



Culturas políticas viajeras: cuerpo y espacio en el activismo iberoamericano contemporáneo

Traveling political cultures: body and space in contemporary Ibero-American activism

Carlos Diz

Universidad de A Coruña, España

carlos.diz@udc.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9753-7730>

Recibido/Received: 01/12/2017

Aceptado/Accepted: 02/05/2018

RESUMEN:

El activismo iberoamericano contemporáneo será el tema central de este artículo. Lo analizaremos históricamente, desde los años noventa, y sirviéndonos de la metodología del trabajo de campo etnográfico y de una investigación desarrollada de 2008 a 2013. Este contexto temporal será examinado desde el contexto espacial iberoamericano, analizando movimientos sociales como el zapatismo indígena, el 15M español o el #YoSoy132 mexicano. Nos serviremos para ello de un trabajo de campo multisituado y de corte cualitativo, acompañado de un análisis del activismo en red o activismo digital. El principal objetivo será comprender cómo funcionan los nuevos movimientos en red, así como su contexto de globalización y las dinámicas de movilidad y circulación que los recorren. Finalmente, atenderemos al valor político del cuerpo y del espacio, y veremos cómo surgen culturas políticas viajeras que replantean los límites modernos de la cultura, la política y el territorio, produciendo un continuum cultural y simbólico

Palabras clave: Antropología cultural; cultura contemporánea; Iberoamérica; identidad; movimiento social.

ABSTRACT:

Contemporary Ibero-American activism will be the central matter of this article. It will be analysed historically, since the nineties, and using the methodology of ethnographic fieldwork developed from 2008 to 2013. We will examine this timeframe along with the Ibero-American spatial frame, analysing social movements such as indigenous zapatism, Spanish 15M or Mexican #YoSoy132. We will use a qualitative and multisited fieldwork, as well as an analysis of network or digital activism. The main objective will be to understand how network movements work, their context of globalization and their mobility and circulation dynamics. Finally, we will pay attention to the political value of body and space, to conclude that new traveling political cultures redraw the modern limits of culture, politics and territory, and they produce a cultural and symbolic *continuum*.

Keywords: Contemporary culture; cultural anthropology; Iberian cultures; identity; social movements.

Introducción

En su relato autobiográfico “El imán y el hindú” el escritor bengalí Amitav Ghosh narra el encuentro entre un etnógrafo y algunos vecinos en una pequeña aldea egipcia:

Cuando llegué por primera vez a ese tranquilo rincón del delta del Nilo, esperaba encontrar, en ese suelo tan antiguo y asentado, un pueblo establecido y pacífico. Mi error no pudo haber sido más grande. Todos los hombres de una aldea tenían el aspecto inquieto de esos pasajeros que suelen verse en las salas de tránsito de los aeropuertos. Muchos de ellos habían trabajado y viajado por las tierras de los jeques del Golfo Pérsico; otros habían estado en Libia, Jordania y Siria; algunos habían ido al Yemen como soldados, otros a Arabia Saudita como peregrinos, unos pocos habían visitado Europa: varios de ellos tenían pasaportes tan abultados como acordeones ennegrecidos con tinta (Citado en Clifford, 1999, p. 11).

Así comienza *Itinerarios transculturales*, la obra en la que Clifford (1999) analiza el nuevo orden mundial de movilidad, y es esta su primera imagen, recuperada del relato anterior: la aldea rural y tradicional, vista ahora como una sala de tránsito.

No cabe duda de que ni todo ni todos se mueven, y si lo hacen no lo hacen del mismo modo o con el mismo fin, ni en la misma dirección. En el ejemplo anterior, sin ir más lejos, solo los varones parecen verse atravesados por la materialidad del viaje. Muchos quisieran moverse pero no pueden, o ven su camino recortado por vallas, muros y políticas de control migratorio. No obstante, es indudable que los procesos de globalización contemporáneos han dado pie a un “giro de la movilidad” (Urry, 2007) que ha acelerado y acentuado –sobre todo en las tres últimas décadas– las conexiones, las desconexiones y los desplazamientos. Es precisamente en el marco de este “mundo de flujos” –de personas, de ideas, de objetos, de tecnologías, de información, etc. (Appadurai, 2001)– en el que Clifford sitúa su reflexión, sabiendo que esta realidad dinámica afecta tanto a nuestro objeto de estudio como al modo en que nos enfrentamos a él metodológicamente. En este sentido, el autor cuestiona las premisas tradicionales que circunscribían la cultura a un espacio cerrado, rastreando los significados culturales que dejan tras de sí los viajes y las prácticas de desplazamiento. Por ello hablará de “culturas viajeras”, repensando además el trabajo de campo como una serie de encuentros en viaje más que como una residencia fija y localizada, y entendiendo la ubicación etnográfica como un itinerario antes que como un espacio con fronteras.

Es cierto, en relación con lo anterior, que las imágenes de disyunción han dominado históricamente las representaciones del espacio en las ciencias sociales (Gupta & Ferguson, 2008). Como un mapamundi, fragmentado en líneas y colores, el mundo moderno ha sido comprendido a través de la premisa de la discontinuidad, una discontinuidad naturalizada que ha valido para presuponer un isomorfismo entre espacio y cultura, y para asumir la ficción de las culturas como fenómenos discretos ligados estáticamente a un territorio concreto, a un espacio también discreto, inmóviles, delimitados. En consecuencia, “la suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder” (Gupta & Ferguson, 2008, p. 237). Es decir, que la asunción de los espacios (culturales) como inherentemente fragmentados y naturalmente desconectados ha impedido ver que los espacios –de la era del imperialismo colonial a la época del neoliberalismo global– siempre han estado jerárquicamente interconectados, con sus conflictos y discordancias.

Tal es así que, muy a menudo, esta naturalización de la cultura (fija, arraigada, inamovible) y esta aceptación del orden nacional como el orden natural y normal de las cosas, ha traído consigo, metodológica y epistemológicamente, una suerte de “encarcelamiento” espacial del “nativo” –recluido en ese “otro” lugar de esa “otra” cultura (Appadurai, 1998)– y ha llevado a interpretar ciertos desplazamientos de población como una patología y una amenaza, como un problema en movimiento grabado en el cuerpo de nómadas, viajeros, migrantes o refugiados (Malkki, 1992). Será justamente la abundancia de “metáforas botánicas” –dirá Malkki–, metáforas arborescentes con que se piensa a la gente y a la cultura en relación a un lugar fijo, la que termine haciendo de la identidad un derivado del enraizamiento, fijándola a un territorio determinado y leyéndola como el resultado de dicha fijación¹.

En este artículo, sin embargo, atenderemos a identidades y a culturas que viajan y se mezclan, que se enredan, hibridan e interconectan a través de cuerpos, espacios, lenguajes, redes y territorios. Culturas e identidades políticas que se nutren de la multiplicidad, la diversidad y el movimiento. Atenderemos, en el caso del activismo iberoamericano contemporáneo –y entendiendo lo contemporáneo, al igual que lo moderno, no tanto (o no solo) como una época sino como un *ethos* (Rabinow, 2008), atravesado aquí por las retóricas de la globalización, la conexión y la movilidad– a lo que he dado en llamar “culturas políticas viajeras”. Es decir, culturas que navegan y se desplazan, desplazando a su vez los marcos tradicionales de la política. Así, si en los albores de la antropología las relaciones políticas fueron definidas estrechamente –y con un sesgo marcadamente androcéntrico, cabe decir– como “relaciones que existen dentro de los límites de un sistema territorial” (Evans-Pritchard, 1977, p. 16), hoy en día, en la era de la globalización y los desplazamientos y ante la diversidad de usos y prácticas del activismo transnacional, las relaciones políticas y sus imaginarios viajan y trascienden los límites simbólicos y territoriales más clásicos.

Además, mientras viajan, arrastran y desplazan consigo las fronteras tradicionales de la política, y nos obligan a ampliar nuestra mirada, a mirar a otros lugares y a asumir “lo político” como un objeto complejo y como un espacio sin fronteras, ambiguo e incluso amorfo (Abélès, 2004; Cañedo & Marquina, 2011; Luque Baena, 1996). Ya no existe hoy un solo lugar de la política (la institución, el Estado o la nación). Las interacciones políticas, en efecto, son fenómenos dinámicos (González de la Fuente, 2010), pero su activación trasciende las vías tradicionales de participación pública –como la propia participación electoral–, sin por supuesto anularlas, sino conviviendo con ellas. Si bien, al inicio, la antropología encaró la política como una esfera autónoma, la actualidad expansiva e interconectada del activismo nos revela ahora “los otros lugares de la política” (Diz, 2017), nidos de acción, resistencia, cotidianidad e imaginación, abiertos y en constante mutación, extendidos desde las calles y los lugares físicos de encuentro hasta las redes sociales y el ciberespacio. En este sentido, los aportes feministas fueron fundamentales para imbricar lo político con lo personal, lo corporal o lo cotidiano (Beauvoir, 1998; Friedan, 2009; Mead, 1998; Ortner, 1979). También, la revisión a partir de los años sesenta del concepto de poder por parte de Foucault (1988, 1999) –y la extensión de sus análisis de los aparatos institucionales y sus lugares de encierro a las prácticas ordinarias que circulan día a día de un lado a otro– consolidó el estudio de lo político a través de los cuerpos, los espacios y los saberes.

¹ “Tener raíces” o “estar arraigado” son expresiones que denotan el estrecho vínculo entre la gente, su lugar de origen (su terruño) y su cultura. Las metáforas son muy variadas y permean también desde hace décadas el discurso activista, por ejemplo el discurso ecologista que habla de la “Madre Tierra”, o véase el “árbol genealógico” y familiar que tantas veces hemos dibujado en la escuela, el mismo árbol que simboliza –no por casualidad– la familia de las naciones.

A continuación rastrearemos el significado de estas culturas políticas viajeras en el contexto del activismo iberoamericano contemporáneo. En viajes de ida y vuelta, cuerpo a cuerpo o vía Internet, activistas y movimientos sociales de las últimas décadas han entremezclado las escalas de lo local, lo regional, lo nacional y lo global, en un vaivén translocal y transnacional que ha ido conectando directa e indirectamente –y con mayor o menor éxito– la península ibérica con Latinoamérica (y viceversa). Del zapatismo indígena a la antiglobalización europea, de la *Geração à rasca* portuguesa a las revueltas estudiantiles en Chile o en Colombia, del 15M español al #yosoy132 mexicano o al *Passe Livre* brasileño...

En primer lugar indicaremos la metodología empleada en este artículo, basada en el trabajo de campo etnográfico y en el manejo de técnicas eminentemente cualitativas (entrevistas en profundidad, historias de vida, observación participante, revisión bibliográfica, grupos de discusión, pesquisas digitales, etc.). En segundo lugar presentaremos los resultados, centrados principalmente en dos ejes: el cuerpo y el espacio en el activismo iberoamericano contemporáneo. Los datos y las ideas aquí discutidas provienen en gran medida de una investigación desarrollada entre 2008 y 2013, parcialmente recogidas en mi tesis doctoral (Diz, 2016). Por último, las conclusiones sellarán los caminos abiertos o, al menos, plantearán nuevos dilemas y recorridos.

Metodología

Ante una realidad tan dinámica, estudiar el activismo contemporáneo suponía experimentar con una suerte de nomadismo metodológico. Frente al esencialismo culturalista ya comentado, aquel que imaginaba la cultura circunscrita a un solo territorio, la movilidad y la movilización activista obligaban a trascender los lindes convencionales, física y simbólicamente. Fue por ello que desarrollé un trabajo de campo multilocal y multisituado (Marcus, 2001), combinando campos fijos y desplazamientos, tratando de seguir los conflictos, los objetos y las historias, y sobre todo los “itinerarios del cuerpo” de los activistas (Esteban, 2004), que se movían en su ciudad o entre ciudades, en su país o entre países. En este sentido, tal nomadismo metodológico enfrentaba el carácter monológico y singularizante con el que se ha asociado tantas veces a “la cultura” y a “la política”, afianzadas históricamente en un tipo de sedentarismo teórico con ansias uniformizadoras (Deleuze y Guattari, 1994).

Muy al contrario, la cultura política de los nuevos movimientos en red, en plena era de la información, las telecomunicaciones y los viajes *low-cost*, salta por encima de las viejas fronteras, aquellas con las que –por ejemplo– se imaginaba la nación como el fin y el confin de la acción (Anderson, 1993), gestándose en cambio una especie de “esfera pública transnacional” que desplaza los viejos sentidos de comunidad y localidad, potenciando nuevas subjetividades e identidades políticas y propagando formas de solidaridad que no requieren de contigüidad espacial (Gupta & Ferguson, 2008). Hoy en día, el activismo produce (y se integra en) una comunidad imaginada transnacional. A este espacio múltiple de rutas y desplazamientos, de itinerarios que el antropólogo debía seguir físicamente para seguir a los cuerpos de los protagonistas, le acompañaba también el rastreo de mensajes, interacciones, memorias e informaciones a través del ciberespacio, siendo Internet –sin duda– uno de los espacios más favorables y paradigmáticos para el estudio de esa multiplicidad de voces, gestos y perspectivas, que en clave bajtiniana podríamos denominar “polifonía” (Coleman, 2016).

Resultados

“Para nosotros el primer hito es lo de Seattle... [donde] se le demostró al mundo entero el descontento popular respecto a las instituciones del gobierno mundial”. Así lo entiende Ribas, un activista gallego ligado al movimiento okupa y anarquista, quien data su “despertar político”

en 1999, al compás mediático de la “batalla de Seattle”, tal y como se llamó a las protestas contra la Organización Mundial del Comercio (OMC), una de esas “instituciones del gobierno mundial” que –junto al Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI)– focalizaron la ira del movimiento antiglobalización. Desde entonces, en la primera década del siglo XXI, Ribas y sus colegas viajaron con entusiasmo entre ciudades y países (Santiago de Compostela, Génova, Barcelona, Lausanne, Rostock...), acudiendo a las grandes citas del movimiento, contracumbres a las que llegaba gente de todos lados. Iban, decían, a “poner el cuerpo”, a manifestar su descontento a través de la acción directa, somatizando su ideología y poniendo sus valores en práctica. Para ello movilizaban una especie de cuerpos multisituados, que repartían su presencia y su activismo político entre sitios locales (y regionales, y nacionales) y encuentros globales.

Sin embargo, este activismo transnacional de naturaleza multiescala, tan dinámico como irregular –y que convertía lo transnacional, a su vez, en un espacio de acción, imaginación y subjetivación (Juris & Khasnabish, 2013)–, no hacía sino traducir culturalmente la experiencia del zapatismo indígena, haciendo viajar sus ideas por el planeta. En su alzamiento en Chiapas en 1994 el zapatismo mostró que su lucha no era solo local: no solo identificó al “otro” con el Estado mexicano sino con el neoliberalismo en su conjunto, y su discurso buscó amplificar sus audiencias (Allen-Perkins, 2017)². Un discurso hábil manejado en tono poético e inclusivo, que supo extenderse mundialmente vía Internet, en foros, blogs y listas de correo, llamando a la autogestión y a la autonomía, y convirtiendo al zapatismo en una “guerrilla informacional” (Castells, 2003). Un cambio de paradigma orquestado en base a la “indigenización de la tecnología”, la misma que sería reapropiada aquellos años –con fines políticos– entre los aborígenes australianos, los inuit canadienses o los indios kayapó del Amazonas (Turner, 1992). Así, el “laboratorio neoliberal” que fue América Latina en los 90, donde triunfaron las medidas de ajuste estructural recetadas por el FMI y el BM y aplicadas desde el Chile pinochetista y el Perú de Fujimori hasta el México del PRI y tantos otros países, dio también pie a novedosos movimientos sociales que, aparecidos en el tramo final de la Guerra Fría y a la estela de los procesos de descolonización, terminaron alcanzando una influencia internacional y produciendo la figura icónica del “indígena global” (Fernández de Rota, 2014; 2016).

Influenciados por todo aquello, activistas como Ribas y Gael, también gallego, recogieron los mantras zapatistas de la acción directa, el asamblearismo, la horizontalidad, la autonomía y el comunitarismo para empapar su cotidianidad a miles de kilómetros de la Selva Lacandona³. En el caso de Gael, su “activismo global” –como él mismo lo definía– se nutría de sus viajes a las contracumbres europeas, de su presencia activa en el ciberespacio, de su participación en colectivos de su ciudad y en centros sociales autogestionados y de sus viajes a los “caracoles” chiapanecos, las comunidades autónomas zapatistas. En 2009, cuando viajé con él a la contracumbre del clima de Copenhague, organizada por la ONU a propósito del cambio climático, aprovechaba los raros momentos de distensión para conectarse a Internet con su ordenador portátil y establecer –a través de listas de correo electrónico, principalmente–

² Al viaje de los cuerpos cabría añadirle el viaje de los tropos. Véase, entre muchos otros, el ejemplo de la “dignidad”, uno de los conceptos más repetidos para referirse a la experiencia zapatista (Holloway, 2005). Aún en 2011, la “indignación” del movimiento de los indignados o 15M, en España, o sus marchas en los años sucesivos a Madrid desde todo el país (“Marchas de la Dignidad”), no hacían sino reciclar ese tropo y actualizar aquellas “Marchas de la Dignidad Indígena” diseñadas y recorridas años antes por los zapatistas.

³ El caso gallego, históricamente, nos valdría para indicar cómo estas “culturas políticas viajeras” vienen de muy lejos, si bien no han hecho sino expandirse y acentuarse, de otra manera, en nuestro tiempo. Véase por ejemplo la gran diáspora gallega en las primeras décadas del siglo XX, que desde La Habana, Buenos Aires o Montevideo fue capaz de darle a Galicia –en el exilio– su propio himno, su bandera e instituciones tan relevantes como la Real Academia Galega (1906) o el Consello de Galiza (1944), entre otras.

conexiones de ida y vuelta entre su comunidad de activistas en Galicia y la red de colectivos internacionales desplazados a Dinamarca. Sin duda, esta “lógica cultural de la conectividad” (Juris, 2008) ha venido enfatizando la idea tan actual del “capital red” (Urry, 2007), un tipo de capital basado en la movilidad pero que no ha de entenderse como un atributo individual sino como un producto de la relacionalidad. Un capital, qué duda cabe, que no es patrimonio exclusivo del activismo sino que circula y se cotiza en el mundo de los negocios y entre las élites poderosas del capitalismo financiero.

Desde aquellos años de la “antiglobalización” al activismo más reciente, los movimientos sociales han conseguido –relativamente– transformar sus agendas en políticas públicas y expandir las fronteras de la política institucional, al mismo tiempo que “han luchado por otorgar nuevos significados a las nociones heredadas de ciudadanía, a la representación y participación política, y como consecuencia, a la propia democracia” (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p. 5). Justamente, estos valores y deseos permearon el movimiento 15M, que ocupó las plazas españolas en mayo de 2011 tras las revueltas –en un contexto bien diferente– surgidas en la llamada “primavera árabe” (Roque, 2015). Así como en Madrid ondeó solidariamente la bandera de Egipto, pronto el gesto político de la acampada viajó del norte de África a la Península Ibérica, y de allí a Grecia, Inglaterra, Estados Unidos... o Latinoamérica. Así se crearon “redes de indignación y esperanza” (Castells, 2012) que hicieron viajar cuerpos, ideas y símbolos como el del “99%” (Graeber, 2014), nacido en *Occupy Wall Street* y que emprendió una ida y vuelta a través del Atlántico, llegando a España y desplazándose a continuación a países como Paraguay, Chile y Colombia.

Si desde los años noventa el zapatismo mexicano, la experiencia brasileña del *Movimento Sem Terra* o la Vía Campesina hallaron su traducción en Europa en espacios políticos autogestionados, centros sociales, cooperativas de consumo responsable, redes de información y de comunicación digital, huertas urbanas comunitarias y demás, la ola de indignación ibérica de 2011 –que arrancó en Portugal con el movimiento juvenil *Geração à rasca*, que convocó su primera gran manifestación a través de Facebook para contestar las condiciones generalizadas de precariedad, y prosiguió en España con el 15M– hizo viajar de vuelta protestas y acampadas, así como una cultura asamblearia que revelaba el carácter discursivo y performativo de la democracia, a la vez que ponía al cuerpo en el centro de la vida y también de la lucha social, situándolo como eje vertebrador de (y contra) la precariedad contemporánea (Butler, 2015).

Por eso la convocatoria del 15 de octubre de 2011 (“15O”), impulsada por el 15M desde las calles y también desde las redes sociales de Internet (Twitter, Facebook, N-1, etc.) con el lema *United for Global Change*, reunió a decenas de miles de personas en las calles de Chile, ya antes tomadas por las protestas estudiantiles (Fernández Droguett, 2013). En Colombia, el “#15O” hizo converger a estudiantes enfrentados a la “Ley 30” (que proponía, en clave privatizadora, reformar la educación superior) con los movilizados contra la “Ley Lleras” (por las libertades digitales, las mismas que habían sido reivindicadas en el contexto español pre-15M, como consecuencia de la conocida como “Ley Sinde”), mientras crecían nodos latinoamericanos como *OcupaSampa* (São Paulo) y *Democracia Real Já*, en Brasil, o plataformas virtuales como la mexicana *MxTomaLacalle.org*, vinculada al 15O así como al posterior estallido del movimiento #YoSoy132 en mayo de 2012 (Gutiérrez, 2015).

Movimientos que combinaban la exposición física en las plazas –poniendo el cuerpo en primera línea– con el espacio digital y la “tecnopolítica”, esto es, el uso instrumental de las herramientas digitales (redes sociales de la web 2.0, etc.) para la organización y la acción colectiva (Jurado, 2014). De hecho, a la vez expresiones de un conflicto mediático y

generacional, estas protestas nacían ligadas a la defensa de un proceso general de democratización que incluía la democratización de la comunicación. Tal fue el caso, por ejemplo, para el 15M español y para el #YoSoy132 mexicano, nacido de una protesta universitaria contra el candidato presidencial Enrique Peña Nieto, cuya cobertura mediática – en plena campaña electoral– llevó a la indignación del estudiantado, que arremetió contra el duopolio de los canales privados (Televisa y TV Azteca) y los acusó de alinearse con las élites económicas y con el candidato en cuestión. La mayoría de los manifestantes eran “nativos digitales” (Prensky, 2001), jóvenes o “joveNets” que usaban la red como espacio político (Candón, 2013); un espacio en que circulan lenguajes híbridos que producen nuevas subjetividades, universos narrativos y “redes de la política” usadas por activistas y también por dirigentes –principalmente en el contexto de las campañas electorales– como espacios de debate, promoción y confrontación política (Baggiolini & Castro Rojas, 2016).

Es cierto que el cuerpo, “microcosmos de lo social” (Turner, 1990), era el eje de la vulnerabilidad, el centro vital y simbólico sobre el que recaía la precariedad de la globalización neoliberal y de la crisis económico-democrática extendida por doquier. Lo era en el contexto español, cuando los activistas del 15M narraban su miedo ante los recortes sociales (en salud o en educación, por ejemplo), o ante el paro y los desahucios, que enfrentaban el cuerpo con la miseria de la crisis. Y lo era, qué duda cabe, en Latinoamérica, donde el cuerpo ha sido tantas veces la prueba del pasado y de la historia, quebrado, torturado o “desaparecido”⁴ (Piñero Aguiar, 2016). Cuerpos jóvenes, sobre todo en el caso latinoamericano, cuyas vidas precarias han de sortear ocasionalmente la violencia del brutal paisaje de “juvenicidio” que recorre ciertas zonas (Valenzuela, 2015). Un paisaje solo explicable desde el peso cotidiano de la desigualdad, desde el valor carnal de una “necropolítica” que actúa como un poder difuso –no necesariamente estatal– que inserta la economía de la muerte en las relaciones de poder y de producción, y que halla su origen en el periodo colonial (Mbembe, 2011).

Pero el cuerpo era y es, al mismo tiempo y para el activismo iberoamericano contemporáneo, un lugar de resistencia y el primer espacio de lo político. Junto a otros en las calles o conectados en Internet, cuerpos diversos se enredan transnacionalmente generando una alianza de voces plurales y políticamente situadas. Situadas digital y físicamente. La ciudad, sin duda, ha sido el epicentro de estas revueltas, y a menudo se hacía necesario cortocircuitarla (cortando la circulación y las comunicaciones) al igual que lo había hecho el movimiento piquetero en la Argentina del 2001. Para estos movimientos, la ciudad era entonces el espacio central de su visibilización, mediatización y circulación global: de Madrid a Atenas, de Nueva York a Londres, de São Paulo a Santiago de Chile, de Barcelona a Ciudad de México, y así sucesivamente. El contexto urbano del 15M o del *Passe Livre* brasileño, por poner solo dos ejemplos, resulta fundamental para comprender los efectos de la globalización neoliberal en los espacios locales –efectos que son reproducidos globalmente y con grandes similitudes (Sassen, 2003; VV.AA., 2013)–, a la vez que nos sirve para entender la emergencia global de un “espacio público híbrido” (Castells, 2012), un espacio social y comunicacional, complejo y difuso, que los activistas van generando poco a poco al interconectarse entre las redes digitales y las comunidades urbanas.

Un proceso de hibridación que genera tecnosociabilidades y una “ingeniería participativa” que replantea los límites de la política y la territorialidad (Olivera, 2016). He ahí el caso de la Marea Granate (la de la emigración), nacida en la diáspora y que funciona –como el resto de “mareas” españolas que nacieron, al margen de partidos y sindicatos, de la auto-organización activista

⁴ El de “desaparecido” es, también, un concepto político viajero. Para muestra véase su uso contemporáneo dentro del movimiento por la recuperación de la memoria histórica en España, que –en su lucha contra la impunidad franquista y en su denuncia de los crímenes de lesa humanidad– ha transnacionalizado dicha categoría al reciclarla del contexto latinoamericano y al emplearla en el contexto español en sustitución de los viejos conceptos patrios de “paseado” o “fusilado” (Ferrándiz, 2014).

durante la crisis y contra las políticas de austeridad del Estado– como un sindicalismo alternativo o sin sindicatos (Calle & Candón, 2013). En el caso del Uruguay, como en tantos países donde miles de españoles han ido llegando desde 2008, estos “e-migrantes” participan activamente en la Marea Granate construyendo grupos virtuales que pueden llegar a territorializarse en la ciudad, pasando de la conexión al encuentro y del encuentro a la acción, a la vez que intercambian virtualmente información útil sobre asuntos cotidianos y trámites burocráticos, con la que producen sus propios relatos y con la que denuncian la desasistencia en la distancia del Estado español (Olivera, 2016). Un Estado, en este caso, que contribuye a fomentar las condiciones de precariedad tanto a través de la acción como de la inacción, y que en los últimos años –durante la crisis económica– ha ido legitimando la salida del país de miles de jóvenes a través de una banalización de sus sufrimientos y mediante una retórica del lenguaje que naturaliza la relación entre juventud y precariedad vital, al tiempo que define a estos jóvenes forzados a emigrar como “cosmopolitas”, “aventureros” o “emprendedores” (Cobarrubias, 2017)

Conclusiones

Estos paisajes globales de activismo, en fin, dan cuenta de la existencia de culturas políticas viajeras que desafían los límites modernos de la acción y la imaginación social, al tiempo que nos obligan a repensar nuestras herramientas y metodologías de análisis. Si durante buena parte del siglo XX era prácticamente imposible hallar un movimiento político que no se formulase en torno a una patria nacional, hoy, estas culturas políticas navegan y se desplazan, desplazando a su vez los marcos tradicionales de la política y del territorio. Tal variedad de expresiones, tal multiplicidad de movimientos que se enredan entre sí –bien seguro que desde hace décadas pero más aún, si cabe, en los años recientes de crisis global y de emergencia excitada de nuevas redes sociales de la comunicación–, viajan incansables de un lado al otro, deambulando en recorridos intermitentes de ida y vuelta que dan prueba, por un lado, de la innegable diversidad de las maneras de hacer (políticas y culturales) iberoamericanas; y por otro, empero, dejan entrever una persistente continuidad cultural, un *continuum* de gestos, voces, acciones, repertorios e imaginarios colectivos que se imbrican y entremezclan incesantemente para producir un territorio simbólico a la vez distante y a la vez común.

Si la globalización, en efecto, tal y como se indicaba al comienzo de este artículo, ha convertido a multitud de aldeas en inquietas salas de tránsito o puntos de intersección de tramas y rutas más amplias, el antropólogo deberá seguir y rastrear estas rutas e itinerarios –ya sean físicos o digitales y ya estén en circulación activistas, objetos, ideas, etc.– y entender la complejidad de una identidad múltiple, manchada, hecha de cruces, conexiones, contagios e hibridaciones. Combinar el estudio de sitios acotados con el de “localizaciones cambiantes” (Gupta & Ferguson, 2008), sabiendo –como hemos visto en nuestro análisis del activismo iberoamericano contemporáneo– que el cuerpo es hoy el primer lugar de lo político, y que a este escenario carnal y de resistencia lo acompañan el espacio urbano de la ciudad –convertida en objeto político y en lugar de revuelta– y el espacio virtual, tan abierto, tan dinámico, tan plural y tan complejo.

Referencias Bibliográficas

- Abélès, M. (2004). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. En A. Marquina (Comp.), *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política. Hacia el futuro* (pp 51-73). Madrid: UNED.
- Allen-Perkins, D. (2017). Is this what democracy looks like? De Zapatistas, muñecos e indignados. En R.C. Cuenca, W. F. Gadea & D. Allen-Perkins (Eds.), *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea* (pp. 173-189). Sevilla: Fenix Editora.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, 3(1), 36-49.
- Appadurai, A. (Ed.) (2001). *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Baggiolini, L. & Castro Rojas, S. (2016). Las redes de la política: universo narrativo, campañas y microrrelato en twitter. *In Mediaciones de la Comunicación*, 11, 159-180.
- Beauvoir, S. (1998). *El Segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Boston: Harvard University Press.
- Calle, Á. & Candón, J. (2013). Sindicalismo y 15M. En M. Cruells & P. Ibarra (Eds.), *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva* (pp. 151-169). Barcelona: Icaria.
- Candón, J. (2013). Movimientos por la democratización de la comunicación: los casos del 15-M y #Yosoy132. *Razón y Palabra*, 18(87), 370-386.
- Cañedo, M. & Marquina, A. (Eds.) (2011). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- Castells, M. (2003). *La era de la información. Vol. II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cobarrubias, S. (2017). El Estado como instrumento irregularizador. Las políticas extraterritoriales de inmigración y emigración. En A. López-Sala & D. Godenau (Coords.), *Estados de contención, estados de detención. El control de la inmigración irregular en España* (pp. 224-251). Barcelona: Anthropos.
- Coleman, G. (2016). *Las mil caras de Anonymous. Hackers, activistas, espías y bromistas*. Barcelona: Arpa.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Diz, C. (2016). *Políticas y tácticas del cuerpo: retablos de la ciudad activista* (Tesis doctoral). Recuperado de <http://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/16405>
- Diz, C. (2017). Los otros lugares de la política: activismo, centros sociales y democracia. En R.C. Cuenca, W. F. Gadea & D. Allen-Perkins (Eds.), *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea* (pp. 143-161). Sevilla: Fenix Editora.
- Escobar, A., Álvarez, S. & Dagnino, E. (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

- Evans-Pritchard, E. (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fernández de Rota, A. (2014). Políticas del Sumak Kawsay. Diferencias con el neoliberalismo y el *welfare*, desafíos en el escenario global. *Revista de Antropología Experimental*, 14, 1-16.
- Fernández de Rota, A. (2016). Constitución y aporías del indigenismo global: cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso Mapuche. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(2), 177-199.
- Fernández Droguett, R. (2013). Manifestaciones estudiantiles en Chile. Un relato autoetnográfico de la indignación. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 101-112.
- Ferrándiz, F. (2014). *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1988). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- González de la Fuente, Í. (2010). *Antropología de la participación política*. Salamanca: Amarú.
- Graeber, D. (2014). *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*. Madrid: Capitán Swing.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (2008). Más allá de la 'Cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Gutiérrez, B. (06-07-2015). Cómo el 2011 global cambió las dinámicas sociales de América Latina. #Códigoabierto_cc. Recuperado de: <http://codigo-abierto.cc/como-el-2011-global-cambio-las-dinamicas-sociales-de-america-latina/>
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Vadell Hermanos.
- Jurado, F. (2014). *Nueva gramática política. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*. Barcelona: Icaria.
- Juris, J. (2008). *Networking Futures. The Movements against Corporate Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Juris, J. & Khasnabish, A. (Eds.) (2013). *Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political*. Durham: Duke University Press.
- Luque Baena, E. (1996). *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona: Ariel.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del Sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-27.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
- Mead, M. (1998). *Sexo y temperamento*. Barcelona: Altaya.
- Olivera, M. N. (2016). E-migrantes: espacios tecnológicos, geográficos y sociales. ¿Nuevos actores y espacios de participación política? En A. Rivoir (Coord.), *Tecnologías digitales en sociedad* (pp. 40-47). Montevideo: Universidad de la República.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura? En O. Harris & K. Young (Comps.), *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Piñeiro Aguiar, E. (2016). Cuerpos políticos y políticas sobre el cuerpo en las dictaduras latinoamericanas. *Sinapsis*, 2(9), 1-14.

- Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. *On the horizon*, 9(5), 1-6.
- Rabinow, P. (2008). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- Roque, M. A. (2015). Los jóvenes en la Primavera Árabe. *Ankulegi, Revista de Antropología Social*, 19, 11-25.
- Sassen, S. (2003). *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, T. S. (1992). Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, 8(6), 5-16.
- Turner, V. W. (1990). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Urry, J. (2007). *Mobilities*. Massachusetts: Polity Press.
- Valenzuela, J. M. (Coord.) (2015). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias em América Latina y España*. Barcelona: NED ediciones.
- VV.AA. (2013). *Cidades rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.