como formas que conviven en la contemporaneidad.

El primer modelo, que se basa en lo que podemos denominar el síndrome de Tarzán, fue inventado por Rousseau a finales del siglo XVIII y perduró hasta mediados del siglo XX. El relato es un ejemplo de otros tantos testimonios periodísticos, literarios y cinematográficos de "niños salvajes" o "emboscados": menores perdidos o raptados y educados por animales o por tribus primitivas. Se trata de un mito –y en algunos casos verídicos– que pusieron sobre el tapete una de las cuestiones centrales de la ciencia social moderna: el debate *nature or nurture* (naturaleza o crianza). ¿La naturaleza humana se basa en la biología o bien en la educación? ¿Puede todo menor ser "encauzado" mediante buenas prácticas de crianza o de socialización? *Tarzán de los monos* fue escrito por E. R. Burroughs en 1912 y se popularizó, sobre todo, gracias a las películas producidas por Hollywood en el periodo de entreguerras. La historia es conocida: en 1888, en plena era colonial, un joven aristócrata inglés, lord Greystoke, es enviado por la corona británica a la costa occidental de África para intervenir en una disputa con otra potencia colonial que utilizaba a ciertas tribus que vivían a orillas del río Congo como soldados y recolectores de caucho. El lord viaja con su esposa, pero se produce una rebelión en la nave y son abandonados a su suerte en plena selva. Allí construyen una cabaña esperando que alguien les rescate: en ella nace su hijo. Cuando los padres mueren, el bebé es adoptado por una gorila que acababa de perder a su cría: la mona lo amamanta y lo cuida como si fuera su propio hijo. A medida que crece, sus rasgos diferenciales van haciéndose más evidentes y despertando la animosidad del jefe y del resto de la banda. Después del contacto con los negros (descritos con tonos racistas), llegará el contacto con los blancos y su enamoramiento de Jane, la hija de un rico americano prometida con un inglés que se hacía pasar por el heredero de lord Greystoke. Un profesor francés, el señor D'Arnot, le tomará afecto e intentará "civilizarlo". Sus esfuerzos se verán compensados por la capacidad de aprendizaje del muchacho: "Había sido un alumno tan aplicado, que el joven francés vio compensados sus esfuerzos pedagógicos y eso le animó a convertir a Tarzán de los Monos en un caballero elegante en cuanto a modales y lenguaje". Con él viaja a la civilización: a París primero y después a Baltimore. Pese a que, en la ciudad, todo son cortapisas y la tentación de volver a la libertad de la selva es grande, se impone el deber en forma de amor: "Yo he venido a través de los siglos, desde un pasado

nebuloso y remoto, desde la caverna del hombre primitivo, con objeto de reclamarte para mí. Por ti me he convertido en hombre civilizado” –le confiesa a su amada.

El segundo modelo, que se basa en lo que podemos denominar el “síndrome de Peter Pan”, fue inventado por los felices *teenagers* de posguerra y teorizado por los ideólogos de la contracultura (como Theodore Roszak) y por algunas estrellas del rock (como The Who) después de la ruptura generacional de 1968. *Peter Pan y Wendy* fue escrito por James M. Barrie en 1904, traducido a casi todos los idiomas del mundo y llevado a la pantalla en múltiples ocasiones (tanto en dibujos animados como en versiones cinematográficas para un público infantil, pero también adulto). La historia es conocida: Wendy era la primera hija de un matrimonio inglés, cuya madre le contaba cuentos de hadas antes de irse a dormir. La obra empieza así: “Todos los niños crecen, menos uno. Y pronto saben que han de crecer... Los dos años son el principio del fin”. La mayor parte del relato consiste en el viaje de Wendy y sus hermanos al País de Nunca Jamás, donde vivía un tal Peter Pan, personaje favorito de sus cuentos. Se trata del país de la infancia, donde nadie quiere crecer y todos viven aventuras sin límite, donde viven niños perdidos, piratas, pieles rojas y fieras poco salvajes, recuerda a veces a alguna idílica comuna hippy, donde los “adolescentes perdidos” de la burguesía vivían al día, comunitariamente, sin presencia de adultos, e intentaban mezclar el trabajo con el juego, vivir la libertad sin autoridad. Después de una etapa de aventuras, Wendy vuelve a su casa con sus padres, llevando con ella a sus hermanos y también a los niños perdidos que habían crecido en el País de Nunca Jamás. Sólo se quedan allí Peter Pan y Campanilla, que se resisten a salir de la seguridad del gueto.

El tercer modelo, que se basa en lo que podemos denominar el “síndrome de Blade Runner”, emerge a finales del siglo XX y está llamado a convertirse en hegemónico en el siglo XXI. Sus teóricos son los ideólogos del ciberespacio –tanto los oficiales como los *hackers* alternativos–, que preconizan la fusión entre inteligencia artificial y experimentación social, e intentan exportar al mundo adolescente sus sueños de expansión mental, tecnologías humanizadas y autoaprendizaje. *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* es una novela escrita por Philip K. Dick en 1968 –una fecha emblemática para la juventud– y popularizada gracias a la insuperable versión cinematográfica que Ridley Scott le dedicó en 1982 y cuyo título ha acabado por hacer olvidar al original: *Blade Runner*. Mientras que en la novela los hechos suceden en San Francisco en 1992, en el filme pasan en Los Angeles en 2019. Una gran explosión nuclear ha estado a punto de acabar con la vida en la Tierra, causando la extinción de la mayor parte de especies vivas. La Corporación Tyrell había adelantado la formación robótica a la fase Nexus, un ser virtualmente igual al hombre, al que llamó “replicante”. Los replicantes eran superiores en fuerza y agilidad e iguales en inteligencia a los ingenieros genéticos que los habían creado, pero eran utilizados como esclavos en el espacio exterior, en la peligrosa colonización de otros planetas. Después de un motín de un grupo de androides, estos fueron declarados ilegales en la Tierra, bajo pena de muerte. Patrullas especiales de policía –unidades Blade Runner– tenían la orden de aniquilarlos, lo que no era considerado una ejecución, sino una jubilación. Tanto la novela como la película se

basan en la relación de amor-odio entre un pequeño grupo de androides y un cazador de replicantes cuya misión es aniquilarlos. Como en un juego de espejos cóncavos, ambas partes van tomando conciencia de sí mismos a medida que se pelean con el otro. Los androides reconocen: “Somos máquinas, estampadas como tapones de botella. Es una ilusión ésta de que existo realmente, personalmente. Soy sólo un modelo de serie”. Pero, al mismo tiempo, van explorando una nueva identidad, basada en la voluntad “de diferenciarse de algún modo”. En cuanto al *Blade Runner*, siente fascinación por sus perseguidos y por el modelo de identidad híbrida que representan (hombres-máquinas, emigrantes-autóctonos, jóvenes-viejos, masculino-femenino, etc.).

Si aplicamos estos tres modelos a las políticas de la diversidad implícitas, quizá podamos identificar los relatos hegemónicos a lo largo del siglo XX: las políticas de la asimilación, las políticas multiculturales y las políticas interculturales. En el relato de Tarzán, lo que se pretenden es “civilizar al salvaje”, borrar sus señas de identidad originales y adaptarlo a las normas de conducta de la sociedad de acogida: se trata de un proyecto planteado desde las culturas hegemónica o receptora, y se fundamenta en una antropología de la aculturación, centrada en el sacrosanto concepto de “integración”. En el relato de Peter Pan, lo que se pretende es renunciar provisionalmente a la integración completa, justificar la creación de “guetos culturales” (espacios de protección para las minorías pero también hasta cierto punto de exclusión): países de nunca jamás en los que rigen otras normas, otros valores, aunque estén aquí al lado: se trata de un proyecto planteado desde la cultura subalterna o huésped, y se fundamenta, a veces, en una antropología culturalista, centrada en el concepto de “grupo étnico”. En el caso de *Blade Runner*, lo que se pretende es fomentar el intercambio entre dominantes y subalternos, minorías y mayorías, hombres y máquinas: se trata de un proyecto planteado desde la perspectiva de la interacción entre receptores y huéspedes y se fundamenta en una antropología transnacional –y en una etnografía multisituada–, centrada en el concepto de “hibridación”. Sin embargo, no debemos pensar que las políticas de la asimilación, las políticas multiculturales y las políticas interculturales son modelos históricos que se han sucedido a lo largo del tiempo: se trata más bien de repertorios simbólicos que interactúan en cada presente y en cada lugar, como el actual, influyendo en el mapa mental del inmigrante sin papeles, del obrero autóctono, del líder vecinal, del trabajador de una ONG, del líder de un colectivo de inmigrantes, del policía, del periodista, del trabajador social y del ministro de Inmigración y Trabajo.

### Un estudio de caso: Latin Kings en Cataluña

“La integración del joven latino en España ha sido y será una lucha difícil mientras haya discriminación por parte de la sociedad española y medios de comunicación, y por la falta de colaboración de muchos jóvenes que se aíslan y se cierran a un cambio con ayuda y colaboración de todos en general. Nosotros los jóvenes latinos queremos y necesitamos que valoricen nuestras culturas y nos ayuden a integrarnos a la sociedad, teniendo confianza y no tachando al joven latino como parte de una pandilla o banda delictiva.” (Queen Melody, 2005; citado en Feixa, 2007)

El 14 de septiembre de 2006 se presentó en un casal de jóvenes de Barcelona, ante una audiencia atónita, una nueva entidad juvenil recientemente inscrita en el registro de asociaciones de la Generalitat: la Organización Cultural de los Reyes y Reinas Latinos de Cataluña. El acto no hubiera despertado demasiado interés si no fuera porque tal nombre evoca un imaginario social que hasta hace pocos meses era sinónimo de algo casi diabólico: la peligrosa banda de los Latin Kings. A la cita acudieron casi un centenar de periodistas de todos los medios de comunicación (incluyendo casi todas las televisiones y la corresponsal de la revista *Time*), que presenciaron atónitos la *salida del armario* de un puñado de reyes y reinas, con su presidenta Queen Melody al frente. Al acabar el acto, los responsables del Consell de la Joventut comentaban irónicamente que las actividades del resto de asociaciones juveniles de Barcelona nunca habían despertado tanto interés.

El 28 de octubre de 2003 fue asesinado en Barcelona el adolescente colombiano Ronny Tapias, a la salida del instituto donde estudiaba. Según la investigación policial, fue un acto de venganza de los miembros de una banda (los Ñetas), que confundieron a Ronny con un miembro de otra banda (los Latin Kings). El caso supuso el “descubrimiento” mediático del fenómeno de las “bandas latinas”, y despertó una oleada de “pánico moral” que no ha cesado desde entonces. Tras el fantasma de las bandas, una presencia ignorada: la de miles de muchachos y muchachas, llegados desde fines de los años noventa (gracias fundamentalmente a diversos procesos de reagrupación familiar), *(des)terrados* de sus lugares y redes sociales de origen en uno de los momentos más críticos de sus vidas (la siempre difícil transición a la vida adulta), y enfrentados en su lugar de destino a adultos *(a)terrados* frente a su liminaridad jurídica e institucional. Tras esta presencia inquietante, un espectro: el de nuevas formas de sociabilidad que cruzan fronteras geográficas y temporales para reconstruir identidades globales que seguimos confundiendo con pandillas tradicionales. Se trata de identidades híbridas que corresponden a las culturas juveniles de la era global, de las que podemos destacar cuatro matrices básicas (Matza, 1972; Feixa & Muñoz, 2004).

En primer lugar, la *tradición norteamericana* representada por el modelo del gang. Aunque las bandas juveniles están estrechamente vinculadas al proceso de urbanización de los Estados Unidos y al proceso de “recuperación mágica” de la identidad étnica original por parte de las segundas y terceras generaciones de jóvenes cuyos padres o abuelos fueron migrantes, lo que se tradujo en el modelo de la banda territorial, cohesionada y básicamente masculina estudiada por los clásicos de la etnografía urbana (Thrasher, 1926; Whyte, 1943), en las últimas décadas se ha experimentado una evolución hacia formas de sociabilidad más complejas y desterritorializadas (Klein et al., 2001; Hagedorn, 2001). En segundo lugar, la *tradición latinoamericana* representada por el modelo de las *pandillas* o *naciones*. Las pandillas tienen carácter urbano: son una forma específica de habitar la ciudad; ejercen poder territorial: se expresan en vecindarios circunscritos por límites geográficos precisos; para las pandillas “el territorio es sagrado”, tal vez lo único sagrado; nacen, se desarrollan en medio de la exclusión, los desplazamientos, las discriminaciones (racistas, culturales, clasistas...), las cuales señalan y denuncian con desenfado; son expresión y forma de trámite del conflicto, silenciado o negado por las imágenes publicitarias de las sociedades del bienestar; acuden al expediente de la



criminalidad, desafiando el orden establecido; paradójicamente, también son una estructura afectiva: se construyen en el encuentro y conversación cotidianos, enfrentando la soledad y el miedo ambiente; aunque su apariencia externa toma prestados rasgos típicos de la cultura hip-hop, no se les puede identificar con este rico estilo de vida que tramita el conflicto mediante retos de música y danza en la calle; viven en un contexto violento: vecinos organizados en defensas urbanas, operaciones de limpieza, actores armados, delincuencia común, medios de comunicación y hasta la policía (Salazar, 1990; Reguillo, 1991; Cubides et al. 1998; Valenzuela, 2002; Ferrándiz & Feixa, 2005).

En tercer lugar, la *tradición transnacional* representada por los estilos subculturales, conocidos en España con el nombre de tribus urbanas. Aunque en sus lugares de origen estos jóvenes habían tenido acceso a alguno de estos estilos, que después de surgir en determinados contextos étnicos o nacionales experimentan un proceso de difusión internacional (como el punk o el rap), es sobre todo al llegar a su lugar de acogida cuando toman contacto con la escena juvenil global, de la que toman prestados determinados elementos materiales e inmateriales. Por una parte, entran en contacto con la tradición local, representada tanto por las pandillas de barrio existentes en determinadas zonas de la periferia urbana, compuestas por descendientes de procesos migratorios anteriores y por las rutas de ocio por locales nocturnos. Por otra parte, se hacen también visible la tradición europea que actúa caja de resonancia para estilos surgidos desde los años sesenta en determinadas ciudades del viejo continente (skinheads, mods, etc.) y, al mismo tiempo, actúa de mediadora de nuevos estilos que, pese a que surgen en el Caribe o en los Estados Unidos, llegan como modas más o menos subterráneas en las grandes ciudades receptoras de inmigrantes (Queirolo & Torre, 2005; Feixa, 1998). En cuarto lugar, finalmente, la *tradición virtual* representada por las comunidades que se crean por Internet. Por una parte, Internet es un espacio de información y consumo que difunde y amplifica estas nuevas retóricas identitarias: desde los locutorios de los barrios donde estos jóvenes residen (que comparten con inmigrantes adultos y con jóvenes autóctonos) pueden tener acceso a páginas web sobre los Latin Kings y a foros sobre las bandas. Por otra parte, Internet ha globalizado las bandas, que se convierten en logos que, como las marcas comerciales (Nike o Levi's) trascienden las fronteras de consumo legal (franquicias) o ilegal (mafias). Estas "bandas postindustriales" ya no son grupos estrictamente territoriales con una estructura compacta, sino identidades "nómadas" que mezclan elementos culturales de los respectivos países de origen, de los países de adopción y de estilos transnacionales que circulan por Internet (Hagedorn 2001).

La historia de los Latin Kings es emblemática. Surgen en Chicago al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando confluyen diversos *gangs* puertorriqueños, dominicanos y cubanos, pero no es hasta finales de los años ochenta cuando aparecen en la escena pública y se difunden por otras zonas del país. La banda (en realidad una compleja confederación de grupos locales) es rebautizada con el nombre de Almighty Latin King Nation (Todopoderosa Nación de los Reyes Latinos), añadiéndose después la versión femenina (Latin Queens). Ello supone la conversión del modelo de banda territorial, masculina y desviante a otro más cercano, a un "movimiento social" desterritorializado y más plural en su composición y finalidades. A la difusión nacional le seguirá la expansión internacional, primero en

América Latina y, posteriormente, en Europa (Brotherton & Barrios, 2004; Kontos, 2003; Queirolo, 2007). Esta “tercera patria” de la nación de los reyes y reinas latinos es mi objeto actual de investigación, aunque para entenderlo debo visitar también la primera patria en Chicago (que los *hermanitos* denominan la *madre tierra*), y la segunda en Quito y otras ciudades de América Latina (como México DF).

En noviembre de 2005, con motivo de la presentación del estudio, tuvieron lugar varios actos trascendentes: unos clandestinos (una reunión de casi 200 Latin Kings a la que por primera vez invitaban a investigadores y representantes de las instituciones; una reunión con un grupo más reducido de Ñetas a los que Luis Barrios llevaba un mensaje del liderato de Nueva York; y un seminario masivo en el que por primera vez Kings y Ñetas dejaron de ser fantasmas y se convirtieron en presencias reales). Después del seminario se inició un proceso complejo pero extraordinariamente interesante. Los Latin Kings empezaron a llevar a la práctica su proyecto de ser reconocidos como asociación: con el asesoramiento del Instituto de Derechos Humanos de Cataluña, redactaron unos estatutos que habían de ser fieles a sus principios y a las leyes catalanas. Durante varios meses discutieron el borrador en reuniones de base (llamadas capítulos) y en asambleas (llamadas universales). El debate coincidió en el tiempo con el debate en torno al estatuto catalán, lo que condujo a situaciones divertidas. Por ejemplo, la denominación de la asociación: al principio los componentes del grupo no entendían por qué no podían utilizar el nombre oficial (Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos). Mientras los asesores legales les aseguraban que el nombre no hacía la cosa, el argumento definitivo para ellos fue saber que tampoco Cataluña había sido reconocida como nación en el Estatut aprobado en Madrid. Un domingo de mayo de 2006, un cura comprometido hace tiempo con el colectivo emigrante y que ahora colabora con los reyes y reinas, después de asistir a la votación definitiva, nos envió un SMS que decía más o menos: “¡No sé si tendremos Estatut, pero ya tenemos estatutos!”. Poco después los estatutos se presentaron al registro de asociaciones, y eran, finalmente, reconocidos por el departamento de justicia a fines de julio de 2006, saltando pronto a la prensa.

¿Qué implica este reconocimiento? ¿Puede una banda latina transformarse en organización cultural? Según los asesores jurídicos que ha intervenido en el tema, más que de “legalización” debería hablarse de “constitución de asociación” (pues los Latin Kings no eran antes ilegales, sino en todo caso alegales, como la mayor parte de los grupos juveniles). Pero más importante que este reconocimiento jurídico es la dinámica social que el proceso ha liberado: unas identidades hasta ahora proscritas pasan a ser aceptadas; el estigma se convierte en emblema. Los muchachos y muchachas que hasta ahora debían ocultar su pertenencia a los Latin Kings, pueden salir de la clandestinidad (lo que no deja de guardar cierta similitud con procesos anteriormente vividos por grupos políticos o religiosos prohibidos). El simple proceso ya ha tenido efectos positivos: los actos de violencia se han reducido y se han volcado a la creatividad cultural: campeonatos deportivos, representaciones teatrales, elaboración de un documental (*La Vida Real*) e incluso la grabación de un cd de hip-hop y reggaetón (presentado durante las fiestas de la Mercè). El próximo proyecto es un disco conjunto con los Ñetas (que están viviendo un proceso semejante). La experiencia de Barcelona no resuelve todos los problemas

de estos jóvenes (pues como todo migrante están sometidos no sólo a tensiones jurídicas, educativas y laborales, sino también a realidades clasistas, racistas, sexistas, etnocentrista, adulto-centrista y de colonialismo cultural, entre otras), pero sí abre una vía de interacción con la sociedad de acogida.

### Conclusiones: investigación aplicada versus investigación implicada

Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. (Manuel Gamio, *Forjando Patria*, 1960 [1916]:15).

Si concebimos la antropología como una forma de “crítica cultural” (Marcus & Fischer, 1986) y vemos al antropólogo como un “observador comprometido” capaz de mediar no sólo en la comprensión sino también en la resolución de conflictos (Sanford & Angel-Ajani 2005), podemos legítimamente preguntarnos en qué medida nuestra investigación ha tenido efectos sociales más allá de las repercusiones mediáticas, y cuál es el papel de la reflexión académica en el cuestionamiento de estereotipos culturales. En definitiva, debemos interrogarnos sobre qué tipo de “aplicación” han tenido nuestra participación observante. En su reflexión, ya clásica, sobre la dimensión aplicada de la antropología, San Román recuerda que la primera responsabilidad social de la investigación aplicada es que sea buena investigación, y propone distinguir tres variantes del modelo: la antropología “orientada”; la “investigación-acción”, y la antropología “participativa” (Conferencia pronunciada en el Institut Català d’Antropologia, 28/11/07). Romani (2006), comentando nuestro estudio desde la perspectiva de la *public anthropology*, añade una cuarta categoría: más que de antropología “aplicada”, elaborada desde la distancia y partiendo una supuesta “objetividad”, nuestro trabajo sería una forma de antropología “implicada”, planteada desde la proximidad y el reconocimiento de la interacción dialógica que se establece entre investigador y sujetos de estudio: “Evidentemente, no se trata de negar la validez de una investigación básica o de una antropología académica, en el mejor sentido del término, sino de subrayar que una “antropología implicada” deberá poner a prueba sus teorías de forma tanto más precisa, más “fina”, cuanto que éstas van a ser contrastadas con la realidad empírica. Y, en definitiva, de reivindicar la mejor tradición académica, aquella que –en colaboración o no con otras instancias públicas– produce el conocimiento crítico que contribuirá a la transformación social” (Romani, 2006: 278).

Sea como fuere, el estudio y la posterior publicación actuaron como “signo de contradicción”, permitiendo que las distintas actitudes en torno al tema, hasta entonces más o menos implícitas, afloraran y se debatieran públicamente. También permitió un cambio en las políticas públicas de atención a los jóvenes inmigrantes. En una mesa redonda celebrada en octubre de 2006 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, acompañado de George Yúdice, un conocido responsable de la política cultural local me preguntó cómo se había estructurado esta obra de “ingeniería social” que para él constituía el experimento de legalizar a los

Latin Kings, preguntándole a mi compañero de mesa, que había investigado en Rio de Janeiro, que diera su opinión. Tuve que responder que no había habido ningún proyecto de ingeniería social, pues la iniciativa de la legalización había surgido de los propios grupos. Lo único que habíamos hecho era responder a unas demandas y “conectar” a los jóvenes con diferentes agentes sociales. En el fondo, lo que había cambiado no eran tanto las organizaciones juveniles en sí mismas sino el entorno social e institucional con el que interactuaban, que en el transcurso del estudio se convirtió también en objeto de nuestra investigación.

## Referencias bibliográficas

APPADURAI, A. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”. En: Fox, R.G. *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: FCE, 1977.

BROTHERTON, D.C. y BARRIOS, L. *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street politics and the transformation of a New York City gang*. New York: Columbia University Press, 2003.

FEIXA, C. (dir); PORZIO, L.; RECIO, C. (coords). *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos-Ajuntament Barcelona, 2006.

FEIXA, C. “Los jóvenes y las migraciones”. GOYTISOLO, J. et al. *La immigració: una oportunitat*. Annals de la XXIII Universitat d'Estiu d'Andorra, Andorra, Govern d'Andorra, 2006. P. 87-108.

GIMÉNEZ, C. *¿Qué es la inmigración?* Barcelona: RBA, 2003.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1977.

HAGEDORN, J.M. “Globalization, Gangs, and Collaborative Research”. En: Klein et al. 2001. P. 41-58.

LIONNET, F.; Shih, S. (eds). *Minor Transnationalism*. Durham & London: Duke University Press, 2005.

MARCUS, G. E.; Fischer, M. J. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MATZA, D. “Subterranean traditions of youth”. En: H. Silverstein (ed) *The Sociology of Youth: Evolution and Revolution*. New York: McMillan, 1961/1973. P. 252-271.

MONOD, J. *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*. Barcelona: Seix Barral, 1976 (1968).

PUJADAS, J. J. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema, 1993.

QUEIROLO, L., TORRE, A.T. (eds). *Il fantasma delle bande. Giovani dall'America Latina a Genova*. Genova: Fratelli Frilli, 2005.

RODRÍGUEZ, D. "Inmigración y modelos de incorporación". En: VV.AA. *Políticas y modelos de acogida*. Barcelona: Fundació CIDOB, 2007.

ROMANÍ, O. "Barcelona desde la academia". En: FEIXA, Porzio, Recio (eds), 2006.

SANFORD, V. y ANGEL-Ajani, A. (eds). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. New Brunswick: NJ, Rytgers UP, 2006.

SASSEN, S. *Los espectros de la globalización*. México: FCE, 2007 (1998).

THRASHER, F. M. *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1926/1963.

WACQUANT, L. *Pàries urbans. Ghetos, banlieues, Estat*. Barcelona: Edicions de 1984, 2005/2007.

WHYTE, W.F. *La sociedad de las esquinas*. Mexico: Diáfora. (*Street Corner Society*, Chicago, University of Chicago Press), 1943/1972.