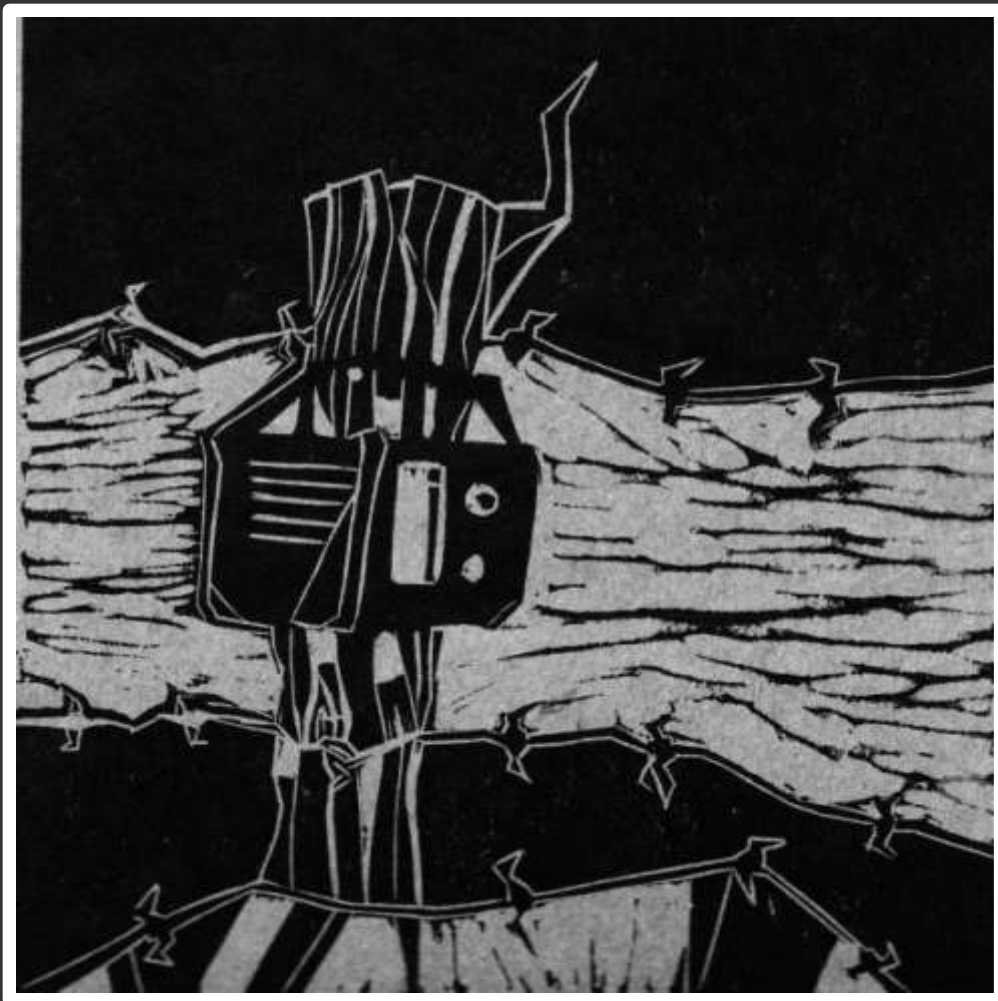


«Amor al aire»

Antropología situada de las radios latinas en Madrid.

Marisa G. Ruiz Trejo

Área de América. Departamento de Historia Moderna
Doctorado de Estudios Latinoamericanos,
diversidad cultural y complejidad social.



Dirección de tesis:

Jesús Izquierdo Martín, Marta Casaús y Liliana Suárez-Návaz



Septiembre de 2015
Universidad Autónoma de Madrid

«Amor al aire»

Antropología situada de las radios latinas en Madrid.

Marisa G. Ruiz Trejo

Área de América. Departamento de Historia Moderna
Doctorado de Estudios Latinoamericanos,
diversidad cultural y complejidad social.

Dirección de tesis:

Jesús Izquierdo Martín, Marta Casaús y Liliana Suárez-Návaz

Septiembre de 2015

Universidad Autónoma de Madrid



Esta tesis ha sido realizada gracias al financiamiento de la *Beca de Formación del Profesorado Universitario* (FPU) adscrita a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, por Orden EDU/2622/2010 de 1 de octubre de 2010, (BOE del 11 de octubre) del Ministerio de Educación de España.

La imagen de la portada es de la salvadoreña Tania Mata Parducci. Forma parte de un trabajo de «libro de artista» inspirado en el cordel. Técnica de linograbado (2015).
<http://parduccicreaciongrafica.net/taniaparducci.html>
Agradecemos su contribución gráfica para ilustrar gran parte de esta tesis.

AGRADECIMIENTOS

A Selinda y a todas las limpiadoras y conserjes de la universidad, a las bibliotecarias, a las vigilantes y a las mujeres que contribuyeron con sus cuidados y afectos, cuyo trabajo productivo ha sido fundamental para la producción de esta tesis y porque ellas son las que permiten la reproducción y la gestión de la vida.

A todas las personas que viven las ausencias.

A los pájaros que me enseñaron a soñar, a José Luis y a Marisa. A Luis Antonio, el pájaro más libre que conozco. A Carlos y a Ma. Luisa, a ellos para quienes yo también soy una ausencia.

A Aida Quinatoa, a Warmi Kuisita, a Julieta Paredes y a Gladys Tzul Tzul por cruzar sus luchas por mi camino y por enseñarme que la producción de conocimiento no es algo individual, sino que se construye colectivamente y en comunidad.

A Marta Casaús por sostenerme en mis sucesos, por mostrarme el valor de la incondicionalidad, la ética del amor, por crear en mí el interés de producir un conocimiento para la gente y, sobre todo, por enseñarme a reflexionar críticamente sin perder el placer de disfrutar y de bailar. A Teresa Giraldez por ser la artífice para que yo esté aquí. A Jesús Izquierdo por su compromiso con los/as estudiantes, ojalá la academia estuviera llena de profesores como tú que desafían la autoridad en su quehacer cotidiano. A Patricia Arroyo por apoyarme en los momentos más decisivos y por su amistad duradera.

A Nancy Wence por cruzar su camino y su trabajo conmigo y por el *team*-bal que formamos. A Melody Fonseca y a Aura Marina Yoc Cosajay por enseñarme que la hermandad empodera, genera respeto, protege, alienta y genera amor entre las mujeres. A Marco Chivalán, a Fabio Queiroz, a Georgina Hernández, a Esperanza Briceño y a Vicente Espitia y a todos/as los/as alumnos/as de *Máster Europeo de Estudios Latinoamericanos* (MEEL) de la UAM con quienes compartí amor y diáspora.

A Dauder por escribir esta tesis *codo a codo* conmigo, por confabular sus ideas, sus lecturas y relecturas, por toda la «epistemología fuera del campo» y porque sin sus trucos, cuidados y cariños hubiera sido todo más difícil. A Tania Mata Parducci por hacer política con cada uno de los momentos de su vida y por enseñarme a que no se puede batallar sola. A Rocío Lleó Fernández y a la recién llegada Tinta por caminar conmigo y porque sin ustedes, no habría podido poner en acción todas las cosas en las que creo en mi corazón. A Alicia y a las Pacas por transmitirme su fuerza para que las cosas cambien y por ser guerreras. A Alex Aguirre y a Letti Rojas por ser migrantes transgresorxs poderosxs efectivxs.

A Arlene Dávila por ser una académica divertida, generadora de redes y por su apoyo para la realización de la estancia de investigación en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la New York University. A Ramón Grosfoguel por ser un calibán puertorriqueño, soñador que me ha enseñado los caminos hacia los Caribes y por su apoyo para la realización de la estancia de investigación en el Departamento de Estudios Étnicos de la University of California, Berkeley.

A Pamela Calla por constelarse conmigo, por sus poderes mágicos de contagio, de tejedora y artífice de redes amorosas, gracias por abrirme las puertas del Center for Latin American and Caribbean Studies, de NYU pero sobre todo por hacerme con su cariño una «constelación feminista» con la que aún sigo soñando. A Laura Vargas porque cuando la vida se hizo canción ella me cantó «las pequeñas cosas»; a Mariana Assis por entender mi mundo; a Kyle Barron por salvarme cuando estuve en NY. A todas ellas y a Collette Perold por ese maravilloso grupo de «Feminismo y Marxismo», de cuyas reflexiones se ha nutrido esta tesis. Gracias por entender «dónde está el amor».

A mis compañeros de «Contratiempo», especialmente a Noelia Adanez, Esther Pascua y Jesús Izquierdo, porque mi historia y mi memoria no serían la misma sin ustedes. Gracias por democratizar conmigo su conocimiento del pasado a través de los numerosos programas de radio que hicimos. Sus micrófonos han sido mi universidad.

A Dani por estar a mi lado en momentos importantes. A Ricardo Lezama, activista chicano amigo, por compartir conmigo la lucha de los/as mexicanos/as en Estados Unidos y a su mamá Irma, por todo su esfuerzo y trabajo en las fronteras cruzadas.

A Bea, Luis e Iván y a Balo y a Bali por estar siempre ahí. A Florencia, a Delfina y a Ana Luna por conjurar conmigo. A mis tíos y a mis primas que cruzaron la frontera entre México y Estados Unidos y con quienes nos han separado miles de kilómetros desde el día en que se fueron. Por todas las cosas difíciles que han pasado, porque algún día nos volvamos a ver. Para ustedes es esta tesis: Benito, Rocío, Karla, Brenda, Darwin y Óscar.

A Liliana Suárez-Návaz del Departamento de Antropología Social de la UAM por todo el camino recorrido juntas, por todo lo que he aprendido con ella, por apoyarme para que yo obtuviera la beca doctoral (FPU) y por permitirme formar parte de su grupo de investigación. A Fernando Andrés Robres director del Departamento de Historia Moderna de la UAM. A todos/as los/as trabajadores/as de la universidad que han hecho posible esta tesis.

A todos los/as periodistas, disc jockeys y locutores migrantes por levantar su voz con los micrófonos. Especialmente a Rafa Cely por enseñarme lo que vale el presente y porque pese a nuestros desencuentros o diferencias, existe un sentimiento de aprecio y lealtad que no se romperá ni con el tiempo, ni la distancia; a Álvaro Hernández porque con sus micrófonos ha construido sueños imposibles; a Maggy Cruz, Natalia Peña, Doña Teté, Mary Méndez, Adriana León y Mónica Gortayre, comunicadoras incansables porque son fuertes y tienen el potencial en sus voces poderosas. A Susana Albarrán de la Red Nosotras en el Mundo por tejer transnacionalmente voces de mujeres entre América Latina y Europa, por abrirme los micrófonos feministas y por hacer eco. A los/as periodistas retornados/as, por su lucha y porque son parte de esta memoria sonora.

Lavapiés, Madrid, agosto 2015.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
RADIO, PODER Y REPRESENTACIONES	6
¿DESDE DÓNDE?: SITUADO Y POLÍTICO.....	9
PREGUNTAS, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA	12
CAPÍTULO I: EPISTEMOLOGÍAS ARTICULATORIAS.....	18
1.1. INTRODUCCIÓN AL BRICOLLAGE Y AL CADÁVER EXQUISITO	18
1.1.1 <i>Las epistemologías feministas como punto de partida</i>	21
1.1.2 <i>Las promesas de la articulación</i>	22
Primer fundamento: trans/interdisciplinarietà.....	28
Segundo fundamento: interseccionalidad	31
Tercer fundamento: Colaboración inter-textual/inter-saber	36
Cuarto fundamento: circulación del conocimiento	38
1.2. DESPLEGANDO LA TRANS/INTERDISCIPLINARIEDAD	41
1.2.1 <i>Estudios postcoloniales y decoloniales</i>	41
Complicidades subversivas.....	47
Colonialidad del poder.....	48
Eurocentrismo en la teoría de la clase social.....	51
Desnaturalización de la «otredad»	56
1.2.2 <i>Teorías críticas feministas</i>	59
Antropología antirracista feminista dentro de una crítica postmarxista al capitalismo	65
Sujetos-sujeitados a la identidad «latina».....	67
Cadenas globales de cuidados y de afectos	71
1.2.3 <i>Estudios culturales</i>	75
Estudios culturales anglosajones y latinoamericanos	79
Estudios culturales en el estado español: el caso de la «españolidad» (un excursus necesario).....	84
Antropología de los medios de comunicación minoritarios migrantes	90
1.2.4 <i>De la antropología de la globalización a los estudios transnacionales</i>	94
Espacio público transnacional y espacios de aparición.....	98
Latinos S.A.: capitalismo y la mercantilización de identidades étnicas	100
CAPÍTULO II: ENTRAMADOS METODOLÓGICOS	104
2.1. METODOLOGÍAS DESDE LA ARTICULACIÓN.....	104
2.1.1 <i>Articulación como herramienta teórico-política</i>	107
La «objetividad fuerte»	111
Metodologías de la rebeldía y de las oprimidas	113
Conciencia diferencial opositiva.....	119
2.2. POLÍTICAS SEMIÓTICAS DE LA ARTICULACIÓN. PRODUCIENDO PARCIALMENTE EL SUJETO/OBJETO «LATINO».....	121
2.2.1 <i>Migrantes latinoamericanos/as en Madrid: la colonialidad del género desde una perspectiva transnacional</i>	124
2.2.2 <i>Medios de comunicación para audiencias migrantes</i>	132
Campos radiofónicos transnacionales: entre América Latina y España	135
Radios seleccionadas.....	141
2.3 ENTRAMADOS METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	147
2.3.1 <i>Articulación participante y entrevistas</i>	148
2.3.2 <i>Catálogo etnográfico sonoro</i>	159
2.4 EQUILIBRISMOS EN LA CUERDA FLOJA: INVESTIGACIÓN Y ACTIVISMO.....	161
2.4.1 <i>Los afectos y los activismos como herramientas de investigación</i>	163

2.4.2 Reflexiones personales sobre el proceso de investigación	168
CAPÍTULO III. RADIOS LATINAS S.A.: IMPERFECTAS E INDOCUMENTADAS	172
3.1 RADIOS LATINAS COMO TECNOLOGÍAS DE PODER	172
3.1.1 Divisiones étnicas en el campo radiofónico	177
3.1.2 Grupos de poder y el marketing de lo latino	191
3.1.3 Radios «imperfectas»	204
3.1.4 Radios «indocumentadas»	209
3.1.5 Desigualdades de género en el mercado radiofónico minoritario	213
3.2 PEDAGOGÍAS SONORAS DE LO «LATINO»	219
3.2.1 Radios Latinas S.A.: el antifaz del mercado ante la heterogeneidad	220
3.2.2 Marketing étnico transnacional	228
CAPÍTULO IV: AMOR AL AIRE	231
4.1 MAPEANDO LAS PEDAGOGÍAS SONORAS AMOROSAS	231
4.2 AMOR A DISTANCIA, AMOR TRANSNACIONAL: ECONOMÍA POLÍTICA DEL «AMOR» EN TORNO A LA IDENTIDAD «LATINA»	234
4.2.1 La identidad «latina» como creación radiofónica del orgullo etno-cultural	237
4.2.2 Amor y mercado al servicio de los nacionalismos	255
4.2.3 Economía política de la nostalgia	264
4.2.4 Tecnologías del género: la música popular y el poder del «amor romántico»	272
4.3 INTERRELACIONES ENTRE EXPERIENCIAS AMOROSAS	296
CAPÍTULO V: TOMAR LA VOZ Y LA PALABRA	297
5.1 AMOR OPOSITIVO Y DIFERENCIAL EN/ENTRE LAS RADIOS	297
5.2. VALOR SIMBÓLICO-EMOCIONAL Y USOS SOCIALES DE LAS RADIOS.....	301
5.3 CLUBES DE FANS: ORGANIZACIONES CULTURALES CARACTERÍSTICAS DE LA RECEPCIÓN DE LA RADIO.....	319
5.4 PRÁCTICAS DE COMUNICACIÓN Y CIUDADANÍA TRANSNACIONAL Y CULTURAL.....	327
5.5. EXCLUSIONES DE «LO LATINO» SONORO COMERCIAL	339
Los espacios de representación, reapropiación y negociación de las mujeres y lesbianas migrantes	341
«Amar no es un delito». Retóricas migrantes transgresoras.....	348
«La dignidad es un derecho». Discursos de las migraciones indígenas.....	354
CONCLUSIONES	362
BIBLIOGRAFÍA	376
ANEXOS	392

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

- Figura 1:** Manifestación por la dignidad, Berkeley, California. Representación del corazón de los/as trabajadores/as y de las familias dividido por las fronteras y por las deportaciones entre México y Estados Unidos. Febrero, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 2:** María Luisa Romero, del Estado de Puebla, trabaja en una lavandería en Brooklyn. Envía a México 150 dólares por semana. Foto: Dulce Pinzón.
- Figura 3:** Manifestación Marcha por la Dignidad 22M, Madrid, 2013. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 4:** Articulación de campos disciplinarios basada en Lykke (2002) y Romero Bachiller (2006).
- Figura 5:** Elaboración propia a partir de Grosfoguel (2014: 388-389).
- Figura 6:** Cartografía del «poder» según Quijano (2014). Imagen propia
- Figura 7:** Minerva Valencia de Puebla como niñera en Nueva York. Envía 400 dólares por semana. Foto: Dulce Pinzón.
- Figura 8:** Técnica xilografía-barniz blando (2014). «Bebe y calla». De Tania Mata Parducci
- Figura 9:** Técnica Acrílico, óleo e hilo (2000). De Tania Mata Parducci.
- Figura 10:** Biblioteca Itinerante. Foto archivo: Colectiva Crearte Comunidad. Valencia 2013.
- Figura 11:** Luis Hernández del Estado de Veracruz trabaja en demoliciones en New York. Envía 200 dólares por semana a su familia. Foto: Dulce Pinzón.
- Figura 12:** Lucrecia Pérez Matos, Foto: Independent media center.
- Figura 13:** Tabla de elaboración propia
- Figura 14:** Articulaciones participantes Radios «Latinas», FM Madrid, 2010-2014
- Figura 15:** Radio El Tambor Stereo, New York, 2014. Foto Archivo: Charlie Uruchima.
- Figura 16:** Festival Zemos 98, Sevilla, marzo 2013. Foto Archivo: Equipo Festival Zemos 98.
- Figura 17:** II Jornadas Políticas de representación en contextos migratorios. Medialab. Mayo 2012.
- Figura 18:** 16º Festival Zemos 98, Remapping Europe, Sevilla. Abril, 2014. Foto Archivo: Equipo Festival Zemos 98.
- Figura 19:** *Bricollage*, elaboración colectiva en Festival Zemos 98, marzo 2013.
- Figura 20:** Micrófono al aire. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 21:** Imagen obtenida de la web del Grupo Macu.
- Figura 22:** Imagen de la web de Radio Corazón Tropical.
- Figura 23:** Imagen tomada de la web de Ann Michell

- Figura 24:** Foto tomada del video de Fiesta Visión: Chica Fiesta FM 2010.
- Figura 25:** Productos Goya. Tomada de la web de la empresa.
- Figura 26:** Cartel del concierto del Día de la Hispanidad 2014. Imagen tomada de la web de Radio La Suegra FM
- Figura 27:** Concierto del Día de la hispanidad, Cubierta de Leganés, Madrid, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 28:** Marcha del 12 de octubre de 2013. “¡12 de octubre: Nada que festejar todo para luchar!”. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 29:** Marcha del 12 de octubre de 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 30:** Marcha del 12 de octubre de 2013. “¡12 de octubre: Nada que festejar todo por luchar!”. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 31:** Daniela Ortiz, Replica, 2014. // Escultura de Bernart Boïl. Monumento a Cristóbal Colón, Barcelona.
- Figura 32:** Cartel del Octubre Trans, Madrid, 2014.
- Figura 33:** Acción “Súbete Al Vuelo De La Deportación” – Semana 15J contra los CIE. Campaña Cerremos los CIE, del Ferrocarril Clandestino.
- Figura 34:** Daniela Ortiz & Xose Quiroga, Homenaje a los Caídos, Madrid 2012.
- Figura 35:** Cartas de oyentes del Club de Fans. para el programa de “El reloj”, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo
- Figura 36:** Club de fans de programa de radio. Foto: Natalia Peña
- Figura 37:** Manifestación contra el aumento de tasas consulares colombianas. Foto: Marisa Ruiz Trejo .
- Figura 38:** Manifestación en contra de la exdusión sanitaria, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 39:** Manifestación en contra de la exdusión sanitaria, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 40:** Manifestación por la reducción de tasas de los pasaportes. Foto: Marisa Ruiz Trejo.
- Figura 41:** Aniversario de programa de radio con miembros del club de fans. Foto: Natalia Peña
- Figura 42:** Aniversario de programa de radio, 2013. Foto: Natalia Peña.
- Figura 43:** Retrato diseñado por Mayra Overney-Falconi. A partir del dibujo proporcionado por Alex Aguirre.
- Figura 44:** Manifestaciones de afectados por las hipotecas. Plaza del Sol, Madrid, 2008. Foto Archivo: Aída Quinatoa.

INTRODUCCIÓN

Este camino lo hice yo y seguramente lo hicieron
muchos de mis compañeros
(Alberto, locutor de Radio Latina)

Esta no es la única forma de contar la historia. Yo misma he tenido muchas formas distintas de escribirla. Cuando en el año 2006 escuché por primera vez una voz con la que me identificaba en una radio transmitida en la frecuencia modulada de Madrid, experimenté un deseo singular enraizado en los sonidos que parecían pertenecer a la historia y a la memoria colectiva de los/as latinoamericanos/as en España. Esa voz y otras voces se enunciaban desde su propio nombre y desde su propia experiencia. Pasé muchas tardes escuchando canciones de «amor», al compás de ritmos populares como salsa, cumbia, merengue, bachata, vallenato y bolero; pero también, san juanitos, albazos, yaravíes, capishcas, cachullapis, pasacalles, pasillos y tonadas; marineras, huaynos, tinkus, morenadas, pandillas, polkas, diabladas, guarachas, pampeñas y pandiñas; polcas paraguayas y chamamés. La música me transportó directamente a mi infancia, en una familia de clase media en Centroamérica, que al igual que otras regiones del continente latinoamericano solo existe como resultado de una serie de transformaciones heterogéneas. Escuché noticias, reportajes, denuncias, quejas, anuncios publicitarios, radionovelas y programas de humor con distintos acentos con los que me sentí identificada, en la sombra de mi edad joven adulta en España. La radio me hizo pensar – aún más - en mi condición de expatriada, de migrante latinoamericana, de ausente de mi lugar de origen, que también era la condición de una multitud de trayectorias y culturas compartidas que se mezclaban como «un mismo pueblo» en el espacio poscolonial iberoamericano¹. ¿Cómo habían hecho esas voces para estar en un medio de comunicación? ¿Cuántas otras personas como yo estarían escuchando esos sonidos en Madrid? ¿Cuántas otras al otro lado del Atlántico? ¿Qué relación existía entre estas voces de la inmigración de América Latina en España y las dinámicas coloniales y poscoloniales? ¿Quién era ese nuevo sujeto emergente de la radio? ¿Desde dónde hablaba?

¹ Para una mayor comprensión sobre cómo darle historicidad a la *experiencia*, ver «La experiencia como prueba» de Joan Scott (1999): «lo social y lo personal están imbricados uno en el otro, y ambos son históricamente variables. Los significados de las categorías de identidad cambian, y con ellas las posibilidades de pensar en el yo» (1999: 68).

Al comenzar esta investigación, al menos veinte proyectos de radio correspondían a la producción y consumo cultural popular de las migraciones de origen latinoamericano en la ciudad de Madrid: *radios por y para las comunidades migrantes*. Veinte proyectos heterogéneos en sus formas, fines y objetivos y que, extraordinariamente, mostraban la importancia del acto del descubrimiento y de la imaginación que una identidad implica. El trabajo periodístico y de entretenimiento de una generación de comunicadores/as de origen latinoamericano, que han vivido en España desde hace más de una década, era un testimonio de la capacidad creativa de identidad de las personas dentro de lo que constituye un trabajo activo de representación. Las posiciones de enunciación eran múltiples, pero estas producciones culturales revelaban un nuevo entretrejimiento del imaginario latinoamericano colectivo que ponía en el centro al sujeto «latino» en España y centraba la discusión en el debate de esta identidad cultural. Las «historias escondidas» que retrataban con sus voces Alberto, Margarita, María de la Luz, Enrique, Chary, Graciela, Mayra, Carlos Antonio, Manuel, Luisa, Antonio, Pablito, «El rolito» y Roberto², entre otros/as comunicadores/as, eran un intento de reconstruir, en términos sonoros, la unidad de la gente «latina» y su capacidad de sortear los obstáculos de la movilidad, en la condición postcolonial y transnacional. Su trabajo era un acto de reconstrucción de un imaginario común de América Latina y de la historia de las comunidades transnacionales que también eran *comunidades de afectos* en España.

Así, en el primer lustro del siglo XXI, la identidad «latina» se convirtió en una forma de enunciarse para una gran mayoría de los migrantes de origen latinoamericano en España y en Europa. Al igual que yo, muchos/as de estos/as latinoamericanos/as se descubrieron a su llegada a España como «latinos/as»³. Algo que me llamó la atención es que durante mi adolescencia en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, nunca escuché a ninguna persona nombrarse como «latinoamericano/a» y no fue hasta que llegué a Madrid que me descubrí a mí misma, así como a tantas otras personas, bajo dicha identidad. Este descubrimiento no ha sido posible sin la intervención de los grandes medios de comunicación generalistas y los pequeños medios minoritarios especializados en ciertas audiencias, la música, las leyes, los negocios, la publicidad, la academia, los activismos y otros discursos que contribuyeron a la construcción de la *latinidad en España*. Esto significaba nuevos consumidores, nuevos

² Para respetar el anonimato y la confidencialidad, en este trabajo se han utilizado seudónimos, salvo en aquellas personas que han podido revisar el texto y han aceptado aparecer con sus nombres reales.

³ En el mismo momento, se descubrieron también como sudacas, término que la sociedad española dominante suele utilizar de manera despectiva.

ciudadanos y una nueva «América Latina» para el mundo en una dimensión transnacional, fundada a partir de la idea de pertenecer a una antigua América colonizada.

En ese sentido, ¿qué significado podíamos encontrar en producciones culturales populares como las radios por y para audiencias migrantes? ¿A qué sujeto intentaban interpelar estas radios? El carácter del consumo cultural comercial capitalista y la industria publicitaria de estas radios hizo que surgiera también un interrogante: ¿en qué medida podíamos acusar a estos proyectos mediáticos minoritarios de ser empresas capitalistas comerciales que reproducen el poder y la dominación bajo una economía de la identidad «inmigrante latino»? ¿Tendríamos que mantener una oposición y una crítica al libre mercado? ¿Qué significaba que estas radios absorbieran las luchas migrantes? La clave estaba en centrar la atención en las personas y en las prácticas que estaban impulsando cambios. Dueños, directores, comunicadores/as y técnicos estaban participando en ciertas batallas de poder para visibilizar contenidos que en otros medios no tenían lugar y para transformar la imagen disminuida sobre las comunidades migrantes, que era dominante y que tradicionalmente es representada como sinónimo de personas «sin formación», «sin experiencia profesional» y «aptos únicamente para los puestos de trabajo peor remunerados». ¿Hasta qué punto desde un trabajo feminista postcolonial podíamos ignorar la importancia de estas radios al nombrar y representar voces excluidas y opacadas en los espacios mediáticos dominantes? Los/as comunicadores/as y los/as oyentes producían historias y memorias de la vida cotidiana en sus propias voces y creaciones desde radios menos legitimadas que las grandes cadenas de radio. Las prácticas radiofónicas constituían un nuevo cambio en la manera de figurar en el espacio público, en la forma en que los cuerpos toman lugar en el «espacio de aparición» (Butler, Judith, 2012)⁴, en la manera en que las voces son registradas y oídas y en la forma en que comunicadores/as y oyentes se articulan. El trabajo periodístico, así como el uso que las personas le daban a la radio, constituía una forma de trabajo dentro de una empresa comercial que, no obstante, podía cambiar ciertas miradas y discursos sobre la inmigración. El mercado radiofónico para audiencias migrantes no constituía del todo una herramienta de protesta frente a la opresión y la explotación que viven las personas trabajadoras migrantes, porque de ninguna manera vamos a considerar el consumo capitalista como una forma de lucha. Sin embargo,

⁴ En este trabajo, con el fin de visibilizar las referencias a autoras en las que nos basamos y evitar la atribución de autoría masculina por defecto, la primera vez que aparezcan citados los trabajos de cualquier/a autor/a, escribiremos sus nombres y apellidos y posteriormente se procederá a citar solo sus apellidos.

esta reflexividad tiene que ser explorada en el nuevo mapa de los medios de comunicación y los estudios culturales desde las resistencias, la refuncionalización y la reapropiación de los medios.

Para comprender la identidad en la era de la información y de las redes, en una época de actividad cultural transnacional intensa, es preciso entender los mecanismos y tecnologías de poder en la era del capitalismo neoliberal, que se han ido vertebrando desde 1492⁵ como dispositivos contemporáneos de desposesión. La economía y la política han sido tecnologías discursivas que se han constituido como ámbitos inseparables, tal como el mercado y el derecho, que han generado desposesión histórica de la propiedad de la tierra y de espacios simbólicos (como los medios de comunicación), excluyendo a las personas más empobrecidas y vulnerables a través de mecanismos legales, estructurales, culturales e institucionales. Así, la situación económica de muchas de las personas que conocí durante la realización de mi trabajo etnográfico en Madrid y las dificultades que enfrentaban en la vida cotidiana demostraban estos complejos relacionales. La discriminación en el mercado de trabajo estaba intrínsecamente vinculada a la manera en que la gente «latina» era entendida, en cómo los empleadores los veían y cómo los medios de comunicación construían sobre ellos/as un «otro». A partir del año 2008, el desempleo había aumentado de forma espectacular, los ingresos se habían visto reducidos y el presupuesto familiar apenas alcanzaba para sostener a todas las personas que dependían económicamente, que vivían juntas en el mismo domicilio y, a veces, separadas en otras ciudades latinoamericanas y europeas. La separación física de los/as trabajadores/as en Madrid de sus familias que permanecían en origen rompía en «dos el corazón» de las comunidades transnacionales, tal como en muchas otras partes del mundo en las que el sistema económico global estaba adquiriendo una nueva vitalidad que reforzaba desigualdades duraderas, dentro de las naciones y más allá de ellas. Una de las particularidades de las migraciones latinoamericanas en España, a diferencia de las de Estados Unidos, era la distancia geográfica del océano

⁵ Las teorías decoloniales reflexionan sobre la configuración de diversas opresiones a partir de la invasión colonial a las Américas en 1492, momento en que se abrió una discusión sobre si los «indios» tenían alma o no (Controversia de Valladolid, Quijano, 2014; Lugones, 2010) y a partir de la cual se conformaron las líneas cartográficas (1494) –luego líneas de la amistad (Tratado Cateau-Cambresis de 1559)- que presupusieron un orden espiritual y moral global vigente, justificado en la «superioridad» de los europeos, relacionado con la posesión y derecho (derecho a la propiedad) de la tierra en las Américas (De Sousa Santos y Meneses, M. P., 2014: 25). Las teorías del contrato social, la clasificación social por «raza», «género» y trabajo se articularon para conformar la «colonialidad del poder» (Quijano, 2014). Otras corrientes teóricas han trabajado otras genealogías de la opresión; sin embargo, en esta tesis serán discutidos con mayor profundidad aquellos marcos interpretativos que abordan la cosificación y otrificación de la subalternidad colonial en las Américas.

Atlántico que separaba a unas personas y a otras, configurando nuevas experiencias, relaciones sociales, subjetividades e identidades a través de un espacio trasatlántico poscolonial. Las radios fueron herramientas que se usaron para cruzar continuamente esta frontera a un lado y otro del océano. Tanto en Estados Unidos como en la Unión Europea, las deportaciones separaron a miles de trabajadores de sus familias y las radios se convirtieron en un medio para cruzar fronteras que, en principio, no podían atravesarse.



Figura 1: Manifestación por la dignidad, Berkeley, California. Representación del corazón de los/as trabajadores/as y de las familias dividido por las fronteras y por las deportaciones entre México y Estados Unidos. Febrero, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Las migraciones latinoamericanas, a principios del siglo XXI, abandonaron el «sueño americano» y siguieron un nuevo mito que dibujó a España como tierra de oportunidades. En el año 2008, la economía global se hundió afectando las dinámicas económicas y sociales en el Estado español, perturbando los campos de trabajo en los que los/as latinoamericanos/as habían logrado emplearse, tales como el de la construcción, el trabajo doméstico y de cuidados, pero también el de los medios de comunicación. En particular, las *radios por y para audiencias migrantes de origen latinoamericano* han sido, en este trabajo, las tecnologías mediáticas que nos han permitido articularnos en la producción y

reproducción de identidades, las subjetividades, las relaciones de poder, así como no tanto las «diferencias», sino su significado y sus efectos discursivo-materiales⁶.

Radios, poder y representaciones

Además de las tecnologías de poder mencionadas anteriormente, existen otros discursos institucionalizados, tales como el derecho moderno y el conocimiento moderno, que representan las más consumadas manifestaciones del «pensamiento abismal» (De Sousa Santos, 2014). Lo «abismal» opera en la economía global, creando un subsistema de divisiones visibles e invisibles, de tal forma que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles; divisiones que marcan líneas de este lado y del otro lado, líneas que no son fijas y que sufren cada tanto sacudidas tectónicas (De Sousa Santos, 2014: 14). El «pensamiento abismal», a través de la ciencia y de la ley, ubica a las personas en diferentes posiciones y hace que vivan de distinta manera la presión con la que operan las lógicas de regulación social, de servicios públicos privatizados y de deshumanización de los nuevos «gobiernos indirectos», tal como los llama Bouaventura de Sousa Santos (2014), pactando éstos con la (des)obligación política.

En el último lustro, estas lógicas abismales han intensificado su poder sobre muchas de las vidas en el Estado español, así que para muchas de las personas que participaron en este trabajo, el impacto de la crisis económica de 2008 les afectó de manera diferente⁷, en comparación con el resto de la sociedad española, experimentando una racialización de su posición de clase, atravesada por el género, que ponía en primer plano su «no-blancura», su «no-españolitud» y su «no-pertenencia cultural» racializada como punto común dentro del

⁶ El hecho de referirnos a la producción y reproducción proviene de la idea de Stuart Hall sobre la rigidez semántica con la que se habían analizado categorías como «etnicidad», así como categorizaciones «culturales» que no consideraban las estrategias de negociación constante de dichas identidades que, por supuesto, no son fijas ni preestablecidas, sino que están en constante construcción. Para Hall, debemos pasar de la totalización a la articulación del objeto (Hall, 1996).

⁷ El concepto de «diferencia» de Avtar Brah se opone a una noción esencialista de diferencia. A manera de ejemplo propone que categorías como «negro» y «blanco» no sean vistas como categorías esencialmente fijas de oposición, sino como campos de oposición históricamente contingentes dentro de prácticas discursivas y materiales. Para Brah, el análisis de las interconexiones entre racismo, clase, género, sexualidad y cualquier otro marcador de diferencia debe tener en cuenta la posición de los diferentes racismos entre sí. También propone un macroanálisis de las formas de diferenciación social, de forma empírica e histórica pero sin derivarlas a un único caso concreto. Brah intenta evitar el peligro del reduccionismo y remarca la importancia del análisis de la subjetividad y la identidad para comprender las dinámicas de poder que constituyen la diferenciación social (Brah, 1996: 123-156).

discurso de la experiencia migrante latinoamericana en el Estado español. En aquella época, la desestabilización económica afligía al conjunto de la sociedad, pero la inestabilidad y la precarización no eran las mismas para unas personas que para otras. Aunque se trataba de una experiencia similar de privaciones y de escasez, tanto para «autóctonos nacionales» como para «extranjeros», los efectos de la crisis económica global no eran idénticos para todos. Algunas de las experiencias similares de exclusión, inferiorización y discriminación se hicieron notar en áreas como el empleo, la educación, la vivienda, el sistema de justicia penal, los servicios sanitarios, así como los medios de comunicación, área que como ya hemos dicho tendrá una atención especial en esta investigación. La hostilidad racial, la mano dura de la policía, las leyes migratorias, los recortes en prestaciones, las fronteras regularizadas por Europa, eran limitaciones clave en la discriminación y exclusión de los/as migrantes extracomunitarios/as, principalmente, aquellos cuya situación jurídico-legal era irregular. Además, las mujeres, que de forma generalizada enfrentan desventajas de acceso a la propiedad de recursos, porque su trabajo productivo y reproductivo no es reconocido en las mismas condiciones que el de los varones, afrontan una desigualdad de oportunidades en sus trabajos de cuidadoras y de servicio doméstico. Éstos son algunos de los campos laborales en los que han sido mayoritariamente empleadas las migrantes latinoamericanas y uno de los más afectados por la crisis económica en el Estado español.

A pesar de la coyuntura histórica, los micrófonos de las *radios de la diáspora latinoamericana* en Madrid continuaban encendidos, desde distintas cabinas, para compartir músicas, estilos, ideas, sentimientos y símbolos así como para anunciar la emergencia de nuevos movimientos sociales en el espacio público, la lucha antirracista y las estrategias políticas en el ámbito privado. Con el letrero de «al aire» encendido, se relataban trayectorias de movilidad y, de esta manera, se daba un cambio significativo en la política cultural de los/as latinoamericanas en España. Así también, se configuraba un nuevo campo de *comunicación transnacional* que generaba interconexión entre las personas que vivían en Madrid con sus parientes y amigos/as que permanecían en origen. A principios del año 2002, Madrid se convirtió en la primera ciudad fuera de América (Latina) en tener estaciones de radio «latinoamericana» transmitiendo veinticuatro horas desde Europa. El término «latino», como referencia a una experiencia común de migración desde América (Latina) y de marginalización en el Estado español, se escuchaba por primera vez de la voz de decenas de comunicadores/as de las radios de las diásporas y se convertía así en una nueva identidad «etno-cultural» que cambiaría las relaciones de representación para muy

diversos grupos y comunidades con historias, tradiciones e identidades étnicas heterogéneas.

La idea de «inmigrante latino» surgió y se difundió a través de distintos discursos, entre ellos, el de las radios minoritarias migrantes, en los márgenes del espacio mediático dominante. Esta política cultural resistía al poder de representación de los grandes medios de comunicación que asignaban a los migrantes latinoamericanos una posición excluyente, que podía ir desde la ausencia o la marginalidad de la experiencia migrante, desde la fetichización y objetivación, hasta la simplificación y estereotipación. Las canciones, la música, los anuncios y los clubes de fans de las radios, los periódicos y revistas, las asociaciones, iglesias, discotecas, restaurantes, clubes deportivos, grupos de teatro y de artistas, se convirtieron en los espacios para subvertir y retar los imaginarios en los que los migrantes habían sido habitualmente los «objetos» y raramente los «sujetos» de las prácticas de representación. Se generó una transformación simbólica cuando decenas de periodistas, locutores y profesionales de la comunicación de origen latinoamericano se incorporaron a los nuevos medios de comunicación por y para las comunidades migrantes, lo que accionó el paso de «salir en la foto a tomar la foto» y de «escuchar a tomar la palabra».

El término «inmigrante latino», a diferencia de otros como «sudaca»⁸, se propagó en España a través de los marginales medios de comunicación comerciales para públicos de origen latinoamericano y de su pequeña industria publicitaria, entre otros varios discursos. Paulatinamente, esta representación de la «diferencia» se fue convirtiendo en el «objeto» de estudio de esta investigación⁹. Así a principios del siglo XXI en el Estado español, los/as migrantes «latinos/as» fueron posicionados como «otros» invisibles, sin voz, en el discurso mediático dominante. Paralelamente, las radios para audiencias migrantes, como tecnologías sociales, fueron configurando una posición homogeneizadora de las audiencias «inmigrantes latinas», reduciendo su significado bajo la lógica de la industria publicitaria a intereses comerciales. La experiencia «latina», como un marco singular y unificado, basado

⁸ Este término apareció como otro modo de referenciar nuevas formas políticas de resistencia. En el manifiesto «Por una revolución ratasudaca del inconsciente colonial», el artista Francisco Godoy hace un recuento de las prácticas artísticas que en el Estado español han venido haciendo un llamado a desactivar el inconsciente colonial: «Las sudacas somos machupichus, guacamayos, cheguacas, payoponis, guachupinos, atahualpas, frigolitos, indios, follallas, chamaquitos, changanitos, lanzaflechas, panchitos» (Godoy, Francisco, 2014).

⁹ Más adelante explicaremos las políticas de la articulación en las que se rompen las fronteras entre investigadora y «objeto» de la investigación. Por eso, a partir de este punto, nos enunciaremos desde un «nosotros/as» múltiple, amplio y heterogéneo, que podrá intercambiarse por un «yo» en algunas partes del texto.

en la construcción de una identidad colectiva a través de las diferencias culturales y étnicas entre trayectorias heterogéneas, se convirtió gradualmente en una referencia hegemónica sobre otras identidades raciales/étnicas/nacionales. De esta manera, las tecnologías de lo «latino» han producido efectos de subjetividad y de colectividad paradójicos, complejos y cambiantes; en ocasiones, han posibilitado *tácticas y estrategias políticas opositivas*.

De esta manera, el discurso sobre la *ciudadanía transnacional y cultural*, y la apelación recurrente a los/as oyentes como «inmigrantes latinos», circulaban de manera constante en los discursos de las radios para audiencias migrantes. Esta política de representación interpeladora, a la que respondían oyentes a través de llamadas telefónicas, se convertía en una oportunidad para la transformación de leyes, políticas e interacciones que los migrantes tienen en su vida diaria y, al mismo tiempo, un riesgo de reforzar los estereotipos que ya de por sí existen en relación a los grupos minoritarios migrantes.

¿Desde dónde?: Situado y político

El reto de este proyecto no ha sido una tarea fácil debido a que en el espacio académico existen escasos trabajos sobre la configuración de la identidad «latina» en España y, en menor medida, sobre los discursos de las *radios para audiencias migrantes* como tecnologías sociales de poder cultural. Fue preciso hacer una investigación para cubrir

un vacío *teórico-político* en el sentido de que, por un lado, resultó complicado recopilar el material bibliográfico que estaba disperso así como desarrollar técnicas creativas. Esta propuesta con sus inagotables posibilidades, con sus variables condicionantes, con sus trazos fantásticos y sus asociaciones locales



Figura 2: María Luisa Romero, del Estado de Puebla, trabaja en una lavandería en Brooklyn. Envía a México 150 dólares por semana. Foto: Dulce Pinzón.

posiblemente lejanas, intenta

formar parte de una lucha por los significados al interior de la gran «máquina» de producción de conocimiento; un intento por «desbordar la modernidad», estimulado por mi experiencia de vivir entre dos mundos (América Latina y Europa) y de desplazarme entre códigos sociales diferentes.

Los argumentos han partido de una exclamación relacionada con puntos de encuentro, formas de enlazar vidas con poderes de contagio y trayectorias yuxtapuestas. La frase con la que comienzo este texto, «*este camino lo hice yo y seguramente lo hicieron muchos de mis compañeros*», se refiere a las trayectorias de comunicadores/as como Alberto, Margarita, María de la Luz, Enrique, Manuel, Antonio, Chary, Graciela, Luisa, Carlos Antonio, Mayra, Luis Alberto, Roberto, Antonio, «el rolito», entre otros, que se entretajan con las vidas de los/as oyentes y, a su vez, se entrecruzan con mi desplazamiento de América Latina hacia Europa. Esta propuesta no pretende ser una fantasía heroica en la que me erijo como voz legítima y autorizada para representar a «otros/as» ni una narración épica¹⁰. En cambio, es una *práctica cruzada* entre la antropología y el periodismo. Es una práctica de construcción colectiva de pensamiento y conocimiento y un análisis de la coyuntura mediática en conjunto con los actores. Es una práctica en la que mi rol como antropóloga no parte de una posición ajena a la de los/as periodistas y comunicadores/as, sino que se incorpora como un elemento más en el espacio mediático transnacional. Mi voz interviene constantemente y se incluye en el registro radial junto con las otras voces de periodistas cuyos discursos se apoyan, se contradicen y se articulan. Es una práctica que intenta *moverse libre entre epistemologías*¹¹ con una «sensibilidad geocultural», que me relaciona a mí¹² como investigadora con vínculos afectivos en mi región de origen, en un sentido de territorialidad enraizada con prácticas culturales y lingüísticas (Castro-Gómez, 1998: 176).

¹⁰ Utilizo esta imagen de la serie de fotografías de Dulce Pinzón relacionada con «alteridades». Pinzón retrata la vida cotidiana de trabajadores/as en la ciudad de Nueva York. Intenta reflejar la valentía pero igualmente la indiferencia que existe hacia la mano de obra invisible de la economía occidental. La serie de fotografías rinde homenaje a hombres y mujeres inmigrantes latinoamericanos que son el hilo de unión económica entre los Estados Unidos y México. Disfrazados/as todos/as de superhéroes/heroínas, Pinzón intenta llamar la atención sobre el sacrificio que muestran hacia sus comunidades. Sin embargo, la imagen de héroe/heroína es una hipérbole y, por tanto, una narrativa épica.

¹¹ En el sentido de movernos libremente entre campos disciplinarios y formas de saber.

¹² Para Brah, el «yo» y el «mí» tienen autoridad pero cambian todo el tiempo. La firma es reconocible en la medida en que se da cuenta de un núcleo cambiante que se reconoce como «yo». Esta visibilidad de la biografía política está íntimamente relacionada con la trayectoria intelectual. El relato puede ser tachado de revisión interpretativa y su credibilidad depende de reconocer que el «mí» es producido en el proceso de la narración. Además, mi narración individual tiene sentido ante todo como recuerdo colectivo (Brah, 1996/2011: 33). Como ya hemos señalado, en esta narración el «yo» será intercalado por un «nosotras».

Como todo proceso investigativo, éste se enfrenta a los riesgos de reducir, seleccionar y reproducir formas retóricas dominantes, pero también ofrece la posibilidad de crear teorías que subviertan las reglas del discurso colonial que se ha ido perpetuando a través de ciertas expresiones de invisibilización y deshumanización ancladas en las herencias postcoloniales. Este proyecto no trata, tal como señala Spivak:

de representar (...) al subalterno, asignándole narrativamente una identidad e instrumentalizándolo como «figura crítica» en los conflictos ideológicos de la intelectualidad metropolitana. Por el contrario, se trata de mostrar que, por causa de su heterogeneidad radical, las prácticas de los sujetos subalternos se resisten a ser representadas por las conceptualizaciones humanísticas de la ciencia occidental (Derrida, Spivak), inscritas históricamente en la racionalidad político-burocrática de las universidades (Spivak en Castro-Gómez, 1998: 172).

Con estas reflexiones, lo más cómodo sería posponer la palabra, permanecer en silencio y, sin embargo, escribir¹³ es intentar nombrar y distribuir las madejas de lana multicolores que se presentan sobre la superficie de una mesa aunque resulte imposible su ordenamiento. Escribir es hacer evidente lo «no dicho» (Rivera Cusicanqui, 2010) y visible la multiplicidad y la fragmentación, poner en evidencia que algunos hilos son discontinuos, otros más largos, otros más cortos y, en ocasiones, están yuxtapuestos (Foucault, 1982); hilos gruesos pero también hilos más finos que son enlazados con tácticas y estrategias (Paredes, Julieta, 2008); estrategias de análisis y conocimientos «ambivalentes y también contradictorios» pero que han asediado históricamente al poder (Tzul Tzul, Gladys, 2015). Escribir aquí es enunciar el mundo en «tonos rojos, negros y ultravioletas» desde distintas perspectivas de una ciencia para la gente (Haraway, Donna 1999: 122). Escribir es tener la posibilidad de expresar que nuestros cuerpos están marcados y que no flotan libremente por el espacio – aunque algunos tengan esa sensación –, sino que están asentados dentro de condiciones de diferenciación y jerarquización (Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, 1999). Escribir es hacernos visibles desde el «lenguaje de la frontera» (Anzaldúa, Gloria, 1999):

Y esa visibilidad que nos hace tan vulnerables, es también la fuente de nuestra mayor fortaleza. Porque la máquina va a tratar de triturarnos de cualquier manera, hayamos hablado o no. Podemos sentarnos en un rincón y enmudecer para siempre mientras nuestras hermanas y nuestras iguales son despreciadas, mientras nuestros hijos son deformados y destruidos, mientras nuestra tierra es envenenada; podemos quedarnos quietas en nuestros rincones seguros, calladas como botellas, y aún seguiremos teniendo miedo (Lorde, Audre, 1984: 2).

¹³ No debemos desechar este acto como político ya que puede movilizar la opinión pública y generar presión sobre los gobiernos. Escribir también implica publicar en espacios no académicos, proporcionar información a los medios de comunicación u organizaciones. No es solo la escritura y la representación, sino también la postura ética con la que intervenimos directamente y la acción política en el contexto.

Escribir es vencer el miedo y vencer el miedo es vencer al patriarcado racista que es «el proceso persistente de volverte muda (...) la persistencia de un silencio destructivo» (Calla, Pamela, 2014 en Ruiz-Trejo, 2014).

Preguntas, objetivos y estructura

Para este trabajo, se plantearon las siguientes *preguntas de investigación*: ¿Cómo es el sujeto que las radios contribuyen a construir? ¿En qué medida la identidad «inmigrante latino» es producida por el mercado radiofónico étnico? ¿Existe algún eje articulador que sujete al sujeto? ¿Cuáles son las prácticas y experiencias por las que se habita, se asimila, se media, negocia y se resiste subjetivamente dicha posición a la que la radio se dirige? ¿Cuáles son las narrativas que se invisibilizan en los relatos sonoros, en los programas de radio? Una tesis que argumentaremos es que el «amor» es el eje articulador que sujeta al sujeto «latino»; es el «amor» el que estimula las remesas, las reagrupaciones o el retorno; es el «amor» el que impulsa la compra de casas en los lugares de origen, el envío de despensas y ropa; es el «amor» el que compone canciones, procura estilos de vida y entretenimiento; es el «amor» el que articula la vida de las personas entre el estar «aquí» y estar «allí».

En ese sentido, se han planteado dos *objetivos principales* para esta investigación. En *primer lugar*, construir una propuesta teórica que permita conjugar una pluralidad de conceptualizaciones de diversos campos de conocimiento y de otros saberes a partir de la idea de la *articulación*; ésta es una propuesta ontopolítica de investigación, operando en varios niveles: epistémico-teórico-metodológico-político-estratégico. La *articulación* es un «filtro óptico capaz de dar cuenta de algunas de las paradojas, complejidades y contradicciones que nos desbordan a comienzos del siglo XXI» (Haraway, en García Dauder y Romero Bachiller, 2002: 2). La articulación permite ensamblar distintos montajes disciplinarios y, a la vez, *multiaxializar* las posiciones de sujeto. Es una propuesta que ha sido desarrollada desde distintas perspectivas y genealogías. Desde los años setenta, los estudios culturales contemporáneos la han adoptado como una herramienta para entender cómo los/as teóricos/as culturales conceptualizan el mundo, lo analizan pero también participan en sus formaciones. Su ejecución tiene un *estatus teórico* que permite caracterizar una formación social, sin caer en las trampas del *reduccionismo* y del *esencialismo*, sin oponer naturaleza a cultura. Además, el análisis de la cultura en el estatus teórico de la articulación no puede ser reducido a la clase social o al modo de producción, sino que se deben observar

las fuerzas del género, raza, etnicidad, sexualidad, entre otras, articuladamente con la clase.

En esa misma línea, la *articulación*:

Es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado; es decir, la articulación no es una simple unión de dos o más entidades diferenciadas. Más bien, es un movimiento transformador de configuraciones relacionales. La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las conexiones entre racismo, género y clase no han sido en absoluto productivas. Se entienden mejor como relaciones históricamente contingentes y de contextos específicos. Así, podemos centrarnos en un contexto concreto y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto del discurso social, como elemento de análisis o como sujeto de movilización política sin hacer suposiciones acerca de su permanencia o estabilidad en el tiempo y el espacio (Brah, 1996: 139).

El *segundo objetivo* es, a partir de las *epistemologías articuladoras*, analizar los procesos por los que se construye una posición social compleja como la de «inmigrante latino». Los discursos del mercado radiofónico y la industria publicitaria han contribuido a construir una identidad comercial sobre una población heterogénea y sobre trayectorias fluidas. La identidad «inmigrante latino» no solo tiene que ver con el discurso que el mercado proyecta, sino con las posiciones que ocupan quienes habitan y se reconocen en dicha identidad. Existen negociaciones y luchas que constantemente están (re)construyendo y (re)actualizando dicha posición.

Para ello, trabajamos metodológicamente a través de ensamblajes, *bricollages* y *cadáveres exquisitos*. Se trata de generar una dinámica expansiva de palabras e imágenes para obtener muchas más palabras y muchas más imágenes de un mundo en movimiento. Los *bricollages* se inspiran en el método de *articulación* de Nina Lykke (2002)¹⁴. Consisten en generar una composición a base de combinaciones que a simple vista parecen aleatorias, pero que tienen el trazo de quien pega materiales diversos¹⁵ (textos, fotografías, imágenes integradas, canciones, recortes de diarios y revistas, entrevistas, mensajes de *whatsapp* y de chats, emails, fotocopias de documentos de identidad, etc.) sobre una tabla fija y plana; la apariencia de aleatoriedad hace visible el trazo. ¿No es acaso esto lo que hacemos cuando tomamos una cita de alguna autora y la llevamos a nuestro texto y en seguida nos referimos a lo que dijo alguien en una conversación en el metro? ¿No es acaso la ciencia movilidad de conceptos, significados, traducciones, convertibilidades, etc.? ¿No es acaso esto un *bricollage*?

¹⁴ También James Clifford y Georges Marcus han trabajado los *bricollages* como método dialógico.

¹⁵ Esto se refiere a la «colaboración intertextual», a la polifonía, como crítica a la etnografía convencional y a la hipertextura, trasvase continuo de géneros y de disciplinas (Marcus y Clifford, 1991).

Además, el *cadáver exquisito*, inspirado en la técnica surrealista, se basa en una escritura colectiva de distintos/as participantes para pro-crear palabras e imágenes. El cadáver exquisito es la dinámica de hacer visible que el trazo del trabajo académico no es individual, sino que es la consecuencia de un ejercicio colaborativo entre muchos/as participantes que han doblado y cubierto la parte de la escritura, pasando de mano en mano el papel o los micrófonos a los/as siguientes participantes, para componer entre todos/as una secuencia. Antes de empezar se hacen acuerdos «vagos» sobre cuál será el resultado final. En cada turno, ningún/a participante ha podido ver el final de lo que escribió el/la participante anterior. Una de mis participaciones ha consistido en desdoblar el papel y mostrar la secuencia de *entramados* (capítulos), construida entre todos/as a base de conexiones anónimas, grupales y espontáneas. Es por eso que en este trabajo utilizamos la primera persona en plural, ya que queremos reflejar que aunque haya una única firma de autoría, esta tesis ha sido construida entre muchas personas.

De esta manera, desdoblamos el papel para descubrir la secuencia. El primer entramado titulado «**Epistemologías articulatorias**» (Capítulo I) nos ofrecerá una comprensión amplia y con profundidad histórica de la manera en cómo etnicidad/raza y clase, así como género y sexualidad se han ido vertebrando como categorías *naturalizantes* para pensar el mundo. En dicho capítulo expondremos los *cuatro fundamentos* en los que se basa nuestra propuesta epistémico-metodológica de la articulación: 1) interdisciplinariedad, 2) interseccionalidad, 3) colaboración intertextual/intersaberes y 4) circulación del conocimiento. La *trans/interdisciplinariedad* es una propuesta analítica que hemos venido trabajando anteriormente (Ruiz Trejo, 2010; 2013 y 2014) sin la que sería imposible articular la complejidad social y la diversidad cultural de «América Latina» y su «diáspora»¹⁶. Así, este entramado es un diálogo interdisciplinario entre estudios *postcoloniales* y *decoloniales* en conversación con los *estudios críticos feministas*, generando herramientas de análisis interseccional de los procesos analizados y diferentes aproximaciones al uno múltiple «inmigrante latino» (Mol, Annemarie, 2002). Los *estudios culturales* nos brindarán a su vez un marco para analizar las producciones culturales populares, las representaciones y articulaciones mediáticas y las prácticas de resistencia, renegociación y reapropiación de los

¹⁶ Esta apuesta ha sido un proyecto común emprendido desde el Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEISAL), dirigido por Marta Casaús Arzú, de la Universidad Autónoma de Madrid y sobre el que hemos incidido desde nuestras primeras investigaciones, cruzando la diversidad social y cultural con la desigualdad económica y de acceso a las oportunidades, tratando de acercarnos a la complejidad de las relaciones sociales que favorecen la pobreza y la exclusión de buena parte de la población.

medios. Los *estudios de medios de comunicación minoritarios* nos ofrecerán herramientas para abordar tanto la producción como el consumo de estos productos mediáticos en el contexto migratorio. A su vez, los *estudios transnacionales* y de la *globalización* son las teorizaciones sociales pertinentes para entender los procesos migratorios más allá de las fronteras del Estado-nación y superar los nacionalismos metodológicos. Estos estudios tendrán un lugar privilegiado por el interés que prestan al papel de las redes sociales en los procesos migratorios y a la intercomunicación e interconexión entre las sociedades de origen y las sociedades de destino, así como a la relación de las transformaciones de ciudadanía cultural y transnacional.

En el segundo entramado, **«Entramados metodológicos» (Capítulo II)**, ofreceremos una propuesta original para articular los distintos campos de estudio. Este entramado permite dar cuenta de mis intervenciones y (s)elecciones en el campo de trabajo y sus consecuencias en la producción de un conocimiento parcial y situado lo que, a su vez, termina produciendo una articulación de la investigadora con el «objeto» de estudio, ambos igual de cambiantes. Sin embargo, la creación no sólo tiene relación con el propio trabajo de investigación, sino con los efectos que este produce en las participaciones, incluyendo mi papel como investigadora y la intervención de quien lee como articulador/a de los entramados que a continuación presentamos. La producción de conocimiento implica una transformación de todas las participaciones que forman parte del proyecto. La posición de «inmigrante latino» no es fija, sino cambiante y las articulaciones que presentamos son configuradas desde la base no de la unidad, sino de la multiplicidad y de la (im)posibilidad de plasmar su dinamismo. El espacio habitable de esta posición es fluido por lo que los *bricollages* y los *cadáveres exquisitos* solo permitirán dar cuenta de algunos de sus elementos más evidentes a simple vista. Por tanto, es indispensable considerar no tanto el producto como pieza final sino entrever el proceso de construcción por el que se ha llegado a producir dicho producto.

En el tercer entramado, titulado **«Radios latinas S.A.: imperfectas e indocumentadas» (Capítulo III)**, analizamos las prácticas de producción radiofónica en la que participan distintos actores. Dueños y directores de las radios intervienen en la construcción de la identidad «latina» con intereses comerciales y se construye una nueva noción de «ser latino» en España como importación de las industrias culturales estadounidenses. Por su parte, comunicadores/as con sus historias de vida generan identificación con los/as oyentes a través de sus *pedagogías sonoras*. También abordamos

los modos en los que los/as migrantes acceden a los medios de comunicación, los problemas legales y las condiciones en las que personas «sin papeles» intentan hacer su voz audible y escuchada.

El entramado número cuatro, constituye una de las apuestas más originales de este trabajo. **«Amor al aire» (Capítulo IV)** nos da algunas claves para un abordaje de la antropología del «amor». Analizamos las *pedagogías sonoras amorosas* y mapeamos las representaciones de los diferentes usos amorosos de lo «latino». A través de noticias, reportajes, anuncios publicitarios y canciones se exalta el orgullo de «ser latinos», los nacionalismos, el «amor romántico» y la economía política de la nostalgia. El discurso radiofónico y la música contribuyen a construir una relación transnacional imaginaria entre personas a manera de *comunidad transnacional*. En este entramado presentamos cómo la representación colectiva de «inmigrante latino» es una posición habitable pero es compleja, paradójica y cambiante. El «amor» es el eje articulador que sujeta al «sujeto-sujetado latino».

El último entramado, titulado **«Tomar la voz y la palabra» (Capítulo V)**, explicita de una forma más amplia cómo a pesar de las trayectorias heterogéneas (geopolíticas, lingüísticas, de clase social, de religión, étnicas, género, sexualidad, diversidad funcional, edad, etc.), la imagen de la posición «inmigrante latino» que se intenta proyectar desde los discursos institucionalizados y las tecnologías radiofónicas es la de unidad y homogeneidad, es reductora y simplificadora de las múltiples historias y memorias. En este entramado, se narran las formas *opositivas* en las que se negocia la identidad homogeneizadora para convertirla en acciones discursivo-materiales diferenciales. Lo «latino» analizado a partir de las prácticas nos muestra la capacidad de actuación de los/s participantes en los procesos de apropiación de la cultura amorosa sonora. Las *acciones opositivas* incluyen efectos de colectividad en manifestaciones, protestas o discursos al aire de los/as comunicadores/as, hasta negociaciones de las mujeres en la pista de baile y resistencias a la masculinidad hegemónica. En este capítulo mostramos también que a pesar de que se intenta fijar estáticamente la representación de lo «latino», las alianzas estratégicas de las mujeres migrantes, negras, indígenas, lesbianas y trans, ponen en cuestión dicha representación excluyente.

Una de las ideas que hemos mantenido desde que comenzamos esta investigación es que los espacios de producción de conocimiento y de pensamiento experto están más allá de los espacios académicos y que una gran parte de los/as teóricos/as sobre la cultura están

en esos otros espacios. Los hombres y las mujeres que formaron parte de esta investigación nos enseñaron muchos de los significados y de las teorizaciones sobre lo «latino», lo migrante, lo popular, las canciones, las relaciones de género, el deseo y lo intercultural. Por otro lado, debemos reconocer que nuestra identificación y disfrute al escuchar los informativos, la música de las radios latinas, bailar salsa en las discotecas colombianas de Madrid o cantar canciones en un karaoke, no ha perdido del todo su sentido original. Durante nuestro trabajo hemos intentado equilibrar en esos espacios nuestra labor antropológica y los estudios culturales con el placer de disfrutar. No es fácil la producción de conocimiento rigurosa desde el placer, cuando se tienen que unir las cuestiones académicas con las prácticas populares y no estropear la diversión. Frances Aparicio, una antropóloga feminista cuyo trabajo nos ha inspirado para escribir, ha llamado al acto de hacer puentes entre los espacios académicos y las prácticas populares: la «mezcla de la deconstrucción con el baile»¹⁷. Aparicio explica que los análisis académicos suelen despojar frecuentemente la diversión de las investigadoras y así explica que: «tal vez esa es la maldición que comparten los estudios académicos culturales, proveer evidencia de que no hay tal cosa “pura” o placer cultural sin mediación» (Aparicio, 1998: XV)¹⁸.

Por otro lado, los desplazamientos entre entramados dan la posibilidad de observar continuidades entre los distintos materiales que empleamos, procedentes de fuentes muy diversas, que sofistican y complejizan el acercamiento sin pretender la totalidad. El carácter paradójico y cambiante de los procesos que se estudian en esta investigación ha constituido un beneficio para el análisis y ha sido el campo de batalla en el que hemos tenido que sortear nuestra lucha para no ocultar la ambigüedad y la contradicción en la producción de «realidad». Asumir la *parcialidad* es el fundamento de nuestra objetividad y la manera en que combatimos la violencia y las relaciones de poder a la hora de representar (Haraway, 1999; Hill Collins, 2000). Presentar un conocimiento parcial de la posición «inmigrante latino» es admitir la heterogeneidad histórica (Quijano, 1999) y la *heterarquía* de los componentes (Grosfoguel, 2014), lo que demuestra la imposibilidad de plasmar en esta cartografía la multiplicidad de trayectorias cotidianas.

¹⁷ Traducción propia: «mixing deconstruction with dancing».

¹⁸ «Perhaps that is the curse shared by cultural studies scholars, for we furnish evidence that there is no such thing as “pure” or unmediated cultural pleasure».

CAPÍTULO I: EPISTEMOLOGÍAS ARTICULATORIAS

1.1. Introducción al bricolage y al cadáver exquisito

«Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional»
(Donna Haraway, 1991: 335)

El sábado 23 de marzo de 2013, miles de personas salieron a manifestarse a las calles de Madrid. A pesar del riesgo de reunirse en el espacio público donde la policía está



Figura 3: Manifestación Marcha por la Dignidad 22M, Madrid, 2013. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

presente y del riesgo de detenciones y arrestos, nos asambleamos en la Plaza de Lavapiés junto a varios y varias radioescuchas del programa de radio *Muchas Noticias Latinas*. En movimiento, con cámaras y grabadoras, nos congregamos por la irritación que causa la

deuda y el austericidio¹⁹, por el empleo digno y la renta básica, contra los recortes, la represión y la corrupción, nos encontramos en el espacio que nos pertenece a todos y a todas. Pensamos que en este tiempo no existe otra forma de realizar una investigación comprometida y responsable más que *articulándose* con las personas que se reivindican desde el derecho a reunirse como «migrantes» en el espacio público y que demandan *justicia* a unos gobernantes que, como decía una pancarta, «no nos representan». Justicia significa convertirnos todos y todas en responsables de los hechos de la injusticia. El derecho a manifestarse es una de las tantas posiciones reconocidas y practicadas de la identidad «inmigrante latino», pero no la única. Esta posición implica una justa demostración sobre lo

¹⁹ Grosfoguel utilizó esta expresión en el Seminario de Nociones Comunes «Miradas decoloniales. Crisis europea, racismo e islamofobia» (Traficantes de Sueños, 13-14 de marzo de 2015). Se refería a las políticas de austeridad que hoy en día gobiernan Europa.

que las personas suponen que es su derecho a congregarse y a protestar. Cuando alguien se reivindica en el espacio público, lo está haciendo desde un cuerpo, desde una expectativa, desde un deseo, desde una idea de gestión de gobierno y desde una vida. La vida tiene que ser garantizada para que todos y todas podamos vivir juntos.

Nos hemos referido a la situación anterior para ilustrar una de las tantas formas de *articularse* en la investigación. La *articulación* es una propuesta relacionada con la idea de que es posible generar vínculos contingentes. Las relaciones están en continuo movimiento y las conexiones se están actualizando constantemente. García-Dauder y Carmen Romero Bachiller (2002), retomando el concepto de Donna Haraway (1999), han analizado la «articulación» como herramienta epistémico-metodológica-política indispensable para romper con viejos dualismos bajo la premisa «articulamos luego existimos». En ese sentido, proponemos *la articulación como promesa epistemológica* que nos permite trabajar sobre la línea divisoria objeto-sujeto de conocimiento, rompiendo el dualismo y reformulando las concepciones de *objetividad* y de *representación*. El sujeto de conocimiento no es individual, es un sujeto que genera conocimiento colectivo en articulación, transformándose en dicho proceso; del mismo modo, el «objeto» de conocimiento no es un ente *a priori* naturalizado y a representar, tiene agencia, y en la práctica investigadora ambos se transforman y difractan.

Así, en la primera parte de este entramado, expondremos cuatro fundamentos que han sido indispensables en nuestra política de la articulación: 1) interdisciplinariedad, 2) interseccionalidad, 3) colaboración intertextual/intersaber y 4) distribución del conocimiento. La *interseccionalidad* se refiere a deconstruir cómo clase, raza, género, sexo, etc. han sido categorías construidas desde el discurso teórico social dominante como unitarias, homogéneas y, sobre todo, naturales. Sin embargo, aunque nuestra intención crítica es deconstructiva y desnaturalizadora de las categorías, las relaciones de poder, las violencias y las exclusiones racistas, sexistas, clasistas y colonialistas siguen operando a través de esas mismas tecnologías y no podemos prescindir de ellas.

Además, en este trabajo de investigación la *colaboración intertextual/intersaberes* nos ha ayudado a desestabilizar la idea de que la producción de conocimiento es labor individual de quien firma el texto, porque más bien se trata de un trabajo comunitario de varios/as autores/as en el que la etnógrafa es archivera, recopiladora y fabuladora de la secuencia. Por eso es tan importante que la crítica cultural con perspectiva feminista tenga en cuenta la transdisciplinariedad y la hiperescritura (intercambio de géneros y disciplinas).

Por otro lado, la *circulación del conocimiento* forma parte de uno de los acuerdos con los/as participantes de este trabajo. Además, la articulación de la secuencia no es posible sin la participación del/la lector/a que es quien hace posible el ensamblaje de los elementos configuradores de este trabajo.

En la segunda parte del entramado, vamos a desplegar el fundamento de la *trans/interdisciplinariedad*. Así, presentamos algunos de los debates y diálogos entre campos disciplinarios que nos han servido para articular los *estudios postcoloniales y decoloniales*, las *teorías críticas y epistemologías feministas*, así como los *estudios culturales* y los *estudios transnacionales* y la *antropología de la globalización*. Estos debates y discusiones aportarán las herramientas necesarias –aunque nunca suficientes– para analizar un proceso complejo relacionado con la (re)construcción de la identidad latinoamericana en el Estado español a través de los discursos radiofónicos de la diáspora.

Este entramado es un manual de introducción al *bricolage* y al *cadáver exquisito* que han estado presentes como herramientas desde el principio en nuestra política de articulación. Con ello, pretendemos ofrecer herramientas analíticas sobre la manera en que las investigadoras producimos y nos acercamos al «objeto» de estudio, transformándolo y transformándonos. Más que partir de un objeto de estudio previo «inmigrante latino» a representar, nuestra investigación se aproxima a los efectos que dicha categoría produce por medio de diferentes prácticas que la construyen (a través de las leyes, de documentos, de discursos radiofónicos, de medios de comunicación generalistas, del marketing, de las movilizaciones activistas, etc.), incluida esta investigación. Diversos actores, en distintos espacios y mediante distintos saberes, todo ello conjugado por prácticas específicas, actúan la ontología múltiple «inmigrante latino». Se trata de explicar la manera en cómo se ha producido dicha identidad-artefactual múltiple. La multiplicidad se refiere, no tanto a objetos observados desde diferentes perspectivas, sino a cómo las prácticas manipulan, construyen y modifican tales objetos (Mol, 2002, en Cruz, María Angélica, 2015: 124). Annemarie Mol entiende las *epistemologías de la articulación* «como la relación entre sujeto y objeto de conocimiento a través de *prácticas* donde ambos se articulan» (Mol, en Cruz, 2015: 124).

La radio es un artefacto-polifónico que nos sirve para investigar prácticas comunicativas y políticas en el contexto de la movilidad latinoamericana en España. La perspectiva que ofrecemos de «inmigrante latino» no es total, sino que parte de nuestro acercamiento singular, parcial y original a dicha entidad semiótico-material pero que

también depende de los movimientos que cada lector/a haga entre los distintos capítulos a manera de entramados.

1.1.1 Las epistemologías feministas como punto de partida

A continuación vamos a desarrollar las principales versiones de las epistemologías feministas que nos ayudan a pensar en cómo se produce el conocimiento y que nos permitirán pensar en la promesa de la articulación que desarrollaremos en el apartado siguiente. El trabajo de epistemólogas feministas, como Sandra Harding (1996) y su libro *Ciencia y feminismo*, han aportado una reflexión analítica sobre los distintos proyectos feministas para eliminar el androcentrismo y el sexismo de las Ciencias Sociales: «Las epistemologías feministas plantean una relación entre saber y ser, entre epistemología y metafísica alternativa a las epistemologías dominantes elaboradas para justificar las formas de búsqueda del saber de la ciencia y las formas de estar en el mundo» (Harding, 1996: 23).

El cuestionamiento en relación a si los movimientos feministas pueden incrementar la «objetividad» de la investigación ha sido motivo de debates sobre las relaciones entre ciencia y política. Harding y Haraway han desarrollado un trabajo de amplio análisis y crítica a las maneras tradicionales de entender la *objetividad científica*. Harding divide las posturas feministas en este sentido en tres: *empirismo feminista*, *punto de vista* y *postmodernismo*. La idea clave del *empirismo feminista* es que la adhesión rigurosa a los estándares científicos y la eliminación de los sesgos de género en ciencia conducirán a una ciencia más objetiva y no sexista (independientemente de si la llevan a cabo hombres o mujeres). El *punto de vista feminista*, por su parte, se refiere a perspectivas que se construyen por y desde las experiencias de mujeres, como punto de partida para descubrir el sesgo masculino y sus puntos ciegos en ciencia y plantear preguntas de investigación diferentes. El *postmodernismo feminista*, partiendo de la crítica a universales tales como «experiencia de mujeres» o la posibilidad de un conocimiento neutro y libre de valores, parte de la solidaridad o articulación de identidades fragmentadas y conflictivas como base privilegiada de conocimiento epistémico, y critica los cimientos de la ciencia positivista. Desde la crítica al empirismo trascendente que se pretende modesto («desde ninguna parte») y al relativismo del «todo vale», las epistemologías feministas plantean nuevas nociones de objetividad. Para Donna Haraway, en su obra *Ciencia, cyborgs y mujeres*, «las feministas tienen que insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la

contingencia histórica radical y los modos de construcción para todo» (1991: 321). Su propuesta, en la línea de la «ciencia sucesora» de Harding, insiste en mejores versiones del mundo (más objetivas): situadas, parcialmente compartidas y comprometidas, en relación crítica y reflexiva con las desiguales posiciones de dominación y privilegio. Para Haraway, la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados y responsables*.

Más allá de la clasificación de las epistemologías feministas de Harding (que por otro lado ha sido objeto de debate), en nuestro trabajo nos interesa su propuesta de reconceptualización de la objetividad y de ruptura sujeto-objeto de investigación. Así, hacemos uso de las epistemologías feministas por su invitación a investigar a partir de un ejercicio reflexivo sobre «desde dónde se parte», la parcialidad, y cuál es nuestro vínculo con lo que investigamos; además, las epistemologías nos motivan a la continua reflexión sobre cómo va transformándose esta relación. Mari Luz Esteban aboga, en este sentido, por un «compromiso corporal»²⁰ que no deje inmune corporal y emocionalmente a quien investiga.

1.1.2 Las promesas de la articulación

En este apartado retomamos las críticas feministas de la ciencia y su propuesta de hacer etnografía desde la *objetividad feminista* entendida como *verdad parcial*. También reflexionaremos sobre las implicaciones que tiene la idea de representar la «otredad», por lo que haremos una propuesta para considerar «lo latino» como actor y objeto de conocimiento semiótico-material, ya que no solo se trata de una representación sino también de cuerpos y de vidas cruzados por las fronteras.

Hemos dado este título a esta sección en referencia al trabajo de «La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otras inapropiados/bles» (1999) de Donna Haraway. En este artículo, la autora desarrolla una propuesta de análisis de la naturaleza no tanto desde la representación sino como articulación. No se trata de la ciencia como forma de acceso a la «verdad», sino como un medio para articular distintos entramados complejos que componen el mundo. Regenerar la ciencia consiste en ser conscientes de que estas articulaciones se construyen desde posiciones desiguales. Articular también es reescribir lo que leemos, «es comprometernos con imágenes, argumentos, figuraciones, artefactos,

²⁰ Esteban se refirió a este término teórico conceptual en el Congreso Internacional *Afecto, Corporeidad y Política* (Universitat Autònoma de Barcelona, 12-14 de Febrero, 2015).

maniobras lingüísticas, en definitiva, con mundos, no tanto para hacer que se revelen de manera 'correcta', sino para hacer que se muevan de manera 'diferente'» (Haraway, 1999: 152). Articular consiste en insistir en las localizaciones de la responsabilidad y en las luchas de las que dependen las vidas de las personas. Articular es pensar la identidad más allá de los dualismos trascendentales construidos en la modernidad-colonialidad, más allá del polo de lo social y del polo de lo natural, pensarla en sus condiciones de posibilidad y de imposibilidad de una articulación final o cerrada. Articular nos permite mostrar el mundo, pero un mundo no acabado, un mundo en conexión parcial. Articular significa alcanzar términos de acuerdo, es significar, es unir cosas, cosas espeluznantes, cosas arriesgadas, cosas consistentes (Haraway, 1999: 150). Articular es intentar pensar *simultáneamente* las diferencias que constituyen toda subjetividad (Smith, Bárbara, 1983).

Por otra parte, cabe destacar que nuestra investigación está compuesta no de imágenes reflejas, no de reflexión ni refracción, sino de «rayos de difracción» que componen modelos y cartografías de interferencia. Esto quiere decir que no se trata de la réplica ni del reflejo o la reproducción. Estos rayos no indican dónde aparecen las diferencias, sino dónde aparecen los *efectos* de la diferencia (Haraway, 1999: 126). Los rayos *difractan* en dos niveles epistemológicos. En el *primer nivel*, y de la mano de las epistemologías feministas, la *articulación* nos sirve para revisar y resignificar el concepto de objetividad científica, replanteando la noción de neutralidad trascendente, del «testigo modesto» auto-invisible y no marcado de la ciencia moderna (Haraway, 2004)²¹. La «realidad» no puede ser constituida sino es a través de quien observa. Quien observa y escribe, enseña una verdad que es parcial y encarnada. La *verdad* no consiste tanto en un afán de neutralidad imposible, dictado por los cánones científicos, sino en un reconocimiento comprometido de dicha parcialidad. Para Harding (1996), una *ciencia objetiva* es la que incluye un examen autoconsciente y crítico de la relación entre la experiencia social de sus sujetos y los tipos de estructuras cognitivas promovidas en sus investigaciones. Además, la *verdad parcial* trata de actuar y practicar según lo que es posible hacer. Se trata de generar conocimiento, no como una forma de representación de un objeto ya dado, sino como prácticas articuladoras donde se genera conocimiento dialógico, aunque finalmente sea una persona la que escriba y se articule, a su vez, con el/la lector/a²².

²¹ Ver otras propuestas articuladoras en este sentido, en Harding (1996), Haraway (1999), García Daudery y Romero Bachiller (2002), Romero Bachiller (2006), García Selgas (2008), Montenegro y Pujol (2014).

²² Esta es una cuestión en la que incidiremos en la metodología de esta secuencia, añadiendo también el papel desempeñado por la persona que lee y se mueve libremente a través de los entramados, sin quien

Esta verdad parcial también cuestiona un «objeto» fijo, unitario y pasivo; concibe un «objeto-sujeto» con saberes expertos intercambiables en diferentes encuentros dialógicos. La *objetividad feminista* parte de *conocimientos situados* donde «el objeto del conocimiento es representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento 'objetivo'» (Haraway, 1991: 343). Harding (1996) ha llamado a esto *ciencia sucesora*:

Creo que el deseo de Harding de una ciencia sucesora y de sensibilidades postmodernas debe ser leído para afirmar que este toque cercano del elemento fantástico de esperanza en el conocimiento transformador y en la severa verificación y el estímulo de la búsqueda crítica sostenida, son conjuntamente la base de cualquier pretensión creíble de objetividad o de racionalidad, no cargada de negaciones desalentadoras y de represiones (Haraway, 1991: 330).

Las dicotomías sexuales y raciales, racionalidad-emocionalidad, objetividad-subjetividad, cultura-naturaleza, público-privado, han sido fundamentales para asentar la objetividad de la ciencia en cuatro presupuestos: la separación entre producción de conocimiento y usos sociales del mismo; entre pensamiento y sentimiento; entre sujeto y objeto de conocimiento científico, entre una mente individual activa que conoce y un objeto pasivo; y, por último, la separación ciencia-sociedad (Harding, 1996). Estos son los dualismos que las epistemologías feministas tratan de romper. También, los *nuevos replanteamientos de la antropología contemporánea* han permitido que la etnografía amplíe nuestro entendimiento sobre las asimetrías del mundo y, sobre todo, han puesto en evidencia las relaciones de poder entre investigadores/as y «objetos» de investigación²³, cuestionando la separación estricta entre subjetividad y objetividad, subrayando los modos procesales de conocimiento y conectando estrechamente procesos personales, políticos y representacionales (Esteban, 1999). Esos replanteamientos han reconocido que *hacer etnografía* es crear mundos mágicos y que las investigadoras somos fabuladoras -aunque no fingidoras- de ficciones etnográficas (Clifford y Marcus, 1991: 34).

En el *segundo nivel* de difracción, reflexionamos sobre la *representación* para comprender con profundidad histórica la manera en cómo etnicidad/raza y clase, así como

sería imposible el encuentro reflexivo, la reconstrucción epistemológica y científico-histórica del contacto entre culturas. La persona que lee ha sido tan importante para la ciencia que históricamente ha significado el carácter público del testimonio de lo leído y en quien ha recaído la práctica restringida del acceso a la información como testigo legítimo de una comunidad especial: la científica. Quien lee es capaz de desenmascarar la autoridad científica creíble y unificada (Haraway, 2004). Por eso apelamos a la lucha del/a lector/a desde su trinchera, que no permanezca sosegado y que combata la «autoridad» científica de quien escribe.

²³ Ver, en este sentido, Clifford y Marcus (1991), Rosaldo (1999), Guber (2001), Quijano (1999), entre muchos/as otros/as.

género y sexualidad²⁴, se han ido constituyendo de forma intrínseca como categorías naturalizantes para pensar la identidad, la diferencia y el mundo. Nuestro objetivo no es tanto representar lo «latino» como «objeto» de estudio, sino más bien observar cómo se produce conocimiento sobre ese «objeto» en articulación con prácticas, discursos y saberes de lo «latino». La difracción de «lo latino» parte de una *política semiótica de la articulación* que rechaza el carácter «representacionista» (Haraway, 1999). Esta autora ha explicado su postura crítica en relación a la *política semiótica de la representación*, ejemplificada con las preguntas: «¿Quién habla por el jaguar?» y «¿quién habla por el feto?». Estas preguntas, en apariencia inocentes, son planteadas por algunos grupos ecologistas occidentales empeñados en preservar la selva amazónica o por los grupos pro-vida. Sin embargo, son interrogantes que nos remiten al ámbito de la *representación*. La efectividad de dicha representación se asienta en operaciones de distanciamiento con *lo representado* (el jaguar, el feto no-nato). Lo representado es escindido de los elementos materiales y discursivos que los rodean (la gente que vive en la selva, la mujer embarazada); quedan desautorizados por su excesiva implicación, interpretándose como elementos cuyos intereses se oponen a los representados. De esta forma son sólo *los representantes* (dichos grupos ecologistas occidentales, los grupos pro-vida) los que pueden hablar por los representados, condenando para siempre a la minoría de edad a las gentes que viven en la selva y a la mujer embarazada. Tanto los elementos representados, como las entidades que los circundan (jaguar, feto, indígenas amazónicos y mujer), son excluidos del drama de la representación, en favor de los ventrílocuos portavoces que se constituyen en los únicos actores (Haraway, 1999: 9). En nuestra investigación, la pregunta representacionista sería: ¿quién representa la voz de los «inmigrantes»? ¿Quién habla por ellos?

Por tanto, siguiendo a esta misma autora, nuestra propuesta teórica, la *política semiótica de la articulación* (y no de representación), pretende generar efectos de conexión y encarnación y evitar la ventriloquia del «testigo modesto» que pretende neutralidad, auto-invisibilidad y lejanía de los sujetos. En ese sentido, destacamos la importancia de la *política semiótica de la articulación* frente a la de representación, ya que en ésta última los discursos de los/as migrantes suelen ser reconstituidos como «objetos» de un tipo especial, como la base de una práctica representacional que autoriza al ventrílocuo (los medios de comunicación, los científicos, los periodistas, los abogados, etc.) con un tutelaje para hablar por ellos/as. Nos preocupa que lo representado se reduzca al estatus permanente de

²⁴ Podríamos hablar de otras «diferencias» pero nuestro acercamiento es siempre parcial.

recipiente de la acción, sin poder ser nunca co-actores en una práctica articulada con otros/as compañeros/as sociales diferentes, pero vinculados/as. El científico ha sido, incluso por encima del juez, el abogado o el legislador nacional, el representante perfecto del mundo objetivo permanente y constitutivamente mudo (Haraway, 1999: 138). Tenemos que intentar romper con los privilegios profesionales que han constituido históricamente al científico como el actor capaz y legítimo de hablar sobre la «naturaleza».

Más que analizar las confluencias en los discursos radiofónicos para audiencias migrantes, nos interesa tener una responsabilidad semiótico-política diferente, sugiriendo articulaciones y solidaridades con la práctica radiofónica. La práctica de la justicia reestructura el concepto de naturaleza que todas las disciplinas han contribuido a construir y opta por la idea de una política de la «naturaleza social» que defienda ante todo la vida de las personas.

Con ello, y siguiendo a la autora, pretendemos aprender a ver cómo se construye la naturaleza como un «artefactualismo», es decir, como ficción y como hecho (Haraway, 1999: 123). *Artefactualismo* se refiere a la implosión de lo material, lo semiótico, lo social, lo técnico y lo natural. La identidad «inmigrante latino» es un artefacto construido a través de prácticas, discursos, tecnologías, comidas, canciones, etc. que producen efectos de esencia «latina». En ese sentido entendemos lo «latino» como una «entidad semiótico-material», donde lo orgánico, lo textual y lo tecnológico se confunden. Así, el objeto de conocimiento es «un eje activo, generador de significados del *aparato de producción corporal*, sin implicar de ninguna manera la presencia inmediata de tales objetos o, lo que es lo mismo, su determinación final o única de lo que puede ser considerado como objeto de conocimiento en un momento particular histórico» (Haraway, 1991: 345). En esta investigación, las identidades, los cuerpos, las prácticas y los deseos se constituyen así tanto en actores como en objetos de conocimiento semiótico-material. Por otro lado, los discursos radiofónicos de lo «latino» producen subjetividades heterogéneas, ya que son muchos actores/actantes los que intervienen en su construcción.

La construcción de lo «latino» produce conexiones parciales entre entidades humanas y entidades no humanas (objetos como antenas de transmisión de frecuencia, dispositivos electrónicos como ordenadores, teléfonos, reproductores de audio digital, redes inalámbricas, documentos, discursos radiofónicos, etc.) y, entre todas ellas, quien escribe y quien lee. Para Latour, tanto unas como otras tienen agencia y, en ocasiones, se constituyen como una clase de actor híbrido compuesto, *actor red*, ejerciendo una función

determinada (Latour, 1994, en Romero Bachiller, 2006: 54). Un caso ilustrativo de esto puede ser el micrófono, las antenas y todos los aparatos tecnológicos que utiliza una periodista en un momento determinado para poder comunicarse con muchas otras personas a través de la radio. Algunos considerarían a estas máquinas-no humanas como objetos inanimados y pasivos, y tomarían a la persona como la única que tiene la agencia de transmitir. No obstante, siguiendo a Haraway (1999), se trataría más bien de un *actante* o colectivo funcional (periodista-micrófono-antena-radio-oyente, etc.).

Por tanto, nuestro artefacto articulador, frente a la representación, implica desnaturalizar los elementos esencializantes de la identidad «inmigrante latino». La naturaleza y el mundo se han intentado dominar a través de tecnologías como los heliotropismos²⁵ de los proyectos colonizadores desde 1492, así como a través de las *tecnologías ópticas neoliberales* que han reproducido el produccionismo y el antropocentrismo eurocéntrico-euronorteamericano.

Además, nos interesa visibilizar la manera en que el/la antropólogo/a construye los «objetos» en la escritura teórica y etnográfica y contemplar el tiempo histórico, el espacio entre etnógrafo/a y sujetos²⁶, así como poner de manifiesto que todo conocimiento antropológico es dudoso porque la escritura etnográfica está atrapada en la paradoja de «conceder» o «negar» la *coetaneidad* de los sujetos (Fabian 1983; Marcus, 1984). Fabian hace una crítica de la etnografía considerando que el trabajo de campo no amalgama al investigador y al investigado en un orden temporal idéntico. Este mismo autor se refiere a la «representación etnográfica» como la que sitúa al otro en un tiempo distinto a ese desde el que habla el sujeto (Fabian 1983).

Hasta aquí hemos expuesto la *epistemología de la articulación* como promesa. A continuación vamos a plantear la manera en cómo nosotras pensamos nuestra política articuladora sobre la producción de conocimiento, con el fin de entender cómo éste se genera en conexión parcial con otros conocimientos y saberes diferentes. Nuestra promesa de articulación se basa en cuatro fundamentos: 1) interdisciplinariedad, 2) interseccionalidad, 3) colaboración intertextual/intersaber y 4) distribución del conocimiento.

²⁵ Haraway (1999) utiliza esta expresión para referirse a los mecanismos de colonización.

²⁶ El trabajo de campo envuelve el compromiso entre etnógrafo/a y sujeto de investigación, una intersubjetividad compartida en el mismo tiempo histórico y espacio que Fabian ha llamado «coetaneidad» (*coevalness*). Mientras, la retórica etnográfica ha distanciado sistemáticamente a ambos sujetos del trabajo de campo (investigador e informante), negando su contemporaneidad y ubicándolos en marcos temporales diferentes que los que abarcan al/la etnógrafo/a y al/la lector/a.

Primer fundamento: trans/interdisciplinariedad

Una de nuestras primeras apuestas es articular desde la trans/interdisciplinariedad. En este trabajo, tanto los estudios *postcoloniales* y *transnacionales*, como los *estudios culturales*, las *teorías críticas* y las *epistemologías feministas*, han aportado distintos conceptos y aproximaciones críticas a la manera en cómo la antropología más convencional ha construido conocimiento científico sobre los «objetos» de estudio y sobre la manera en cómo se ha pretendido que lo representado sean imágenes idénticas de la «realidad». Además, estos campos de estudio han criticado la construcción de conocimiento individualizado que ha sido propugnada por los grupos científicos dominantes y han puesto en cuestión las supuestas *verdades culturales* que no han hecho más que reflejar la hegemonía de dichos grupos. En ese sentido, los cuatro campos de estudio mencionados han aportado a este trabajo la elocuencia necesaria para complementar una explicación – siempre parcial e incompleta- de un proceso complejo relacionado con radios, poder y representaciones.

El liberalismo del siglo XIX ha heredado una perspectiva viciada en las Ciencias Sociales al considerar sus disciplinas como campos de estudio separados, como si unos no dependieran de otros, como si no se cruzaran o estuvieran vinculados entre sí (Wallerstein, 1998: 14). Unas y otras disciplinas se complementan para construir narrativas de lo económico, lo político, lo social, lo cultural, etc. y todas construyen la «realidad» a partir de sus categorías de representación y de análisis como la clase, el género, las relaciones de producción, la biología, la identidad, la subjetividad, la agencia, la experiencia, incluso la cultura (Scott, 1999: 71). Ninguna de las disciplinas es un campo autónomo porque lo económico, lo político, lo cultural, lo social y lo poético no pueden estar divididos y «lo científico está implícito no en sus márgenes» (Clifford y Marcus, 1991: 27).

Los «objetos» de conocimiento científico se construyen a través de los discursos. Los discursos como la lingüística y la literatura son dos ejemplos para evidenciar la manera en cómo se articulan las disciplinas en nuestra producción discursiva de conocimiento. Los procesos literarios (metáforas, figuraciones, narrativas) afectan toda nuestra labor antropológica desde las primeras observaciones, notas, hasta las últimas redacciones. Clifford y Marcus aseguran que este proceso es lo que le da sentido a las exposiciones de las teorías; es lo que determina y facilita la lectura (Clifford y Marcus, 1991: 29). Aunque la economía pretende centrarse en las relaciones de producción material no está exenta del

campo de lo discursivo en el que se dirimen las relaciones económicas y culturales. La sociología y la antropología que trabajan con términos y nociones comunes nos permiten estudiar el pasado en términos de la representación. Muchas de las categorías que utilizamos para representar nuestras interpretaciones del mundo como investigadores/as, son las mismas que utilizamos como individuos para pensar sobre nosotras mismas. La historia contribuye a construir genealogías para entender cómo los conceptos se han usado en distintos procesos históricos. Sin algunos conceptos sería imposible desarrollar nuestra actividad investigadora. Entonces, ¿por qué separar los campos de estudio? ¿Por qué no desestructurar las líneas abismales que los separan? ¿Por qué no articularlos? ¿Por qué no romper con el legado más persistente –y falso- de la ciencia social del siglo XIX: la división del análisis social en tres niveles: lo económico, lo político y lo sociocultural? ¿Por qué no elaborar modelos alternativos al lenguaje liberal?

Aunque esta investigación tiene sus bases en la antropología, se nutre de varias disciplinas. Las disciplinas, los campos y los estudios en los que se ubica este trabajo de investigación, intentan romper con la manera tradicional de hacer etnografía y la concepción interdisciplinaria de nuestras secuencias parte de un punto de vista que contempla «la crisis analítica de la antropología, considerándola ciencia susceptible de cambios, diversa y multiforme» (Clifford y Marcus, 1991: 28). Así también consideramos modos de investigación antropológicos con una nueva capacidad inventiva que hagan más reflexivo el método analítico-etnográfico.

Siguiendo el modelo de Carmen Romero Bachiller (2006), que a su vez se ha inspirado en el trabajo de Nina Lykke (2002), la articulación entre varios campos disciplinarios nos permitirá romper con la rigidez de la mirada dualista que la modernidad-colonialidad ha intentado construir. Este modelo contempla la «emergencia de bricolajes y heterogeneidades productivas tanto teórica, como analítica y metodológicamente» (Romero Bachiller, 2006: 3). Estas autoras apuntan a un interés compartido por un elemento aglutinador que es el de «otredades inapropiadas/bles» –término acuñado por la antropóloga audiovisual vietnamita Trinh T. Minh-ha (1986) –. Este término, tal como explica Lykke, aborda:

los efectos generativos de otredad de las relaciones sociotécnicas y culturales en las sociedades capitalistas y postcoloniales, y el modo en que los diferenciales de poder a lo largo de las líneas de género, raza, etnicidad, clase, edad, preferencia sexual, etc. se construyen en interacción con dichas relaciones (Lykke, 2002: 136).

En este caso, el trabajo que presentamos hace uso de algunos de los campos teóricos usados por Lykke (2002) y Bachiller (2006)²⁷, pero también de otros que añadimos para sumar y complementar la reflexión crítica sobre la construcción de las «otredades inapropiadas/bles» a través de los efectos de la modernidad-colonialidad en los procesos migratorios transnacionales. Los campos de estudio en los que se ubica esta investigación intentan plantear nuevas formas no experimentales, sino *experienciales* (Brah, 1996), lo que significa que estas elecciones partieron en un primer momento no tanto de una curiosidad académica sino de la «experiencia colectiva» en la que nos hemos visto envueltas. Estos campos por los que circulamos son los *estudios culturales*, los *estudios poscoloniales y decoloniales*, las *teorías críticas y epistemologías feministas*, así como los *estudios transnacionales*.

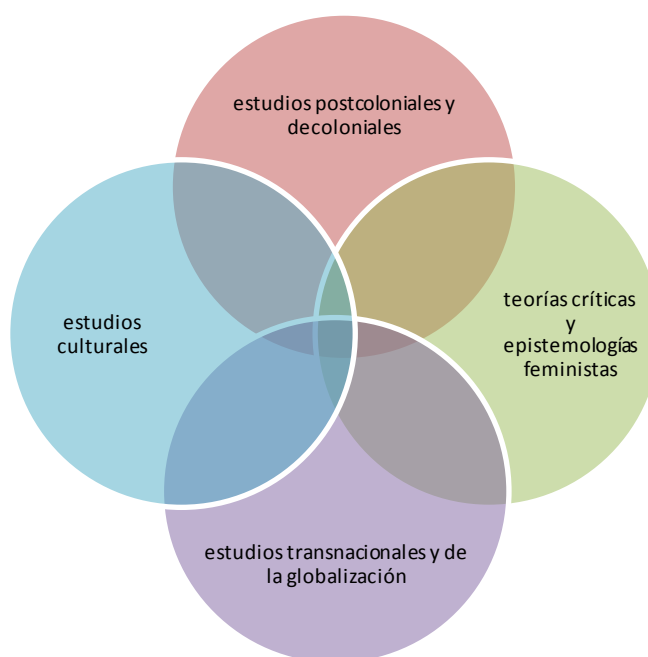


Figura 4: Articulación de campos disciplinares basada en Lykke (2002) y Romero Bachiller (2006).

La propuesta de hacer uso de diferentes campos de estudio para analizar la construcción de la identidad «inmigrante latino» en los discursos radiofónicos tiene una justificación. Ésta es intentar aproximarnos a la identidad, no desde una mirada reduccionista (economicista, de género-sexo o raza), sino desde una «simultaneidad» y una

²⁷ Los campos articulados por Lykke son: los Estudios de la Ciencia como Estudios Culturales (Estudios de Ciencia y Literatura -ECL), Estudios de la Ciencia y la Tecnología (ECT), Estudios Feministas, Estudios Feministas de la Ciencia, Estudios Culturales y Estudios Culturales Feministas. Romero Bachiller añade también algunos desplazamientos teóricos.

articulación que permita comprender los enredos, complejidades y ambigüedades del poder que constituye toda subjetividad desde distintas perspectivas interseccionales²⁸ y que dé cuenta de cómo operan estos enredos en la lógica neoliberal, fenómeno global que ha heredado dispositivos históricos para el ejercicio de la dominación. Estos dispositivos se refieren al conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno el poder se concreta. En ese sentido, los medios de comunicación serían uno de los tantos dispositivos en los cuales la articulación del poder es evidente y por lo que resulta indispensable el análisis desde distintos campos disciplinarios.

Segundo fundamento: interseccionalidad

Otra de las promesas de nuestra epistemología articuladora consiste en contemplar que los procesos políticos, económicos, culturales y sociales generan nuevas, complejas y múltiples *identidades* relacionadas con los fenómenos migratorios. Observemos que desde finales de los años ochenta del siglo XX, hemos sido testigos de una nueva fase en los grandes movimientos de población en distintas direcciones. Estados Unidos y Europa Occidental se han convertido en los principales lugares de destino de la inmigración. A la vez, en el Sur global, algunos países han experimentado movimientos al interior de los países, de zonas rurales a la ciudad, movimientos muchas veces anteriores a los desplazamientos internacionales. Con los acontecimientos de Europa del Este y de la antigua Unión Soviética, la caída del muro de Berlín, entre otros momentos, muchos países que antes eran emisores de emigración comenzaron a ser receptores de inmigración, tal es el caso del Estado español. Las condiciones de desigualdad económica, la violencia y las guerras han impulsado que las personas busquen condiciones de acuerdo a lo que consideran mejor para sus vidas. Las personas que se mueven a través de las fronteras pueden ser migrantes trabajadores con documentación regular o irregular; migrantes altamente cualificados en áreas especializadas de conocimiento para la producción industrial (de mercancías, de información, de conocimiento científico, etc.); empresarios,

²⁸ Barbara Smith habla de la «teoría de la simultaneidad de opresiones». Según esta autora, «los ejes de ‘diferencia’ y los modos de opresión que derivan de ellos no están alineados o son paralelos, sino que se superponen y entrecruzan unos con otros; los sistemas de opresión están interconectados y se determinan recíprocamente» (Smith, en Romero Bachiller y García Dauder, 2002: 39).

estudiantes, asilados o refugiados por distintos motivos²⁹, y parientes o amigos/as de migrantes anteriores. Una de las muchas causas por las que las personas han migrado han sido los factores económicos, pero el término de «migrantes económicos» resulta problemático, ya que de manera singular solo se nombra así a los/as trabajadores/as, pero no a los empresarios comerciales y a los industriales, que también persiguen fines económicos con su actividad laboral y a quienes se les nombra en cambio como «extranjeros», denotando su ventajosa posición de clase social e económica.

La *economía política del capitalismo*, desde finales del siglo XX, ha tendido a «una creciente hegemonía del capital multinacional, una especialización flexible del trabajo y sus productos y un revolucionario impacto de las nuevas tecnologías de producción, distribución y comunicación» (Brah, 1996: 211). Tal como lo han explicado numerosas autoras, la división internacional del trabajo (sexual y racial) depende en gran medida de las mujeres trabajadoras³⁰, mujeres que trabajan en la manufactura (especialmente de los textiles), en las fábricas de industria electrónica, en oficinas, en la agricultura, en sus hogares, empleadas en el servicio doméstico y en los mercados informales de trabajo (sexual y laboral), mujeres en el régimen de acumulación y en un «circuito integrado» (Haraway, 1991: 291). Ante estas circunstancias, las mujeres constituyen uno de los segmentos crecientes de las migraciones en todas las regiones y en todos los tipos de migración. María Galindo afirma que no se puede hablar de mujeres migrantes sino de «exiliadas del neoliberalismo» y así explica:

Una migrante endeudada en los términos formales o una exiliada del neoliberalismo en nuestros términos es doblemente rentable para el sistema financiero internacional. Primero, porque paga disciplinadamente sus cuotas; segundo, porque además de pagar su deuda al mandar las remesas llega a pagar intereses tan altos vía comisiones de envío más vía de intereses, que tenerla de 'dienta' es un negocio como el de la gallina de los huevos de oro. Frente a cada migrante endeudada la mirada solo apunta al cálculo de rédito que se le puede sacar a quien ya lo ha perdido todo y no tiene apoyo alguno de protección de sus derechos. La migrante endeudada es altamente rentable, de ella es beneficiario el sistema financiero internacional y no al revés. Resulta también ser muy útil a los fines de las políticas de cooperación internacional. En los hechos además la ilegaliza y la expulsa quien allí mismo la lleva. ¿Si esto no es exilio, entonces qué es? (Galindo, 2004: s.p.).

En ese sentido, el lenguaje de las fronteras y de las *comunidades transnacionales* está adquiriendo una nueva dimensión. La teoría de la *interseccionalidad* nos sirve ya que en

²⁹ Estos motivos pueden ser políticos, económicos y, más recientemente, se ha dado reconocimiento a las personas que se refugian por motivos de discriminación y violencias en sus lugares de origen por su opción sexual.

³⁰ Haraway (1991), Ong (2006), Paredes (2008), Brah (1996), etc.

las migraciones recientes han surgido nuevas subjetividades, nuevos cruces de frontera. La *interseccionalidad*, término acuñado a finales de los años noventa por la feminista negra Kimberle Williams Crenshaw, hace una propuesta teórico-metodológica para articular la interacción general entre racismo y patriarcado (Crenshaw, 2012: 115). Las *intersecciones* no se refieren tanto a hacer una lista inagotable de desigualdades que se suman, sino a analizar cómo cada una de las experiencias de las personas resultan de la interrelación de muchas estructuras socialmente co-constituidas (Ruiz Trejo, 2015: 259).

La *interseccionalidad*, por tanto, se refiere a usar nuestros filtros ópticos para contemplar un complejo enmarañamiento de múltiples operaciones de poder que tienen el efecto de naturalizar identidades, como las de «inmigrante latino», a través de distintos dispositivos como las políticas y las leyes migratorias, los permisos de residencia, los pasaportes, los controles de tránsito, los discursos de los medios de comunicación, el marketing y la industria publicitaria, etc. Estos dispositivos generan efectos de poder sobre subjetividades heterogéneas ubicando a los sujetos en distintas posiciones. Por ejemplo, un ciudadano español con pasaporte europeo puede ocupar una posición de superioridad respecto de un varón extracomunitario sin documentos, el primero goza de los privilegios de un sistema de ciudadanía «blanca» europea que le da acceso a distintos derechos; así mismo, un trabajador migrante de origen latinoamericano puede gozar de una posición de privilegio respecto de una trabajadora migrante latinoamericana, quien se enfrentará a múltiples exclusiones y opresiones simultáneas, aún más si es lesbiana. A eso habrá que añadir la diversidad y la complejidad de América (Latina) que demanda una atención especial a las diversas posiciones étnicas o religiosas, que se dan en los procesos internos antes de migrar, por lo que no serían las mismas circunstancias para una mujer migrante mestiza que para una trabajadora migrante kichwa, que además de vivir opresión de clase y género, también vive una opresión de raza/etnicidad.

De ahí que desde el *feminismo comunitario*, Julieta Paredes hable de «entronques patriarcales» y que haga una propuesta interseccional: «no hay descolonización ni desneoliberalización, sin despatriarcalización» (Paredes, 2008). El feminismo comunitario analiza los cruces de violencias y opresiones que han vivido históricamente las mujeres indígenas aymaras, feministas y lesbianas en los momentos de transformación social más relevantes en Bolivia antes y después de 1492, la implantación del sistema colonial, los debates en el seno del movimiento indígena, la campaña por la representatividad política, etc. (Ruiz Trejo y Kuisita, 2014). Otras teorías feministas comunitarias en Guatemala

también han puesto en el centro del debate las conexiones entre género, clase y heterosexualidad como categorías racializadas (Cabnal, Lorena, 2010).

Por su parte, María Lugones explica cómo la «colonialidad del poder» fue *constitutiva* de este sistema de género, lo que explicaría por qué en América (Latina) y sus diásporas los cuerpos de las mujeres indígenas, negras, pobres y lesbianas son los más afectados por las lógicas sexistas, clasistas y racistas (Ruiz Trejo y Betemps, 2014: 178). La relación entre colonialidad y género sigue una lógica de *constitución mutua*, mostrando la inseparabilidad de la raza y del género. En esa misma línea, para esta autora:

la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como engenerizada y al género como racializado de maneras particularmente diferentes entre los europeos-as/blancos y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género: ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2010: 75).

Por otra parte, el *pensamiento de mujeres chicanas, latinas, indígenas, afroamericanas y asiáticas* en Estados Unidos contribuyó a la teorización de la relación interseccional de la raza/etnicidad y el género de las mujeres de color³¹ en la «América blanca patriarcal» (Moraga, Cherrie, 1988: 1). El pensamiento y *lenguaje desde la frontera* es un «artefacto teórico y político capaz de aglutinar las opresiones comunes en torno al racismo que experimentan mujeres de procedencias nacionales y étnico-raciales distintas, reconociendo al mismo tiempo la especificidad de sus situaciones concretas» (La Eskalera Karakola, 2005:11). Para Gloria Anzaldúa, nuevas identidades múltiples y cambiantes surgen desde los márgenes y desde las fronteras como la conciencia de la «*new mestiza*»³² (Anzaldúa, 1987). Angela Davis también ha hecho una exposición histórica de las relaciones de poder y de explotación entretnejidas en torno a la raza, el género y la clase, señalando cómo las mujeres negras han sido objeto de triples discriminaciones dentro de los movimientos obreros, de liberación negra y feministas, en su doble condición de mujeres y negras (Davis, 2004). Por último, para Sandoval, las identidades que resisten la hegemonía

³¹ Tanto Cherrie Moraga como Chela Sandoval utilizaron este término por primera vez en los años setenta, para referirse a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, no como si se tratara de su «color verdadero» sino como identificación política para distinguirse de la cultura dominante. A la vez, sirvió para reconocer el estatus de colonización compartido con otras mujeres de color a través del mundo (Moraga, 1988; Sandoval, 2005).

³² Para Anzaldúa, «la *new mestiza* suponía romper con los binarismos sexuales, con la imposición en un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, Anzaldúa fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura originaria que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones la autora deja ver sus puntos de vista» (Curiel, Ochy, 2007: 97).

racial, los sesgos de clase y la homofobia desarrollan un modo diferencial de *conciencia opositiva* (Sandoval, Chela, 2000).

Más recientemente, a finales del siglo XX, migrantes no europeas comenzaron a desplazarse al territorio del Estado español. Con esto, el pensamiento «transfronterizo» inició nuevos replanteamientos sobre la distinción profunda entre las mujeres «blancas», con ciudadanía española o las poseedoras de un pasaporte europeo, y las trabajadoras migrantes «sin papeles», debido a los lugares muy diferentes que ocupan en la intersección de raza/etnicidad, género y otras potentes marcas de sujeción o dominación. La demanda de ayuda en el trabajo doméstico y de cuidados que aumentó en el periodo anterior a 2008, colocó a las mujeres migrantes de origen latinoamericano³³ y africano en un lugar que las considera lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. Esta condición las ha ubicado en el nivel inferior de la pirámide económica. De esta manera, observamos que también en el contexto migratorio del Estado español, la «colonialidad» y el sistema sexo/género construyen diferencialmente el género en términos de raza/etnicidad. La exclusión de género es sistemáticamente racializada. A partir de 2008, a lo anterior se le sumaron los desahucios que han dejado a miles de personas sin vivencia al no poder pagar los altos intereses de las hipotecas que se incrementaron con la crisis económica europea. Las personas migrantes han experimentado dobles y triples desposesiones ya que, como Aida Quinatoa (2012) ha teorizado, muchos de ellos/as vivieron desalojos en sus lugares de origen, lo que ubica a las personas en posiciones diferenciales (desarrollaremos esta tesis en el Capítulo V). El trabajo de pensadoras como Warmi Kuisita también ha representado una mirada sobre las conexiones entre el lugar del género en las migraciones aymaras en el Estado español y los procesos constitutivos del capitalismo en el que las mujeres migrantes son quienes sostienen la producción y reproducción de la vida (Ruiz Trejo y Kuisita, 2013; Kuisita, en Ruiz Trejo, 2014).

Por otro lado, Leticia Rojas y Alex Aguirre (2013) han trabajado sobre las barreras y dificultades que enfrentan las personas que migran debido a la violencia y discriminación por su preferencia sexual o por la elección de su género, como las personas *trans*³⁴. Rojas y Aguirre han traído al centro del debate feminista las interconexiones políticas y económicas

³³ El Colectivo Brujitas Migrantes, integrado por migrantes centroamericanas, ha denunciado a través de sus programas de radio la situación en la que viven día a día las trabajadoras domésticas (Colectivo Brujitas Migrantes, 2013).

³⁴ Recientemente se ha comenzado a utilizar el término «trans» incluyendo transexuales, transgénero y travestis, remarcando el carácter político del término frente al de la categoría médica.

que existen entre las personas que residen en un país de destino con sus lugares de origen. Un ejemplo al que hacen referencia es cómo algunos/as migrantes trans de origen ecuatoriano en Madrid son racializados, sometidos/as a prácticas represivas por parte de la policía y la administración pública, además de enfrentar diversas dificultades sociales en su vida cotidiana. La perspectiva *transnacional*, que desarrollaremos más adelante, nos ayuda a entender que ya no se trata sólo de «migrantes», sino de desplazados por la violencia sexual y de «exiliados del neoliberalismo», en donde los países enriquecidos ganan fuerza de trabajo barata y las políticas y leyes migratorias perpetúan la naturalización de la heterosexualidad. Rojas y Aguirre (2013) se refieren a una nueva subjetividad «migrante transgresora» que resiste las producciones de la raza/etnicidad como engenerizadas y el sistema sexo-género como racializado de manera diferenciadas entre los europeos/as blancos/as y las personas migrantes/no blancas³⁵.

Por todo lo anterior, la perspectiva *interseccional* es el filtro a través del cual analizaremos los discursos de las radios y los diferentes procesos que experimentan las personas que construyen los espacios de las radios de los colectivos migrantes transnacionales. Además, la *interseccionalidad* parte de un conocimiento que es capaz de considerar simultáneamente los diferentes puntos de confluencia de los procesos migratorios que afectan la vida cotidiana de las personas. Al mismo tiempo, nos da la posibilidad de contemplar que los sujetos actúan, en ocasiones, reivindicando, proclamando u oponiéndose ante los dispositivos que les oprimen. En otras circunstancias, actúan en posiciones contradictorias, ambiguas o yuxtapuestas. Un mismo sujeto en el «espacio de la diáspora» (Brah, 1996) puede aceptar o rechazar la dominación y transgredir las imposiciones y las normas en nombre de la «pureza» y la «tradición». Desde otra posición puede generar resistencias ante una cultura dominante. Las subjetividades están en constante circulación y es así como se generan identidades transculturales.

Tercer fundamento: Colaboración inter-textual/inter-saber

El tercer fundamento de nuestra epistemología articuladora se relaciona con la colaboración inter-textual/inter-saber. Esto se refiere a desestabilizar la idea de que la

³⁵ En un artículo hemos expuesto el contexto político y económico de las migraciones en el Estado español de los últimos veinte años que también ha contribuido a producir nuevas subjetividades y a incorporar nuevas conceptualizaciones en el debate feminista del Estado español (Ruiz Trejo y Betemps, 2014).

producción de conocimiento es trabajo individual de quien firma el texto, porque más bien se trata de un trabajo de varios/as autores/as. Clifford y Marcus han llamado a este proceso «colaboración intertextual» (1991: 48). Además, nuestra propuesta consiste en «hiperescribir», es decir, intercambiar continuamente géneros y disciplinas (Clifford y Marcus, 1991: 60). Intentamos combatir la violencia epistemológica del eurocentrismo-euronorteamericano que invisibiliza e ignora epistemologías alternativas que se producen «desde los márgenes» y «desde abajo». Es por eso que nuestro trabajo se construye a través de la *colaboración inter-saber*. Según propone Olivia Gall, «los académicos debemos hacer acopio de nuestras certezas disciplinarias combinadas con una modestia y una apertura perenne frente a otras disciplinas académicas y a otros saberes que trascienden la academia» (Gall, 2014: 5). En ese sentido, la *colaboración intertextual* cobra especial importancia en relación a la incorporación de textos, géneros y disciplinas escasamente visibilizadas en el espacio académico dominante. Esta colaboración se refiere a introducir en la prosa académica nuevas formas textuales como el ensayo filosófico, poemas, videos, scripts, archivos mutables, documentos, activación de espacios, performance, etc.

A través de la colaboración intertextual/intersaber podemos construir una nube de conceptos y propuestas de conocimiento para vencer ciertas narrativas como el racismo/sexismo/clasismo/heterosexismo epistemológico, que no tienen el fin de fracturar el orden de explotación colonial y neocolonial de las ideas, ni de dismantelar el sistema rígido de género y de la sexualidad, sino todo lo contrario. El racismo/sexismo epistemológico ha estado sustentado en la esperanza de algunos grupos de «"dominar la naturaleza" para mejorar la especie [y esto] se ha convertido en el generador directo de la acumulación y el control económicos, políticos y sociales» (Harding, 1996: 16). Los grupos étnicos y sus epistemologías, que no siempre se alinean con las culturas dominantes, han construido formas interpretativas que no sólo hacen uso de herramientas de producción de conocimiento universitario, sino de otras formas de saber diversas. Éstas parten de conocimientos que van:

desde los que emergen de tácticas de organización para la producción y autoregulación de los medios concretos para sostener la vida cotidiana, así como de las persistentes deliberaciones para interpretar la ley con el objetivo de erosionar las formas de poder dominante. Las marchas y manifestaciones públicas resultan ser tácticas dentro de una amplia estrategia. Sabemos que muchas veces estas formas de rebelión abierta han tenido una gran efectividad, pero ciertamente éstas sólo pueden sostenerse en la organización de la vida cotidiana (Tzul Tzul, 2015: 12).

Según Gladys Tzul Tzul (2015), este tipo de teorías han ideado y creado estrategias de análisis y conocimientos *ambivalentes y contradictorios*, pero históricamente han ejercido un poder alternativo a los postulados de la ciencia hegemónica. En este trabajo daremos especial importancia a estas epistemologías que son significativas como medios para desvanecer las «líneas abismales» de pensamiento (De Sousa Santos, 2014) y para un ejercicio epistemológico más libre.

Además, consideramos que lo que queda escrito en la tesis no es reducible a las prácticas del trabajo de campo construido a lo largo de los años. Existen conocimientos que no se generan a partir del dualismo sujeto/objeto, sino a través de prácticas, confesiones, encuentros, diálogos, confianzas, sentimientos, comidas, fiestas, conversaciones informales (fuera de los espacios de la entrevista), manifestaciones, charlas, bailes, peligros, personas con las que nos relacionamos, risas, lágrimas y todas las emociones por las que como investigadoras pasamos. Consideramos que todos estos son encuentros dialógicos que pudieran ser recogidos por *epistemologías del fuera de campo*³⁶ que se centrarían en los elementos excedentes, lo que queda fuera del proceso de escritura pero que también tiene un valor de conocimiento para la investigación y que las propias normas metodológicas no permiten incluir. Algunos conocimientos que forman parte del «fuera de campo» se incorporarán en la tesis y otros se ignorarán³⁷.

Cuarto fundamento: circulación del conocimiento

El fundamento epistemológico articulador de *circulación del conocimiento* es, sin duda, uno de los ejes que permite el movimiento de rotación de los entramados y es el elemento que empleamos para hacer posible una secuencia giratoria que haga circular y democratizar radicalmente la producción de las prácticas científicas para un incremento de la objetividad (Harding, 1996; Romero Bachiller y García Dauder, 2006). Una de las cuestiones que la ciencia convencional ha reproducido históricamente, desde el siglo XVII, es la manera de estabilizar los hechos a través de la restricción del acceso a la información.

³⁶ Agradecemos a García Dauder por sugerirnos este término y por complementar esta idea.

³⁷ Existen diferentes motivos por los que se producen «políticas de la ignorancia» (Tuana, Nancy, 2006) y también existen cuestiones que no se pueden narrar por diferentes motivos. Uno es porque ciertas narrativas transformadoras pueden ser cooptadas y tenemos que ser cautas a la hora de incorporarlas en el circuito del mercado de conocimientos. Por otro lado, muchas de las cosas que aprendemos en el trabajo de campo nunca las develaremos en el proceso de escritura por «cuidados» con nuestros/as colaboradores/as.

Ésta se ha regulado estrictamente en el espacio de los grupos científicos dominantes, que se comunican de forma privilegiada entre los miembros de dicha comunidad científica que es reducida. La manera de hacer público el modo de vida experimental se hace a través de la *tecnología literaria* o de la escritura de la ciencia (Haraway, 2004: 17). Según esta autora, también existe la *tecnología material* que se refiere a los instrumentos o máquinas utilizados en el «laboratorio» y la *tecnología social* que incorpora las convenciones que los científicos deberían utilizar al tratar unos con otros y al considerar declaraciones de verdad. Para Haraway (2004), la manera en que los hechos se han establecido históricamente como creíbles en ciencia ha sido a través de multiplicar su fuerza con el testimonio que debía ser público y colectivo. Según explica esta autora, un acto público debía tener un lugar en un espacio que se pudiera aceptar semióticamente como público y no como privado. Sin embargo, el espacio público debía ser definido rigurosamente y no todo el mundo tenía acceso a él, es decir, no todo el mundo podía testificar de manera creíble (2004: 16). De hecho, el espacio público del modo experimental ha sido criticado como parte de un espacio privado, secreto y con acceso restringido, y no tanto como un espacio civil público al que todo el mundo pudiera entrar sin restricciones. Haraway explica que los testigos construidos «modestamente» en la ciencia han sido personas con autoridad que podían acceder al espacio científico regulado estrictamente como espacio de la «cultura de la no cultura»³⁸ y en el que se intercambiaba información sólo con aquellos que tenían acceso a dicho espacio. La separación público/privado y su manejo ha sido una de las reestructuraciones del espacio –material y epistemológico- de finales de siglo XX que se ha retomado como parte de las consideraciones para una mejor ciencia para la gente. Una clave para esta reestructuración inclusiva y democratizadora del conocimiento, ha sido la ampliación del acceso, la producción y la distribución del conocimiento científico a un mayor número de personas y colectivos sociales.

La *circulación del conocimiento* producido en las investigaciones es un compromiso que apuesta por un proyecto feminista de la ciencia que ofrezca una visión del mundo más compleja y «que nos permita vivir bien en él en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con las de otros y con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones» (Haraway, 1991: 321). Además, la circulación

³⁸ Haraway critica la «cultura de la no cultura» que los grupos científicos dominantes han construido para legitimar su trabajo de investigación. La figura tradicional del «observador modesto», neutral y aséptico, está basada en la invisibilidad de los otros que sirven de hecho para sostener la propia vida y conocimientos» (Haraway, 2004).

del conocimiento nos da la posibilidad de generar ciertas contingencias con distintos tipos de conocimiento y sujetos concedores, de compartir nuestro conocimiento parcial del mundo que sea favorable a los «proyectos globales de libertad finita, y de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada» (Haraway, 1991: 322). La *circulación del conocimiento* de la ciencia es político y es ético. Tal como explica Gledhill:

comprometerse con las cuestiones políticas significa, en última instancia, tener el valor de dejar de ocultarse tras un relativismo liberal paternalista y una postura de imparcialidad académica. Los[as] antropólogos[as] deben estar dispuestos[as] a defender públicamente futuros humanos más inclusivos, fortalecidos por lo que pueden aprender del amplio abanico de la experiencia humana y por el cuestionamiento constante de las premisas estimulado por la atención a los múltiples y, a menudo, contradictorios puntos de vista de los diversos actores que configuran nuestra historia contemporánea. Pero no podemos hacerlo sin abordar teóricamente el poder, tanto en la historia como en nuestro propio mundo académico (Gledhill, 2000: 382).

Las maneras de distribuir la producción de conocimiento científico pueden ser múltiples y variadas y no hemos descubierto forma alguna de hacer una distribución omnipotente y omnipresente. Pero sí podemos intentar democratizar radicalmente los postulados de la ciencia a través de «asumir el carácter abierto e incompleto del ideal de inclusividad como un trabajo siempre por hacer»³⁹ (Romero Bachiller y García Dauder, 2006: 269). Entendemos que la distribución del conocimiento puede llevarse a cabo de muchas formas. No solo se trata de distribuir un conocimiento planteado en el proceso de escritura de una tesis, sino también en otros espacios como otros medios de comunicación, como la radio. Los conocimientos que se obtienen durante la realización de la investigación pueden tener también diferentes canales de devolución/revolución, distintos fines y distintos momentos. Por ejemplo, pueden servirnos para facilitar talleres para el activismo; para informar y compartir estrategias a familiares de detenidos/as en los Centros de Internamiento para Extranjeros; para frenar controles policiales de identidad racistas; para construir colectivamente acciones; para deconstruir imaginarios sexistas en nuestras conversaciones; para generar alianzas estratégicas y construir redes entre personas que no se conocen; para contribuir a construir discursos en las luchas políticas de «mundos donde

³⁹ Esto implica «un ejercicio de constante vigilancia de las exclusiones que inevitablemente se generan en toda fijación parcial. Exclusiones no solo de las otras oprimidas como diría Harding, sino de las «otras inapropiadas/bles», otras inesperadas e impensables «desubicadas de los mapas disponibles» de la identidad y la política dominante» (La Escalera Karakola, 2004: 7).

entren muchos mundos»; para cuidar nuestro mundo. ¿Qué no es acaso esto una ciencia para la gente?

1.2. Desplegando la trans/Interdisciplinariedad

En esta secuencia del capítulo, exponemos más ampliamente algunos de los conceptos y teorías que contribuyen a nuestra promesa *epistemológica de articulación trans/interdisciplinaria*. Para ello, como ya hemos explicado, partimos de las aportaciones de los siguientes campos de estudio: los estudios postcoloniales y decoloniales, las teorías y epistemologías feministas, los estudios culturales y de medios de comunicación, y los estudios transnacionales y de la globalización. A pesar de presentarlos por motivos analíticos como campos independientes, lo que nos interesa precisamente son las articulaciones entre los mismos (las áreas sombreadas de las intersecciones de los círculos disciplinarios representados anteriormente). De ahí también que en ocasiones la narrativa que presentamos pueda solaparse en los encuentros entre disciplinas.

1.2.1 Estudios postcoloniales y decoloniales

Los estudios poscoloniales y decoloniales responden a una necesidad de articulación entre la sociología, la antropología cultural y la historia, en el proceso de cambio social de «invención de América Latina» (O’Gorman, 1984)⁴⁰ y de su ingreso en la modernidad (Quijano, 2014: 92). La «invención de América» es un punto de partida para la toma de conciencia etnográfica en el proceso de colonización. Este proceso con una ideología de civilización ha intentado:

nombrar, tratar de comprender, interpretar, traducir o transcribir, modos de pensar desconocidos, costumbres ajenas y diferentes a las realidades culturales occidentales desde el prisma eurocéntrico de quien nombra, trata de comprender, interpreta, traduce o transcribe sin considerar la cosmovisión del pueblo que es objeto de la mirada (Miampika, 2003: 85).

⁴⁰ Para conocer más sobre las discusiones en torno a las implicaciones socio-económicas y políticas actuales de los términos descubrimiento, invención o imaginación de América, léase Carlos Fuentes: *Tres discursos para dos aldeas* (1994). También se puede leer el trabajo de *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana* (1970) de Leopoldo Zea.

Desde sus inicios, la antropología ha sido una de las herramientas de la historia imperial y colonial entre Europa y América, una invención colonial que apareció con el intento europeo de explicar otras culturas⁴¹. Diversas narrativas europeas contribuyeron al proyecto imperial colonial antropológico planteando una supuesta inferioridad de los pueblos de las Américas y contribuyendo a la conformación de lo que Aníbal Quijano ha llamado la «colonialidad del poder» (distinta al «colonialismo»). Estas narrativas impulsaron a *Europa* como hegemónica e intentaron *naturalizarla* como patrón de poder en la experiencia cotidiana de la gente. Por eso, cuando nos referimos a *Europa* lo hacemos a manera de metáfora, no de una zona geográfica y de su población, sino de todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella (Quijano, 2014: 69). Como se trata de un reduccionismo de lo «europeo», el eurocentrismo no es una perspectiva de los pobladores de Europa exclusivamente sino de todos aquellos educados bajo su dominio.

En la década de 1920, se constituyó el *movimiento negrista*, impulsado por un grupo de intelectuales y artistas cubanos, cuyo objetivo era la revalorización de las raíces culturales africanas como componente insoslayable de la cultura cubana. Entre sus figuras más destacables sobresale Fernando Ortiz⁴², etnólogo afrocubano, cuyo trabajo dio fruto a la noción de *transculturación* que define los aspectos básicos socio-antropológicos de la unidad y la diversidad cultural del Caribe. La *transculturación* significó un paradigma dinámico para la interpretación histórica y sociocultural de las mutaciones antropológicas y ontológicas en el Caribe y en América (Latina). Este término permitió analizar

⁴¹ Desde los orígenes de la disciplina antropológica en plena expansión colonial, la antropología se ha visto sometida a presiones de entidades financieras, de gobiernos y de grupos de poder por lo que las investigaciones que han predominado han sido desarrolladas con los intereses y fines de investigación de dichos grupos. Las voces de los antropólogos críticos en relación a la dominación europea, que surgieron antes de que se establecieran departamentos de antropología en universidades norteamericanas, tuvieron enfrentamientos políticos con la burocracia federal. Las investigaciones sobre comunidades rurales inglesas e irlandesas en la década de 1890 financiadas por la *British Association* estaban preocupadas por las consecuencias sociales y políticas de la industrialización y la urbanización masiva más que por las sociedades «exóticas», los «movimientos de resistencia de los oprimidos» o el sufrimiento de los nativos. Sin embargo, fueron las fundaciones privadas vinculadas a la expansión global colonial del capitalismo norteamericano las que mostraron un mayor interés en financiar la antropología, lo que ocasionó que no fueran precisamente las voces críticas las que fueran asumidas por la hegemonía dentro de la disciplina en el periodo posterior a 1940 (Gledhill, 2000).

⁴² También destacan las figuras de Alejo Carpentier y Nicolás Guillén. Carpentier con sus obras contribuyó a una antropología caribeña y latinoamericana estableciendo fundamentos teóricos en su actividad narradora como medio de «indagación y de exploración de la realidad latinoamericana». Guillén aportó al movimiento con su obra poética *negrista* titulada *Sóngoro Consongo* (1931). El poeta martiniqueño Edouard Glissant contribuyó también con su obra *El discurso antillano* (1981) e *Introducción a una poética de lo diverso* (1996).

alternativamente los procesos de conformación de las sociedades de América. Así, se observó la (re)configuración etno-cultural de la identidad latinoamericana y caribeña con la trata de hombres, mujeres y niños/as negros como esclavos en América. Estos procesos generaron nuevas acepciones culturales de dicha identidad, al igual que los procesos migratorios de Europa, Asia y Medio Oriente que se dieron en el Caribe y América (Latina), a través de migraciones chinas y japonesas que influyeron fuertemente en Cuba, México y Perú. Indudablemente, las migraciones europeas también formaron parte de las teorizaciones de la transculturación latinoamericana y caribeña. Posteriormente, Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* (1989) retomó el término para explicar los diálogos, encuentros y coexistencias culturales en América (en Miampika, 2003: 82). La antropología social y cultural en América ha ido haciendo cada vez más uso de la noción de *transculturación* generando reconsideraciones sobre los cimientos analíticos de la identidad cubana y, por extensión, caribeña y latinoamericana. La *transculturación* apela al estudio en movimiento, a los poderes dinámicos, a la creatividad entre unas y otras transferencias e intercambios y a la manera imprevisible en que se conforman las costumbres, los valores y los usos. Los estudios antropológicos en casi todo el mundo han hecho uso de las aportaciones de estas teorizaciones para analizar diversas realidades socio-históricas.

De esta manera, observamos la contribución de las formas de resistencias y de legitimación, tales como el negrismo o la *négritude*, como proyecciones antropológicas que desempeñan una *ruptura significativa* con visiones estereotipadas, folklorizantes, reduccionistas, del indio o del negro (Miampika, 2003: 96). Así también, a partir de los años treinta surgieron diversos movimientos anticoloniales en Europa y en Estados Unidos, tales como la *négritude* en París y el *Harlem Renaissance* en Nueva York, integrados por estudiantes, políticos, intelectuales y escritores negros de las periferias coloniales africanas y caribeñas, que comenzaron a cuestionar las formas de dominación de la cultura hegemónica europea: la histórica dominación económica y la dominación política y cultural de «Occidente» sobre el «Tercer Mundo». Denunciaron los abusos coloniales como la transferencia hacia América de esclavos en el sistema de plantación, el asesinato de sus culturas y la utilización de su fuerza de trabajo. En la era del capitalismo global, estas formas se han ido configurando contemporáneamente en un sentido de inversión de los desplazamientos forzados a través de deportaciones masivas de poblaciones a los países del *Sur global*, como un mecanismo de regularización fronteriza para generar mano de obra

barata en los países del *Norte global* (De Sousa Santos, 2014: 51). Estos movimientos a un lado y otro del Atlántico han generado replanteamientos a partir de la *transculturación* como elemento teórico-conceptual para repensar las identidades múltiples, fragmentadas y variadas. En ese sentido, retomaremos estas conceptualizaciones para referirnos a identidades *transculturales* como la de «inmigrante latino».

Desde principios de siglo XX, la diáspora negra comenzó un camino de protesta común contra la realidad del racismo e impulsó reflexiones sobre la «raza» y la «etnicidad» advirtiendo que éstas no son entidades esenciales del orden de lo biológico, sino que se trata de representaciones que se refieren a la «suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano» (Césaire, Aimé, 1955: 81). Desde aquella época, los análisis críticos han venido dando cuenta de que el color de piel o los rasgos físicos no son el punto en común que reagrupa a poblaciones enteras bajo una misma identidad de «etnia» o «raza», ni siquiera la lengua, sino que son los *efectos* que esos colores de piel o rasgos producen en otros grupos humanos que han intentado someter históricamente a través de la violencia, opresión y marginalización a los hombres y mujeres negros e indígenas. Tanto la «etnicidad» como la «raza» se han configurado, durante siglos, a través de esos efectos cargados de prejuicios y presuposiciones que se corresponden con una jerarquía social estricta.

Paradójicamente, algunos de estos proyectos anticoloniales han supuesto una vuelta a ciertas posturas e identidades nacionales y han contribuido, a veces indirectamente, a mantener la estructura de poder que representa el sistema colonial. Sin embargo, las críticas contemporáneas a la antropología más etnocéntrica han generado la construcción de herramientas de trabajo cultural entre los/as antropólogos/as y sus comunidades, mediante un registro riguroso de las prácticas culturales y de las formas de vida indígenas, migrantes y locales que, de otro modo, se perderían para la posteridad. Hasta ese momento, las prácticas críticas sobre el proceso de producción del conocimiento antropológico y sobre los sujetos que producen dicho conocimiento habían sido inexistentes. No obstante, no debemos ser ingenuas al considerar que las relaciones de fuerza entre investigadores/as y participantes de la investigación se desvanecen con la incorporación de nuevas voces porque para eso hacen falta muchos ejercicios reflexivos sobre las posiciones privilegiadas de los investigadores.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, con los movimientos anticoloniales y la descolonización en África, Asia y el Caribe, así como con los sucesivos movimientos sociales

que se agitaron contra la guerra de Vietnam y la Campaña por el Desarme Nuclear, las ciencias humanas experimentaron cambios en la manera de ser concebidas. Su soporte constitutivo «moderno-colonial» se vio afectado por voces críticas de las «excolonias» que se fueron incorporando paulatinamente al campo académico en las universidades de las «exmetrópolis». La antropología, en particular, comenzó a hacer serios replanteamientos en relación a las formas imperialistas y coloniales en distintos niveles: epistemológicos, metodológicos y ético-políticos. *Europa* atravesó una «crisis postcolonial de la autoridad etnográfica» (Clifford y Marcus, 1991).

Así, comenzó una nueva etapa de teorías postcoloniales y decoloniales en las antropología⁴³. En este campo, los movimientos postcoloniales generaron replanteamientos no sólo en relación a las formas de construcción de conocimiento y de la transmisión de la percepción transcultural del Otro, sino también en el hecho de que nuevos antropólogos/as de América, África y Asia iniciaron un proceso teórico-político de decolonización, recolonización de la disciplina, documentando sus propias culturas, reinventando y resignificando sus usos. A partir de los movimientos independentistas, muchos intelectuales migraron hacia las antiguas metrópolis y desde el espacio metropolitano reflexionaron críticamente sobre el racismo y el colonialismo de Occidente hacia el Tercer Mundo. Fue desde la diáspora en donde se hicieron más conscientes de cómo la colonización afectó la historia contemporánea de los países colonialistas y de cómo se generó una visión generalizada desde «Occidente» sobre el «Tercer Mundo». Algunos trabajos como el de Talal Asad (1973), *La antropología y el encuentro colonial*, contribuyeron también a una nueva conciencia en el análisis antropológico, lo que implicó un replanteamiento en relación a la identidad social de los sujetos que observan (indígenas, comunidades negras, comunidades migrantes transnacionales, etc.) y que reaccionan ante la *violencia epistemológica, colonial e imperial*.

En un contexto marcado por el postcolonialismo, los procesos de las recientes migraciones latinoamericanas hacia el Estado español han ido configurando significados diferentes de los que se han asociado en Estados Unidos y otros países de Europa a la identidad «inmigrante latino», constituyendo una nueva acepción. Es por eso que

⁴³ Destacamos los trabajos de Césaire (1955), Fanon (1971), Asad (1973), Said (1978), Wolf (1982), Condé (1986), Spivak (1988), Minha (1986), Rosaldo (1989), Clifford (1999), Brah (1996), Glissant (1996), Paredes (1999; 2000; 2008; 2014), Ong (1999), Quijano (2000), Mohanty (2008), Mahmood (2008), Hernández Castillo (2008), Tohidi, (2008), Bautista Pérez (2008; 2012; 2013), Cabnal (2010), Méndez Torres (2011), Guzmán (2014), Cumes (2014), Chirix (2014), Tzul Tzul (2015).

retomamos el pensamiento crítico y activo postcolonial y decolonial, a través de un aporte latinoamericano, por su multidisciplinariedad para entender el poscolonialismo como proceso histórico y como campo teórico⁴⁴.

Cabe destacar que existe un inmenso debate antropológico sobre los diálogos más recientes entre los estudios postcoloniales y decoloniales. Ambos comparten una crítica al desarrollismo, al sistema de producción de conocimiento que ha heredado formas eurocéntricas, a las desigualdades de género, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que promueven la subordinación en la periferia del «sistema mundo-capitalista» (Wallerstein, 1991). Sin embargo, siguen divididos sobre las oposiciones binarias de cultura contra economía y de agencia contra estructura y este es uno de los dualismos cartesianos que pretendemos romper con nuestra propuesta de articulación entre campos de estudio como promesa epistemológica de investigación. Sin poder realizar un repaso exhaustivo de estas discusiones, que actualmente dominan el espacio académico⁴⁵, destacamos a continuación algunos aspectos clave de estas aproximaciones teórico-metodológicas cuyas interpretaciones críticas hacen énfasis en:

ESTUDIOS POSTCOLONIALES	ESTUDIOS DECOLONIALES
la cultura colonial	la acumulación incesante de capital a escala mundial
la agencia	las estructuras
división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista (Spivak, 1988)	importancia de procesos culturales como el racismo y el sexismo, como inherentes al capitalismo histórico (Wallerstein, 1991)
la mayoría de los teóricos vienen de campos de las humanidades como literatura y estudios culturales, solo un reducido número de intelectuales en el campo de la poscolonialidad viene de las ciencias sociales, en especial de la antropología	los académicos del sistema-mundo pertenecen a disciplinas de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología, las ciencias políticas y la economía. Escasamente algunos vienen del campo de las humanidades (con excepción de los historiadores) y muy pocos provienen de la literatura
caracteriza el sistema capitalista como un sistema cultural	hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como constitutivas del sistema-mundo capitalista
la cultura es el elemento constitutivo que determina las relaciones económicas y políticas en el capitalismo global (Said, 1979), dificultades para conceptualizar los procesos político-económicos	dificultades para teorizar la cultura

⁴⁴ Ver: Castro Gómez (1998), Lugones (2010), Grosfoguel y Castro Gómez (2007), Grosfoguel (2010, 2012, 2014).

⁴⁵ Las abismales diferencias al interior de los estudios postcoloniales (anglosajones, latinoamericanos, etc.) y de(s)coloniales quedan fuera del alcance de los objetivos que hemos acordado al principio de esta secuencia y no son recogidas en esta tabla.

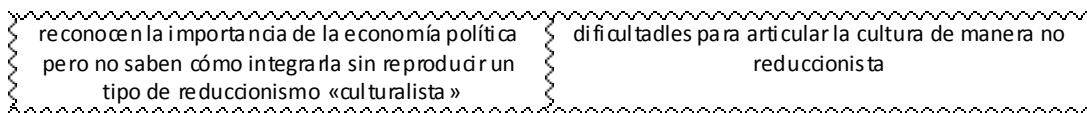


Figura 5: Elaboración propia a partir de Grosfoguel (2014: 388-389).

Complicidades subversivas

En este trabajo, llamamos «ciencia hegemónica» a los postulados que dominan el espacio científico-académico y que se aúnan a la producción cognitiva capitalista y colonialista: «la medición, la cuantificación, la externalización –u objetivación- de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción» (Quijano, 2014: 68). En América (Latina), las narrativas científico-sociales que han explicado las relaciones de producción capitalista han estado presentes, particularmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, desde áreas dominadas por el capitalismo. Quijano explica que, a partir del siglo XIX, el único enfoque con validez capaz de explicar el capitalismo era el Estado-nación. Tanto desde las teorías liberales como desde las marxistas, el Estado-nación se convirtió en la unidad de análisis por excelencia. En 1928, José Carlos Mariátegui publicó *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, marcando un punto de despliegue desde los márgenes contra el poder de producción de conocimiento hegemónico y propuso la «heterogeneidad histórico-estructural» como concepto para entender, desde otra perspectiva, el modo de analizar la producción y de representar la «realidad social». Este marco teórico como «hegemonía alternativa» de investigación científico-social en/desde América Latina surgió, junto a muchas otras propuestas de las que haremos uso en esta investigación, ante las presiones y las exclusiones de un «sistema mundial» en el sentido marxista de análisis del capitalismo y de «larga duración histórica» en el sentido braudeliano.

Los cuatro fundamentos⁴⁶ que hemos propuesto como epistemología articuladora son caminos facilitadores para luchar contra las narrativas científico-sociales dominantes y para explorar las posibilidades desde teorías críticas transgresoras. En ese sentido, una propuesta conceptual que nos permite articular las epistemologías decoloniales en nuestro análisis teórico-político es la de *complicidades subversivas* (Grosfoguel, 2014). Las complicidades subversivas entienden que los conocimientos subalternos han sido

⁴⁶ Recordemos: Interdisciplinariedad, interseccionalidad, otros saberes y circulación del conocimiento.

históricamente excluidos, omitidos, silenciados e ignorados en el proceso de producción de conocimiento. Cuando hablamos de conocimientos subalternos nos referimos al pensamiento de transculturación, a las formas de conocimiento híbridas (Anzaldúa, 1987), a los mestizajes y a las «armas milagrosas» (Césaire, 1989). Las «complicidades subversivas» son:

modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica, de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías descoloniales. Constituyen una crítica de la modernidad desde las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad (Grosfoguel, 2014: 394).

La intención al utilizar este marco es plantear una crítica a la modernidad/colonialidad y, al mismo tiempo, generar un espacio desde donde plantear nuevas utopías desde la producción de conocimiento más allá del ojo de Dios con pretensión de neutralidad (Haraway, 2004). Tal como ha explicado Chela Sandoval, es necesario partir de las *formas de conciencia y prácticas opositivas* que puedan ser efectivas bajo las formas transnacionales del «Primer Mundo» (Sandoval, 2005: 82). Estas formas de conciencia surgen de la *diferencia crítica* del lado de la «periferia», los trabajadores o el «proletariado» como lo llamó Marx, las mujeres y las lesbianas que Audre Lorde llamó «outsiders», los sujetos «racializados/coloniales» (Grosfoguel, en Ruiz Trejo, 2013), los inmigrantes, los movimientos antisistema, etc. Ponemos la «*diferencia colonial*» (Mignolo, 2011) en el centro de la producción de conocimiento porque ésta se ha enfrentado históricamente a una sociedad jerarquizada sobre la base de criterios de raza, género, sexo, clase, lengua y posición social y porque estas posiciones de sujeto han intentado combatir la «heterarquía de poder» (Grosfoguel, 2014). Al igual que Chela Sandoval:

Comienzo rindiendo homenaje a los músculos y tendones de los trabajadores que se agotan en las repeticiones exigidas, en los almacenes, las cadenas de montaje, las células administrativas y las redes informáticas que mantienen en funcionamiento las grandes firmas electrónicas de finales del siglo XX. Estos trabajadores conocen el dolor de la unión de la máquina y el tejido corporal, las condiciones robóticas y —a finales de siglo XX— las condiciones cyborg bajo las cuales la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados (Sandoval, 2005: 82).

Colonialidad del poder

A continuación vamos a introducir los «artefactos ópticos» de los estudios poscoloniales y decoloniales que hemos seleccionado para comprender la manera en cómo

se han ido construyendo algunos patrones de poder que constituyen la identidad «inmigrante latino» en España y también reflexionaremos sobre la manera en que la «otredad» se construyó asociada a la «naturaleza», ya que nuestra propuesta es aportar herramientas teóricas para desnaturalizar dicha asociación.

En América (Latina), el proyecto científico de la «Ilustración» y de los cimientos humanísticos de la «modernidad-colonialidad» se ha venido poniendo en cuestión desde principios del siglo XX⁴⁷. Estas propuestas han significado una lucha contra las violencias históricas de opresión, durante más de 450 años de colonialismo y expansión colonial europea (1492-1945) hasta después de la segunda mitad de siglo XX, momento en que la colonialidad no desapareció sino que se rearticuló y adquirió nuevas formas.

A partir de la complejidad histórico-estructural de estos procesos socio-históricos, hemos concebido una propuesta *teórico-política* que reflexiona sobre aspectos materiales y simbólicos. Como explicamos al principio de esta secuencia, no existe una separación entre ambos. Lo material no puede ser reducido a lo económico, ni lo simbólico a lo ideológico, porque ambos son co-constituyentes de lo «real». La materialidad infraestructural determina superestructuras culturales y simbólicas, y las relaciones y transacciones económicas tienen un carácter netamente simbólico (Romero Bachiller, 2006: 91). Esto nos exige una consideración de «cómo trabajo, conocimiento, autoridad y relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza» (Quijano, 2001, en Maldonado Torres, 2007: 131).

El análisis del poder en/desde América Latina toma especial sentido como ruptura significativa. Las teorías y epistemologías latinoamericanas generan una ruptura aunque no están fuera del campo de la hegemonía de la ciencia social. El *ejercicio de contrapoder* se da a través de formas alternativas para contrarrestar la hegemonía que, a su vez, está vinculada al propio proceso hegemónico que produce y limita las formas de transgresión (Williams, 2009). En este trabajo, el análisis del «poder» parte de un postulado que no considera como determinadas, antes de toda su historia, a las relaciones entre patrones históricos de poder, como si todas estas relaciones fueran definidas previamente en un «reino óptico, ahistórico o transhistórico» (Quijano, 2014: 72). El poder no se concibe como si estuviera destinado indefinidamente a guardar relaciones continuas, lineales y unidireccionales, más bien, se

⁴⁷ Ver, en este sentido: Mariategui, José Carlos (1928), Alberto y Ortiz, Fernando (1940), Castellanos, Rosario (1948), Masferrer, Quijano (1989), Castro Gómez, Santiago (1998), Grosfoguel, Ramón (2004), Walsh, Catherine (2005); Lugones (2010), Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), Maldonado Torres, Nelsón (2007).

articula de forma heterogénea, discontinua y conflictiva (Quijano, 2014: 72)⁴⁸. El poder es articulado no en función de la presunción de determinantes (como en el materialismo histórico), es decir, de la homogeneidad histórica de sus componentes, sino de eje(s) de articulación del conjunto. Los «patrones de poder» no pueden ser analizados como si los elementos fueran históricamente homogéneos y consistentes, sino que tienen que ser pensados como múltiples, recíprocos y heterogéneos. En la medida en que las identidades se conciben no-unidireccional y no-unilínealmente, las *estrategias de transgresión* serán posibles. Tenemos que pensar dichas estrategias de manera heterogénea, discontinua y en constante conflicto. De esta forma, entendemos el «poder», siguiendo a Quijano, como:

un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno a la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la «naturaleza» y sus recursos de producción; 3) el [«]sexo[»], sus productos y la reproducción de la especie, 4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de este patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano, 2014: 70).

Por tanto, la «colonialidad del poder» es el término teórico conceptual que nos permite en esta investigación mostrar la forma enredada y compleja de estas jerarquías de poder. La articulación heterogénea es fundamental a la hora de conceptualizar la racialización de las migraciones latinoamericanas en España. No podemos entender los controles policiales de identidad racista que suceden diariamente en las calles de Madrid como una forma predominante de regularización de las fronteras, sin entender la supremacía masculino-(hetero)patriarcal-blanca occidental articulada con el racismo y el sexismo. Los cuerpos que mueren y que importan en el espacio de la Comunidad Europea, y los que no cuentan cuando mueren en la valla de Melilla, son una opción que está articulada por la colonialidad entre occidentales y no-occidentales (Grosfoguel, 2010: 13). Todo esto será recogido en el Capítulo V donde observaremos qué cuerpos se cuentan y cuáles no se cuentan en las redadas policiales o en los encarcelamientos en los Centros de Internamiento para Extranjeros en el Estado español.

⁴⁸ Seleccionamos a conciencia la teoría del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano, ya que en contextos informales académicos se dice que es «el Foucault de América Latina», pero nunca de manera inversa se refiere a Foucault como «el Quijano europeo», lo que demuestra los efectos de la «colonialidad del poder» en la propia academia.

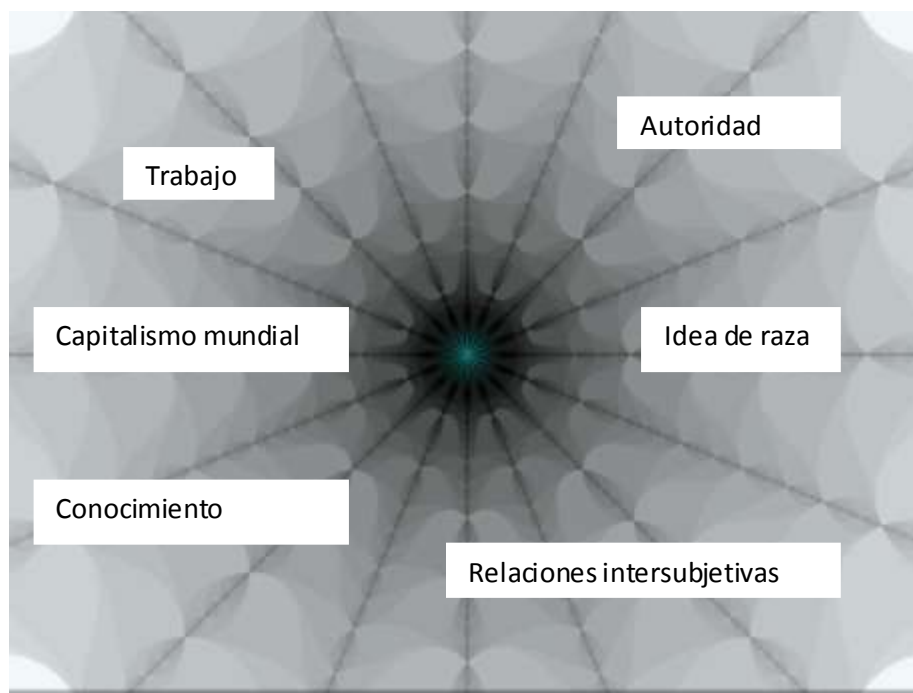


Figura 6.: Cartografía del «poder» según Quijano (2014). Imagen propia⁴⁹.

Eurocentrismo en la teoría de la clase social

En los años setenta y ochenta, diferentes hechos facilitaron la aparición de nuevas corrientes teóricas que criticaron la concepción totalizadora de clases sociales, heredada del materialismo histórico⁵⁰. Este debate, que se había intensificado ya desde el periodo posterior a la segunda guerra mundial, criticaba el corsé intelectual que había convertido la categoría histórica de «clase social» en una categoría estática⁵¹. Quijano ha explicado que estas ideas fueron incorporadas por la teoría de clases sociales del materialismo histórico a

⁴⁹ Para plantear esta cartografía del poder hemos utilizado el recurso de la representación del «infinito» para apelar a la idea del sistema heterárquico (Castro Gómez, 2007), que «no se entiende como un espacio limitado a las conflictividades entre los soberanos, ni tampoco como una dialéctica entre agentes y estructura, sino más bien como una red compleja de relaciones heterogéneas y no lineales que están atravesadas por procesos de deconstrucción-reconstrucción, de orden y desorden» (Fonseca y Jerrems, 2012: 6).

⁵⁰ Según Quijano, el legado marxista es una aportación epistémica y teórica muy amplia y heterogénea. Para Quijano el materialismo histórico, sobre todo en su versión marxista-leninista, ha hecho pasar sistemáticamente la obra de Marx como homogénea. Por otro lado, Quijano subraya dos apuntes importantes sobre las herencias que influyeron el trabajo marxista. Primero, Claude Henri de Saint-Simon y los saintsimonianos, donde se formularon por primera vez, mucho antes que en Marx, los elementos básicos de la teoría de clases sociales. Así también Quijano rescata *L'Union Ouvrière* (1977) de la franco-peruana Flora Tristán que se convirtió en una obra agitadora para los trabajadores franceses a comienzos del siglo XIX. Flora también escribió *Peregrinaciones de una paria* (1946) que en este trabajo tiene sentido como reflexión teórica sobre la movilidad.

⁵¹ Estas críticas, a su vez, ganaron amplia audiencia y facilitaron la imposición del discurso neoliberal del capitalismo.

finales del siglo XIX por la hibridación del marxopositivismo, en el Engels tardío y en sus ecos entre socialistas de todo el mundo (Quijano, 2014).

Este registro reduccionista de ideas en la teoría de clases sociales heredó un sesgo eurocéntrico en la versión llamada marxismo-leninismo desde mediados de los años veinte. Además, el análisis de Quijano apunta a la hibridación entre el materialismo histórico con el estructuralismo, francés especialmente, después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, Quijano cuestiona el marxopositivismo así como la impronta naturalista y positivista de estas teorías (ingredientes decimonónicos para la antropología de principios del siglo XX) y pone en evidencia cómo la crítica latinoamericana había comenzado el debate de la heterogeneidad de la clase social ya desde principios de siglo XX. Quijano plantea seis observaciones en torno a la manera en que el materialismo histórico homogeniza el legado marxista: 1) la idea de sociedad en tanto que una totalidad orgánica; 2) el concepto mismo de clases sociales, referido a franjas de población homogenizadas por sus respectivos lugares y roles en las relaciones de producción de la sociedad; 3) la explotación del trabajo y el control de la propiedad de los recursos de producción como el fundamento de la división de la sociedad en clases sociales —en Marx formarán más tarde parte del concepto de relaciones de producción; 4) la nomenclatura de las clases sociales acuñada desde ese postulado, amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, industriales y obreros; 5) la perspectiva evolucionista, unidireccional, de la historia como sucesión de tales sociedades de clase, que en el materialismo histórico serán conocidas como «modos de producción»; 6) y la relación entre las clases sociales y la revolución final contra toda explotación, no mucho después llamada revolución «socialista» (Quijano, 2014).

En ese sentido, Quijano ha explicado ampliamente que la teoría dominante de clases sociales ha sido pensada exclusivamente sobre la experiencia europea, dejando fuera otras formas de conocimiento-sociohistórico y contribuyendo a una forma cognoscitiva eurocéntrica de pensar la «realidad» social. Para el mismo autor, estas formas cognoscitivas, desde los saintsimoniamos, Marx y Engels hasta los weberianos, son reduccionistas, ya que comprenden la reproducción del poder en la sociedad a través del control del trabajo y de sus recursos y productos. En cambio, otros ámbitos en los que se reproduce la dominación no son tomados en cuenta y, si son referenciados, se entienden como derivados de las «relaciones de producción» y determinados por ellas. Al mismo tiempo, Quijano plantea cómo el sustantivo *clase* del mundo de la «naturaleza» se había llevado al mundo de las teorizaciones de la «sociedad». Según el autor, entre fines del siglo XVIII y fines del XIX, la

teoría de clases sociales fue elaborada desde un pensamiento eurocéntrico en el momento en que «Europa» era percibida como «centro» del mundo capitalista y así se generó una dualidad histórica entre lo que era *Europa* –principalmente *Europa* central e Inglaterra– y lo que era *no Europa*. Esta dualidad generó una concepción de Europa como escenario temporal a donde las sociedades *no europeas*, ubicadas en un pasado lineal, tenían que llegar (Quijano, 2014).

Las teorías de las clases sociales de esa época fueron eurocéntricas en el sentido de que construyeron imaginarios racializados y generizados *naturalizantes* sobre las poblaciones de *no Europa*, sobre las que se configuró una idea de diferencia: «no europeos», «no blancos», «no civilizados». Las formas no salariales del trabajo del siglo XIX en *no Europa* eran vistas como «precapitalistas» o «preindustriales». La idea de Estados-nación modernos se instaló como equivalente a *Europa* y, por tanto, se hizo equivalente a futuro civilizado. En *no Europa* eran percibidas las tribus y etnias como primitivas, no racionales, y el sujeto racional era considerado europeo. En ese sentido, Grosfoguel se refiere a «migrantes coloniales» y «sujetos raciales coloniales» para explicar la situación de una gran parte de la población migrante latinoamericana que vive actualmente en España⁵² y sobre quienes se han reconfigurado los imaginarios eurocéntricos occidentalizantes (en Ruiz Trejo, 2013). Esto será abordado en el Capítulo III en donde analizaremos cómo los migrantes de origen latinoamericano enfrentan diferentes discriminaciones a la hora de acceder al mercado de trabajo en los medios de comunicación generalistas por su condición postcolonial. Por otro lado, la historia del conocimiento ha heredado muchos de los sedimentos que hemos explicado hasta ahora, por lo que genealogías pensadas desde espacios *no europeos* resultan indispensables para entender desde otro lugar la forma en que opera el poder.

La propuesta histórica de Quijano sobre la teoría de la clasificación social es una genealogía alternativa a las teorías eurocéntricas. Su consideración sobre la «larga duración» y los conflictos por el control del poder en distintos ámbitos de existencia social es una apuesta por entender de otra manera la distribución del poder a través de patrones

⁵² Se trata de sujetos que han sido «colonizados» en el espacio imperial y sobre quienes se ha construido un imaginario racial. Esta idea dominante impacta en la imagen que se construye sobre los migrantes que han entrado más recientemente a Estados Unidos o Europa. Estos migrantes no tienen una experiencia directa de «colonización» con el espacio metropolitano, pero al entrar en ese espacio son clasificados y vistos como si fueran esos “sujetos raciales coloniales” del imperio. Se extrapolan las categorías raciales coloniales sobre algunos “migrantes coloniales” (Grosfoguel, 2013, en entrevista inédita para el programa de Radio Contratiempo: www.contratiempohistoria.org).

centrados en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y una historia determinadas. El «poder», para Quijano, tiene que ser entendido a partir de la indagación de la historia, las condiciones y las determinaciones de una distribución dada de relaciones de poder en una sociedad.

Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad lo que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características empíricamente observables y diferenciables son resultados de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. Se puede partir de éstas para un primer momento y un primer nivel de aprehensión de las relaciones de poder, pero no tiene sentido hacer residir en ellas la naturaleza de su lugar en la sociedad; es decir, su *clase social* (Quijano, 2014: 92).

Uno de los puntos más importantes de Quijano es el aporte que hace al análisis del poder que no puede ser entendido más que en la articulación de una estructura global común que es la de la «colonialidad del poder». Este eje articulará los diferentes capítulos que desarrollaremos en esta tesis, desde cómo son producidas las radios latinas «indocumentadas» en el contexto migratorio, pasando por el marketing de lo latino y de la nostalgia y la comunicación transnacional, hasta cómo se generan estrategias de resistencia en condiciones de desposesión e indefensión, para contrarrestar las condiciones semiótico-materiales de dicha colonialidad. Esta idea es una de las propuestas base de nuestro planteamiento teórico debido a que todas las relaciones de poder también son heterogéneas, discontinuas y conflictivas; sin embargo, existe un patrón de poder que las articula como un eje en una estructura común, que es la *colonialidad del poder*. «El poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y de redistribución. Sus periodos históricos pueden ser distinguidos, precisamente, en relación a tales procesos» (Quijano, 2014: 94). Además, los *lugares y los papeles* de las relaciones no tienen las mismas ubicaciones en las existencias sociales y en cada momento del espacio/tiempo. Quijano ejemplifica esta cuestión haciendo notar que un papel y un lugar respecto del control del trabajo puede ser diferente e incluso opuesto respecto del control del «sexo» o de la subjetividad o en las instituciones de autoridad, y que cambia además en el transcurso del tiempo (Quijano, 2014: 93). Un ejemplo podría ser un director de alguna de las radios para audiencias migrantes a las que nos referimos en este trabajo, que no ocuparía el mismo papel y lugar en la estructura de poder que la directora de otra radiodifusora, a pesar de que ambos sean migrantes. Al mismo tiempo, la directora podría hablar abiertamente en su entorno laboral sobre su vida familiar, cuestión que el director podría omitir por una opción sexual diversa. En el trabajo, operan varias formas de desigualdad que ubican a las mujeres

en posiciones menos ventajosas, aunque si nuestro análisis pretende ser más complejo, nos daremos cuenta de las *intersecciones*. Este es un apunte importante para el análisis planteado en los entramados siguientes, ya que entendemos que las relaciones de poder son *heterogéneas, discontinuas y conflictivas*, por lo que ciertas formas de dominación que mostraremos pueden o no permanecer en el tiempo y pueden cambiar de acuerdo a su rol o ubicación.

Por tanto, siguiendo al mismo autor, el carácter de una relación de poder articulada dentro de un patrón social de poder de larga duración nos hace entender la distribución de las personas en dichas relaciones, y que los procesos son clasificables, desclasificables y reclasificables socialmente. No se trata solo de que una persona cambie de lugar y su papel en el patrón de poder, sino de que el patrón mismo está en constante cuestionamiento. Esta aproximación nos permite hacer un ejercicio de deconstrucción de la unidad de clase, sin presuponer un sujeto colectivo previo que puede proyectar posiciones esencialistas y totalidades explicativas. Sin embargo, no podemos enfrascarnos en la deconstrucción del concepto de clase sin obviar las herencias de los determinismos que esta noción ha movilizad.

Nuestra propuesta, con la ayuda de los Estudios Culturales, es analizar las prácticas sociales concretas, las contradicciones y las ambigüedades que las constituyen, sin priorizar eternamente ningún elemento sobre otro y considerando que el análisis de un elemento no puede proceder sin el análisis del otro. Por tanto, vamos a abordar no tanto prácticas que son «representativas» de la clase social, sino más bien articuladoras: cómo la raza puede ser uno de los modos en los que se experimenta la clase social. Las cuestiones de raza están atravesadas «simultáneamente» por otras formaciones históricas como la clase, el género, la sexualidad (Hall, 1992). Si deconstruimos los esencialismos en torno a la subjetividad de «inmigrante latino» que favorecerían los elementos de etnicidad/raza sobre cualquier otra configuración histórica, no podemos dejar de observar las distintas posiciones y, por tanto, nuestro análisis no puede ser otro más que articulado. Actualmente la narrativa eurocéntrica de la expansión y dominación colonial sigue operando a través de una narrativa neocolonial europea-norteamericana. El «capitalismo» requiere ser analizado no sólo en base a sus relaciones económicas, sino desde el punto de vista subalterno de la diferencia colonial y las relaciones de poder que no se articulan de manera autónoma, sino que se entrelazan de forma variable y temporal. No podemos emplear un reduccionismo económico sino que necesitamos de una versión más sofisticada de paradigmas que

reconozcan simultáneamente la desigualdad racista/sexista/clasista a la que Grosfoguel se ha referido como «heterarquía de poder» (Grosfoguel, 2014)⁵³. La perspectiva inteseccional que analizaremos más adelante, impulsada por las teóricas feministas negras y latinoamericanas, está en diálogo con el análisis del poder desde las lógicas heterárquicas, ya que ambas aproximaciones tienen el propósito analítico de hacer ciertas diferenciaciones o abstraer ciertos procesos que, una vez integrados o imbricados en un proceso histórico concreto, adquieren un efecto y un significado estructural diferenciados.

Desnaturalización de la «otredad»

«La naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista» (Haraway, 1991: 341).

Producto de la colonialidad del poder y de sus heterarquías también ha sido la asociación dominante que desde 1492 se ha construido entre «naturaleza» y «otredades», adjudicando un lugar de superioridad-civilidad al «Hombre occidental» frente a las «otredades» colonizadas sobre quienes se ha impuesto un orden de inferioridad. La «naturaleza» ha sido un lugar especulativo al que se ha apelado para organizar la «colonialidad del poder» (Quijano, 2014) y, más aún, la «colonialidad del género» (Lugones, 2010). Lo «natural» se ha asociado a lo biológico y a todos los elementos que se supone pueden ser conquistados, dominados, controlados, violados, sometidos, lo que es capaz de ser salvado, encerrado, protegido, tutelado: lo femenino, lo no civilizado, el cuerpo de las mujeres, lo no europeo, los pueblos «sin historia», pueblos «sin escritura», pueblos «sin democracia», etc. (Keller, 1991; Harding, 1996).

Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado solo reconoció el dimorfismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y

⁵³ La heterarquía es la articulación de las múltiples jerarquías y en las que la subjetividad e imaginario social no son derivativos sino constitutivos de las estructuras del sistema-mundo. La heterarquía, según propone Grosfoguel (2014: 382) ha sido conceptualizada en un primer momento por Kontopoulous (1993). No podemos hablar de una única forma de dominación y de explotación porque se trata de una imbricación heterárquica (heterogénea) de dominación/explotación sexual, política, económica, espiritual, lingüística y racial. Según Grosfoguel, es la jerarquía etno/racial de la línea divisoria occidental/no occidental la que reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder (2014: 381).

cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el género antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza» (Lugones, 2014: 63).

En ese sentido, la primera gran clasificación de la colonización impuso una división entre humanos y no humanos⁵⁴; la invención del género se constituyó como correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres. La mujer blanca europea fue constituida en el imaginario como compañera y reproductora de la raza y del capital en el ámbito de lo humano (a diferencia de la mujer no europea), si bien asociada a una naturaleza que debía ser dominada y controlada por la ciencia moderna-baconiana (Keller, 1991). Los/as extraeuropeos, constituidos como no-humanos, fueron asociados a un orden «natural» al servicio de la supremacía blanca (humana) (Lugones, 2010, en Espinosa, Yuderksy, 2014: 30). Este mecanismo de poder se ha ido metamorfoseando a lo largo del tiempo construyendo las ideas de bárbaros/as, inmaduros/as y, más tarde, subdesarrollados/as. Actualmente, en el Estado español estas herencias y legados de los imaginarios coloniales permanecen y generan estereotipos sobre las mujeres migrantes extraeuropeas, a quienes se les ubica en una condición de «exóticas», «subdesarrolladas», idea que es urgente desnaturalizar.

Cuando hablamos de identidades (étnicas/culturales/nacionales/raciales) como «inmigrante latino» se trata de procesos de subjetivación de amplias y heterogéneas poblaciones que no han sido continuos en el tiempo y en el espacio. «Inmigrante latino» es una identidad de clasificación social no *natural* que se refiere a un proceso de subjetivación en relación a un *conflicto en torno a la explotación/dominación* de trabajo, «raza» y género. Estas tres instancias se asocian y se disocian, pero es el trabajo lo que se ubica como el ámbito central y permanente de la explotación/dominación. Sin embargo, si como explica Quijano se asume que el capitalismo articula y explota a los trabajadores bajo formas de trabajo y que los mecanismos de dominación usados para este efecto –«raza» y «género»– son usados diferenciadamente en ese heterogéneo universo de trabajadores, tenemos que pensar también el «interés de clase» en términos de heterogeneidad histórico-estructural. En ese sentido, observamos la identidad de «inmigrante latino» en el contexto del Estado

⁵⁴ La idea de humano y no humano en los debates poscoloniales y decoloniales tiene relación con las discusiones entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (1550) en torno a si los amerindios tienen alma o no (Álvarez-Uría, 2014). Se utiliza, por tanto, de forma distinta a la manera en cómo entiende Haraway las entidades humanas (organismos) y no humanas (máquinas y animales).

español y esto nos permite percibir los modos, los niveles y los límites de la asociación de las personas implicadas en las tres instancias mencionadas.

El sexo, la edad, la fuerza de trabajo y el fenotipo, el color de la piel, la forma, el color de cabello, etc. han sido considerados como atributos biológicos diferenciales o *naturalizantes* en las relaciones de explotación/dominación/conflicto, pero ninguno es resultado exclusivo de la estructura biológica (Haraway, 1999; Oyewumi, 1997; Lugones, 2014). Para Quijano, desde la conquista de América estos atributos han intentado ser los elementos para la clasificación social ubicando a las personas a través de marcas diferenciales. El papel que cada uno de estos elementos desempeña en la distribución del poder no tiene que ver con la biología ni con la «naturaleza» sino con una disputa por el control de los ámbitos sociales. La distribución de lo superior y de lo inferior en términos de clasificación social (racial, geográfica, de trabajo, de género, etc.) se sigue organizando sobre la base de la «colonialidad del poder». En ese sentido, la identidad «inmigrante latino» no puede ser entendida como referencia real a la «naturaleza» sino que tiene que ser concebida como un producto histórico-social. «Inmigrante latino» no es una identidad existente ni es una realidad de la «etnicidad» ni de la «raza», pero sí una indicación de que todo poder (colonialidad del poder) requiere ese mecanismo subjetivo para su reproducción (Quijano, 2014: 97); es decir, que esta subjetividad no es «natural», pero sí demostrable como relación social. La estrategia de la colonialidad del poder de naturalización mitológica de las categorías básicas de la explotación/dominación («sexo», «género», «raza», «color») es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso que se ha ido conformando desde la conquista de América. Esta es una perspectiva eurocéntrica contra la que debemos luchar (Quijano, 2014: 103).

Por otro lado, Haraway (1999) ha analizado cómo el discurso científico moderno se ha valido de aparatos de naturalización para esencializar la «otredad», opacando las mediaciones tecnológicas (medios de comunicación, radios, los estudios de ADN, la ley, etc.) a través de las cuales «naturalezas» raciales y sexuales se construyen a modo de artefactos semiótico-materiales:

En primer lugar, significa que la naturaleza para nosotros y nosotras está construida, como ficción y como hecho. Si los organismos son objetos naturales, es crucial recordar que los organismos no nacen; los hacen determinados actores colectivos en determinados tiempos y espacios con las prácticas tecnocientíficas de un mundo sometido al cambio constante (Haraway, 1999).

1.2.2 Teorías críticas feministas

En el presente apartado, proseguiremos el debate teórico sobre los conceptos de raza y nación que se han articulado en la *colonialidad del poder*, como puntos organizadores de la identidad cultural en las formas globales contemporáneas. Pero estos conceptos no pueden ser analizados sin atender al sistema sexo/género/deseo. Si para «raza» hemos distinguido entre «los discursos biológicos y los discursos culturales de la “racialización”, es decir, entre el argumento según el cual la subordinación racial es el resultado de la biología y el argumento según el cual los grupos sociales están *construidos cultural y socialmente* como razas sometidas» (Barker, 2000: 107); para sexo y género expondremos el paso que supuso discernir entre lo biológico y lo que es producto de culturas específicas, por lo que también afirmamos que sexo y género son construcciones sociales que se han naturalizado a través distintas producciones discursivas. Esta cuestión nos interesa en la medida en que las radios para audiencias migrantes, al igual que otros medios de comunicación de las diásporas, reproducen y difunden representaciones del género y de la sexualidad que tienen que ser puestas en relación con las situaciones de opresión racial/nacional.

Las críticas feministas⁵⁵ en antropología al sistema de producción de conocimiento han sido constantes y han identificado formas dominantes en el nivel epistemológico, metodológico y político de las Ciencias Sociales. En un primer momento, cuestionaron la escasa atención brindada a las «mujeres», lo que produjo, al mismo tiempo, una *generización* de la «naturaleza humana» al asimilar lo particular masculino con lo humano. A partir de la década de los setenta, se comenzó a explicar cómo la literatura antropológica representaba a las mujeres a partir de la llamada «antropología de la mujer» (Rosaldo, Michele, 1974; Ortner, 1974; Chodorow, 1974), construyendo hipótesis que explicaban una supuesta opresión universal de las mujeres. Estos feminismos, marcados por las herramientas teóricas y metodológicas de la disciplina, criticaron inicialmente el androcentrismo en antropología en varios niveles⁵⁶, tanto en su lenguaje como en la

⁵⁵ Existe una pluralidad de perspectivas teóricas y concepciones feministas diversas e incluso, en ocasiones, contrapuestas. Como no son unitarias, nos referimos en plural a sus aportes.

⁵⁶ Los tres niveles son: 1) La visión personal del antropólogo que incorpora a la investigación suposiciones acerca de las relaciones entre hombres y mujeres por considerar su importancia. El antropólogo da importancia a los relatos de los varones por atribuirles una posición de poder y escasa atención a las mujeres. 2) Se transmite al antropólogo un efecto distorsionador inherente a la sociedad de estudio porque se considera que la mujer está subordinada al hombre. 3) El androcentrismo también aparece cuando el antropólogo, guiado por su propia experiencia cultural, equipara la relación asimétrica entre

teorización sobre la vida social. De esta manera, la crítica comenzó intentando corregir el desequilibrio creado por los varones (etnógrafos e informantes⁵⁷) a la hora de recoger información acerca de las «mujeres» y de analizar dicha información. Paulatinamente, los análisis se centraron en el estudio y descripción de los procesos sociales y culturales de las mujeres, pasando de considerar a «la mujer» como *objeto de estudio* al que le pasan cosas, a ser *sujeto político* que hace cosas (Izquierdo, María Jesús, 1998, en Esteban, 1999: 9).

Así surgió una «antropología feminista» que no se centró tanto en el nivel de la aproximación empírica sino más bien en el nivel teórico y analítico de la disciplina. Apuntando a la manera en cómo las voces de las mujeres han intentado ser «silenciadas», las teorías críticas feministas comenzaron poniendo en cuestión que la mayoría de etnógrafos y colaboradores fueran varones, recuperando memorias perdidas de pioneras etnógrafas. Pero además argumentaron que el trabajo antropológico ha estado basado en modelos que recaen en estructuras de dominio del lenguaje masculino hegemónico sobre otras culturas. Por tanto, la «antropología feminista» no se conformó únicamente con «añadir» más mujeres a la disciplina, sino que propuso nuevas formas de analizar la violencia ejercida por los grupos de dominación, tanto en el ámbito de lo empírico como en el teórico y analítico (Moore, Henrietta, 1999: 23). Por otro lado, existen críticas a la propia crítica feminista que plantean cómo la antropología actual ha contribuido a construir una identidad del sujeto occidental, sobre la base de construir «otredades» diferenciadas, cuyas características principales son: sexo macho, raza blanca, clase burguesa y cuya opción sexual oficial debe ser la heterosexualidad. Esteban explica que la «mujer» occidental es construida como la otra, sobre un determinismo biológico que la constituye y desde un trasfondo no marcado blanco, burgués y heterosexual (1999: 11).

El androcentrismo ha sido la perspectiva desde la que han partido la mayor parte de las teorías de las Ciencias Sociales, ubicando el punto de vista y la posición que ocupa el varón como representante de lo humano (trascendente, neutro, universal), invisibilizando el lugar diferencial que ocupan las mujeres en la sociedad, o colocándolas como «lo otro» (inmanente, corpóreo, sexuado, particular, naturalizado, etc.) (Beauvoir, Simone, 1949;

hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad y la jerarquía de su sociedad. Es incapaz de reconocer igualdad potencial. Insiste en traducir la diferencia como desigualdad (Moore, 1991: 14).

⁵⁷ Utilizamos este término a pesar de estar en contra de nombrar de esta manera a las personas que colaboran en la investigación. Esta ha sido la manera en que la antropología convencional se ha referido a las personas considerándolas en términos de «objeto de estudio». Sin embargo, tal como hemos explicado en la primera sección de este entramado, nuestra propuesta es el rompimiento de la estricta separación entre sujeto-objeto de investigación.

Castellanos, Rosario, 1950). Las teorías sociales se han construido desde los valores masculinos hegemónicos, subalternizando otras miradas, por lo que la apuesta antropológica feminista de este trabajo implica romper con algunas de las lógicas dominantes de la sociedad científica, producida por una conciencia masculina hegemónica que distorsiona los análisis. Esta apuesta se refiere también al hecho de considerar los privilegios de los etnógrafos en relación a las estructuras sociales. Estos privilegios se refieren al trabajo, el género y la raza heredados como patrones de poder en la colonialidad⁵⁸.

Puesto que una de las posiciones *semiótico-materiales* que pretendemos articular en este trabajo es la experiencia *real* y *virtual* de las diásporas americanas y caribeñas tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino; y puesto que ésta no está constituida únicamente en relación al racismo sino también a otras opresiones basadas en género, sexualidad, etnia, clase, etc.; la incorporación de nuevas contribuciones de las críticas feministas amplía nuestra mirada para comprender la complejidad de los deslizamientos entre unos campos y otros. Por otro lado, la justificación de abordar las teorías y prácticas feministas en este trabajo es que las desigualdades de género dominan todas las esferas de la vida, ubicando a las «mujeres» dentro de las instituciones y el espacio público en general - un buen ejemplo es el campo de los medios de comunicación- en una posición de subordinación que intentará ser transformada a través de estrategias políticas.

En relación al feminismo como teoría crítica, desde hace más de cuatro décadas, los postulados de las teorías feministas blancos, burgueses y heteronormativos entraron en crisis con la aparición de críticas procedentes de los feminismos negros y del «Tercer Mundo» en Estados Unidos, así como también de las voces anticoloniales en América que han venido contestando el poder desde la Conquista. Nos referiremos a las *teorías críticas feministas de América o Abya Yala* que han contestado a las teorías feministas liberales, occidentalizadas y eurocéntricas a través de proyectos teórico políticos. Los *feminismos*

⁵⁸ En algunos espacios, nos han planteado preguntas en relación a nuestras consideraciones sobre la práctica antropológica de los etnógrafos *blancos europeos*. Por ejemplo, el hecho de que sean ellos quienes aborden el ejercicio de dominación de las mujeres hacia los varones en contextos indígenas. Aunque no tengo ninguna duda de la capacidad crítica de los hombres para poner en cuestión la dominación y la explotación, considero que los temas de (s)elección deben ser sometidos a un ejercicio auto-reflexivo de las posiciones de poder que ocupamos como etnógrafos/as. Un ejercicio investigativo que he propuesto a mis alumnos/alumnas en algunas de mis clases sobre investigación está inspirado en una dinámica que aprendí de la antropóloga feminista Marcela Lagarde que consiste en hacer una línea del tiempo de la vida personal y reflexionar sobre nuestros propios privilegios, nuestras opresiones, y cómo generar estrategias para enfrentarlos. Considero este ejercicio útil como paso reflexivo previo para la producción de conocimientos situados.

islámicos también han irrumpido en la crítica como formas de contestación radical a la categoría «mujeres» entendida por el feminismo occidental dominante como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual, judeo-cristiana, etc. (Tohidi, Nayereh, 2008; Mahmood, Saba, 2008; Lamrabet, Asma, 2014; Adlbi Sibai, Sirin 2014). A partir de los años setenta⁵⁹, se hizo más visible la crítica feminista que identificaba formas de colonialidad racistas, clasistas y sexistas en las Ciencias Sociales a través de las teorías de feministas negras (bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hills Collins, Angela Davis, etc.), chicanas (Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Aurora Levins Morales, Norma Alarcón, etc.) y latinoamericanas o de *Abya Yala* (Domitila Barrios de Chungara, Benita Galeano, Rosario Castellanos, Julieta Paredes, Rita Laura Segato, Pamela Calla, Silvia Rivera Cusicanqui, Aída Hernández, Sylvia Marcos, Ochy Curiel, Yuderlys Espinosa, Breny Mendoza, Glays Tzul Tzul, etc.). Estas teorías replantearon la manera de entender el sujeto del feminismo que venía siendo conceptualizado de manera universalista -y por tanto eurocentrado-, por lo que se puso en cuestión el hecho de que las teorías feministas liberales nombraran la opresión de las mujeres como si ésta fuera análoga para todas. Su narrativa crítica del universalismo patriarcal y androcéntrico produjo al tiempo un universalismo de género. El término «mujer/es» fue usado como sinónimo de mujeres blancas, casadas, de clase media o alta y con educación universitaria, ignorando la opresión de mujeres negras e indígenas, así como de las mujeres blancas pobres, entre otras experiencias invisibilizadas. La problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas en Europa/Estados Unidos se utilizó como problematización e interpretación convencional para todos los desplazamientos político-epistémicos.

Es necesario abordar nuevas propuestas teórico-analíticas para entender las relaciones coloniales económicas y sus consecuencias políticas. Las teorías «descoloniales de Abya Yala» son propuestas que se refieren a las especificidades constituidas dentro de y a través de las configuraciones históricamente específicas de relaciones de género en América (Paredes, Julieta, 1999; 2000; 2006; 2008; Macleod, Morna, 2011). La propuesta de las *feministas comunitarias*, desde el contexto aymara, ha analizado el poder y dominación desde la perspectiva de los procesos de *entronques patriarcales* (Paredes, 2008),

⁵⁹ En las producciones teóricas latinoamericanas, encontramos que desde el siglo XV existen aportes a través de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz; más adelante, nos encontramos con la obra de Bartolina Sisa (s. XVIII) o Flora Tristán (s. XIX). Anterior a 1492, varias investigadoras están indagando en los aportes teórico-políticos de mujeres en resistencia en diferentes luchas pre-coloniales (Paredes, 2008; Campuzano, Giuseppe, 2008).

proponiendo una ruptura epistemológica con las teorías feministas occidentales que han reproducido formas de *colonialidad etnocéntrica y clasista*. Según Paredes (2008), América Latina ha sido la denominación occidental para un continente, por lo que propone referirse al mismo a través de un término no occidentalizado como «Abya Yala». A partir de esta perspectiva, América (Latina) es entendida desde su diversidad cultural y su complejidad social en la que son las mujeres indígenas, negras y lesbianas quienes suelen estar en la parte inferior de las pirámides económicas. A pesar de las diferencias, en Abya Yala existen algunos ejes comunes que atraviesan todo el continente: el imperialismo económico, la cultura estatal, los problemas de soberanía territorial de los pueblos, la militarización genocida, el empleo policial estatal y el encarcelamiento de las personas más empobrecidas, la paramilitarización, el feminicidio, la división del trabajo, el extractivismo, la imposición de licencias mineras e hidroeléctricas, la privatización de servicios básicos, el narcotráfico y el crimen organizado (Calla, Pamela, en Ruiz Trejo, 2014).

Los ejes comunes que atraviesan la «realidad» latinoamericana son factores que han influido notablemente en la migración rural-urbana al interior de los países latinoamericanos, lo que resulta ser un paso previo para la comprensión de los crecientes flujos de las migraciones fuera de las fronteras nacionales, procesos muchas veces más recientes en comparación con los anteriores. Antes de migrar a España, muchas personas se desplazaron internamente en los países latinoamericanos por los problemas de acceso a la tierra, donde las empresas extractivistas operan contra los intereses de las comunidades y se activan lógicas sexistas, clasistas y racistas desde los Estados vinculadas con los intereses del capital (Calla, 2002). Así la experiencia de «ser mujer migrante» o «ser hombre migrante» conlleva diferentes formaciones sociales como la clase económica que, a su vez, se articula con el racismo y la heterosexualidad⁶⁰ lo que delinea diversas formas de vida. La *apuesta decolonial* es amplia y heterogénea, pero uno de los puntos en común es que sus voces hablan de vidas marginalizadas por el racismo, el capitalismo y el heterosexismo, por lo que son herramientas teóricas fundamentales para ampliar la comprensión de las *experiencias* y de las posiciones sociales complejas de la identidad «inmigrante latino» en España.

⁶⁰ Las migraciones han estado atravesadas por la colonialidad y la búsqueda de vidas vivibles a partir de expresiones de género, sexualidad e identitarias diversas. Esta cuestión ha estado escasamente estudiada y representa una línea de investigación abierta. El colectivo «Migrantes transgresoras» (Madrid) viene desde hace años haciendo acciones para visibilizar las formas de discriminación por opción sexual y elección de género que las personas migrantes han experimentado tanto en los lugares de origen en América Latina como en los lugares de destino en Europa.

Para realizar esta investigación, hemos hecho un ejercicio de potencia óptica, aunque también participativa. Esto nos ha permitido ajustar y reconocer nuestra visión para cada una de las situaciones concretas a las que nos hemos visto enfrentadas, teniendo en cuenta que si bien existe una subordinación «universal» (*identificaciones «transculturales»*) de las mujeres, tal como explica Brah (2011), esta debe ser considerada a partir de la heterogeneidad de condiciones sociales y las relaciones globales de poder. Aunque nuestro interés ha partido de inquietudes feministas, hemos tenido claro desde el principio que la violencia en las estructuras de relaciones sociales no sólo afecta a las «mujeres», sino a sus categorías diferenciales: «mujeres de clase trabajadora», «mujeres campesinas», «lesbianas», «mujeres migrantes», etc. Al mismo tiempo las cuestiones que afectan a las «mujeres migrantes» no están al margen de otras formas de desigualdad que también afectan a los «hombres migrantes» como la opresión racial.

Por otro lado, la antropología dominante se ha referido a la categoría «mujer» asociando diferencias biológicas irrefutables según un sexo supuestamente *natural* de acuerdo a una significación fisiológica. El trabajo de Anne Fausto-Sterling (2006) *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* es una de las críticas feministas más importantes contra los dualismos modernos del sistema sexo-género. Fausto-Sterling analiza cómo la ciencia ha contribuido a construir y regular el dualismo sexual y las «verdades» sobre el sexo. En su análisis pone en evidencia que no solo el género es una construcción social, sino también el sexo y su dualismo.

Es una tarea política disminuir el racismo y el sexismo que aún impera en el lenguaje científico social, que en ocasiones ha sido uno de los pilares de los genocidios que han exterminado poblaciones enteras bajo una idea naturalizadora de la raza y del sexo. Tanto la naturalización de la idea de raza como la idea de mujeres «de verdad», siguen siendo actualmente ideas dominantes que circulan no sólo a través de los medios de comunicación dominantes, sino también en el mundo académico. Determinar el sexo de una persona es un asunto demasiado complejo y, de nuevo al igual que con la idea de raza, nos encontramos ante una decisión social y no una imbricación de la naturaleza.

Por otro lado, la conceptualización de «*tecnologías de género*» planteada por Teresa De Lauretis (1987) expone un dilema al que se enfrenta la teoría crítica feminista al utilizar términos como «mujer/es», recayendo en los dualismos del género. No obstante, aunque conocemos el debate en torno a la ideología del género, en este trabajo utilizaremos «hombres» y «mujeres», no como *naturales* sino como categorías de relación social que son

representadas en un sistema de relaciones de poder; y, por tanto, mientras esas relaciones de poder sigan siendo institucionalizadas, reflejadas en estructuras de poder, socializadas y determinadas por decisiones sociales, no podremos dejar de utilizarlas. Aunque en este trabajo utilicemos los términos de «hombre» y «mujer», consideramos que lo que define al género y, a su vez, al sexo no puede ser determinado por un conocimiento científico, sino que es la concepción que se tiene sobre el género la que afecta el conocimiento sobre el sexo. Además, al utilizar estas categorías lo hacemos a través de *estrategias situadas e interseccionales* a partir de una crítica al universalismo con el que se ha construido la categoría de «mujeres».

Antropología antirracista feminista dentro de una crítica postmarxista al capitalismo

A partir de los años sesenta, se produjo una crisis en la disciplina antropológica a partir de las teorías posestructuralistas y posmodernas que intentaron generar una ruptura significativa con las ideas científicas hegemónicas que postulaban a las Ciencias Sociales como modernas, universalistas y neutrales. Así, las teorías críticas feministas y los estudios culturales representaron aportes importantes al campo de la antropología, observando la manera en que el capitalismo y el posmodernismo están imbricándose mutua y constantemente.

En la década de los setenta, en Estados Unidos, las protestas estudiantiles se vincularon con el Movimiento por los Derechos Civiles, que luchó contra la segregación racial y por el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, principalmente, para las comunidades negras. En aquella época, las movilizaciones de los grupos minoritarios, tales como las comunidades negras, chicanas y latinas, generaron nuevas producciones teóricas que tuvieron gran influencia en ciertos sectores de la antropología y en la manera en cómo actualmente entendemos las posibilidades de esta disciplina y de sus usos teórico-políticos. En la misma época, en América (Latina), surgieron también voces y procesos de acción política, como los movimientos indígenas y afrodescendientes, que han sido menos visibles dentro del campo antropológico, pero que sin duda también forman parte de las transformaciones que hicieron las investigadoras, enfocando la condición de raza, etnia, clase y sexo-género, desafiando los discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista,

misógina y heterocentrada. En América (Latina) o Abya Yala, los movimientos que han constituido la base de la crítica feminista en antropología comenzaron, según explica Yuderkys Espinosa:

con la campaña continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y popular. Siguió el zapatismo en México; las protestas encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-, las movilizaciones por la paz organizadas por mujeres, el reposicionamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia; el proceso de reconstrucción comunitaria después de la guerra en Guatemala; las luchas por la tierra en Brasil; la defensa de los territorios y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas en Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia, Argentina, Venezuela, Centroamérica; así como la emergencia del movimiento negro desde los ochenta en Brasil (Espinosa *et al.*, 2014: 20-21).

En ese sentido, nuestra primera apuesta teórico-política en esta investigación partió de las críticas y de los aportes que el discurso de los movimientos del *Black feminism*, de chicanas, lesbianas y feministas, ha aportado a la antropología⁶¹. Así también nos inspira *la crítica antirracista feminista producida por mujeres indígenas, negras, lesbianas y mestizas, intelectuales comprometidas en América Latina*⁶². En los años ochenta, los trabajos teóricos dieron relevancia a la «fragmentación» y a lo «híbrido» pero también a la *interseccionalidad* del género, la etnicidad y las prácticas de consumo. En los años noventa, se trató el multiculturalismo a partir del análisis de la circulación de personas, bienes culturales, símbolos e información.

En ese sentido y después de lo anteriormente expuesto, en este trabajo intentamos impulsar *una antropología antirracista feminista dentro de una crítica posmarxista al capitalismo*, entendiendo que no es posible hablar de los problemas de «raza» en términos de «blanco», «español», «latino» o «inmigrante» exclusivamente. Las historias y experiencias de racismo, opresión y resistencia, y la heterogeneidad en las especificidades históricas de la diáspora latinoamericana en el Estado español, son un punto determinante en nuestro análisis. No es posible confinar el discurso de «raza» y el activismo teórico antirracista a los binarios simples: autóctono vs. migrante, blanco vs. latino, ciudadano español vs. migrante indocumentado. Es indispensable romper con los dualismos y las miradas dicotómicas de la realidad porque tal como hemos explicado el ejercicio de poder y

⁶¹ Entre otras: Lorde, Audre (1978, 1988), Hull, Gloria *et. al.* (1982), Anzaldúa (1987, 1988, 1990), Moraga (1988), Smith, Barbara (1988), Rushin, Kate (1988); Woo, Merlee y Levins, Morales (1988), Collins, Patricia H. (2000).

⁶² Curiel (2006), De Lima Acosta, Claudia (2007), Paredes (2008), Segato, Rita Laura (2010), Cabnal (2010), Espinosa (2014), Cumes, Aura (2014), Chirix, Emma (2014), Marcos, Sylvia (2014), Mendoza, Breny (2014), Rivera Cusicanqui, Silvia (2014), Tzul Tzul (2015).

de dominación es siempre múltiple y variable. Sin embargo, esto no quiere decir que en ocasiones no sea necesario nombrar las «diferencias» que demuestran esos dualismos. Una antropología crítica no puede excluir a las mujeres, ni debe obviar a las subjetividades homosexuales y lesbianas, ni a otras formas de identificación indígenas y negras como *puntos de vista* que han sido subyugados en la investigación (Harding, 1996). Sobre todo, se tiene que complejizar el análisis a partir de la idea de las *tecnologías de poder social* (genero, raza, sexualidad, clase, etc.) que contribuyen a construir *posiciones de sujeto y subjetividades*.

Sujetos-sujetados a la identidad «latina»

En este apartado, nos interesa reflexionar sobre la formación de la subjetividad, no lo que *es* un sujeto sino en lo que *deviene* un sujeto. El feminismo y los aportes foucaultianos han ofrecido acercamientos a la manera en cómo se constituye la subjetividad (condición de ser persona y procesos mediante los cuales nos convertimos en persona) desde una perspectiva simbólica y psíquica. En este sentido, los medios de comunicación han sido productores de diferentes tropos que intentan regular, persuadir, hacer dóciles a los cuerpos y a las subjetividades con distintos fines e intereses. La radio es un dispositivo que ha contribuido a reconfigurar comportamientos, estilos de vida y subjetividades, a regular y a moldear cuerpos a través de los discursos. La radio como tecnología social de poder *interpela*⁶³, en el sentido de Althusser, con voz de autoridad moral a las audiencias (como veremos en el capítulo III) y así se inicia un *mecanismo psíquico del poder* en el que el sujeto parte de una sumisión primaria al poder que contribuye a su conformación (Butler, 2001: 12).

Las *radios para audiencias migrantes* han funcionado como dispositivos de poder/saber sobre las subjetividades en torno a la migración, modelando formas corporales y subjetividades de la etnicidad/raza, género y sexualidad. En ese sentido, estas radios forman parte de las «tecnologías del género» (De Lauretis, 1989), pero también de *las tecnologías de la etnicidad/raza*. Esto quiere decir que las radios para audiencias migrantes son espacios en los que la *diferencia étnica* se ha afirmado, consignado, analizado,

⁶³ Una manera de constituir sujetos es a través de la subordinación. Althusser ha explicado en *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (1970) que la subordinación del sujeto se produce mediante el lenguaje, como efecto de la voz autoritaria que *interpela* al individuo: «¡eh, tú, sudaca!».

especificado y verificado. Al enfatizar la etnicidad, la *diferencia étnica* es en primera y última instancia una diferencia de los «inmigrantes latinos» respecto de los no-migrantes, a pesar de que esto constriña las diferencias dentro de los migrantes respecto de la idea unitaria de «inmigrante». Por ejemplo, las diferencias entre los migrantes de origen kichwa y quechua, los migrantes urbanos de Quito, los migrantes aymaras, etc. Así también el género se asocia a la diferencia sexual, que distingue a las mujeres respecto de los varones, de lo femenino respecto de lo masculino (De Lauretis, 1989: 7) y constriña las diferencias entre, por ejemplo, las migrantes lesbianas, las mujeres que han decidido rechazar la maternidad obligatoria, las madres que viven sus maternidades a distancia. El hecho de que estas *tecnologías de «lo latino»* no planteen la etnicidad y el género en otros términos, mantienen a ciertos discursos atrapados en las lógicas de la dominación y del poder.

Sin embargo, Butler explica que «el poder que en principio aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto» (Butler, 2001: 13). Los mismos discursos radiofónicos que subordinan al poder, a través de la interpelación de «inmigrante latino», contribuyen al mismo tiempo a construir su subjetividad y agencia. A esto se refiere el término «sujeto-sujetado» (Butler, 2001) que está constituido por *vínculos apasionados* en los que se asientan las relaciones entre sujeción y agencia. Estos vínculos muestran que «el sujeto es simultáneamente formado y subordinado» (Butler, 2001: 17), que depende del «poder para la propia formación y que dicha formación es imposible sin la dependencia» (Butler, 2001: 20). En ese sentido, «el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada» (Butler, 2001: 25), es un sujeto que se constituye de muchas formas. Los «sujetos-sujetados» se constituyen a través de distintos discursos como pueden ser los filosóficos, médicos, jurídicos, estéticos, cinematográficos, o el de las radios que en este trabajo analizamos. Sin embargo, el análisis de Butler no es determinista. Una persona puede identificarse o no como «inmigrante latino» a partir de escuchar en la radio dicha definición. La manera de ejercer el poder de esos discursos de la subjetividad es constantemente negociada, mediada y muchas veces ambivalente, pero apasionada (tal como veremos en el capítulo V).

Al mismo tiempo, también las representaciones sociales que las radios hacen de la etnicidad generan *exclusiones* de los cuerpos que no se adaptan al discurso radiofónico de «lo latino» y que pueden producir rupturas significativas con dicho discurso, micro-

resistencias o «múltiples puntos de resistencia» (Foucault, 1976), resistencias cotidianas (Certeau, 1996; Scott, 2000), que van más allá de las tecnologías homogeneizantes de lo «latino» (tal como se desarrollará en el Capítulo V). En ese sentido, las maneras de asumir el poder son múltiples:

El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción. Cuando las condiciones de subordinación hacen posible la asunción del poder, el poder que se asume permanece ligado a ellas, pero de manera ambivalente; de hecho, el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación (Butler, 2001: 23-24).

Este mismo proceso de grietas o quiebres en los discursos y representaciones hegemónicas, es descrito por De Lauretis a partir de posiciones de sujetos «excéntricas»:

Porque esa «otra parte» no es algún distante pasado mítico o alguna historia futura utópica: es la otra parte del discurso aquí y ahora, los puntos ciegos, o el fuera de plano de sus representaciones. La pienso como espacios en los márgenes del discurso hegemónico, espacios sociales cavados en los intersticios de las instituciones y en las grietas y resquebrajaduras de los aparatos del poder-saber. Y es allí donde pueden formularse los términos de una diferente construcción de género, términos que sí tengan efecto y se afiancen en el nivel de la subjetividad y de la autorepresentación: en las prácticas micropolíticas de la vida de todos los días y en las resistencias cotidianas que proporcionan tanto la agencia como los recursos de poder o de habilitar inversiones; y en las producciones culturales de las mujeres feministas, que inscriben ese movimiento dentro y fuera de la ideología, que cruzan de atrás para adelante los límites -y las limitaciones- de la(s) diferencia(s) sexual(es) (De Lauretis, 1989: 33).

Así, se observa la *agencia* de los sujetos en el proceso mismo de su *subjetivación*. La radio como dispositivo en el capitalismo no efectúa la producción de un sujeto, sino procesos mediados por la intensidad del deseo en los cuales la subjetividad podrá, eventualmente, ser controlada. Pero una radioescucha no pierde su subjetividad por pasar tardes enteras escuchando la música de la programación o por ser incluida en un índice de audiencia como «latina». Sus *identificaciones* con los programas de radio o con los productos de la publicidad arrojan ciertas luces sobre su «interior» y se relacionan con la capacidad reguladora del «exterior» discursivo. Los procesos por los que unas personas concretas adoptan algún tipo de *posición de sujeto* son procesos por los cuales los sujetos se sitúan en discursos concretos como sujetos susceptibles de ser hablados. «Las identidades son puntos de enlace temporal con las *posiciones de sujeto* que las prácticas discursivas construyen para nosotros» (Hall, 1996, en Barker, 1999: 46).

En ese sentido, una aportación sobre las *posiciones de sujeto* que debemos rescatar es la que Stuart Hall hace en relación a la materialidad de la representación que es un replanteamiento del marxismo ortodoxo: «los eventos, relaciones, estructuras tienen condiciones de existencia y efectos reales fuera de la esfera de lo discursivo; pero es solo en lo discursivo, y sujeto a sus condiciones específicas, límites y modalidades, que los significados pueden o no ser construidos» (Hall, 1996: 443)⁶⁴. Es decir, *infraestructura-material* y *superestructura-ideológica*, «se presentan como necesariamente imbricadas e inseparables, si bien se exceden mutuamente no son discontinuas» (Romero Bachiller, 2006: 4). En ese sentido, en relación a los discursos radiofónicos que contribuyen a la construcción de identidad y como hemos venido sosteniendo, «inmigrante latino» se convierte en un espacio semiótico-material de distintas posiciones, en las que se vinculan *prácticas cotidianas e identidades* sociales determinadas. Estas posiciones son diversas, se negocian y reactualizan constantemente. Tal como explica Hall para la experiencia de la diáspora negra, existe una extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría «negro»; esto significa el reconocimiento de que «negro» es esencialmente una categoría política y culturalmente construida, que no puede ser fijada en un conjunto de categorías raciales transculturales y transcendentales, por lo que no tiene garantías en la naturaleza (Hall, 1996: 443). En ese sentido, categorías como la de «inmigrante latino» no pueden ser interpretadas como una condición dada, sino *como efecto de prácticas y situaciones concretas*.

Por último, cabe destacar que partiendo de las anteriores teorizaciones feministas sobre los procesos de sujeción/agencia, también abordaremos en este trabajo (en concreto en el Capítulo IV) algunas continuidades y discontinuidades en la conformación de subjetividades y relaciones de poder/saber a través de una *antropología feminista del amor*, ya que este es uno de los discursos más presentes en las producciones culturales radiofónicas. El «amor romántico» está asociado al amor (hetero)sexual pasional pero también al amor al terruño a través de la nostalgia. Un ejemplo de las continuidades sería la manera en que es concebido el amor romántico a través de las canciones que se programan en las radios que reproducen lógicas machistas y sexistas. Uno de los quiebres con los discursos hegemónicos de la subjetividad de lo «latino» podrían ser las mujeres migrantes

⁶⁴ Traducción propia: «My own view is that events, relations, structures do have conditions of existence and real effects, outside the sphere of the discursive; but that it is only within the discursive, and subject to its specific conditions, limits and modalities, do they have or can they be constructed meaning» (Hall, 1996: 443).

que renegocian su identidad, también la experiencia de relaciones raciales y de clase opacada por los discursos radiofónicos de mujeres aymaras o kichwas. Otra de las grietas podría ser las identificaciones (o desidentificaciones), subjetividades y deseos de oyentes gays, lesbianas o trans y su relación con las canciones de amor y sus reapropiaciones (resignificaciones, juegos imaginarios o negociaciones varias).

Cadenas globales de cuidados y de afectos

Hemos hablado ya de que existe una heterogeneidad de trayectorias y experiencias migrantes que se aglutinan bajo el sujeto/sujetado «inmigrante latino». En este sub-punto, vamos a dedicar nuestra atención a una de las condiciones que comparten muchas de las oyentes de las radios para audiencias migrantes de Madrid y una de las razones que convierten dichas radios en medios indispensables en la vida cotidiana de las personas (como se verá más ampliamente en el Capítulo V).

En la era del neoliberalismo, las multinacionales corporativas han utilizado una estrategia que es la de establecer redes para crecer ilimitadamente y acumular capital. La prioridad de los mercados⁶⁵ sigue operando bajo el mito del desarrollo y de la riqueza, estando sostenidos por el trabajo de producción y reproducción de muchas personas. El *trabajo doméstico* (cocinar, lavar los platos, la ropa, hacer las camas, barrer, hacer la compra, etc.) y más aún, el *trabajo de cuidado* a los niños y a las niñas o a personas mayores, son trabajos que suelen darse por sentado y pocas veces suscitan expresiones de reconocimiento dentro la economía de los mercados (Davis, 2004: 221). Así también, el *trabajo reproductivo* ha recaído sobre los cuerpos de las mujeres, aportando la producción de fuerza de trabajo para el sostenimiento de la vida. Federici se refiere a la consideración de las mujeres como «máquinas de producción de nuevos trabajadores» (2004: 23)⁶⁶. Tanto

⁶⁵ «Los mercados capitalistas no son deidades; son instituciones socioeconómicas en las que se articulan relaciones de poder que privilegian a sujetos concretos, pero cuyo funcionamiento no es reductible a un enfrentamiento entre capitalistas y obreros, los de arriba contra los de abajo, hombres frente a mujeres, el 1 % y el 99 %. Son un conjunto de estructuras que permiten que unas pocas vidas se impongan como las dignas de ser sostenidas entre todxs, como las únicas dignas de ser rescatadas en tiempos de crisis. Son una serie de mecanismos que jerarquizan las vidas concretas y establecen como referente y máxima prioridad la vida del sujeto privilegiado de la modernidad, aquel al que, siguiendo a María José Capellín, llamaremos el BBVAh: el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa, heterosexual. En torno a él se concentran el poder y los recursos, se define la vida misma» (Pérez Orozco, Amaia, 2014: 25).

⁶⁶ Como ejemplo, para una comprensión más amplia sobre el aporte de las mujeres y de los niños/as en la obra de «El capital», ver el libro de la historiadora Mary Gabriel (2011), que explica la importancia de la

el trabajo doméstico, de cuidados, como el reproductivo son realizados en condiciones de gratuidad.

A la invisibilización del trabajo doméstico, de cuidados y reproductivo en las relaciones de producción, y a este mismo tipo de trabajo cuando es asalariado (servicio doméstico y de cuidados), se les ha caracterizado como «feminizados», ya que la mayor parte de ellos recae sobre el esfuerzo de las mujeres⁶⁷. Históricamente, se ha naturalizado que este tipo de tareas es una obligación de las mujeres y por tanto no cuentan con el prestigio y poder que corresponde al resto de trabajos remunerados. Esto ha constituido « el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo », así como « a la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres » (Federici, 2004: 26). En ese sentido, los trabajos de las mujeres que son invisibilizados en la economía también mueven dinero, y « se despliega una importante cantidad de esfuerzos que constituyen una parte muy importante de la resolución de las necesidades, aunque este trabajo no siempre es valorado como una contribución sustantiva en el bienestar de las familias y de la sociedad en su conjunto » (Quiroga, Natalia, 2014: 165).

Según Silvia Federici, esta invisibilización del trabajo de las mujeres se gestó en un momento histórico que dio como resultado la sociedad capitalista moderna. Las circunstancias históricas específicas bajo las cuales se dio la «persecución de brujas», tanto en Europa como en el Nuevo mundo en el siglo XVI y XVII, fueron tan importantes para el desarrollo del capitalismo como la colonización, la esclavitud y la expropiación del campesinado de sus tierras. «La persecución de brujas (al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno» (Federici, 2004: 26). Para Federici, el paso al capitalismo exigió un ataque genocida contra las mujeres que devino en el desarrollo contemporáneo de una

red de afectos y de cuidados imprescindibles para la producción intelectual de Marx. Resalta la figura de Jenny Marx y de sus hijos como parte fundamental del proceso de producción cognoscitiva sobre la igualdad de clases y quienes sacrificaron mucha felicidad para que Marx pudiera escribir sus obras. Las redes de afectos y de cuidados han sido históricamente invisibilizadas en las relaciones de producción. Para conocer más sobre este aspecto, ver *Domestic labour and the feminist movement in Italy since 1970* (1988) de Mariarosa Dalla Costa y *Calibán y la bruja* (2004) de Silvia Federici.

⁶⁷ El trabajo doméstico y de cuidados realizado por varones existe y también se le nombra «feminizado» por el escaso reconocimiento que tiene a nivel económico y de derechos. Ver trabajo de Wence, Nancy, (2015) para el caso de varones migrantes de origen boliviano en el Estado español.

nueva *división sexual del trabajo*⁶⁸ que confina a las mujeres al trabajo reproductivo, doméstico y de cuidados (Federici, 2004: 26). Este periodo histórico definió las relaciones hombre-mujer constituyendo los roles sexuales en la sociedad capitalista contemporánea. Es por eso que actualmente los sujetos rebeldes anticoloniales y las brujas⁶⁹ representan símbolos del proletariado mundial.

En Europa y en Estados Unidos, la demanda de ayuda para el trabajo doméstico y de cuidados cada vez más ha ido en aumento, ya que en las unidades domésticas de clases medias y altas de los países del Norte, las cabezas de familia trabajan o delegan estos trabajos a otras personas. Esta demanda ha incrementado la migración de mujeres de los países del Sur que buscan ofertas laborales. Estas mujeres se dedican al cuidado de los hijos y de las hijas y parientes mayores de otras personas, mientras sus hijos y personas envejecidas son cuidadas, a su vez, en sus lugares de origen por otras personas. El dinero de las expatriadas es enviado a los países de origen para pagar a personas locales por el cuidado de sus familias. A esto se le ha llamado «*cadena global de cuidados y de afectos*» (Hochschild, Arlie Russell, 2000; Herrera, Gioconda, 2011; Wence, 2015) y es un proceso que se da en diferentes partes del mundo como uno de los mayores productos de exportación («amor materno») de los países del Sur al Norte⁷⁰. También Gutiérrez-Rodríguez ha estudiado la manera en cómo los «afectos» que se dan en el ámbito privado del trabajo doméstico entre las mujeres migrantes de origen latinoamericano y sus empleadores en Europa, son utilizados como una forma de explotación. En ese sentido, el trabajo que

⁶⁸ El tema del *trabajo*, ha sido un foco de atención para las discusiones feministas y para los movimientos de mujeres, que han subrayado la desigualdad común en los más diversos sistemas económicos y socio-políticos. No solo se espera que la mujer realice las labores domésticas por las que no es remunerada, sino también añadirle otros trabajos si está empleada en industria, en el sector de servicios, de cultivo de tierras, etc. La otra cuestión discutida es la sexualidad femenina que es relacionada con el tema del *cuerpo* que se ha redefinido en relación al trabajo. La interpretación de la organización del trabajo y, sobre todo, del trabajo doméstico, ha hecho que se quitara el velo de la sexualidad femenina, impuesta en términos de familia y de productividad social – en otras palabras, una sexualidad esencialmente reproductiva en relación a otras, más que de sí misma y de su propio deseo. Las discusiones feministas desde los años ochenta han denunciado la negación del cuerpo de la mujer convirtiéndolo en una máquina de procreación (Dalla Costa, Mariana, 1988). Estos replanteamientos desembocaron también en luchas legislativas a favor del aborto con la intención de garantizar el derecho a decidir de las mujeres sobre sus propios cuerpos y como una manera de rechazar las tareas domésticas impuestas que cada niño extra representa. Agradezco al grupo de *Marxism and Feminism* de Nueva York por compartirme esta bibliografía.

⁶⁹ Federici se refiere a los sujetos femeninos que el capitalismo no ha destruido: la hereje, la curandera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola, la mujer *obeah* que envenenaba la comida del amo e inspiraba a los esclavos a rebelarse (Federici, 2004: 22).

⁷⁰ Marije Meerman realizó un documental titulado *Chain of Love* (2002) en el que abordaba las «cadenas de amor» como una de las mayores fuentes de exportación y de remesas de las empleadas de hogar de Filipinas en Estados Unidos y en Europa.

realizan las mujeres migrantes en el servicio doméstico constituye un «trabajo afectivo» (Gutiérrez-Rodríguez, 2010). En esa línea, en el capítulo IV haremos referencia a la proyección colonial de la mujer «latina» como trabajadora doméstica, con especiales aptitudes «naturales» para cuidar.

Aiwha Ong (1987) ha explicado cómo en la economía global contemporánea los conocimientos y herramientas de las empleadas migrantes en el servicio doméstico, o que migran para trabajar en fábricas en los países enriquecidos, no son considerados con valor significativo de mercado y, sin embargo, representan el sostenimiento de la vida de muchas personas. Esta situación se repite en distintas partes del mundo. Ayşe Akalın ha denunciado las condiciones de explotación del trabajo doméstico de mujeres moldavas en Turquía que se hacen cargo de los cuidados que no pueden asumir las familias turcas (Ayşe Akalın, en Ruiz Trejo, 2014). Así también, la situación se repite con mujeres polacas que migran para trabajar en limpieza en Roma, dominicanas en Nueva York, filipinas en Hong Kong, ucranianas en Polonia⁷¹, mexicanas en Estados Unidos, bolivianas en Brasil, todas trayectorias de mujeres que se mueven desde países empobrecidos hacia los países enriquecidos para hacerse cargo de los trabajos domésticos y de cuidados de las familias pudientes. Según Amaia Orozco, los trabajos invisibilizados de las mujeres forman parte de la producción de capital, de la «ampliación y expansión de bien-estar» (Orozco, 2014: 158), pero hacen falta muchas reflexiones teórico-políticas para conseguir la igualdad de condiciones que es, al tiempo, producto de la división sexual del trabajo.

⁷¹ En la misma línea, el trabajo audiovisual *My ukrainian* (2013), realizado por Krzysztof Janiak, ilustró los imaginarios dominantes que la clase media polaca ha construido sobre las mujeres ucranianas que ayudan a sostener los hogares.



Figura 7: Minerva Valencia de Puebla como niñera en Nueva York.
Envía 400 dólares por semana . Foto: Dulce Pinzón .

La remuneración de condiciones no dignas, el no reconocimiento de derechos laborales y de la identidad laboral de las trabajadoras migrantes del servicio doméstico y de cuidados es un problema que se traduce en días laborales ilimitados, sin salarios, sin vacaciones, sin pensiones ni asistencia social (como veremos en los últimos capítulos, una situación constante en la experiencia de las oyentes de las radios que hemos analizado). A esto se le suman, los problemas de discriminación racista y la persecución policial. La situación que viven las mujeres migrantes latinoamericanas en sociedades fuertemente industrializadas como Estados Unidos y Europa en el «circuito integrado» (Haraway, 1999) es un ejemplo de cómo la desigualdad que viven como mujeres en la división sexual del trabajo se incrementa con su situación jurídico-legal irregular en el país, ya que muchas son «indocumentadas».

1.2.3 Estudios culturales

Junto con los Estudios Poscoloniales y las Críticas Feministas, los Estudios Culturales son otro de los elementos de nuestra articulación teórica. A continuación vamos a exponer

algunos de los principales aportes que los *estudios culturales* han hecho a la antropología de la cultura y algunas conceptualizaciones importantes para nuestra reflexión sobre producciones culturales radiofónicas. Los *estudios culturales* han ido constituyendo una subdisciplina de análisis en antropología cultural. Se trata de un campo de estudios amplio, heterogéneo y crítico de la desigualdad material cultural que analiza las cuestiones de clase, género, sexualidad, raza, etnicidad, nación y edad, con sus particularidades propias e irreductibles a cualquier otra dimensión. Las opresiones relacionadas con el racismo no deberían reducirse ni explicarse solamente en términos de clase y así sucesivamente. Uno de los principales puntos de atención de estos estudios es la manera en cómo se construyen las *identidades culturales* (prácticas generadoras de significado) y *subjetividades* (Barker, 2000: 32).

Como ya hemos desarrollado, los movimientos de los años setenta, las luchas feministas, las teorías postcoloniales y los movimientos *queers* contribuyeron a los nuevos replanteamientos sobre las identidades culturales fragmentadas, múltiples, temporales y cambiantes. Las teorías feministas, el marxismo, el psicoanálisis, el carácter del lenguaje y el discurso y la obra de Foucault han contribuido a comprender al sujeto fragmentado en la posmodernidad (Hall, 1992). Por otro lado, la interpretación althusseriana del sujeto fragmentado se refiere a que, por ejemplo, si bien todas las clases comparten ciertas condiciones de existencia, no forman automáticamente una conciencia de clase unificada y medular, sino que están atravesadas por intereses en conflicto, por tanto, la identidad de clase obrera no es homogénea como ya hemos visto en los apartados anteriores.

La tradición marxista ortodoxa no desarrolló hasta los años setenta una teoría propia de la cultura, ni se preocupó por elaborar artefactos teóricos o metodológicos de análisis, capaces de analizar la complejidad cultural. El concepto de *cultura* fue hasta hace muy poco ajeno al marxismo y, sobre todo, su conceptualización devino en una teorización social androcéntrica, etnocéntrica racista y sexista. La narrativa marxista dominante tendió a homologar la cultura a la ideología, terminando por alojarla dentro de la tópica infraestructura-superestructura (Giménez Montiel, 2004: 56). Por otra parte, algunos se quedan en la idea de producir una nueva cultura a través de la fusión entre intelectuales orgánicos y pueblo, a la luz de la «filosofía de la praxis» (Gramsci, 1975); aunque en algunos textos gramscianos también se propone la *ideología* como una «concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva» (Giménez Montiel, 2004: 62). Otras

perspectivas marxistas han entendido «los hechos culturales dentro de una topología social precisa: la superestructura [lo cultural]» (Giménez Montiel, 2004: 62). Sin embargo, algunas críticas a estas perspectivas han considerado que la *ideología* resulta «coextensiva de la sociedad y como dimensión necesaria de todas las prácticas sociales, sean infraestructurales [la producción material] o superestructurales» (Giménez Montiel, 2004: 62). Los estudios culturales critican la perspectiva marxista que consideraba lo cultural alojado en la superestructura, como si la realidad de la base social escapara a la cultura o como si los hechos culturales estuvieran simplemente superpuestos o sobreañadidos a «lo real».

En este trabajo, nos interesa especialmente los aportes que los estudios culturales han hecho al análisis de los medios de comunicación, forzando «la revisión teórica de la fórmula de base y superestructura y de la definición de las fuerzas productivas, dentro de un área social en que la actividad de la economía capitalista en gran escala y la producción cultural son hoy inseparables» (Williams, 1977: 185). Los *estudios culturales*, que incorporan críticas *feministas, poscoloniales y decoloniales*, no solo los *Cultural Studies* sino los *Estudios Culturales Latinoamericanos*, los *Centroamericanos* y los *Mesoamericanos*, permiten observar las intersecciones entre clase y raza, género y sexualidad, entre otros muchos cruces⁷².

Los intereses por estudiar la comunicación han crecido desde los años sesenta a partir de diversas escuelas de estudios culturales, que dieron cuenta de la manera en que los procesos de comunicación estaban cambiando la historia del poder del siglo XX, así de cómo la sociedad ha abusado de su uso para el control político, a través de la propaganda y para la comercialización de productos y servicios a través de la publicidad. Gran parte de estos estudios ha demostrado cómo *los periódicos y la radio* han sido, en gran medida, medios para la publicidad capitalista y también han apuntado a cómo el medio es una práctica social y cultural reguladora (Williams, 1958). Los estudios culturales consideran que el análisis de los medios de comunicación en las sociedades capitalistas merecen la misma atención que las instituciones de producción y distribución industrial. Además, consideran que estudiar la propiedad y el control de los medios de comunicación capitalista, del cine, de la radio y la televisión en el contexto de imperialismo y neocolonialismo moderno, pueden dar cuenta de la situación de las sociedades, de la economía y de los Estados capitalistas (Williams, 1958: 187). Los estudios culturales se han interesado por los efectos culturales que no pueden ser

⁷² Ver por ejemplo: Canclini (1990, 2004, 2009), Davis, Angela (1999), Fábregas (2001, 2006), Sarlo (2005), Giménez Montiel (2005), Trigo (2003, 2012), Martín Barbero (2010), Tzul Tzul (2015).

separados del desarrollo de los medios como formas mediáticas de la economía de las publicaciones y producciones. En este trabajo contribuyen a entender que una *antropología de la radio* puede involucrar muchos factores simbólicos, pero no puede olvidar el factor directamente económico que por razones ideológicas, frecuentemente, se ve excluido (en concreto esto será desarrollado en el Capítulo III). Los estudios culturales hacen un avance evidente al insertar las determinaciones económicas como contribución especial del marxismo; sin embargo, no se trata de una simple inserción, sino de la restauración de todo proceso social y material y, específicamente, de la producción cultural como social y, al mismo tiempo, material.

El desarrollo del poder y de los nuevos significados de la comunicación han coincidido históricamente con la extensión de la democracia y con los intentos de grupos dominantes de mantener el control y la gestión política. Para Williams (1977), ha sido un error considerar la comunicación en un segundo lugar de análisis, por lo que los procesos de comunicación se deben complejizar entre el análisis de las lógicas de dominación y las formas diversas para contrarrestarlas. *La cultura popular y los medios de comunicación*, principalmente la radio, se dan en escenarios dinámicos y paradójicos. Esta investigación centra su interés en el comportamiento de las radios como dispositivos que adquieren diversos sentidos: según los intereses de las empresas (las corporaciones radiofónicas); las formaciones (grupos de periodistas, locutores, técnicos, etc.); las relaciones formadas de comunicación (las audiencias, las personas que les dan un uso cotidiano, los clubes de fans de los programas de radio); así como los métodos sociales para hablar, verse y representar. Desde los estudios culturales todas estas formas culturales, concibiéndolas como prácticas culturales, deben ser analizadas de manera *interrelacionada* dentro de una compleja unidad de un proceso social material conectado.

La *radio*, en particular, se puede analizar como un conjunto de elementos aparentemente diversos que de hecho se hayan unificados en el proceso social material. Se trata de un «sistema de signos», desde una observación semiótico-cultural, que constituye una estructura de las relaciones sociales, instituciones culturales, sociales y económicas. *La radio es una tecnología cultura específica y una forma específica de conciencia práctica* (Williams, 1958: 192). Es por eso que en este trabajo intentamos ofrecer un análisis que no reduzca las radios y las prácticas de comunicación de las personas migrantes a posiciones fijas, sino que entienda las posibilidades finitas pero significativas de algunas de las iniciativas y sus contribuciones.

Estudios culturales anglosajones y latinoamericanos

En este epígrafe, trataremos algunas de las maneras de analizar la «cultura» desde diferentes escuelas de pensamiento que han cambiado y que han tenido distintas acepciones. Los Estudios Culturales, que han complementado a la antropología, tienen una tradición que viene desde el siglo XIX pero no es hasta después de la Segunda Guerra Mundial que los aportes comienzan a tomar más fuerza. Los Estudios Culturales han entendido la «cultura» como la forma de vivir, sentir y pensar de un grupo social (Cuché, 1996 en Mattelart, 2004: 14) y se han centrado en la manera en cómo se socializa la «cultura de masas» producida por las industrias culturales. El análisis de la «cultura de masas» desde estos estudios da una comprensión política y entiende la manera en que la cultura de las clases populares «funciona como rechazo al orden social o como adhesión a las relaciones de poder» (Mattelart, 2004: 15).

Durante los años setenta, los Estudios Culturales tomaron más fuerza con la aparición de la Escuela de Birmingham en la que se concentraron redes intelectuales de la nueva izquierda inglesa que exploraron las culturas obreras y juveniles, los contenidos y el consumo de los medios de comunicación y su relación con el «género», la «clase» y la «etnicidad». En 1964, nació el *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), fundado por Hoggart, sustituido después por Hall en 1968. Durante esa época, muchos pensadores políticos se desplazaron a los países ex metropolitanos y así surgió al interior del espacio imperial (Gran Bretaña) una corriente de pensamiento crítica, formada por intelectuales influenciados por el marxismo, que hicieron una crítica cultural de la sociedad burguesa y deconstruyeron la idea unitaria de «clase social», asociando sus análisis a otros factores que afectan simultáneamente la desigualdad social como el racismo y el sexismo.

Entre sus aportaciones, hicieron replanteamientos al estudio de los medios de comunicación y a las formas de representación dominantes que circulan a través de las *mediaciones*, de acuerdo al pensamiento gramsciano, la teoría de la ideología althusseriana y la corriente de la Escuela de Frankfurt. En 1957, Richard Hoggart publica *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References of Publications and Entertainment* y comienzan los primeros análisis de la «cultura de masas» difundida a través de medios de comunicación entre las clases obreras. Thompson (1964), fundador de la *New Left Review*, trabajó las ausencias en la obra de Marx, tales como las *mediaciones de tipo cultural y moral*. Lo hegemónico (lo dominante) y la hegemonía (la dominación), así como la

resistencia al orden cultural industrial de las clases populares, son elementos en los que estos pensadores políticos centraron sus análisis (Williams, 1977). En *Marxismo y literatura*, Williams (1977) retoma las aproximaciones de la teoría «cultural materialista» integrando teorías marxistas del lenguaje con teorías marxistas de la literatura y mezclando el análisis cultural con el trabajo en literatura, que no los concibe de manera separada. Redefine los conceptos de literatura y analiza cómo en la teoría cultural, la «estética» y la «respuesta estética» surgieron como abstracción de la producción (mercado y mercancías) que en la economía política fue llamada «consumidor» (Williams, 1977: 193). Tanto para E. P. Thompson (1964), R. Williams (1977) y P. Willis (1988), las relaciones de producción se reproducen a través de una «cultura de clase» que refleja las relaciones de producción por lo que es necesario «superar los análisis que han convertido a la cultura en una variable sometida a la economía y que, además de legitimar el estalinismo, han aplazado la reflexión sobre las formas culturales» (Mattelart, 2004: 40).

Williams se acercó a las aproximaciones marxistas con un distanciamiento original del materialismo cultural, entendido como una «teoría de las especificidades de la producción material de la cultura y de la literatura al interior del materialismo histórico» (Williams, 1977: 15). Por eso, para este autor siempre que se haga un estudio se debe hacer un análisis cultural y tener una conciencia histórica. Williams releyó la obra de Gramsci, reconceptualizando la *hegemonía cultural* como un proceso relacional en donde *lo cultural es una estructura inseparable de lo social y la cultura es el campo donde se dirimen los conflictos sociales* (Williams, 2009). Williams escribió también *Culture and Society* (1958) y *Communications* (1966), obra en la que aborda los medios de comunicación -uno de los puntos de observación en esta investigación- en su arraigo histórico y el control supuestamente democrático de los medios.

Por otro lado, Stuart Hall (1988), de origen afrocaribeño, introdujo la mirada postcolonial en los estudios culturales en Europa. Para los estudios culturales, especialmente para este autor, clase y raza se constituyen de manera inseparable y se determinan mutuamente con el género o sexualidad. Esto permite desestructurar la noción unitaria y totalizadora de clase económica, heredada de la teoría marxista dominante, y entenderla de manera aún más compleja a través de análisis de las relaciones de producción (tesis que entronca con la «colonialidad del poder»). Algunos de los trabajos que contribuyeron al análisis simultáneo e interseccional a través de diferentes producciones contraculturales analizaron: las culturas obreras y juveniles (Willis, 1988); las

representaciones de la experiencia de la diáspora negra a través del cine (Hall, 1988); la identidad de la «doble conciencia» de las diásporas caribeñas (Gilroy, 1993); así como la construcción de género y clase a través del análisis de la moda juvenil (McRobbie, 2003). Hoggart, Williams, Thompson, y más adelante, Stuart Hall, Paul Gilroy y Angela McRobbie, entre muchos otros, dedicaron su trabajo al análisis sobre las relaciones de dominación y la resistencia al orden cultural industrial, así como las relaciones y las estrategias de poder vinculadas a la cultura. Todas estas aproximaciones nos han ayudado a entender de manera interrelacionada la clase social con la idea de raza/etnicidad, género y sexualidad, que no pueden estar separadas, y la complejidad de la identidad «inmigrante latino» en el contexto postcolonial en España.

De esta manera, los críticos culturales ingleses incorporaron las ideas gramscianas⁷³ de *hegemonía*, *contra-hegemonía* y *hegemonías alternativas* al análisis cultural, lo que permitió entender, a su vez, las iniciativas alternativas, de oposición e independientes en las mediaciones (Williams, 1977). En particular, para Williams la *hegemonía* no es solamente el nivel superior articulado de la *ideología*, ni sus formas de control consideradas habitualmente como *manipulación* o *adoctrinamiento*. Es todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos sobre nosotros mismos y del mundo. Es un sistema vivido de significados y valores – constituyentes y constituidos – que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, constituye un sentido de la realidad para la mayoría de personas de una sociedad; un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual se torna sumamente difícil para la mayoría de los miembros de una sociedad moverse en la mayor parte de las áreas de sus vidas (Williams, 1977: 151). Según este mismo autor, la hegemonía

⁷³ Gramsci vivió una época - las primeras tres décadas del siglo XX - en que en Italia predominaba la tradición católica. A partir del contexto en el que vivió, entendió la hegemonía como la capacidad que tiene un grupo social de ejercer la dirección intelectual y moral sobre la sociedad y de construir, en torno de su proyecto, un nuevo sistema de alianzas sociales y un nuevo bloque histórico. Su postura comunista, como contradiscurso a lo que él mismo consideraba hegemonía, lo llevó a ser encarcelado. Gramsci escribió los *Cuadernos desde la Cárcel* que es una de las obras filosóficas más bastas que existen sobre marxismo. Para Gramsci, el marxismo era la concepción capaz de dar autonomía a la clase obrera para enfrentarse críticamente con la cultura hegemónica y llegar, al mismo tiempo, al nivel de la conciencia, el fermento que late en la cultura popular. Las reflexiones de Gramsci, que vienen de la realidad empírica de una sociedad del Mediterráneo (Italia), fueron retomadas por la Escuela de Birmingham y se abordaron términos como el de «hegemonía», concepto de reflexión fundamental para los replanteamientos del marxismo estructural antropológico. Para nuestro trabajo es importante reflexionar sobre cómo operan las concepciones del mundo dominante en los medios de comunicación así como las ideas, iniciativas y contribuciones que, aunque son afectadas por las presiones hegemónicas, pueden constituir rupturas significativas, alternativas o de oposición a dichas presiones.

es siempre un proceso y solo desde la perspectiva analítica puede ser vista como una estructura o un sistema. La hegemonía no puede ser individual y no existe como modo pasivo de dominación. Es constantemente renovada, recreada, defendida y modificada, resistida, limitada, alterada y desafiada por presiones que de ningún modo le son propias (Williams, 1977: 154). Las *formas de dominación de la hegemonía* se corresponden con los procesos normales de la organización y el control social en las sociedades que surgen de la idea de una clase dominante. Sin embargo, no existe solo la hegemonía cultural sino también *hegemonías alternativas* por medio de la conexión práctica de diferentes formas de lucha, incluso de aquellas formas que no resultan fácilmente reconocibles ya que no son fundamentalmente «políticas» o «económicas».

Williams nos invitó a observar las iniciativas que constituyen *pequeñas rupturas significativas* (Williams, 1977). Según expuso en *Marxismo y Literatura*, un proceso hegemónico está siempre alerta y receptivo de las iniciativas alternativas y la oposición que puedan suponer una amenaza a su dominación. El/la investigador/a que intente reflejar la realidad de un proceso cultural «debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica» (Williams, 1977: 156). Sin embargo, ¿cómo distinguir entre las iniciativas y las contribuciones alternativas y de oposición que se producen dentro de – o en contra de – una hegemonía específica? ¿Cómo distinguir iniciativas y tipos de contribuciones independientes? La respuesta a esta interrogante resulta uno de los principales problemas teóricos, con efectos inmediatos sobre las metodologías de esta investigación, debido a que dichas iniciativas están siendo constantemente neutralizadas, cambiadas o incorporadas efectivamente a lo hegemónico. ¿Cuál es el sentido entonces de realizar una investigación sobre medios de comunicación dirigidos a audiencias migrantes si no se trata de proyectos que constituyen *rupturas significativas* respecto a la hegemonía? ¿Se debe prestar atención únicamente a esas rupturas en situaciones de extremo aislamiento o quiebres prerrevolucionarios? (esta tensión será abordada en los Capítulos III, IV y V de esta tesis). Cabe destacar que para Williams, todas o casi todas las iniciativas y contribuciones, aun cuando asuman configuraciones manifiestamente alternativas o de oposición, en la práctica se hallan afectadas por las presiones hegemónicas aunque se manifiesten como independientes y originales: «puede sostenerse que la cultura dominante, por así decirlo, produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura» (Williams, 1977: 157). Esto explicaría por qué los medios de las diásporas no han podido ser herramientas de

comunicación al servicio enteramente de las comunidades migrantes y es la justificación de por qué esta investigación explora las posibilidades de *uso y reapropiación* que la radio ofrece en una época compleja como la neoliberal. En relación a las explicaciones que hemos hecho en este apartado, en esta investigación llamamos *medios hegemónicos* a los *medios generalistas* que dominan la esfera mediática española, local, nacional y transnacional. Los medios de comunicación en torno a la migración de origen latinoamericano en el Estado español y, particularmente las radios, pueden entenderse como *hegemonías alternativas*, en tanto que surgen de proyectos impulsados en un primer momento por personas migrantes de capital pudiente (aunque también de capital español) ante las presiones y las exclusiones de la esfera pública en donde las voces migrantes están ausentes. Sin embargo, estos medios para audiencias migrantes no dejan de ser proyectos bajo la lógica del mercado mediático, comerciales y de la industria publicitaria (esto se abordará más extensamente en el Capítulo III).

Por otro lado, *los estudios culturales latinoamericanos, mesoamericanos y centroamericanos* también han hecho importantes aportes a las identidades culturales en América (Latina)⁷⁴. José Carlos Mariategui, a principios de siglo XX, hizo suyo el concepto de hegemonía de Gramsci, reflexionando sobre los métodos herederos de la Ilustración y los métodos educativos americanos. Por su parte, Paulo Freire (1974) reflexionó sobre la resistencia y la pedagogía de los oprimidos. Desde los años setenta, la investigación latinoamericana sobre las culturas populares contemporáneas ha estado presente en numerosos análisis sobre la recepción de las series norteamericanas y las telenovelas. Conceptos como el de «mediaciones» de Jesús Martín Barbero (2010) o el de «hibridación cultural» de García Canclini (1990), la «mundialización» y lo «internacional-popular» de Renato Ortiz (1975), han sido términos que han contribuido a entender procesos de producción y consumo mediático. En particular, la obra de Barbero ha sido fundamental para este trabajo, como se verá en el Capítulo V, ya que aborda la idea de las mediaciones, reapropiaciones y usos sociales de los medios de comunicación por diferentes colectivos sociales (Barbero, 1987).

⁷⁴ Ver, por ejemplo: O’Gorman (1984), Fernández Retamar (1989), García Canclini (1990), Martín Barbero (1995), Sarlo (2005).

Estudios culturales en el estado español: el caso de la «españolidad» (un excursus necesario)

Para poder comprender cómo se ha ido construyendo la subjetividad «inmigrante» como otredad es necesario revisar la configuración de una identidad dominante que es la «españolidad». Algunos aportes teóricos y conceptuales desde los estudios postcoloniales y estudios culturales al estudio del pasado reciente de España han apuntado a la manera en que un discurso historiográfico dominante ha construido narrativas moderno-coloniales sobre la sociedad española, presentando una memoria hegemónica de individuos «encantados» con el discurso de la modernidad-colonialidad y olvidando la memoria de «un país de derrotados en una guerra; un país de campesinos condenados a un éxodo rural sin parangón en Europa occidental; un país de exiliados y emigrantes que alimentaron el desarrollo intelectual y productivo de terceros» (Izquierdo y Arrollo, 2011: 4). Por su parte, el «cine español» dominante de los años cuarenta y cincuenta contribuyó a fijar esta memoria hegemónica a través de películas protagonizadas por Sara Montiel, Marisol, Carmen Sevilla y Joselito que se difundieron ampliamente en América (Latina), principalmente, en México. Estas películas mostraban representaciones que construyeron un imaginario que reducía España a «Andalucía y la pandereta», los «churumbeles», el cuplé, vendedoras de violetas con peineta cantando en un teatro enamoradas de condes, etc. Los artistas mexicanos de moda de aquella época, como Jorge Negrete y Pedro Infante conocidos como los «charros», protagonizaron junto a actrices españolas, como Sara Montiel, diferentes películas que mostraban fiestas, canciones, una España sin hambre, sin problemas. En cambio, el cine desde el exilio, como el de Luis Buñuel, intentó mostrar una realidad social sobre la desigualdad de clases sociales. «Los olvidados» (1950) representó la vida de unos niños en los barrios marginales de la ciudad de México. A pesar de que este cine desde el exilio no se refería a las problemáticas sociales en España, su crítica anticlerical fue un componente importante de oposición ante el régimen⁷⁵.

Las narrativas cinematográficas mostraban un momento en que la idealización modernizadora comenzaba a gestarse⁷⁶. En 1957, el proceso de modernización comenzó con

⁷⁵ Agradecemos a José Luis Ruiz Abreu por sus aportes sobre cinematografía.

⁷⁶ La película «Bienvenido, Mister Marshall» (1953) representaba la alegría de la gente del pueblo de Villar del Río al recibir la visita de los americanos (estadounidenses) con motivo de la presentación del plan Marshall. Una de las escenas muestra a las personas del pueblo haciendo una fila para hacer peticiones a los americanos, a través de la mediación del cura y del alcalde del pueblo. Un camión, un reloj, un carro, un clarinete, una bicicleta de carreras con timbre, una máquina de coser, chocolate, pesas para hacer

un cambio gubernamental a través de instituciones estatales de tecnócratas procedentes del Opus Dei con un claro objetivo de racionalización de las estructuras administrativas y la apertura de la economía española. En 1959, se aprobó el Plan de Estabilización y Liberalización que se convertiría en el hito del relato modernizador del franquismo (Izquierdo y Arroyo, 2011). La masiva inversión extranjera y la apertura económica habían producido transformaciones económicas importantes en el país atrayendo un turismo del norte de Europa y captando el capital económico de las remesas de los emigrantes españoles que se vieron obligados a desplazarse, exiliarse e instalarse, principalmente, en Alemania, Francia y Bélgica. De ser un país de producción agraria se pasó a la producción industrial y el sector de servicios se incrementó. Durante la década de los años sesenta, el paro disminuyó sostenidamente así como el crecimiento demográfico. La película «La ciudad no es para mí» (1966) representa la migración interna de más de cuatro millones de españoles originarios de zonas rurales que, entre 1951 y 1970, tuvo lugar en España. Esta producción cultural muestra a través de la historia de Agustín Valverde, originario de la comarca de Campo Romanos y que nunca había salido de su pueblo, las trayectorias de migrantes internos que pasaron a engrosar las ciudades del Estado español que palpitaban al ritmo del desarrollo económico que se instaló en el país con la economía de libre mercado⁷⁷.

El relato histórico hegemónico instituido en el Estado español como «verdad» tiene que ver con la evocación de la *modernización económica* y la *épica del progreso* que ha sido una narrativa heredada de una dictadura que, en los años sesenta, ya había afianzado su legitimidad, no tanto en relación a su victoria incondicional sobre la Segunda República, sino por su discurso de eficiencia económica. En aquella época, confluyó la conformación de una clase industrial cualificada con el afianzamiento de una clase media diversificada que empezaba a beneficiarse de sus posibilidades de acceso a pagar las altas tasas educativas y al surgimiento de una universidad de masas. El régimen facilitaba la prosperidad a cambio de que la sociedad civil consumista renunciara a la democracia. 1973 mostró los límites

gimnasia, una campana, una motocicleta. Una voz in off narra que «todos tienen derecho a pedir (...) hay que soñar en tantas cosas que resulta difícil dormirse». Esta sería una de las tantas imágenes del cine de la época que contribuirían a la configuración de una nueva subjetividad «española» sobre la base de múltiples y heterogéneos elementos y relaciones que la constituyen.

⁷⁷ Por la misma década (60-70), los relatos de los emigrantes en países como Francia y Alemania fueron parte de una «memoria interior», tal como narra el documental del mismo título que muestra una forma de biopolítica y de control sobre los trabajadores, cuerpos emigrantes, cuerpos registrados, flujo de fuerza de trabajo obligada al desplazamiento, y ausentes recordados que retornan años más tarde (Ruido, María, 2002).

estructurales del desarrollismo franquista con una crisis económica (Moradiellos, 2003, en Izquierdo y Arroyo, 2011: 6).

Durante toda la década de los años sesenta y principios de los setenta, la memoria del desarrollismo tuvo fuertes adversarios en las narrativas de movimientos obreros, mineros, trabajadores, estudiantes y vecinos. Sin embargo, el relato franquista sobre la modernización, el confort y el desarrollo llegó a ser tan fuerte que ganó incluso adeptos en la población movilizada. Las movilizaciones sociales, huelgas laborales y manifestaciones estudiantiles surgieron con fuerza aunque la polémica de Monarquía/República no tuvo tanto eco (Izquierdo y Arroyo, 2011). En los últimos quince años del franquismo se instauró una lucha perversa por el aumento de salarios, con el interés de acceder a una cultura hegemónica del consumo. En ese sentido, Izquierdo y Arroyo (2011) han reflexionado sobre la construcción de la «españolidad» como la narración épica de la modernización y del progreso social y político que ha intentado forjar una nueva identidad del sujeto «español». 1975 fue el año de la muerte de Franco. A partir de aquel momento, el relato desarrollista produjo cierta desmovilización. Al mismo tiempo, sin la cultura de la producción, del consumo y de la transición a la democracia no se habrían alcanzado los altos niveles que, en 1976, llevaron al sector más organizado de oposición al régimen a impulsar la movilización de la transición política hacia la democracia⁷⁸.

Así en 1976, muchos de los hijos de la guerra mostraron sus valores en la transformación política de España, defendiendo la estructura que había generado la cultura del confort. El discurso de la modernidad económica (consumo) y de la modernidad política (democracia) se convirtió en el argumento perfecto para el pacto firmado en la Transición del cual se generó la memoria hegemónica que legitimó un relato épico de un nuevo sujeto «español».

⁷⁸ Una cuestión a destacar es que incluso el discurso antifranquista generó narrativas como la canción *Déjame vivir con alegría* (1975) del grupo «Vainica Doble» que, por un lado, criticaba el imperialismo norteamericano, pero por otro tenía expresiones como «un higo chumbo, una aceituna tu nuevo mundo yo descubrí con Colón» que reedificaba el discurso de la colonialidad-modernidad.



Figura 8: Técnica xilografía -bamiz blando (2014).
«Bebe y calla». De Tania Mata Parducci⁷⁹

Esta nueva subjetividad se constituyó en la necesidad de procurar, entre dos grupos antagónicos, una memoria compartida de lo que había sucedido entre 1975 y 1978: la memoria democrática. En ese sentido, según Izquierdo y Arroyo, la «españolitud», como una suerte de subjetividad, se fue conformando como una forma de identificación con referentes del «relato de la modernización y el conjunto de estereotipos que éste define» (2001: 9). Así Arroyo e Izquierdo señalan:

La patología de la «españolitud» oscila entre el «[p]avor del anónimo» y el «orgullo que les sale por todos los poros» (Aub, 1969), entre la vergüenza del origen y la obsesión por la pertenencia a la comunidad moderna que despliega el discurso del progreso. (...) En este sentido, la condición profundamente histórica de las formas de constitución de las subjetividades y las identidades colectivas es escamoteada por el discurso hegemónico de la modernidad, que las fosiliza en un relato único y las representa como experiencias, subjetividades e identidades inevitables, necesarias. La «españolitud» es un arquetipo entre otros, acuñado por quienes firman este ensayo con el objetivo de abordar una subjetividad que no es ni metafísica ni natural, sino resultado histórico del discurso colonizador que ha generado cierta antropología: la del «subalterno épico», un tipo de persona que tiende a reificar su subjetividad, producto del relato de la modernización y el progreso, hasta naturalizarla y experimentarla en una suerte de presente continuo (Izquierdo y Arroyo, 2011: 10).

⁷⁹ Esta xilografía de Tania Mata Parducci que hace alusión a la reciente aplicación de la *Ley de Seguridad Ciudadana* (2015), también llamada «Ley Mordaza», podría ser comparada con el discurso de la modernidad económica que intentaba generar desmovilización, pretendiendo silenciar las voces manifestantes a través de la cultura del consumo. La *Ley de Seguridad Ciudadana* aumenta las multas por manifestarse sin comunicación previa, entre otras muchas cosas, lo que Mata Parducci ilustra como «Bebe y calla».

Siguiendo a los mismos autores, la «españolitud», como resultado histórico del discurso colonizador de la modernidad, ha impedido dar voz a otras «memorias frágiles», como las de campesinos o derrotados⁸⁰, emigrantes que se establecieron en otras partes de Europa, mujeres tuteladas por sus maridos, exiliados políticos, anarquistas víctimas de un doble olvido (el franquista y el socialista)⁸¹ (Izquierdo y Arroyo, 2011: 23). Otros elementos han ido configurando la memoria de la «españolitud» que ha intentado fijarse como la auténtica frente a otros relatos, controlando así las fronteras del estado-nación, tanto al interior (frente a otras memorias e identidades nacionales como las vasca, catalana, gallega, etc.), como al exterior (frente a nuevas subjetividades como las «memorias migrantes») (Trigo, 2013).

En la década de los años ochenta, España pasó de ser un país emisor de emigración a ser un país receptor de inmigración. Este hecho recuperó las herencias del discurso de dominación colonial en América (Latina) y de expansión/invasión europea que desde 1492 arrastra formas subjetivas de *colonialidad del poder*. En 18 de diciembre de 1987, se aprobó el Real Decreto que oficializó la *celebración* del día 12 de octubre como *Día de la Fiesta Nacional*, sustituyendo el del *Día de la Hispanidad* que se había conservado desde finales del siglo XIX. Esta fecha celebratoria, y no conmemorativa, elogia el «descubrimiento» del «Nuevo Mundo» por Cristóbal Colón y refuerza a través de la normativa la identidad nacional dominante frente a otras identidades (Carretero, 2007) (en el Capítulo IV de este trabajo expondremos las formas tanto celebratorias como de resistencia en esta fecha por parte de migrantes de origen latinoamericano). Durante aquella década, la «españolitud» comenzó a ganar fuerza y a construirse en términos opuestos a identidades del Tercer Mundo y de las diásporas que lograron asentarse en España. Los impedimentos jurídico-legales que se han ido imponiendo con la regularización de «las fronteras para los no-europeos», «no miembros de la Unión Europea», los «extracomunitarios», etc., constituyen uno de los elementos que refuerza la reconfiguración de la «españolitud» en el contexto postcolonial.

⁸⁰ Izquierdo y Arroyo explican la manera en cómo se configuraron algunas memorias románticas como la de la guerra civil y la represión construyendo una memoria alternativa según la cual el pasado aparece como un lugar donde habita una suerte de nativo republicano, sin ambigüedad moral. Al mismo tiempo, muestran cómo este tipo de relato ha intentado impulsar disposiciones legales para judicializar la memoria ante veleidades fraticidas pero ha sido reprimido porque al poder no le conviene despertar ciertas narrativas. Un ejemplo es la manera en que el juez de la Audiencia Nacional Baltazar Garzón fue cesado de su cargo, procesado tras denuncias de la extrema derecha por la recuperación de la memoria.

⁸¹ «Buenaventura Durruti, anarquista» (2000) es un documental que muestra los ensayos y el proceso creativo de Els Joglars, una compañía de teatro, para representar la vida olvidada del anarquista Durruti y las circunstancias que rodearon su muerte.

En 1985, se creó la primera ley de extranjería (LO 7/1985) junto a otros ordenamientos jurídicos que se implementaron y que contribuyeron a constituir el campo jurídico que ha delimitado las líneas de pertenencia y exclusión a la ciudadanía en el Estado español y en la Unión Europea, ubicando en una posición que beneficia con derechos y prestaciones (principalmente en el sector salud, laboral, de vivienda y educativo) a los «ciudadanos españoles» y «ciudadanos comunitarios» e impide el acceso a dichas empresas a los «extranjeros no comunitarios». A esta ley se le sumaron distintos ordenamientos jurídicos para el control fronterizo. El 1 de enero de 1986, España pasó a ser miembro de la Unión Europea para integrar la gobernanza «democrática» de Estados y pueblos de Europa, el libre mercado, los «derechos» y «libertades» para sus ciudadanos, con una cooperación judicial y policial que resguarda «cauteladamente» las fronteras. En 1992, la Exposición Universal de Sevilla y los Juegos Olímpicos, con su gran despliegue y poder de convocatoria, mostraron una narrativa de progreso, riqueza económica y de abundancia material, adquirida por un país que se había convertido en potencia de acumulación de capital a nivel mundial. Esta narrativa se erigió frente a otras memorias cívicas y «díscolas» que posicionaron la subjetividad de la «españolidad» como sinónimo de progreso económico.

En 1995, se aprobó, por acuerdo Schenguen, uno de los tantos instrumentos del discurso *securitario*, extendidos por toda la Unión Europea: los *Centros de Internamiento para Extranjeros* (CIE). Los CIE son dispositivos que regulan quién puede y quién no puede quedarse, sometiendo a las personas a expulsión del territorio español y europeo. De acuerdo a unas consideraciones jurídico-legales y de carnés, como los documentos de identidad, se legitima quién es y quién no es «español» y «europeo» (tal como veremos en el Capítulo V).

Al imaginario desarrollista, democrático y modernizador de la «españolidad» configurado en el periodo franquista y posfranquista, se le sumaron formas racistas y discriminatorias que ubicaron en el imaginario a las nuevas migraciones extracomunitarias en una posición de desigualdad. Con las migraciones africanas, de los países del Este y latinoamericanas en España de los últimos treinta años, se afianzó más la subjetividad de la «españolidad» que se construyó en oposición a las subjetividades migrantes extracomunitarias, que en el imaginario dominante evocaban las herencias moderno-coloniales de sujetos identificados como no-democráticos, no-desarrollados y no-modernizados.

En el año 2012, se creó el *Alto Comisionado del Gobierno para la Marca España* (BOE-2012-8672) dedicado a promover la imagen de España en el extranjero y para hacer sombra a identidades plurales. La *marca España* ha sido un dispositivo del Estado desplegado para construir una identidad como un producto del mercado estatal y generar un consumo masivo. Las narrativas de la «españolitud» han permeado profundamente en las narrativas hegemónicas reproducidas a través de los medios de comunicación dominantes que ofrecen representaciones de la inmigración que van desde la marginalización y exclusión, la fetichización o la ausencia de la experiencia migrante.

En definitiva, el sujeto de la «españolitud», como resultado histórico del discurso colonizador de la modernidad-colonialidad, ha ido tomando cada vez más fuerza frente a otras subjetividades. Al estatus jurídico que regula la ciudadanía «española» y el control de sus fronteras, se le suman también, las interpelaciones y los reconocimientos de las personas por su color de piel, acento o formas de vestir, junto con prácticas culturales, alianzas e identificaciones que se trazan entre las personas⁸².

Antropología de los medios de comunicación minoritarios migrantes

Después de haber analizado la construcción política, jurídica y cultural de la «españolitud» y cómo se conforma la «identidad latina» en torno a sus exclusiones, vamos a centrarnos en los medios de comunicación para minorías migrantes. Los estudios culturales se han valido de una sub-disciplina, la *antropología de los medios de comunicación*, para estudiar la manera en cómo se construyen representaciones, identidades y memorias sociales a través de distintas tecnologías de comunicación. Los medios masivos, como la televisión, la radio y el internet, son «artefactos semiótico-materiales» en el sentido harawayano en los que se entretajan procesos, prácticas y experiencias diversas. A partir de los años setenta, la literatura antropológica sobre medios de comunicación abrió discusiones sobre la producción de proyectos mediáticos, la relación con la participación política y el acceso de los «grupos minoritarios» a dichas iniciativas mediáticas (Hall, 1973; Spitulnik, 1993; Gingsburg, Faye *et al.*, 2002). La antropología se ha acercado al estudio de los medios de comunicación observando las instituciones, los lugares de trabajo, las

⁸² La tesis de Carmen Romero Bachiller explica la manera en cómo los ordenamientos jurídicos y los documentos de identidad intentan homogeneizar y estandarizar parámetros de las personas identificadas como «inmigrantes». Los documentos de identidad son mecanismos de inscripción donde se actualizan y se materializan las normatividades y los ordenamientos múltiples (Romero Bachiller, 2006: 285).

prácticas comunicativas, los productos culturales, las actividades sociales, las formas *aestéticas* y las historias del desarrollo de los medios (Spitulnik, 1993: 293). Cuando los medios de comunicación y las nuevas tecnologías comenzaron a adquirir *usos* desde lógicas culturales distintas, surgieron análisis de los procesos de visibilidad cultural y de producción de representaciones (Martín Barbero, 1987). Algunos medios de comunicación se convirtieron en espacios estratégicos para los «grupos minoritarios» con los que se construyeron discursos y alternativas de representación en la esfera pública. Por otra parte, desde la *antropología feminista* también se han realizado investigaciones académicas que combinan *alianzas* con grupos vulnerabilizados a través de los medios de comunicación. La antropóloga mexicana Aída Hernández ha coordinado una investigación titulada «Bajo la sombra del Guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión» (2010) analizando el sistema de justicia ordinaria en México. En dicho trabajo se demuestra las lógicas racistas, clasistas y sexistas del sistema punitivo criminal, que condenan y encarcelan, principalmente, a las mujeres, pobres e indígenas. Sin embargo, las mujeres indígenas encarceladas levantan su voz a través de los micrófonos y escriben poemas para compartir sus historias de vida. Este trabajo ha dado cuenta de la importancia de generar triangulaciones de varios soportes: antropología, radios y grupos sociales⁸³.

Debra Spitulnik ha explicado el proceso de apropiación de medios de comunicación y de producción de representaciones por parte de *grupos indígenas* en América Latina, quienes difícilmente aparecen en los medios generalistas. Las producciones mediáticas indígenas intervienen en los procesos de construcción de imaginarios colectivos y formas de representación en distintos espacios de expresión cultural, tales como el espacio mediático y su distribución. Esta misma autora explica que las nuevas direcciones de los estudios de medios más recientes han demostrado que los medios son arenas complejas para articular la diversidad cultural o las diferentes identidades regionales, identidades etnolingüísticas, de género y religión (Spitulnik, 1993). De manera semejante, la presencia de la representación de «inmigrantes» como actores en la esfera mediática es minoritaria y estereotipada.

Existen numerosas investigaciones que muestran cómo los migrantes son escasamente representados en los medios de comunicación generalistas, pero en menor medida se hacen estudios sobre los/as migrantes como *actores* en la producción y

⁸³ Ver proyecto de radio en: <http://radio.iwgia.org/temas/mujeresindigenas> y proyecto en video: <https://vimeo.com/17755550>

propiedad de los medios. Al mismo tiempo, la *antropología de la radio* es uno de los campos menos estudiados por la antropología. Esta especialidad de la disciplina indaga la manera en que los campos de las radios se construyen a partir de distintas «relaciones de fuerza» de tipo cultural, político y socioeconómico que constituyen un terreno para el análisis y la exploración etnográfica y crítica cultural (Bessire y Fisher, 2013: 2). Así, en la antropología de la radio para audiencias migrantes nos encontramos con una gran variedad, según lo que se dice, quién lo dice, desde dónde y según cómo se produce. Igualmente, operan con distintos objetivos, fines e intereses: *radios de las diásporas* (Geourgiou, Myria, 2005), cuya acción de representación está vinculada a luchas políticas de los colectivos diaspóricos conscientes de las redes interesadas en transformar el país de origen; así como *medios de comunicación producidos en origen para la diáspora en el exterior*; por otro lado, *radios minoritarias migrantes* (Rigoni, Isabel, 2012) producidas en el lugar de establecimiento con distintos impactos (local, nacional, panamericano y transnacional) y cuyas audiencias se dirigen más a los países de destino; o *medios étnicos* (Dávila, 2001) marcados por las prácticas de comercialización cultural y consumo de «identidades étnicas».

La radio ha tenido una centralidad en distintos contextos migratorios generando interconexión e interdependencia entre distintos espacios. Con la entrada de la radio en el terreno transnacional, ésta se ha convertido en un agente del «campo migratorio transnacional» (Suárez Návaz, 2007) y desde esa dimensión ha sido escasamente analizada desde la disciplina antropológica, por lo que esta investigación intenta hacer aportes para cubrir el vacío que existe en la teorización sobre «campos radiofónicos transnacionales» (Ruiz Trejo, 2014). La *antropología desde la perspectiva transnacional* combinada con una perspectiva *decolonial* nos permite entrever cómo ya desde los procesos de liberación y descolonización en África, en los años cincuenta y sesenta, la radiodifusión operó transnacionalmente interconectando los espacios metropolitanos con los espacios de las colonias. Fanon, precursor del pensamiento decolonial, analizó el uso de la radiodifusión durante los procesos de descolonización en Argelia y observó, en un primer momento, cómo Radio-Alger fue utilizada por el Estado francés como eco de la radiodifusión francesa nacional y como máxima expresión de la sociedad colonial y de sus valores. Posteriormente, la radiodifusión pasó de ser un arsenal de opresión cultural de los ocupantes a convertirse en un medio singular de resistencia de la sociedad colonizada argelina para difundir el mensaje de la revolución a través de «La Voz de Argelia Libre» (Fanón, 1959). En ese sentido, el *pensamiento decolonial* resulta adecuado para analizar los sistemas coloniales de

dominación, pero también de resistencia, resultando la migración hacia los centros metropolitanos de poder actuales una demostración más de ello.

Por otro lado, en este trabajo, también distinguimos las *radios transnacionales* que tratan temas que impactan a las comunidades en origen y destino y que están organizadas por actores que se interconectan simultáneamente con distintos espacios. Por ejemplo, las radios peruanas de Santiago de Chile que se escuchan en Perú a través de internet; radios bolivianas que se enlazan con la comunidad migrante en Buenos Aires y, al mismo tiempo, entran en frecuencia con familiares y amigos en La Paz o en Cochabamba; las radios colombianas producidas en España que son escuchadas por otros/as migrantes en distintos puntos de Europa y Estados Unidos. También existen radios producidas por migrantes mexicanos desde Estados Unidos que se escuchan al otro lado de la frontera con México. La producción y el uso de las radios por colectivos migrantes comenzó desde hace varias décadas en Estados Unidos. Las comunidades latinas y chicanas en Estados Unidos han producido radio para difundir información útil sobre lo que sucede en el «terruño». Según el antropólogo mexicano Federico Besserer (2000), uno de los teóricos del transnacionalismo, las radios sirven como medio de información para ayudar en la resolución de contingencias y abrir posibilidades entre los pobladores de comunidades dispersas. Besserer realizó trabajo de campo analizando las posibilidades transnacionales de las radios de comunidades mixtecas entre California y México; así, observó cómo la voz migrante se convierte en mediadora en el espacio transnacional radiofónico, hilvanando narrativas identitarias incluyentes y ofreciendo registros sonoros que ilustran cómo cada uno de los migrantes siente pertenecer a la comunidad .

La *antropología de la radio minoritaria migrante* ha sido escasamente estudiada y existen vacíos teóricos sobre la participación de los migrantes como productores de los medios y la manera en cómo las personas dan uso, se reapropian y refuncionalizan dichos medios. En ese sentido, las radios a las que nos referiremos en este trabajo se ubican en la dinámica *transnacional* (tienen frecuencias en Madrid y se escuchan simultáneamente en esta ciudad y en distintos lugares de América Latina) y son *medios étnicos*, ya que tienen fines comerciales y se financian a través de microempresas de productos étnicos.

1.3.4 De la antropología de la globalización a los estudios transnacionales

En este apartado, vamos a abordar algunas teorizaciones y conceptualizaciones que nos han permitido entender los procesos, las formaciones sociales y la construcción de subjetividades más allá de los Estados-nación, ya que estudiamos procesos que no tienen fronteras o que están siendo atravesadas continuamente. Esto nos permitirá romper con el «nacionalismo metodológico», es decir, ir más allá de los usos del concepto de «nación» y de «Estado-nación» como el mayor punto de referencia, sin omitir la relevancia que el nacionalismo continua teniendo en las sociedades actuales.

Las teorías han ido estudiando los procesos migratorios desde distintas perspectivas. Algunas han intentado comprender las causas de la migración, analizando a los sujetos migrantes como mano de obra y como un todo homogéneo (*teoría neoclásica*); otras han analizado las formas en las que la emigración refuerza las desigualdades entre países, partiendo de la idea de que el subdesarrollo es un subproducto del desarrollo (*teorías de la dependencia*); otras teorías se han centrado en analizar la familia y en estudiar casos de flujos sostenidos durante varios decenios entre zonas rurales en el país de origen y destino (*teoría de la nueva economía de las migraciones económicas*). Por otra parte, algunas teorías han prestado atención a la demanda de mano de obra en los países receptores y economías enriquecidas, pero no han contemplado el *push* de origen (*mercados duales*). Esta teoría analiza cómo los autóctonos rechazan ciertos trabajos (que en otros tiempos fueron cubiertos por otros sujetos tales como mujeres o adolescentes), mientras los migrantes los aceptan (Arango, 2013: 1-30). Existe también la *teoría del sistema mundial* en donde las migraciones se deben a los desequilibrios capitalistas en economías menos desarrolladas. El «moderno sistema mundial» se empezó a formar en el siglo XVI compuesto por tres esferas: centro, periferia y semiperiferia (Wallerstein 1974). Esta aproximación observa las migraciones como un producto de la dominación ejercida por el centro sobre regiones periféricas y que conforma una estructura de clases y conflictos. Así, las migraciones emergen de las desigualdades y de la extensión del modo capitalista en los países del centro con la incorporación de nuevas regiones cada vez más unificadas. Dicha extensión es facilitada por el colonialismo. Según esta teoría, actualmente existen regiones neocoloniales y empresas multinacionales que ejercen formas de dominación y control más allá de los Estados-Nación. Se considera que existe una tendencia a establecer diferencias entre los grupos humanos en los que algunos se convierten en miembros de pleno derecho, mientras

otros quedan al margen, y solo aquellos que cumplen las características necesarias de los mercados globales son incluidos como ciudadanos mientras a otros se les niegan derechos civiles, políticos y sociales. En términos de Grosfoguel (2011), reactualizador de estas teorías, este hecho responde a una jerarquía global de superioridad e inferioridad, en la que algunas personas se sitúan por encima de la «línea de lo humano» (Fanon, 2010), mientras otras son consideradas por debajo, como «subhumanos» o «no-humanos». Esta jerarquía ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el «sistema imperialista/occidentocéntrico/capialista/patriarcal/moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011: 98). Estas lógicas siguen generando desigualdades, ubicando a unos cuerpos, prácticas y deseos en posición de inferioridad, tal como veremos a lo largo de los capítulos posteriores.

Por otro lado, el análisis de las migraciones internacionales también ha sido complementado por explicaciones desde la sociología económica, analizando las políticas públicas implementadas por los Estados tanto de las naciones de destino como las de origen (Alejandro Portes, 2008). Actualmente, las políticas permiten la libre circulación de capitales y productos, mientras intentan detener la circulación de personas. De esta forma, se genera una ambigüedad en la *ciudadanía democrática* en la que se marca una diferencia en la pertenencia cívica a una comunidad política y a una pertenencia cultural a una comunidad nacional. Sin embargo, tal como veremos en el Capítulo V, estas formas de pertenencia se complejizan cuando las personas «no ciudadanas» se organizan en grupos como los clubes de fans de las radios y realizan prácticas para ocupar el espacio público y luchan por el reconocimiento de una «ciudadanía cultural» (Rosaldo, 2000).

Algunas otras teorías como la *especialización flexible* (Havery, 2001), los *estudios sobre globalización* (Beck, Ulrich, 2008) y, en especial, el *transnacionalismo* (Glick Schiller, Basch y Blanc Szanton, 1992; Khagram, Sanjeev y Peggy Levitt, 2008), han intentado proponer un marco conceptual sobre el sistema capitalista mundial y las migraciones, aunque ninguna ha pretendido ser un macromodelo, enfrentándose a una dificultad de lograr una buena comprensión sistémica de la economía política contemporánea.

Es necesario distinguir entre *antropología de la globalización* y los *estudios transnacionales*. La *antropología de la globalización* responde a la necesidad de comprender los procesos movilizadores a través del mundo⁸⁴. En cambio, la perspectiva *transnacional*

⁸⁴ Para Levitt y Khagram (2008) la teorización globalista no está muchas veces preparada para captar suficientemente a agentes transfronterizos, estructuras e interacciones que no son todos de alcance mundial. A menudo, asume un nivel de convergencia y homogeneización que no ocurre. Además, los agentes tienden a ser representados como tan fuertemente limitados que no pueden posiblemente

contribuye a comprender los sujetos en continua movilidad que atraviesan las fronteras, descartando la idea tradicional de que los sujetos permanecen y definen su pertenencia a un solo territorio o grupo cultural. Esta perspectiva nos ha ayudado en el análisis que exponemos en los capítulos siguientes, ya que estos trabajos⁸⁵ consideran que los procesos pueden tener una escala y una distribución muy variable y que impactan tanto en los lugares de origen como en los de destino. Al mismo tiempo, existe cierta ironía en la tendencia del término *transnacional* al llamar la atención sobre lo que niega, es decir, la importancia continua de lo nacional (Hannerz, 1996, en Levitt, Peggy y Khagram, 2007: 6). La diferencia es que desde la antropología de la globalización los procesos son considerados desde un isomorfismo mundial y, en cambio, lo *transnacional* se refiere más a los procesos transfronterizos que se dan a través de las fronteras. Una perspectiva transnacional nos invita a pensar cómo categorías de lo global y local, o el sistema de Estado-nación, cambian cuando no asumimos que están vinculadas automáticamente a determinados tipos de territorio o espacio; esta perspectiva considera cómo ciertas categorías dadas, como la ciudadanía y la identidad, cambian cuando se constituyen a través del espacio (Levitt y Khagram, 2007: 7). Por ejemplo, la identidad «latina» cambia en el contexto migratorio en el Estado español o en las sociedades de origen en América Latina. Así también la identidad «ecuatoriana» o «colombiana» no genera la misma identificación para los migrantes que residen en Madrid que para quienes están en Quito o Guayaquil.

Por otro lado, Nueva York, Londres y Tokyo han sido desde los años noventa «*ciudades globales*» de países industrializados (Sassen, Saskia, 2001). Ciudades como Madrid han ido copiando sus estrategias de mercado laboral para la producción, el consumo y la circulación de información. Estas ciudades transfieren los trabajos de producción de bajos salarios domésticos a localizaciones extranjeras para evitar barreras proteccionistas. Al mismo tiempo, potencian la transferencia de tareas a casas localizadas en los suburbios de las ciudades en donde se localizan las oficinas principales. La descentralización del trabajo utiliza la estrategia de contratar mujeres formadas, que viven en los suburbios de las ciudades en donde el trabajo doméstico y de cuidados de los/as niños es escaso, por lo que

reaccionar contra un sistema de fuerzas universalista. Una de las cuestiones transnacionales importantes para estos estudios es la posibilidad de conceptualizar lo local o lo micro en términos no territoriales como los proyectos de desarrollo económico, las células de amplias redes criminales, los patrones multisituados del día de la celebración de un santo o los vínculos de las cadenas de mercancías.

⁸⁵ Ver por ejemplo: Schiller, Nina; Basch, Linda; y Blanc, Cristina (1994), Kearney, Michael (1995, 2004), Mummert, Gail (1999), Besserer, Federico (1999), Levitt, Peggy y S. Khagram (2008), Suárez Návaz, Liliana (2005, 2008), Hirai, Shinji (2009), Castro, Yerko (2012), Wence (2012, 2015).

muchas eligen trabajar desde sus casas. Este tipo de trabajo, a través de compañías subcontratadas, ha reducido costes y, de esta manera, las empleadas trabajan físicamente separadas de las oficinas centrales. Algunas actividades económicas no han seguido la estrategia de relocalización, ya que necesitan ser hechas *in situ* como, por ejemplo, el trabajo que realiza el personal de los hospitales y restaurantes, y del mantenimiento y limpieza de los edificios. Los edificios no pueden moverse por lo que el personal es llevado a las oficinas. Según Sassen (2001), los trabajadores migrantes que son empleados, desde el personal altamente capacitado hasta los no calificados, aparecen como un equivalente funcional de la movilidad de capital. Esto es un componente, más que un modo alternativo, de la movilidad de capital en la formación de mercado laboral internacional, que contribuye a la movilidad de capital internacional (Sassen, 2001: 33). Además, para Sassen, esta reestructuración económica se relaciona con una fase de la movilidad de capital que suministra empleos y mercados laborales casuales que facilitan el empleo de los trabajadores extranjeros desaventajados. Estas estrategias generan una demanda de herramientas de alto nivel específico que pueden ser cubiertas por trabajadores desde cualquier parte, siempre y cuando tengan la educación requerida. De esta manera, la movilidad de capital ha contribuido a nuevas formas en la movilidad del trabajo.

Todas estas reorganizaciones de los mercados laborales globales tienen relación con los procesos de construcción identitaria que resultan complejos de analizar. Uno de los aportes de la perspectiva transnacional es que conceptualiza cómo las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación han contribuido a conformar los nuevos centros de poder económico global que, a su vez, se han erigido como focos de aglomeración de servicios financieros, especialización de servicios instantáneos en transferencia de dinero y nuevas firmas que maximizan los beneficios de dichos servicios a partir de nuevas tecnologías. Por otro lado, las experiencias de circulación y movimiento de las personas pueden llegar a generar un estado de margen, o «liminal» (Turner, 1970), en el que el *sujeto transnacional* se enfrentará a procesos múltiples de vulnerabilidad.

Una de las apuestas de este trabajo es analizar la subjetividad desde una perspectiva transnacional (tal como veremos en los capítulos de análisis, particularmente en el IV y V) a través de la radio. Los estudios *transnacionales* proponen una forma de análisis que deja atrás las posturas economicistas de las teorías neoclásicas mencionadas antes y entiende los movimientos migratorios, vinculados a los procesos de globalización, como un conjunto de fuerzas tanto en origen como en destino en el que existen dinámicas internas así como

procesos de asentamiento, inserción, e integración (Schiller, Bash y Blanc, 1994; Portes, 1997; Suárez Návaz, 2007). En ese sentido, la radio se convierte en un medio que contribuye a generar vínculos a uno y otro lado del Atlántico. El «campo migratorio transnacional» es una unidad analítica de la que Suárez ha partido para estudiar de manera sistemática la interrelación de las dinámicas en origen y destino así como la articulación de las estructuras macroeconómicas y políticas con aquellas que tienen lugar a partir de las redes sociales y comunitarias de los propios migrantes (Suárez Návaz, 2007). En ese sentido, esta unidad nos ayuda a entender la manera en cómo las radios, producidas desde la ciudad de Madrid, son escuchadas simultáneamente al otro lado del Atlántico y los intercambios (económicos, políticos, afectivos, etc.) que a través de ella se generan. En ese sentido, hemos acuñado el término de *campo radiofónico transnacional* (Ruiz Trejo, 2014) para explicar cómo la radio se convierte en un espacio de acción social, de prácticas de comunicación y de influencia en el que los/as migrantes interactúan con sus familiares, amigos o con las autoridades gubernamentales de sus lugares de origen en América Latina. Las producciones radiofónicas conectan a las personas, al mismo tiempo, en diferentes lugares del mundo (España y Europa) y tienen una incidencia no sólo económica sino también política-cultural-simbólica y emocional. Este campo contribuye a construir una idea de América Latina como «comunidad imaginada» (Anderson, 1993) así como a construir «comunidades transnacionales» (Kearney y Nagengast, 1989) entre migrantes de origen latinoamericano que residen en Europa y sus familiares, parientes y amigos/as que permanecen en origen. La unidad de análisis de *campo radiofónico transnacional* entre España y América Latina cobra importancia para comprender cómo el modelo neoliberal impacta en los medios de comunicación, reproduciendo formas de dominación, pero también nos sirve para analizar cómo a la par se generan nuevas *formas de resistencias*, a partir de determinadas posiciones que cuestionan y luchan por transformar el discurso mediático hegemónico sobre la migración así como atravesar los campos que en principio no podrían cruzarse (Ruiz Trejo, 2014).

Espacio público transnacional y espacios de aparición

Las conceptualizaciones expuestas hasta aquí han sido los puntos de partida para el análisis de un nuevo desarrollo asociado a la globalización en el siglo XX como es la «esfera pública transnacional» (Fraser, 2014). Jurgen Habermas habla por primera vez de *esfera pública* en los años sesenta refiriéndose al espacio de producción y de circulación de

discursos en el que la sociedad puede, en principio, ser crítica con el Estado. La esfera pública habermasiana, como espacio nacional de deliberación y de discusión sobre las relaciones políticas, sociales y económicas, es criticado y reformulado por Nancy Fraser (2014) ya que, según esta autora, asume un marco de comunidad política delimitado por su propio Estado territorial. La teoría de Habermas está asociada con la esfera pública westfaliana (Estado-nación) sobre el espacio político. En su trabajo de *The structural transformation of the public sphere* (1989), lo público corresponde a los estados territoriales modernos e imaginarios nacionales. El aspecto nacional fue tematizado en ese trabajo al fusionar el estado territorial westfaliano con la comunidad imaginada de la nación. Sin embargo, para Fraser los estados nacionales actuales tienen una base social de integración que puede ser dispensada de la identidad nacional (Fraser, 2014: 13). El trabajo de Habermas concibe la esfera pública como un componente institucional clave de la democracia westfaliana (nacional) para identificar las deficiencias de dicha democracia. Algunas críticas a la noción habermasiana consisten en el hecho de que no todos los miembros de lo público político nacional tienen la capacidad de participar a la par de los demás en términos iguales debido a obstáculos sistemáticos (clase, estatus civil, etc.) que se imponen a algunos que son miembros nominales de lo público. Esto se refiere a quienes el marco westfaliano incluye, en principio, pero que son excluidos o marginalizados en la práctica: trabajadores sin propiedad, mujeres, pobres, minorías nacionales religiosas y étnico-raciales (en Fraser, 2014: 14).

Fraser hace su propia crítica a la forma tradicional de Habermas de entender la esfera pública. Dicha crítica se titula «modelo liberal de la esfera pública burguesa» y surge en el periodo de inestabilidad postguerra fría y a la creciente importancia de procesos transnacionales asociados a la «globalización». Según esta autora, para que exista equidad social es necesario una condición para la democracia política, y la proliferación de «*contrapúblicos subalternos*» puede mejorar la participación de los estratos subordinados en las sociedades estratificadas (Fraser, 2014: 16).

Además, en este trabajo, nos interesa el trabajo de Hanna Arendt (1951) quien analizó en la polis clásica, el esclavo, el extranjero y el bárbaro como sujetos excluidos de ese espacio, lo que significa que no podían formar parte de una pluralidad que produjo ese espacio. No obstante, el trabajo de Judith Butler plasma un replanteamiento sobre dicha noción, realizando consideraciones no solamente a nivel de quién está y quién no está en el espacio físico de la polis o «*espacio de aparición*», sino quiénes son los sujetos que no están

incluidos, quiénes son excluidos y que por tanto son considerados como «carentes de realidad» (Butler, 2012).

Por otro lado, la teoría de la esfera pública se encuentra con un nuevo proceso postnacional en el que los procesos migratorios, la reivindicación de derechos de las mujeres o de los sindicatos, desempleados, «la guerra del terror» y las movilizaciones de la opinión pública raramente se detienen en las fronteras de los estados territoriales. El surgimiento de nuevas tecnologías de información y de comunicación contribuyen también al surgimiento de una «*teoría de la esfera pública transnacional*» que conceptualiza la interconexión de personas que están físicamente separadas y en donde los interlocutores no constituyen un *demos* o ciudadanía política. Ante este panorama, la esfera pública no está dirigida a un Estado westfaliano, ni difundida a través de medios nacionales. Frecuentemente, los problemas debatidos en la esfera pública son inherentemente trans-territoriales y no pueden ser ubicados dentro de un espacio westfaliano ni ser resueltos en un estado marco nacional. En ese sentido, además de «esfera pública transnacional» surgen términos como «esfera pública diaspórica» y «esfera pública global» (Fraser, 2014: 19) que son replanteamientos que nos servirán para analizar algunos de los contenidos de los siguientes capítulos.

Latinos S.A.: capitalismo y la mercantilización de identidades étnicas

Después de analizar en qué consiste el espacio público transnacional, elemento fundamental en esta investigación; vamos a analizar otro de los agentes que, en este tiempo, contribuyen a construir la identidad «latina» en España: el mercado mediático. Necesitamos considerar el «giro neoliberal». Anteriormente, el Estado dirigía y controlaba el funcionamiento de la economía de los medios de comunicación y, con el giro, se ha dado una transformación por la que existe una relación más estrecha entre medios de comunicación y mercado. La crisis del capitalismo generó cambios en las últimas décadas del siglo XX para dar paso a una nueva configuración que, desde algunos marcos analíticos, se ha estudiado como «posfordismo», «capitalismo tardío» o «etapa de acumulación flexible» (Besserer, 2014: 91). Este cambio ha transformado el mercado mismo en el principio organizador y regulador que subyace a los medios de comunicación y «reduce la vida social a un cálculo de costos y beneficios, limitando el gobierno a la protección 'artificial' del comportamiento emprendedor y competitivo de individuos racionales desde el punto de

vista económico» (Comaroff y Comaroff, 2011: 83). Se ha pasado de una economía centrada en la producción a una economía centrada en el consumo en la «era de las marcas» (Klein, Naomi, 2001). En la sociedad contemporánea, el valor de los objetos producidos ha ido sustituyéndose por el valor de signo (Baudrillard, 1974) o experiencial. Con este giro, la *identidad* ha comenzado a ser analizada como un producto del mercado que tiene cada vez más relación con realidades manifiestas del consumo masivo. En esa línea, Aiwha Ong ha conceptualizado el neoliberalismo como una «tecnología de gobierno» (*technology of governing*) que puede ser descontextualizada de sus fuentes originales y recontextualizada en constelaciones de relaciones mutuamente constitutivas y contingentes (Ong, 2006: 13). El neoliberalismo como gubernamentalidad nos da una pauta para el análisis de la mercantilización de las identidades étnicas, que explicaremos más ampliamente en el Capítulo III.

Para esta investigación, nos hemos basado en el trabajo de Arlene Dávila (2001) que es precursor al analizar la exclusión de las comunidades latinas en la esfera pública y los medios de comunicación en Estados Unidos, así como al analizar los estereotipos que se construyen en torno a la identidad «latina». Por otro lado, Dávila ha analizado el proceso de comercialización y mercantilización de dicha identidad, lo que genera una exotización, al tiempo, que invisibiliza a las poblaciones y las convierte en nichos de mercado. En ese sentido, el marketing y el discurso del mercado es el espacio en donde se dirimen las identidades y su presencia y participación en el espacio público. Este marco, aunque en el contexto estadounidense, nos ha servido como un trasfondo para el análisis que desarrollamos en los Capítulos III, IV y V.

Así también, en *Contemporary Latina/o Media: production, circulation and politics*, editado por Yeidi M. Rivero y por Dávila (2014), se analiza la manera en cómo el mercado mediático ha ido construyendo la categoría comercial de «latino/a», con el fin de encontrar públicos afines que se identifiquen con este término y construir, a partir de dicha identificación, una oferta de productos y servicios. Las representaciones de lo «latino», ya no se centran tanto en las imágenes que los medios de comunicación están reproduciendo, sino más bien en la producción, circulación y en la economía política de los medios de comunicación latinos. En los últimos años las opciones mediáticas, dominadas durante mucho tiempo por las grandes cadenas de televisión como Univisión y Telemundo, han aumentado exponencialmente y han surgido estaciones de cable, medios impresos y una amplia red de radios que han constituido un nuevo mercado mediático conocido como

«medios latinos». El imaginario comercial de los/as «latinos/as» en Estados Unidos, producido en gran medida a partir de los intereses de una industria mediática y publicitaria, se ha entendido históricamente como:

el producto de procesos transnacionales que involucran la propiedad y la importación y circulación de talentos y contenidos de América Latina. También ha estado dominado por la importación y la traducción de las ideas de programación (de los Estados Unidos para América Latina, en particular, desde 1940 hasta la década de 1960), la compra y venta de guiones en toda la región (a partir de la década de 1940 y continuando hasta el presente), y, más recientemente, la venta de formatos de programación, todo destinado a sostener un mercado hemisférico más grande y por lo tanto más rentable (Davila y Rivero, 2014:2)⁸⁶.

Este proceso histórico, en un contexto con una larga tradición migratoria entre México y Estados Unidos y en donde la categoría «latino/a» tiene cada vez más fuerza en el mercado, nos ha hecho concebir algunas reflexiones fundamentales en relación a la mercantilización de la identidad «latina» en España. Por su parte, Casillas (2014), en *Sounds of Belonging*, aborda la importancia de las *radios hispanas* en Estados Unidos que en las dos últimas décadas, con el continuo crecimiento de la población «latina», han generado cambios en las comunicaciones y en la política de inmigración⁸⁷. Según explica Casillas (2014), desde los años noventa, la radio en idioma español ha ganado terreno frente a las estaciones de radio en idioma inglés, asumiendo el puesto número uno en Los Angeles, Houston, Miami y Nueva York. Las radios hispanas en Estados Unidos se han ido convirtiendo en mediadores de los/as radioescuchas, con quienes han establecido estrechas relaciones. Casillas ha hecho un trabajo con muchos paralelismos en relación a la tesis que a continuación presentamos, mezclando estudios de la radio, estudios de la industria cultural, archivos de la programación de radio y etnografía. Casillas (2014) estudia las radios en español transmitidas desde 1920, así como el desarrollo de las radios bilingües chicanas entre 1940-1960. Se trata de un análisis de la programación y recepción de la industria de la radio y de los oyentes para mapear la trayectoria de la radio comercial patrocinada por un empresariado interesado en el segmento de mercado «latino»⁸⁸. A pesar de los intereses comerciales, Casillas subraya la

⁸⁶ Traducción propia: «It has also been dominated by the importation and translation of programming ideas (from the United States to Latin America, particularly from the 1940s to the 1960s), the buying and selling of scripts across the region (beginning in the 1940s and continuing into the present), and, more recently, the selling of programming formats, all intended to sustain a larger and hence more profitable hemispheric market» (Davila y Rivero, 2014: 2).

⁸⁷ Las radios contemporáneas latinas en Estados Unidos han sido analizadas también por Mari Castañeda (2014) quien ha explicado el rol de las políticas mediáticas en la construcción de la industria radiofónica latina en Estados Unidos.

⁸⁸ Casillas (2014) también ha trabajado sobre las políticas de «raza» y lengua que operan en los conteos, conocidos como ratings, de las radios de habla hispana en Estados Unidos. Existe una renuencia a

importancia transgresora de las radios latinas para esquivar los controles policiales de «La Migra», así como para sortear los obstáculos burocráticos que lo jurídico-legal implica (por ejemplo, difunden debates sobre las políticas de inmigración y proporcionan anonimato para oyentes legalmente vulnerables). Según Casillas (2014), los debates de la ciudadanía no son siempre apelaciones personales formales, sino una experiencia colectiva que se escucha en voz alta a través de la radio a lo que ella llama «sonidos de pertenencia». Para Casillas (2014), las radios de habla hispana tienen un significado político en la vida de las comunidades latinas en Estados Unidos, son un «aliado acústico» y construyen relaciones que median entre gobiernos, intereses comerciales y oyentes que han sido privados de derechos; a través de su programación musical ayudan a los oyentes a sobrellevar la nostalgia transmitiendo recuerdos del terruño y contribuyen a la reconstrucción de un «nuevo hogar» en Estados Unidos. Estos aportes han sido fundamentales en la construcción de nuestro análisis articulado. Así también el trabajo de *Economía Política de la Nostalgia* de Shinhi Hirai (2009) ha sido fundamental para comprender la mercantilización del sentimiento de la «nostalgia», así como su importancia en la vida emocional de las personas que han cruzado las fronteras, o a quienes las fronteras les han cruzado.

incorporar las radios de habla hispana, así como a sus oyentes latinos, en el paisaje comercial de las radios estadounidenses como pares iguales, lo que refleja una marginalización y racialización de los cuerpos dentro del capitalismo estadounidense.

CAPÍTULO II: ENTRAMADOS METODOLÓGICOS

2.1. Metodologías desde la articulación



Figura 9: Técnica Acrílico, óleo e hilo (2000).
De Tania Mata Parducci.

Me gusta pintar mujeres
llevo un tiempo poniéndoles peso
las he dotado
de carga
he hecho que
arrastren
con una vida su espalda

pinto mujeres caracolas
que como muchas
vamos moviendo la casa
vamos haciendo caminos
mientras andamos el mundo

removiendo la tierra
agrandando la experiencia con cada vuelta
que conforme crece, embellece más la forma
mientras la vuelve más pesada

por eso busco también
liberarlas
y en un solo desgarro de dolor
se liberan de su concha helicoidal

(Tania Mata Parducci, 2006, pintora salvadoreña)

Este poema forma parte de una de las mini-producciones radiofónicas de «Mujeres que dialogan con el mundo»⁸⁹. El poema describe el «*espacio de aparición*» (Butler, 2012) en alianza y en concierto con y por quienes más que ser pintadas, se pintan a sí mismas. El poema emerge en la radio de la acción concertada de aparecer, actuar, rechazar y persistir en el *espacio público* que priva muchas veces a las personas de sus derechos. El derecho es precisamente lo que ejerce la voz en la radio, incluso la voz despojada de derechos. Las voces están en la radio por diferentes motivos pero, sobre todo, por el hecho de repetir y persistir en la ocupación de ese espacio, planteando el desafío en términos sonoros. La voz en la radio habla como acción y como demanda contra las fuerzas que no le permiten al cuerpo estar en la calle a riesgo de sufrir violencia. No es que la voz sea fuerza que lucha contra las distintas formas de poder; más bien, la voz es una forma de poder implicada en

⁸⁹ Programa producido por el Área de la Mujer de Radio Vallecas y la Asociación Nosotras en el Mundo. Publicado el 31 de octubre de 2006 a través de la Red Nosotras en el Mundo.

una «alianza de acción» (Butler, 2012). La alianza tiene lugar *entre* quienes participan en ella y «no es un espacio ideal o vacío, sino que es el propio espacio sustentador, espacio de entornos materiales duraderos y habitables y de interdependencia entre seres vivos» (Butler, 2012: 17).

Nos hemos referido al documento sonoro anterior ya que se refiere a la pintura que, al igual que la investigación, se basa en el *efecto de difracción*, más que de representación. «Pintar mujeres» es un proceso creativo que no representa a las mujeres sino que requiere contar, construir e inventar historias en las que se implica, en muchos sentidos, quien las pinta y también quien las descifra como activa espectadora. Hacer un relato sonoro, pictográfico y/o de investigación es hacer una producción creativa de articulación que transforma y nos transforma. Es por eso que en este entramado pretendemos aportar replanteamientos a la manera en cómo se ha venido entendiendo, de forma convencional, la *objetividad*, así como la comprensión articulada del *sujeto-objeto* de la investigación que puede también dar lugar a «alianzas de acción» (Butler, 2012). Se trata de una *propuesta metodológica* dinámica y creativa para articular nuestra *promesa* teórica de los distintos campos de estudio (estudios post/decoloniales, feministas, culturales y transnacionales) que nos va a permitir dar paso al análisis en los entramados posteriores. Expondremos algunas reflexiones que nos han llevado a elegir la metodología que hemos empleado, recurriendo a diferentes propuestas de *metodólogas feministas* que ofrecen reflexiones para repensar el lugar desde donde estamos produciendo conocimiento: la «*conciencia opositiva*» (Sandoval, 2000). Se trata de una *innovación metodológica* que parte de genealogías propias y que nos articula no solo con intelectuales productoras de conocimiento, sino también con otras analistas culturales que nos ayudan a despercudir «los ojos “reguladores”» de las prácticas científicas dominantes (Chivalán, 2015), así como a conectar nuestra mirada con otros sentidos y hacer uso del «cuerpo como organismo cognoscitivo» (Rivera Cusicanqui, en De Sousa Santos, 2014).

En primer lugar, a partir de «*Políticas semióticas de la articulación. Produciendo parcialmente el sujeto-objeto*», daremos cuenta de nuestras intervenciones y (s)elecciones en el campo de trabajo y sus consecuencias en la producción de un conocimiento *parcial* y *situado*; esto, a su vez, termina produciendo una articulación de sujeto de investigación y «objeto» de estudio. La *capacidad creativa* no sólo tiene relación con el propio trabajo de investigación, sino con los efectos que este produce en las participaciones en las que sujeto-objeto se transforman mutua y constantemente a lo largo de la investigación. La

intervención de quien lee los entramados es indispensable para la articulación, y su subjetividad no está exenta de experimentar transformaciones a la hora de leer los entramados. La producción de conocimiento implica una transformación de todas las participaciones que forman parte del proyecto.

En segundo lugar, explicaremos la manera en cómo hemos construido el problema de nuestra investigación. También argumentamos la manera de articular las propuestas teóricas con la singularidad del caso de estudio y explicaremos por qué hemos delimitado el trabajo a un grupo de personas, en particular, a quienes se reconocen o se identifican como parte de un movimiento migratorio entre América Latina y el Estado español. Esto constituirá las primeras adecuaciones del «sujeto-objeto» que consiste en profesionales de la comunicación (directores, productores y comunicadores/as) de las radios latinas así como oyentes; hombres y mujeres, de diversos orígenes, con «papeles» y «sin papeles», de clase media y baja, con y sin formación universitaria, con experiencia profesional en medios, residentes en la ciudad de Madrid. Expondremos el contexto político, económico y social, considerando los procesos desde una *perspectiva transnacional*, ya que contemplamos los vínculos y las interconexiones que la radio genera entre América Latina y España. Así, recurriremos a algunos datos demográficos que muestran los momentos de asentamiento de las comunidades migrantes de origen latinoamericano en el Estado español y la necesidad de tener medios masivos de comunicación propios para mantener vínculos con sus lugares de origen y, al mismo tiempo, con la ciudad en la que residen: un *campo radiofónico transnacional* (Ruiz Trejo, 2014). Sobre todo nos interesa mostrar cómo hemos recogido los diversos materiales y cómo hemos generado formas originales para archivar las producciones radiofónicas (catálogo etnográfico sonoro).

En tercer lugar, en *«Equilibrios en la cuerda floja: Investigación y activismo»*, explicaremos algunas novedosas aproximaciones que nos han permitido tener un acercamiento diferente al trabajo de campo y a la manera en cómo exponemos el caso de análisis. Recurrimos a herramientas de investigación como el *bricolaje*, el *cadáver exquisito*, los *activismos*, los *afectos*, etc. para articular una complejidad como la de «inmigrante latino».

2.1.1 Articulación como herramienta teórico-política

En este epígrafe vamos a centrarnos en explicar la articulación como método basándonos en las «epistemologías del sur», producidas desde contextos históricamente marginalizados en el espacio académico, tanto europeo como latinoamericano⁹⁰. Esto sugiere una *innovación en investigación* que debe ser articuladora, complejizadora y decolonizadora. La metodología desde la articulación consiste en presentar el proceso de investigación a través del cual transitamos, hilarlo finamente (Paredes, 2008), hilarlo de colores desde donde estemos (Cabnal, 2010) y buscar nuevas estrategias para lo que queremos plantear (Tzul Tzul, 2013). Las estructuras académicas dominantes de *Europa* siguen haciendo uso de metodologías y técnicas que perpetúan las actuales jerarquías científicas de poder androcéntricas, racistas y (hetero)sexistas, presumiendo objetividad y neutralidad y una supuesta posible comprobación; privilegios masculinos racistas que, en la academia latinoamericana, siguen promoviendo los grupos de poder económico de la élite blanca y sectores ladinos para mantenerse en él y «marcar siempre las desigualdades de mujeres, indígenas y pobres» (Chirix, Emma, 2014: 212).

Si las técnicas de investigación utilizadas en el espacio científico europeo dominante reproducen el racismo científico a través de *testigos modestos* (Haraway, 2004), en el espacio latinoamericano lo hacen como *testigos decentes* (De la Cadena, Marisol, 2014: 192)⁹¹. En este trabajo, hemos recurrido a las *metodologías rebeldes* que agrietan con su resistencia el poder político científico y complejizan los modelos de producción de conocimiento. Lizbeth Hernández Cruz (2013) concibe el proceso de investigación como una

⁹⁰ En particular, queremos hacer uso de epistemologías que han significado el inicio de una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales. Las críticas feministas sobre el proceso de producción de conocimiento científico social y sobre los sujetos que producen dicho conocimiento habían dado escasa relevancia a las voces de mujeres indígenas. No obstante, en la última década (sobre todo a partir de 1998 con el otorgamiento del premio nobel de la paz a Rigoberta Menchú), hemos visto cada vez más la inclusión de trabajos académicos como los de las aymaras Julieta Paredes (1999; 2000; 2008; 2014) y Adriana Guzmán (2014); las kaqchikeles Filomena Mena y Aura Cumes (2014), Ema Chirix (2014); también las investigadoras maya k'iche' como Irma Alicia Nimatuj, Gladys Tzul Tzul (2014), y Hermelinda Magzul; académicas xincas como Lorena Cabnal (2010); investigadoras de origen ch'ol como Georgina Méndez Torres (2011); zapotecas como Alicia Martínez Cruz y Judith Bautista Pérez (2008; 2012; 2013), hñãndús como Lizbeth Hernández Cruz; mixtecas como Mónica Elena Ríos y Carmen Osorio Hernández; purépechas como Gisele Emos Jiménez. Algunas de las investigadoras mencionadas hasta se definen como feministas y otras no. Otros trabajos de mujeres mayas feministas son: Amanda Pop (2000), Adela Delgado, Lucía Willis, Francisca Álvarez, Alma López y Carmen Álvarez, entre muchas otras.

⁹¹ Siguiendo a Haraway, utilizamos *testigo* en referencia a la idea de «testigo modesto» que explicamos en el primer capítulo. El término *decente* es usado por De la Cadena, refiriéndose a la «gente decente» que ha acumulado generacionalmente educación y urbanidad, dando lugar a linajes de familias en las cuales el refinamiento es considerado «innato» y casi regido por la herencia biológica (2014: 192).

forma de hilvanar el tejido de las ideas⁹². Así también la articulación metodológica tiene que tomar en cuenta, según la investigadora Georgina Méndez Torres (2011), la *descolonización no solo de los pensamientos, sino también la descolonización a partir de los corazones*. Descolonizar las metodologías a partir de la esfera del conocimiento de los sentimientos, de las emociones, de los afectos, de la vivencia y de la experiencia conjunta, y no de técnicas de «ventriloquismo colonial» (Méndez Torres, 2011), nos lleva a ser críticas a partir de lo que conocemos y vivimos (Cabnal, 2010:11). El concepto de «ventriloquia» se refiere al proceso por el que se ha secuestrado la agencia y la voz de los sujetos otrificados; esto quiere decir que «la “voz” de los sujetos invisibilizados no ha existido sino a través de la voz de otros» (Méndez Torres, 2011: 6). Es necesario dejar de lado la ventriloquia y articular formas de investigación no desde la «voz en *off*» sino desde la «voz en *on*» y posicionar nuestras voces desde un lugar activo (Méndez Torres, 2011: 8). Una *metodología desde la articulación decolonizadora* debe buscar nuevas relaciones desde el *afecto* (Chirix, 2014: 221) y cambiar las estructuras de participación impuestas en donde el silencio era la norma (Méndez Torres, 2011: 11).

El *marco metodológico de la articulación* permite entender lo que nuestro estudio cultural hace pero, sobre todo, cómo lo hace desde una visión diferente del mundo que depende, en gran medida, de quienes enunciamos los problemas «reales» del mundo en nuestra propia versión⁹³ parcial, situada y responsable. Esta metodología hace uso de distintos materiales, pegando, cortando, recortando, dibujando, coloreando, grabando y *remezclando*. De esta manera, articulamos herramientas de investigación para romper con las principales dualidades que han acompañado las metodologías científicas moderno-coloniales: mente/cuerpo, pensar/hacer, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, objetivo/preobjetivo, pasivo/activo, racional/emocional, lenguaje/experiencia, intelectual/manual. En el primer entramado ya hemos expuesto y discutido algunas de estas y otras dicotomías científicas y sociales, cuyas separaciones estrictas es necesario romper para pensar el mundo vivido y las complicaciones del poder desde la complejidad, pero sobre todo para actuar sobre él. Al mismo tiempo, estas rupturas son indispensables para

⁹² Para Hernández Cruz (2013), pensar la investigación es pensar en un bordado: «Una vez que te sale la primera línea, ya solo debes seguirla, vas y regresas sobre las primeras puntadas (...). Las mujeres aprendices en el arte de tejer estos bordados requieren concentración y un muestrario para seguir la puntada. Con el tiempo logras inventar tus propios diseños pero siempre la primera línea será indispensable» (s.p.).

⁹³ Según Harding (1991, 1996), cada científico construye su propia versión del mundo, una versión parcial que depende de dónde viva, de dónde sea y de la vulnerabilidad. Así la posición desde dónde se ve el mundo determina cómo lo focalizamos y qué obscurecemos.

desarrollar una «antropología encarnada», encarnada en la sociedad, que no solo requiere de economía, política y análisis de estructuras, sino de percepciones, experiencias y vivencias (Esteban, 2004:30). En la línea de Esteban, que se cuestiona desde la multiplicidad de cosas lo que caracteriza el trabajo científico, con las conexiones entre biografía, investigación y contexto social e histórico, afloraron los siguientes interrogantes: ¿Cómo hacer antropología en/desde nuestros propios espacios de vida?, ¿en qué medida se disocia la antropóloga de la amiga, o la activista de la antropóloga? ¿Es posible articular los cruces de los diferentes campos: profesional, político-militante y personal? ¿Cómo asumimos y reflexionamos estas coyunturas? ¿Hasta qué punto debemos separarlos? Esteban expone que la auto-antropología utiliza la propia experiencia «como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la económica de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo». La «antropología encarnada» parte de mirar, de mirarse a una misma para entender a los/as otros/as, sobre todo cuando «se ha pasado por las mismas cosas», se trata de reivindicar un ejercicio antropológico con una dimensión de auto-observación y otra de auto-análisis (Esteban, 2004: 3).

Por eso, este trabajo pretende ser una *antropología de y desde los cuerpos*, centrada en un proceso de creación de conexiones en el que quien investiga aclara su posición en la red de realidad y *mapea* el contexto (Daryl Slack, 1996: 125). Por eso, no es tan importante utilizar técnicas de análisis del discurso constructor de la identidad «inmigrante latino» o de las prácticas que contestan, negocian y resisten los dispositivos de poder, sino más bien visibilizar los procesos por los que hemos moldeado las *conexiones* entre esos discursos y prácticas. La articulación es, entonces, no solo una cosa (no solo una conexión), sino un proceso de crear conexiones y mantener consensos o intereses coordinados (Slack, 1996: 114). En este trabajo, el proceso de creación de *conexiones* considera que las personas que participan en la investigación son complicadas, mercuriales e impredecibles; es imposible planificar *estrategias de investigación* de antemano por lo que las circunstancias moldean el acto de investigar (Kincheloe, 2012: 266). La metodología de la articulación es *activa* y requiere una negociación constante, por lo que no se trata de una imposición del método desde fuera para certificar los conocimientos a manera de «tecnología de la justificación» (Kincheloe, 2012: 266). Más bien se trata de construir y reconstruir herramientas de investigación en *acción conjunta*, que permitan visibilizar qué parte del tejido nos ha tocado hilar. La creación conjunta de conocimiento en la metodología de la articulación es una

especie de exploración o de «autopoiesis», es decir, la creación de una misma a través del grupo; o del grupo que se crea a sí mismo a través de la *afinidad*; el grupo está continuamente en construcción y generando diferentes nexos (Rivera Cusicanqui, Silvia, 2014).

Uno de los principales objetivos de las metodólogas de la articulación es construir *comunidad* (Cabnal, 2008; Paredes y Guzman, 2014; Rivera Cusicanqui, 2014). Cabnal se refiere a construir comunidad en los espacios de producción de conocimiento «con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental» (2008: 12). Paredes y Guzmán hacen una propuesta metodológica comunitarista en el mismo sentido para construir a partir de cinco campos de acción: cuerpo, tiempo, espacio, memoria y movimiento (2014: 98). Para Rivera Cusicanqui (2014) es necesario construir comunidad en grupo, dúo o trío, a través de la afinidad, la creatividad, la investigación estratégica, desde la puesta en común de epistemes provenientes, por ejemplo, del mundo 'indígena', entendido no como una identidad o un color de piel, sino más bien como una atmósfera cognitiva. Para esta misma autora, la *comunidad* es un entorno epistémico de conocimiento y de procesos de *conocer-hacer* y de *saber-hacer* (Rivera Cusicanqui, 2014). Un ejemplo en nuestro trabajo de conocer-hacer son las numerosas intervenciones sonoras que hemos realizado en la radio a partir del conocimiento de otros/as radialistas que han compartido sus erudiciones material-semióticas con nosotras, para poder intervenir «en antena» (entre otras muchas cosas que hemos aprendido a saber-hacer en el transcurso de la investigación).

Además, desde algunas perspectivas se contempla que las herramientas de investigación *intelectuales* no pueden separarse de las *manuales*, así como la ciencia no puede disociarse de la poesía (Rivera Cusicanqui, 2014). Algunos ejemplos son: grabar en las calles, compartir tecnologías de radio, hacer montajes con audios que permitan la libertad creativa y que rompan con la sumisión al sello del mercado editorial académico que encarece las posibilidades de acceso a muchas personas a las que queremos dirigirnos, hacer poesía científica, etc. Además, Rivera Cusicanqui (2014) apunta a desarrollar *prácticas callejeras* como las vigiliadas o acompañamientos a los movimientos sociales que son los que nutren de *reflexividad académica y teórica*. Al proceso de creación de comunidad también le añadimos la articulación de tejidos de creatividad en la vida cotidiana para producir trabajos conjuntos como cocinar, compartir los cuidados de los/as niños/as, cantar, bailar, etc. Por

último, es indispensable que nuestra metodología de la articulación rompa con las formas dominantes de relación que existen entre sujetos de investigación y otros artefactos, o *entidades no-humanas*, que también tienen agencia y gracias a los que podemos desarrollar ciertas acciones conjuntas o «colectivos funcionales» (*actantes*, en términos de Haraway). Algunos *artefactos* son indispensables para nuestro trabajo: grabadoras, radios, altavoces, micrófonos, megáfonos, antenas, software para radiotransmitir por internet, ordenadores, etc. Nos permiten intervenir en la radio, compartir discusiones «en antena», mantener relaciones epistolares a través de email, leer poemas en voz alta para que los escuche mucha gente, escuchar canciones, entre otras muchas cosas. Otro tipo de artefactos, aunque aparentemente lejanos, se involucran en nuestro proceso de investigación, ubicando a los cuerpos en posiciones diferentes bajo controles y vigilancias: los documentos de identidad, las estaciones de vigilancia, los aparatos de detección e identificación, los sistemas integrados, los centros de mando y control, las cámaras optrónicas de visión diurna e infrarrojas adaptadas, los satélites, las vallas, los radares, los sensores enterrados y terrestres e incluso los drones. De especial relevancia, un ejemplo de *entidad no-humana* sería el mar Atlántico que separa como frontera física la distancia geográfica entre Madrid y Quito, Madrid y Bogotá, entre otros espacios transnacionales. Sujetos y artefactos se articulan para producir sonidos que viajan entre, por ejemplo, los ocho mil kilómetros que existen entre Bogotá y Madrid y que forma parte indisoluble de nuestro *actante semiótico-material*.

Por último, es indispensable considerar no tanto el *producto* de la metodología articuladora que presentamos a continuación como una pieza final, sino entrever el *proceso* de construcción por el que se ha llegado a hilar dicho producto y en el que se han transformado quienes participan en la investigación.

La «objetividad fuerte»

Como ya se señaló en el primer entramado, nuestra metodología parte de los postulados de la «ciencia sucesora» de Sandra Harding (1996) y de los replanteamientos que las *epistemologías feministas del punto de vista* ofrecen para entender la objetividad. Intentamos alejarnos de las versiones tradicionales de objetividad científica basadas en postulados androcéntricos y sexistas que solo dan resultados en los mismos términos desde donde se producen; así también, presumen que sus metodologías son neutrales y formulan

una separación estricta entre objetividad y subjetividad, pero no cuestionan el lugar desde donde se produce el conocimiento, ni hacen explícito que el conocimiento es el resultado del análisis y no la representación del mundo. Para Sandra Harding, la noción convencional de *objetividad* es débil, se trata de «justificaciones objetivistas de la ciencia que son útiles a los grupos dominantes» (Harding, 1991: 143). Así, los postulados objetivistas «identifican y eliminan solo aquellos valores e intereses sociales que difieren de los grupos dominantes de la comunidad científica» (143), sin examinar críticamente los compromisos históricos que los investigadores tienen con la ciencia. Por otro lado, desde la objetividad tradicional, sólo el contexto de justificación está expuesto a examen racional, quedando el contexto de descubrimiento (desde donde se plantean problemas e hipótesis) exento de escrutinio. Harding asume los criterios de *causalidad*, *imparcialidad*, *simetría* y *reflexividad*, ampliando sensiblemente el de *reflexividad* como un elemento fundamental para reforzar los criterios de objetividad (Harding, en Romero Bachiller, 2006: 76).

En ese sentido, Harding hace una propuesta alternativa desde la filosofía de la ciencia y las epistemologías feministas para reforzar los criterios de objetividad y desarrollar una «objetividad fuerte», que no viene dada por una supuesta neutralidad, sino por la asunción y reconocimiento desde una *posición situada*, que dé cuenta de dicho proceso, del contexto y situación concretos en la producción de conocimiento (Harding, en Romero Bachiller, 2006: 62). Esta maximización de la objetividad implica dar cuenta del propio proceso de construcción de conocimiento y aplica una *reflexividad fuerte* a partir de conocimientos socialmente situados.

Harding (1991) propone las epistemologías del *punto de vista* desde posiciones y experiencias marginalizadas, en especial aquellas contradictorias (intrusas, de conciencia bifurcada, fronterizas, etc.), por su privilegio epistémico para desvelar lo no cuestionado y asumido por los grupos dominantes. Por ejemplo, partir de la perspectiva de las vidas de las mujeres puede tener el privilegio de convertir en extraño lo que aparece como familiar y *natural* desde el pensamiento hegemónico androcéntrico (Harding, 1991: 150). La «objetividad fuerte» consiste en dar valor a la perspectiva de los Otros y generar las condiciones sociales para una participación más inclusiva. Según esta misma autora, es importante trabajar y pensar fuera de los modos dominantes, y los movimientos minoritarios lo están haciendo. Pero es importante, también, «llevar las aportaciones desarrolladas desde ahí al corazón de las instituciones convencionales, para romper con las

prácticas dominantes desde dentro, apropiándose de nociones tales como objetividad, razón y ciencia» (Harding, 1991: 160).

Harding (1991) rechaza la acusación de algunas perspectivas que señalan que partir del punto de vista cae en el esencialismo etnocéntrico. Para ella, no se trata de asumir una *única* posición social –la de las mujeres migrantes por ejemplo–. Las posiciones sociales pueden ser contradictorias, a veces heterogéneas, y no existe una única identidad o experiencia de «mujer migrante». Reconocer el carácter socio-históricamente situado de todas las creencias, partir de un relativismo histórico-cultural, no implica que todas ellas sean igualmente válidas. Harding explica que se requiere de «una evaluación crítica para determinar qué situaciones sociales tienden a generar los conocimientos más objetivos», es decir, «una explicación científica de las relaciones entre una creencia localizada históricamente y una creencia de máxima objetividad» (1991: 142). La «objetividad fuerte» implica, por tanto, extender «la noción de investigación científica para incluir un examen sistemático de tales trasfondos de creencias» (Harding, 1991: 142) y dar cuenta de las explicaciones sociales no solo de las «malas» creencias (sociología del error) también de las «buenas».

Esta reconceptualización teórica de la objetividad «requiere que investiguemos la relación entre sujeto y objeto en lugar de denegar la existencia de, o buscar el control unilateral sobre, dicha relación» (Harding, 1991: 160). Un primer paso sería plantear una «reflexividad revisada y conceptualizar el valor de poner al sujeto o agente de conocimiento en el mismo plano crítico y causal que al objeto de su investigación» (Harding, 1991: 160). Esto es lo que pretendemos realizar con este entramado.

Metodologías de la rebeldía y de las oprimidas

Siguiendo los postulados de la «objetividad fuerte», en este apartado presentaremos primeramente las metodologías rebeldes. Una promesa metodológica original que hemos utilizado a manera de práctica opositiva es la «metodología de las oprimidas» de Chela Sandoval (2000; 2005). Ello nos ha permitido situarnos en relación a una de las propuestas teórico-políticas de nuestra metodología: el «amor» como hermenéutica. Con la publicación de *U.S. Third World Feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world*, Chela Sandoval comenzó sus críticas a los postulados de las teorías feministas que habían tenido dificultades para entender la manera en que raza, clase y sexo

informan la categoría de género. Para Chela Sandoval, las estrategias de las formaciones de «mujeres de color» tienen un potencial emancipatorio en el que la diferencia de dichas formaciones se aprovecha no como un objetivo en sí mismo, sino más bien como un punto de partida y un método para transformar las represiones y circunstancias sociales antidemocráticas (Sandoval, 2000). Su propuesta es «una metodología que puede ofrecernos orientaciones para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo» y para «desafiar la racialización y el apartheid de los campos teóricos de la academia» (Sandoval, 2005: 83). Angela Davis se refiere a «la metodología de las oprimidas» como «un método para decolonizar la imaginación» (2000: xii).

Su metodología se basa en el desarrollo de estrategias políticas que toman influencia teórica y política de las comunidades a las que ha intentado subordinar el racismo, el sexismo o la homofobia. La «metodología de las oprimidas» provee herramientas para analizar textos, pero también para crear *acciones conjuntas* con movimientos sociales e identidades capaces de luchar contra el poder. Uno de los aportes de esta metodología es contemplar las diferentes posiciones de los sujetos oprimidos y diseñar estrategias metodológicas para resistir la globalización desde abajo. Para Chela Sandoval, la «metodología de las oprimidas» no puede abandonar las condiciones y las posibilidades contemporáneas que los trabajos académicos tienen de dar seguimiento a la *justicia social* y de generar una resistencia revolucionaria epistemológica y metodológica (Sandoval, 2000).

Se trata de una interpretación del cambio social que ella llama «amor como hermenéutica» (Sandoval, 2000: 139). Para Sandoval, es el «amor que puede acceder y guiar nuestras `movidas` teóricas y políticas- maniobras revolucionarias hacia el ser descolonizado»⁹⁴ (Sandoval, 2000: 140). El «*amor*» es la «originalidad de la relación» entre diferentes actores que inspira *nuevos poderes* y que da lugar a lo que Sandoval reconoce como *diferencial* (Sandoval, 2000: 142). La autora no se refiere a la narrativa codificada del amor romántico en la ética predominante de Occidente, sino a otro tipo de amor: un proceso sincrónico que se traspasa a través de narrativas tradicionales o antiguas narrativas y que irrumpen cotidianamente en el ser (Sandoval, 2000: 142); se refiere al único «no lugar» del abismo en el que la subjetividad puede llegar a ser liberada de la ideología y de sus lazos y uniones de realidad»; «es el lugar en donde las armas de la conciencia están

⁹⁴ Traducción propia: «It is love that can access and guide our theoretical and political “*movidas*” – revolutionary maneuvers toward decolonized being» (2000: 140).

disponibles en un constante tumulto de posibilidades» y es el «abismo entre dualismos» (Sandoval, 2000: 142). Sandoval pone énfasis en la conformación de un nuevo sujeto capaz de amar, tener esperanza y resistencia transformadora. El «amor», entendido por Sandoval y algunas otras autoras, es:

«Quebrar» a través de los controles, con el fin de encontrar «comprensión y comunidad»: se describe como «esperanza» y «fe» en la bondad potencial de algunos territorios prometidos; se define como estado *coatlicue* por Anzaldúa, que es una «ruptura» en el propio mundo cotidiano que permite cruzar de un lado a otro; o como un momento específico de choque; lo que Emma Pérez imagina como el trauma del deseo, de la desesperación erótica. Estas escritoras que teorizan el cambio social entienden el «amor» como hermenéutica, como un conjunto de prácticas y procedimientos por el que pueden transitar todos los sujetos-ciudadanos, independientemente de su dase social, hacia un modo diferencial de conciencia y sus tecnologías del método y movimiento social que las acompañan (Sandoval, 2000: 140)⁹⁵.

El «amor» desde la propuesta sandovaliana, basada en otras perspectivas no coloniales como las de Fanon, Memmi, Anzaldúa, bell hooks, Pérez, Paredes, Trinh Minh-ha, Cherrie Moraga, Rivera Cusicanqui o Donna Haraway, nos sirve como una posición situada desde donde plantear nuestra metodología. Se trata de que como investigadoras adoptemos una postura que no solo no sea condescendiente con la opresión, sino que admita la posibilidad de los espacios de las contradicciones; una postura que busque, a su vez, estrategias y tácticas para afrontar las contradicciones sin que esto signifique intentar cambiar el mundo, sino cambiar nuestra propia forma de relacionarnos con él. Según Angela Davis, ser practicante de esta metodología es seguir un «modo de acción social y de construcción de identidad que es necesario para entendernos a nosotras mismas, cada una, y a la naturaleza del ser mismo y de la colectividad bajo la globalización cultural y económica» (Davis, 2000: xii). Además, podemos crear alianzas de acción conjunta, coaliciones, redes o «tropas de liberación» (Sandoval, 2000: 154). Esta metodología no pertenece a ninguna población identificada con alguna raza, género, sexo o clase subordinada particular, sino que intenta crear nuevas formas de identificación para conectar a unas personas con otras, a pesar de las diferencias. Esta metodología utiliza herramientas

⁹⁵ Traducción propia: «`breaking´ though whatever controls in order to find understanding and community: it is described as `hope´ and `faith´ in the potential goodness of some promised land; it is defined as Anzaldúa´s couatlicue state, which is a `rupturing´ in one´s everyday world that permits crossing over to another; or as a specific moment of shock; what Emma Pérez envisions as the trauma of desire, of erotic despair. These writers who theorize social change understand `love´ as a hermeneutic, as a set of practices and procedures that can transit all citizen-subjects, regardless of social class, toward a differential mode of consciousness and its accompanying technologies of method and social movement».

para descolonizar nuestro análisis del mundo que es un fragmento del mundo globalizado en un «mundo posmoderno».

Otras propuestas de metodologías rebeldes y opositivas, de los feminismos negros y decoloniales, han apostado por una construcción articulada antirracista y antihomófoba, para el ejercicio político y para evaluar la potencialidad y el compromiso de la vida desde el apoyo mutuo y colectivo que se puede generar entre campos teóricos diversos; para consolidar herramientas metodológicas de una ciencia social para la gente. June Jordan (1978) explica:

Pienso sobre cualquier persona o cualquier cosa –sea historia o literatura o mi padre o las organizaciones políticas o un poema o una película– cuando busco evaluar la potencialidad, el compromiso/posibilidades de apoyo vital de cualquiera o cualquier cosa, la pregunta decisiva es, siempre, *¿dónde está el amor?* (Jordan, 1978: 269).⁹⁶

Así también, siguiendo las propuestas de bell hooks en su libro *Todo sobre el amor* (2000), entendemos que las herramientas de investigación son guiadas por el amor hacia nuestra propia construcción generativa. En nuestras construcciones metodológicas se trata de reivindicar antes que todo: amor, respeto y determinación propia. Tanto Jordan como bell hooks explican que nuestra propuesta debe exigir explícitamente la prueba de la viabilidad de una idea moral que es la de exigir, a cualquier fuerza que gobierna, que mida la salud social de acuerdo con las experiencias de los que son comparativamente vulnerables.

La virtud no está en ser descubierto en la conducción del fuerte *vis-a-vis* poderosos, sino que se encuentra en nuestro comportamiento y en las políticas que afectan a los que son diferentes, los que son, comparativamente impotentes. ¿Cómo los poderosos tratan a los niños? ¿Cómo tratamos a los adultos entre nosotros? ¿Cómo los fuertes y poderosos tratan a los miembros de las minorías del cuerpo político? ¿Cómo los poderosos miran a las mujeres? ¿Cómo las tratan? (Jordan, 1978: 270).

Desde otras propuestas feministas y no feministas decolonizadoras también se apela a desarrollar metodologías de investigación siguiendo esta idea moral del amor, sobre todo, la idea de construir *comunidad* desde los espacios en los que investigamos. La pensadora kichwa Aida Quinatoa (2012) apela al trabajo y al llamado extendido de los *ayllus*⁹⁷. Aida (2012) se pregunta de qué manera podemos enfrentar una lucha por «lo común» si no es a la par de hombres y mujeres, compañeros y compañeras, niños y niñas que también producen conocimiento sobre la realidad. En ese sentido, nuestra propuesta metodológica

⁹⁶ Traducción propia: «I think about anyone or anything – whether history or literature or my father or political organizations or a poem or a film – as I seek to evaluate the potentiality, the life-supportive commitment/possibilities of anyone or anything, the decisive question is, always, where is the love?»

⁹⁷ En kichwa *ayllu* significa familias extendidas, grupos de afinidad o comunidad.

parte, en primer lugar, de aproximarnos en nuestras investigaciones desde el carácter moralmente defendible del «amor» que significa respetar sin miedo a quienes piensan diferente. No se trata de decir que se respeta a los demás, si eso implica nuestro «suicidio» en cualquier nivel, porque antes que todo se trata del *amor propio* (Jordan, 1978; bell hooks, 2000). La propuesta de la metodología de las oprimidas, en articulación con la amorosa desde el feminismo negro y desde las apuestas decoloniales, consiste en hilar conjuntamente y «considerar a las mujeres que no son feministas, las mujeres que no son profesionales, las mujeres que no son tan viejas o tan jóvenes como nosotras, las mujeres que no tienen ni trabajo ni ingresos, las mujeres que no son negras» (Jordan, 1978: 271). La metodología desde «el amor» consiste «en respetar sin miedo a todos los hombres que están siendo capaces de amar y respetarnos como feministas» (Jordan, 2011: 271). Así, las herramientas que utilizamos en nuestra investigación «hacen cosas, tienen efectos, construyen mundos en concatenación con actores *diferentes*» (Haraway, 1999: 137). Además, si esta *autodeterminación* se cumple será parte del mundo, como un inevitable movimiento, capaz de abrazar semiótico-materialmente el mundo.



Figura 10: Biblioteca Itinerante. Foto archivo: Colectiva Crearte Comunidad. Valencia 2013

La alternativa metodológica que estamos proponiendo no puede pretender que respetemos a quienes se identifican como «Dios de los científicos» (o dioses de la virilidad, de la familia o del nacionalismo), si esto requiere la disminución de nuestra propia realización teórica-política (Jordan, 1978: 271). La propuesta desde esta metodología crítica amorosa es construir herramientas mirando a nuestro alrededor, produciendo conocimiento

desde el estremecimiento, desde la ira ante la interminable sofocación de nuestras allegadas. Siguiendo a Sandoval, una metodología de las oprimidas tiene que partir de la «conciencia coalicional» (Sandoval, 2000: 64). Así, las *coaliciones* en esta investigación se han formado a partir de los amargos sufrimientos de las mujeres que cuidan solas a sus niños, de las que los cuidan y mantienen en la distancia, de la desolación de las mujeres atrapadas por denigrantes ocupaciones mal pagadas, las desempleadas, las intimidadas, las golpeadas, las maltratadas, las ridiculizadas, las calumniadas, las trivializadas, las violadas, las esterilizadas, las agredidas; y de diversas vidas hermosas, creativas y trascendentales. Nuestras *coaliciones* se han hecho en alianza con los perdidos que volvieron cenizas la identidad dualista del género y con quienes su lugar «aquí» es una ausencia «allí». Estas *coaliciones* no han durado para siempre, algunas se han vuelto débiles, han cambiado, y otras se han vuelto más sólidas.

En general, nuestro trabajo ha consistido en mirar a nuestro alrededor creando *afinidad* para el reclamo y el reconocimiento conjunto de los silencios, tanto en el espacio académico como en los espacios sociales. Nuestras herramientas han intentado combatir las tiranías de la máquina industrial de conocimiento; romper con el produccionismo que repite las viejas lógicas de explotación del capital de los «objetos» de estudio por el capital de los «objetos» de estudio. En el libro *Making face, making soul. Haciendo caras. Creative and critical perspectives by women of color* editado por Gloria Anzaldúa (1990), en el capítulo «In Silence, giving tongue», bell hooks explica lo siguiente:

Pasar del silencio al habla es para los oprimidos, los colonizados, los explotados y los que permanecen y luchan de lado a lado, un gesto de desafío que sana, que hace nueva vida y nuevos crecimientos posibles. Es ese acto de hablar, de “hablar para atrás”, es decir, que no se trata de un mero gesto de palabras empáticas, sino de una expresión de nuestro movimiento, del objeto al sujeto, de la voz liberada (bell hooks, 1990: 211)⁹⁸.

Partimos de que tanto las teorías como las metodologías son sumamente corporales, el «cuerpo es un colectivo; es un artefacto histórico constituido por humanos así como por actores no humanos orgánicos y tecnológicos» (Haraway, 1999: 137). Por eso, una cuestión decisiva en nuestra metodología es basarnos en herramientas de investigación partiendo de lo corporal, operando no sólo en el plano de la justificación retórica, sino ir más allá a través de la construcción colectiva del cuerpo y de los imaginarios.

⁹⁸ Traducción propia: «Moving from silence into speech is for the oppressed, the colonized, the exploited, and those who stand and struggle side by side a gesture of defiance that heals, that makes new life and new growth possible. It is that act of speech, of “talking back”, that is no mere gesture of empty words, that is the expression of our movement from object to subject – the liberated voice».

Conciencia diferencial opositiva

Necesitamos entender cómo opera la «conciencia opositiva» desarrollada por Sandoval, reapropiada como herramienta en nuestro trabajo metodológico. La conciencia opositiva es un modo de resistencia que representa una nueva forma histórica de entender la conciencia. Intenta ir más allá de otras cuatro formas de resistencia: derechos igualitarios, revolucionarios, supremacistas y separatistas⁹⁹. La conciencia opositiva existe «en el medio y entre» estas otras cuatro formas de resistencia; en ocasiones, se hace visible en las superficies e intenta reflexionar críticamente sobre qué saber/hacer o movimiento emplear en cada momento. La conciencia diferencial opositiva es «"flexible", "móvil", "diaspórica", "esquizofrénica", "nómada" por naturaleza» (Sandoval, 2005: 85). Sin embargo, la conciencia opositiva y sus formas de movilidad se alinean en torno a campos de fuerzas que las inspiran o a los que les otorgan concesiones —como el campo académico por ejemplo— desarrollando «formas opositivas de praxis» (Sandoval, 2005: 85). Por tanto, la conciencia en oposición puede ser pensada «como un campo de fuerza que posibilita las prácticas y procedimientos de la "metodología de las oprimidas"» o «un compendio energético de técnicas de movimiento —o, mejor, como tecnologías opositivas de poder: tanto "internas" o tecnologías psíquicas, como tecnologías "externas" de praxis social» (Sandoval, 2005: 85).

Es necesario que los practicantes de conciencia opositiva tengan la habilidad de «leer las situaciones actuales de poder y tomar *autoconciencia* escogiendo y adoptando la posición ideológica más adecuada para generar presión contra sus configuraciones», esta es «una herramienta de supervivencia bien conocida por las personas oprimidas»¹⁰⁰ (Sandoval, 2000: 60). Quienes practiquen esta metodología requieren de «gracia, flexibilidad y fuerza: suficiente *fuerza* para comprometerse con confianza a una buena estructura definida de identidad, por una hora, día, semana, mes, año; suficiente *flexibilidad* para conscientemente transformar esa identidad de acuerdo a los requisitos de otra táctica ideológica opositiva si las lecturas de las formaciones de poder lo requieren; suficiente *gracia* para reconocer alianzas con otros cometidos de relaciones sociales igualitarias así como de raza, género sexo, clase y justicia social, cuando estas otras lecturas del poder llaman para una posición opositiva alternativa» (Sandoval, 2000: 60). Se requiere ciertas «maniobras» y «artimañas

⁹⁹ Son otras formas de resistencia que intentan combatir las jerarquías sociales a través del «criticism» y en beneficio de la justicia social.

¹⁰⁰ Las cursivas son más.

de la conciencia»¹⁰¹ que «activan un nuevo espacio: un *ciberespacio* donde puedan comenzar lo transcultural, transgénero, transexual y los saltos transnacionales necesarios del juego de las estrategias eficaces de la praxis opositiva» (Sandoval, 2000: 62). Para ser una practicante de la conciencia opositiva no es suficiente con ser «mujer migrante», «pobre», «lesbiana» o asumirse políticamente bajo una identidad opositiva, ya que estas identidades son tan solo «esencialismos tácticos» así como «tecnologías de poder» (Sandoval, 2000: 62). La metodología de las oprimidas puede conjurarse con el «método de conciencia opositiva» y crear modos de acción social que pueden tomar una multiplicidad de formas, subvirtiendo la tradicional autoridad académica. Estas formas pueden comprender desde los signos de cada experiencia cotidiana hasta «la revuelta a la experiencia religiosa, del *rasquache*¹⁰² al punk, de los logros técnicos, como la metodología de las oprimidas, a las lecturas del signo de Saussure en soledad; es un conducto traído por cualquier sistema de significación capaz de evocar y punzar a través de otro sitio, que el de la conciencia diferencial»¹⁰³ (Sandoval, 2000: 140). Esto significa que existen diferentes formas de incidir en nuestra forma de relacionarnos con el mundo a través de herramientas semiótico-materiales.

Según explica la misma autora, existen hasta cinco «tecnologías de las oprimidas» que «generan agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia bajo las condiciones culturales de la posmodernidad, y pueden considerarse constituyentes de una forma “cyborg” de resistencia» (Sandoval, 2005: 84). Estas cinco tecnologías son: 1) tecnologías de la «semiótica», 2) tecnologías de la «deconstrucción», 3) tecnologías de la «meta-ideologización», 4) tecnologías de la «democratización», y 5) tecnologías del «movimiento diferencial» (Sandoval, 2000; 2005). Hacer uso de estas tecnologías puede contribuir a: 1) hacer lecturas de los signos de poder; 2) hacer uso de una «mitología» para deconstruir esos sistemas de signos utilizando formas de significado dominantes; y 3) crear nuevos «meta» niveles de significación construida sobre los anteriores en un proceso radical que Sandoval reconoce como «meta-ideologización». La «meta-ideologización» consiste en

¹⁰¹ También puede traducirse como juego o habilidades de la conciencia.

¹⁰² Se trata de un término chicano que se refiere, según Tomás Ybarra-Frauso, al «punto de vista intruso» (*the outsider viewpoint*), una postura irreverente que echa por tierra las convenciones y hace una parodia de los protocolos. Es un ser obscuro, que busca subvertir y dar la vuelta a los paradigmas. Es una ingeniosa postura y una postura impertinente que recodifica y se mueve más allá del espacio establecido de los límites (en Sandoval, 2000: 204).

¹⁰³ Traducción propia: «from revolt to religious experience, from *rasquache* to punk, from technical achievements like the methodology of oppressed, to Saussure's sign Reading alone; it is a conduit brought about by any system of signification capable of evoking and puncturing through to another site, to that of differential consciousness» (2000: 62).

operar apropiándose de formas ideológicas dominantes y utilizarlas para transformar su significado, como podría ser el caso de la identidad «inmigrante latino». Esta manipulación de la propia conciencia a través de zonas estratificadas de formas y significados requiere de un deseo y de la habilidad del «movimiento diferencial» que es el que contribuye a maniobrar armónicamente las demás tecnologías –a veces también en tensión. La tecnología «democratizante» es un «proceso de localización», «un ejercicio que dirige todos sus esfuerzos en la dirección de reunir, impulsar y orientar las (...) tecnologías (...) de la semiótica, de la deconstrucción y de la “metaideologización”, con la intención de garantizar, no sólo la supervivencia o la justicia, como en tiempos anteriores, sino unas relaciones sociales igualitarias o, como lo han expresado algunos escritores del Tercer Mundo desde Fanon hasta Wong, Lugones, o Collins, con el objetivo de producir ‘amor’ en un mundo en descolonización, postmoderno y post-imperio» (Sandoval, 2005: 86)¹⁰⁴.

2.2. Políticas semióticas de la articulación. Produciendo parcialmente el sujeto/objeto «latino»

En este apartado vamos a exponer nuestra posición respecto a las propuestas metodológicas expuestas anteriormente. La investigación científico social en antropología, sociología, historia, etc. ha contribuido a la invención de sujetos como otredades, con el fin de gobernar, controlar y normalizar y hacer dóciles las subjetividades. Esta es una de las razones por las que en esta investigación nos interesa romper con la separación estricta

¹⁰⁴ Cabe señalar que autoras como Silvia Rivera Cusicanqui (2012), desde el contexto aymara andino, también han desarrollado una propuesta metodológica para trabajar desde una conciencia mestiza no colonial o «mestiza ch’ixi». Esto significa que las condiciones de posibilidad insertas dentro del mundo contemporáneo tienen que ser pensadas desde una complejidad más amplia, más allá de los binarismos y de los dualismos. En ese sentido, nuestras herramientas analíticas intentan complejizar la discusión que ubica a las comunidades migrantes solo en el «origen», ya que esta niega su contemporaneidad, las ancla en el pasado y las excluye de las luchas de la modernidad. Por eso, nuestras herramientas «ch’ixi» están pensadas en términos transnacionales lo que no les da un estatus residual, no las convierte en minorías atrapándolas en los buenos salvajes del Discovery Channel, ni las ubica en la discusión de las polaridades de neocolonizadores/necolonizados. Las herramientas «ch’ixi» no nos obligan a elegir entre los impulsos de preservar lo «arcaico» migrante del «allí» frente a otros impulsos que piden revueltas y renovaciones del mundo (pachakuti) «aquí» (Cusicanqui, 2012). Tampoco nos hacen adoptar la agenda del discurso multicultural neoliberal que niega la etnicidad de poblaciones aculturadas o multicoloreadas (abigarradas) y que priva a las personas migrantes de un estatus hegemónico potencial y de su capacidad de afectar al estado (Cusicanqui, 2012: 99). En cambio las herramientas «ch’ixi» nos permiten entender las diversas posiciones de sujetos migrantes. Siguiendo a la misma autora, la metodología que a continuación presentamos no solo se trata de un pensamiento o discurso no colonizador, sino de unas prácticas «ch’ixi» que acompañan nuestra labor de investigación. «No puede existir una teoría descolonizadora, sin una práctica descolonizadora» (2012: 100).

entre «sujeto» y «objeto» de investigación y contribuir a la producción de conocimiento desde otro lugar distinto al de las investigaciones dominantes. En este trabajo renunciamos a adoptar el papel de *ser árbitros, jueces y testigos universales y de convertirnos en cómplices de la tarea persistente de constitución de la otredad* a través de la construcción de un «objeto» que se presume como dado (Spivak, 1988: 10). Spivak se pregunta: «¿En qué medida nuestra producción material se institucionaliza o se instrumentaliza para formar y acumular conocimiento? ¿No es acaso esto reproducir las mismas relaciones sociales de producción de conocimiento? ¿Acaso producir un sujeto/tema no ha sido el modo de producción intelectual dominante que intenta *diagnosticar* la episteme?» (Spivak, 1988: 10). Estas preguntas nos exigen inevitablemente dar cuenta de nuestro trazo, de nuestro mapeo, de cómo modelamos las conexiones entre discursos y prácticas así como también de nuestras prácticas en acción conjunta con las personas y con los objetos actantes. Por tanto, no se trata de informar sobre la realidad dada, sino de la producción e invención de realidades, es decir, de crear una nueva versión de lo «latino» que no tiene por qué necesariamente ser la misma que las versiones de otros, ni permanecer. Son las herramientas y son las prácticas de conocimiento las que producen el «objeto» de estudio y esto es un giro fundamental en la manera en cómo, en un principio, concebíamos nuestra labor investigativa. Si nuestra pregunta de investigación en el comienzo era cuál es la situación de los/as comunicadores/as y audiencias en torno a las radios latinas, nuestra manera de preguntar se ha desplazado hacia otro lugar: ¿En qué medida la identidad «inmigrante latino» es producida por el mercado radiofónico étnico?, ¿cómo se llega a conformar esta «ficción» habitable y cómo otros discursos, tal como esta investigación, la afectan? En ese sentido, nos referimos a las «invenciones» de sujeto, ya que el sujeto existe de distintas maneras y la forma en cómo lo planteamos a continuación es el resultado de nuestro propio acercamiento a unas condiciones *situadas y parciales* que nos muestran no tanto quiénes son, por qué y en dónde las personas son interpeladas, identificadas o reconocidas bajo dicha identidad, sino más bien los procesos por los que se produce dicha identidad, los dispositivos que intervienen para su constitución y cómo los sujetos se sujetan a ella.

Además, la metodología que hemos desarrollado se ha configurado desde la base no de la unidad, sino de la multiplicidad, y de entender la (im)posibilidad de plasmar el dinamismo de las posiciones de «inmigrantes latinos». El espacio habitable de la posición «inmigrante latino» es fluido por lo que la articulación nos sirve como herramienta de

remapeo, recolección, remezcla y reconfiguración para repensar, reinvestigar, resignificar pero, sobre todo, reinventar una nueva idea articulada de la identidad. La articulación provee mecanismos de intervención estratégica con herramientas de investigación sofisticadas, donde las investigadoras no podemos esconder nuestro papel como fabuladoras.

Así, como en el ejemplo con el que iniciamos este entramado, en el que la pintora desestabiliza las posiciones tradicionales de sujeto que pinta/mujer que es pintada, esta investigación intenta ir más allá de la autoridad etnográfica para no usurpar las voces como ventrílocuos coloniales. Para poder construir un trabajo con «objetividad fuerte» hemos hecho un trabajo de reflexividad crítica sobre nuestras propias posiciones. Nuestro trabajo como investigadoras comenzó con una identificación muy grande, *como mujeres y como migrantes*, con las experiencias de muchas personas que cruzaron las fronteras y a quienes las fronteras las cruzaron. El proceso de investigación nos hizo ser conscientes de las *posiciones diferenciales* que ocupábamos como estudiantes con un permiso de residencia regular y un color de piel que nos permitía hacer uso del espacio público (sin el miedo permanente a los controles policiales), cuestión que las mujeres que están limpiando las casas y cuidando a los hijos de otras mujeres, y que en su mayoría no tienen papeles, no pueden realizar con facilidad. Así mismo este proceso nos hizo darnos cuenta de que las posiciones diferenciales no son fijas, ya que en el momento en que no contamos con la beca FPU, que nos proveía la manutención, nuestros recursos económicos se acabaron por lo que la renovación de nuestro permiso se complicó. Trabajamos en cualquier oportunidad laboral que encontramos, aunque no tuviera relación con el espacio académico para el que nos estábamos formando. Esto además evidenció que los tránsitos entre la situación de regularidad/irregularidad son sumamente frágiles y que las restricciones legislativas en materia de inmigración pueden afectar también a las personas que entran al Estado español de forma legal. Además de esta situación recurrente de pasar de la situación de regularidad a la de irregularidad, una de las cuestiones que hemos compartido con muchas personas que participan en nuestro trabajo es que la migración no es solo un estar «aquí», también es una ausencia y somos ausentes en nuestros países de origen y buscamos maneras diversas para remediar esa ausencia que representa «allí» el estar «aquí».

Por otro lado, la reglamentación de las fronteras afecta también a muchos/as latinoamericanos/as que, como nosotras, intentan incorporarse al sistema universitario del Estado español. Este es un campo político en el que también ocupamos una *posición*

diferencial respecto de otros estudiantes con ciudadanía española o comunitaria europea que teniendo el mismo contrato de beca FPU que nosotras, han podido acceder a la ayuda al desempleo a la que, en cambio, no tienen acceso los/as estudiantes extracomunitarios/as con permisos de trabajo en régimen especial; se trata de una discriminación a nivel legal por su condición migratoria jurídico-administrativa. En un sistema jurídico en el que es legal discriminar a las personas, esta «legalidad» hace que mientras los becarios españoles y comunitarios tienen la posibilidad de disfrutar de la prestación por desempleo y la oportunidad de preparar las defensas de sus tesis doctorales y de buscar opciones laborales en el espacio académico -al que las extracomunitarias también pretendemos acceder-, nuestra posición nos obliga a defender rápidamente nuestras tesis doctorales, regresar a nuestros países, hacer parejas de hecho precipitadamente o buscar trabajo en un área para la cual no nos hemos formado. Tomar conciencia y visibilizar nuestras posiciones en distintos contextos y lugares nos ha hecho investigadoras con «objetividades fuertes». Así también reflexionar críticamente sobre nuestras posiciones diferenciales en relación a otros participantes de la investigación contribuye a romper la separación que los estudios científicos sociales dominantes pretenden delimitar entre sujeto y «objeto» de estudio. Además, se hace evidente que el «sujeto-objeto» de la investigación toma forma y se transforma en el transcurso de investigación y es producto de ella.

2.2.1. Migrantes latinoamericanos/as en Madrid: la colonialidad del género desde una perspectiva transnacional

Madrid es una ciudad en la que habitan poblaciones procedentes de muy diversos orígenes. Nuestra intención de centrarnos en las poblaciones de origen latinoamericano tiene varias justificaciones. La *primera* es que, como a continuación veremos, un gran número de personas extranjeras empadronadas en el municipio de Madrid durante la última década (2000-2010) han sido reconocidas como «nacionales» de países latinoamericanos. La *segunda* justificación es que entre los más de trescientos medios de las diásporas, analizados por el grupo MECODI desde el año 2007 (Suárez Návaz, 2011), hemos identificado que una gran mayoría de estos medios se dirigía a audiencias de origen latinoamericano y, en gran medida, las radios diseñaban sus estrategias para llegar a dichos colectivos y tenían una relación sumamente fuerte con los/as oyentes (Ruiz Trejo, 2014). La *tercera* justificación, más allá de la relevancia cuantitativa, es que el término «latinoamericanos/as» aglutina una

heterogeneidad de colectivos con orígenes nacionales diversos. En el trabajo de campo, no nos hemos centrado en la presencia de los colectivos mayoritarios, sino que hemos utilizado criterios para maximizar la diversidad de voces y narrativas de procedencias diversas y de esta manera ofrecer una cartografía amplia de los diversos discursos existentes en las radios y considerar simbólicamente los discursos «minoritarios». No pretendemos presentar los siguientes datos como representación estadística, sino más bien desde una noción *representativa de difracción*. Esto quiere decir que las voces que presentamos más adelante no son un «reflejo» del colectivo migrante de origen latinoamericano en Madrid, sino diferentes posiciones, situaciones y momentos que hemos conocido situacional y parcialmente.

Sin embargo, aunque no partamos de la representatividad estadística, hacemos uso de algunas fuentes oficiales como los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) así como del Padrón Municipal de habitantes del ayuntamiento de Madrid que muestran la significativa presencia de la población de origen latinoamericano en Madrid municipio. No obstante, tenemos que entender dichos datos con precaución, ya que como instrumentos del Estado frecuentemente simplifican la diversidad y contribuyen a producir los sujetos de los que están intentando dar cuenta.

Por otro lado, analizamos las migraciones de origen latinoamericano en Madrid desde una *perspectiva transnacional*, por lo que también esta investigación contribuye con esas invenciones de sujetos que imaginamos y subjetividades que se hacen habitables. Por eso, es necesario comprender el contexto de los países de origen en América (Latina), como continente diverso con una complejidad social y diversidad cultural. La heterogeneidad de los distintos contextos culturales, lingüísticos, étnicos, religiosos, económicos, etc., hace imposible la referencia general a cada región. No obstante, existen algunos factores comunes que atraviesan casi todas las coordenadas latinoamericanas. En los años cincuenta y sesenta, las migraciones rurales-urbanas al interior de los países se convirtieron en un paso previo a las migraciones internacionales (Giménez, 2007). Más adelante, en los años ochenta, las políticas neoliberales y de ajuste estructural impulsadas en los estados capitalistas y postcoloniales en América Latina¹⁰⁵ se basaron en el ajuste fiscal, la liberalización comercial, la reforma del sector financiero, las privatizaciones y la desregulación laboral (Orozco, 2014: 100). Se generaron diversos mecanismos de control, regulación, ordenamiento y normalización sobre los cuerpos de las poblaciones, principalmente, sobre los de las

¹⁰⁵ Chile y Venezuela (1989), México (1994), Bolivia (2000-2005), Argentina (2002), etc.

mujeres. Algunos de los efectos comunes de dichas políticas, extendidos a lo largo del continente han sido: el imperialismo económico, los problemas de soberanía territorial de los pueblos indígenas, la militarización, el empleo policial estatal, así como el encarcelamiento de las personas más empobrecidas, la paramilitarización, el ejercicio de poder desde el Estado y su relación con el capital (imposición de licencias de mineras e hidroeléctricas o privatización de servicios básicos) y otras formas de violencia (narcotráfico y crimen organizado).

En los años noventa, la crisis social y económica se extendió por la geografía latinoamericana, principalmente en Perú, República Dominicana, Colombia y Ecuador. Esto reforzó la *división sexual del trabajo* donde la producción de las mujeres (trabajo doméstico, reproductivo y de cuidados), que es parte fundamental del funcionamiento de las economías latinoamericanas, se desarrolló en condiciones de gratuidad para beneficio de los Estados y de los mercados. En la dinámica neoliberal, las mujeres han visto cada vez más desvalorizadas sus contribuciones a la economía. Las actividades que se desarrollan en el mercado y por las que no se paga, han sido la base de un modelo de trabajo androcéntrico. Además, las mujeres, principalmente indígenas, negras y pobres, han ocupado los puestos menos dignificantes de las economías neoliberales como el trabajo doméstico. El «*sistema de la colonialidad del género*» (Lugones, 2014) ha operado en las relaciones desiguales del mercado de trabajo en América Latina, generando mecanismos raciales de opresión que impiden a las mujeres, principalmente indígenas, negras y empobrecidas, disponer de los recursos materiales y simbólicos que sustentan poder en la sociedad. De esta manera, la situación de inestabilidad, ingobernabilidad e inseguridad y ausencia de garantías de vida digna, así como el sistema de la «colonialidad del género» (Lugones, 2014), intensificado en el neoliberalismo, han resultado ser situaciones previas a los crecientes flujos de migraciones fuera de las fronteras latinoamericanas. Antes de migrar a España, muchas mujeres se desplazaron internamente a través de las fronteras regionales de los países latinoamericanos motivadas por los aspectos mencionados.

En los años noventa, el Estado español creció económicamente y construyó un «Estado de Bienestar más sólido». Las mujeres se incorporaron de manera activa y más visible al mercado laboral por lo que se produjo movilidad laboral. Los/as trabajadoras/as españolas/as dejaron nichos laborales no dignificados y pasaron a ser ocupados por un nuevo proletariado. La ausencia de exigencia de visado, que posteriormente se ha vuelto uno de los principales instrumentos restrictivos de políticas de acceso, se convirtió en uno

de los motivos que facilitó el asentamiento de migrantes extracomunitarios en territorio del Estado español (Villavicencio, Yolanda, 2007: 22). En la misma década, el Estado español transitó de «país emisor» a «país receptor» de migrantes. En términos oficiales¹⁰⁶, de 353.367 residentes de nacionalidad extranjera, en 1991, pasó a tener 1.572.013 en 2001, lo que supuso 3,85% sobre el total de la población española. Rumanía, Ecuador y Marruecos fueron las nacionalidades extranjeras no comunitarias que mayoritariamente aparecieron censadas en 2001 (Censo de Población y Vivienda, 2001). Según los datos del Instituto Nacional de Estadística, con el cambio de siglo, la población migrante de origen latinoamericano creció exponencialmente. En un estudio publicado en 2004, en los padrones municipales en el Estado español abundaban los registros de ecuatorianos (259.522) que pasaron de representar el 0,62% del total de extranjeros en 1998 a 13,12% en 2002; es decir, de estar en una de las últimas posiciones se colocó en segundo lugar, relativamente a corta distancia de la población marroquí, cuyos «nacionales» ocupaban el primer puesto. En particular, durante el año 2001, se inscribieron en el Padrón más de 120.000 ecuatorianos, lo que supuso un incremento del 87% de personas de esta nacionalidad. Esto se debió a la crisis de la dolarización en Ecuador que aceleró la estampida de los y las ecuatorianas, que durante los primeros cinco años de la década del 2000 pasaron a tener una presencia importante en España (Villavicencio, 2007: 32).

Así también aparecieron en los registros estadísticos de nacionalidades dominicanas, colombianas, peruanas, argentinas y cubanas (Censo de Población y Vivienda, 2004). Muchas mujeres latinoamericanas fueron absorbidas en el trabajo del servicio doméstico «bajo una legislación especial con derechos laborales casi inexistentes, sin cobertura por ejemplo para accidentes de trabajo, sin horarios definidos, con prestaciones laborales por debajo de las establecidas en el régimen general» (Villavicencio, 2007: 32). Otro de los nichos laborales que empezaron a sustituir los migrantes fue el de la construcción, en las más bajas categorías, ya que la gran mayoría se incorporó sin permiso de trabajo y residencia, o teniéndolo, y laboraron sin contrato por lo que muchas subcontrataciones abusaron de sus condiciones (Villavicencio, 2007: 33).

¹⁰⁶ Los datos oficiales son estimaciones controladas por la política, biopolítica de las poblaciones. Sin embargo, en esas cifras faltan las personas «sin papeles», las que no están empadronadas, las que han retornado, las que se mueven de un lugar a otro y las que tienen vidas cuyas trayectorias son imposibles de contabilizar -que es el caso de una gran mayoría de seres humanos cuyas vidas es imposible reducir a la información computarizada.



Figura 11: Luis Hernández del Estado de Veracruz trabaja en demoliciones en New York. Envía 200 dólares por semana a su familia. Foto: Dulce Pinzón¹⁰⁷

Además, el aumento notable de población migrante de origen latinoamericano se debió a algunos acuerdos bilaterales que el Estado español firmó con países como Ecuador, Colombia y República Dominicana; en otra línea, también se debió al endurecimiento de las políticas migratorias en las fronteras norteamericanas. La estructura postcolonial también ha sido otro de los factores que ha generado relaciones múltiples de flujos entre España y América Latina, teniendo al menos una lengua en común (Suárez y Ferrández, 2012: 7). En el año 2000 y 2001, se produjo una importante reivindicación por la regularización, precedida de encierros en todo el Estado español y con un apoyo social significativo. Para el año 2005, casi un millón de personas se encontraba en situación irregular; la presencia de ciertos colectivos de países a los que se les iba a comenzar a imponer visado aumentaba de forma considerable (Villavicencio, 2007: 38). En ese mismo año comenzaron procesos de regularización, aunque las prohibiciones a los nacionales de países terceros para atravesar las fronteras exteriores, a través de reglamentos, se fueron haciendo cada vez más restrictivas, principalmente con Colombia, Ecuador y República Dominicana. Otro factor que influyó en los vínculos migratorios entre España y América Latina a principios de siglo XXI fueron las tasas de adquisición de nacionalidad española, frecuentemente como una segunda nacionalidad (Suárez y Ferrández, 2012).

¹⁰⁷ Esta fotografía pertenece a la serie «Superhéroes» de la fotógrafa Dulce Pinzón que muestra la misma situación para los migrantes mexicanos en el sector de la construcción en Estados Unidos.

Estas restricciones vinieron precedidas por una oleada de agresiones racistas que el 13 de noviembre de 1992 llevaron a la muerte a Lucrecia Pérez Matos, migrante dominicana negra y pobre. A manos de un exguardia civil y tres menores de edad que participaron en el acto criminal, Lucrecia fue asesinada, dejando en vida a una hija que llevaba tan sólo un mes en España (*El País*, 7 de julio de 1994). A este caso, se le sumaron ataques racistas, encarcelamientos y otras muertes escasamente estudiados¹⁰⁸, que representan una línea abierta en la investigación científico social.



Figura 12: Lucrecia Pérez Matos, Foto: Independent media center¹⁰⁹

¹⁰⁸ El último informe de SOS racismo (2013) tiene un apartado dedicado al discurso xenófobo institucional que se ha ido incrementando en Europa desde los años ochenta, momento en el que ascendieron los partidos de ultraderecha. En los años noventa, el *Freiheitliche Partei Österreich* de Jörg Haider (Austria) fue un punto de inflexión y siguieron partidos como el movimiento/partido griego *Amanecer* o *Aura Dorada* que coincidían en fomentar la idea «ellos» contra «nosotros». Actualmente, el Parlamento Europeo tiene representantes de partidos de corte xenófobo y populista como el eurogrupo *Europa de la Libertad y de la Democracia* (europarlamentarios de la Lega Nord o el UKIP) y los *No Inscritos*, donde se mezclan formaciones de distintas sensibilidades, si bien resaltan los nombres de Jean Marie y Marie Le Pen. Más recientemente en Catalunya, muchos de estos discursos llegaron a relacionar «inmigración» con criminalidad o enfermedad. Así también, la *Plataforma per Catalunya*, asociado a la ultraderecha, tiene actuación en la política municipal y su discurso también incita la xenofobia. El informe de SOS racismo relata la violencia institucional, ya que en distintos países de la Unión Europea se realizan macroredadas masivas a plena luz del día a las poblaciones en situación irregular. Además, analiza el racismo institucional a través de las leyes de extranjería, la actuación en centros de internamiento, acceso a la sanidad, educación y vivienda así como actuaciones policiales de y abuso de la autoridad que afectan principalmente a migrantes y gitanos así como a población musulmana. El alto número de muertes por agresiones racistas y xenófobas desde los años ochenta en Europa es un dato que se puede constatar a través de los numerosos casos expuestos en este informe.

¹⁰⁹ La audiencia provincial de Madrid dictó sentencia por delito de asesinato consumado contra los autores (Luis Merino y tres menores de edad) de la muerte por 30 y 24 años de prisión. La sentencia se convirtió

Por otro lado, según los datos oficiales, las migraciones de origen latinoamericano en 2002 estaban concentradas en las comunidades autonómicas de Madrid, Cataluña y Valencia. Estas migraciones consolidaron redes sociales desde principios del siglo XXI (Censo de Población y Vivienda, 2004). Así surgieron numerosas iniciativas empresariales, comercios, empresas inmobiliarias, grandes remesadoras, locutorios, asociaciones y medios de comunicación, particularmente, las radios en las que hemos centrado este trabajo. Todos estos proyectos empresariales fueron creados para cubrir las necesidades específicas de estos colectivos que han representado capitales importantes de la economía del país. La situación de crisis económica y política en América Latina, que mencionamos al principio de este apartado, produjo que una buena parte de las personas que migraron al Estado español fueran clases medias con formación profesional aunque también otras no formadas. A pesar de que muchos/as de esos extranjeros/as «no-comunitarios» cuentan con un nivel formativo y larga experiencia laboral en origen, las exclusiones son notorias en diversos sectores laborales ocupando los empleos «no cualificados» y menor remuneración (Censos de Población y Vivienda, 2007) (abordaremos el caso de periodistas y comunicadores/as en el Capítulo III).

Por otro lado, en los países con flujos migratorios constantes, los debates que se dan en la esfera política excluyen constantemente la toma de decisiones de los nuevos – y a veces no tan nuevos – residentes. Esto ha sido el caso de muchos estados-nación europeos que bajo premisas universalistas de las democracias liberales han demostrado formas sutiles de racismo y discriminación contra algunos grupos «minoritarios» etno-culturales. En el caso del Estado español, las agendas políticas dominantes han excluido la representatividad de las personas migrantes como sujetos políticos, incluso de los extranjeros extra-comunitarios con largas residencias. Con el asentamiento de ciertos colectivos, esto ha ido cambiando paulatinamente. En el año 2004, se produjo un cambio en el Estado que transfiere las competencias desde el Ministerio del Interior al Ministerio de Trabajo y se crea la Secretaria de Estado para las migraciones y, posteriormente, la Agencia Estatal de las Migraciones. De esta manera, se fueron construyendo agendas a través del asociacionismo en materia de «inmigración» y hemos ido viendo la construcción de una identidad política que ha llevado a algunas personas a ejercer cargos públicos relacionados con la «gestión de la inmigración».

en ejemplar por condenar el acto criminal como racista y xenófobo. De esta manera, Lucrecia se convirtió en un símbolo de la lucha antirracista y anti xenófoba de los movimientos antifascistas en el Estado español.

Tal es así que en el año 2007, la comunidad de origen latinoamericano llegó a tener a la primera asambleísta de origen colombiano en el Congreso de los Diputados de España¹¹⁰.

La transformación de las condiciones sociodemográficas y de las fuerzas laborales en el Estado español han ido cambiando año tras año, sobre todo, con el impacto de la crisis económica y política que afectó a casi todos los países de la Unión Europea¹¹¹. Para junio de 2008, la tasa de desempleo para la población extranjera en general había aumentado un 67,2% en relación con el mes de mayo de ese mismo año. Mientras tanto, el desempleo en el sector de la construcción en el mismo periodo era de un 135,8%. Así en algunos diarios se publicaba que las remesas de los inmigrantes caían a medida que aumenta el paro en la construcción (*El Mundo*, 30 de junio de 2008). La pérdida de puestos de trabajo afectó más notablemente a las clases trabajadoras, compuestas en una gran proporción por la fuerza laboral de personas migrantes, mayores y jóvenes (Orozco, 2014: 141). No todas las experiencias eran idénticas, pero gran parte de las condiciones para los/as trabajadores/as migrantes tenía la especificidad de que exigían la división de los salarios para el mantenimiento de los/as familiares y del pago por los cuidados de los/as más pequeños que permanecían en origen, para la reunificación familiar y para la construcción de casas en las que algunos/as deseaban vivir a su regreso. Muchos/as migrantes de origen latinoamericano se han desplazado a otros países de Europa y otros han vuelto a sus lugares de origen. El 27 de mayo de 2011, los ciudadanos «no comunitarios», de países con los que el Estado español había firmado un acuerdo de reciprocidad, pudieron votar en las elecciones municipales por primera vez (*El País*, 2010). En ese sentido, una gran mayoría tiene fuertes vínculos y ha echado raíces en España por lo que se ven igualmente –o peor- afectados por las políticas neoliberales que Europa ha aplicado al Estado español y que han generado privatización y desmantelamiento de los servicios públicos.

¹¹⁰ Yolanda Villavicencio, de origen colombiano, llegó a ser diputada de la asamblea de Madrid por el Partido Socialista Obrero Español (VIII legislatura)

¹¹¹ Para un análisis feminista de la crisis económica, ver Amaia Pérez Orozco (2014) quien explica cómo al intentar imponer un nuevo modelo económico en Europa basado en políticas de corte (neo)keynesiano quedó claro cuáles son las vidas que merecen ser rescatadas. La crisis que comenzó siendo bancaria terminó en un endeudamiento fiscal. Así, para reducir el gasto público, se han impulsado recortes en servicios sociales, como la atención a la dependencia, los cuidados a menores y la salud. Así también otra de las estrategias fue la promoción del consumo y de la inversión. De esta manera, se aprobaron programas de expansión de gasto público y de subvención del consumo privado con el objeto de mantener la actividad económica; se inyectó una gran cantidad de liquidez con el fin de restablecer el crédito y comprometieron una parte de sus gastos a paliar los efectos sociales de la crisis.

2.2.2 Medios de comunicación para audiencias migrantes

En este apartado vamos a referirnos a los medios de comunicación por y para audiencias migrantes que cada vez más han ido apareciendo en diferentes contextos y vamos a explicar brevemente algunas de las particularidades por las que nos hemos centrado en analizar este tipo de medios. Desde hace décadas es bien sabido que las personas migrantes forman parte de las audiencias de los *medios de comunicación mayoritarios*. Más recientemente la literatura antropológica ha comenzado a captar la emergencia de un nuevo proceso en el que algunas personas migrantes se convierten en *productores* de nuevos medios de comunicación especializados en audiencias migrantes. La producción de estos medios de comunicación minoritarios migrantes, en su mayoría, no está financiada por los poderes públicos estatales, con excepción de algunos países como Estados Unidos en donde los grupos «minoritarios» migrantes han logrado adquirir reconocimiento y financiamiento del Estado; esto a su vez produce una institucionalización de ciertas identidades culturales, étnicas y nacionales. *Latino USA* es el ejemplo de una revista radiofónica de noticias «latinas» en inglés difundida a través de la Radio Nacional Pública (NPR) en Estados Unidos. María Hinojosa, quien nació en México, migró con su familia y creció en Chicago, es la presentadora de dicha emisión y es una de las periodistas «latinas» más visibles en el contexto radiofónico estadounidense. Sin embargo, la mayoría de los *medios de comunicación para audiencias migrantes* en casi cualquier país del mundo, así como los periodistas y comunicadores migrantes, se encuentran en un espacio marginal dentro de las esferas mediáticas y en algunos casos son orillados a vivir en la lógica del *mercado mediático* o condenados a producir desde la «clandestinidad» (tal como veremos para el caso de las radios latinas en España en el Capítulo III).

Los medios de comunicación para audiencias migrantes (periódicos, revistas, canales de televisión, etc.), existen en muchas partes del mundo en donde hay flujos migratorios entre unos países y otros. Así, en Alemania encontramos radios para las comunidades migrantes turcas (Kosnick, Kira, 2007); en Londres radios para las comunidades cipriotas (Geourgiou, Myria, 2001); en California periódicos, radios y canales de televisión para las comunidades latinas e hispanas (Fábregas, 2006; Dávila, 2014; Castañeda, 2014; Casillas, 2014); en New York para las comunidades migrantes kichwas (Uruchima, 2014); en Buenos Aires y en Santiago de Chile medios para las comunidades migrantes bolivianas y peruanas escasamente analizados. Desde el momento en que España pasó de ser un país emisor de

migración a ser un país receptor de migración, la esfera mediática dominante se ha ido transformando y hemos visto la aparición de iniciativas radiofónicas minoritarias, con voces y acentos diversos. En Madrid, tanto las revistas y periódicos para las comunidades bolivianas (Wence, 2015), así como las radios comerciales dirigidas a audiencias migrantes de origen ecuatoriano, colombiano y peruano (Ruiz Trejo, 2014) han sido analizados. En este trabajo, nos referiremos a estas radios como «latinas», debido a que ésta es la forma en la que los actores se refieren a dichos medios hechos por y para audiencias migrantes. Así mismo, intercambiaremos este término por otros como el de radios para audiencias migrantes para hacer más dinámica la lectura.

Con el incremento de migraciones de América Latina hacia el Estado español desde finales del siglo XX, algunos/as investigadores/as y periodistas migrantes de origen latinoamericano comenzaron a hacer investigaciones sobre los medios de comunicación de la diáspora, lo que le dio a la investigación en Ciencias Sociales un carácter particular debido a que las propias biografías personales de los investigadores constituían múltiples trayectorias migratorias entre el Estado español y América Latina. Además, muchos de ellos también han ejercido como periodistas en dichos medios. Algunos ejemplos son el trabajo del investigador ecuatoriano David Cortez, *Los discursos de 'ecuatorianidad' en revistas de inmigrantes* (2004); el de la investigadora peruana Jessica Retis, *Espacios mediáticos de la inmigración en Madrid* (2006; 2014); así como *Tiempo de cambio: La reinención de los medios de comunicación dirigidos al público latinoamericano en España* (2011) de la investigadora ecuatoriana Patricia Villarruel Gordillo. Estos fueron los primeros trabajos sobre la producción de medios de comunicación dirigidos a migrantes en el Estado español publicados por investigadores/as implicados/as en dichos medios. En el año 2007, la base de datos del grupo de investigación «Medios de Comunicación de la Diáspora» (MECODI) —dirigido por Liliana Suárez Návaz, Universidad Autónoma de Madrid—, registró hasta trescientas iniciativas mediáticas por, dirigidas a, y/o de especial interés para minorías de origen migrante en distintas partes del territorio del Estado español. Según la investigación de MECODI (Suárez Návaz y Ferrández, 2007; 2011), estos actores mediáticos vehiculizan lo económico, político y simbólico en los procesos sociales vinculados a los flujos migratorios. Orientados por necesidades específicas, se crean así nuevas iniciativas de medios de comunicación escrita, radiada y televisada. Posteriormente, aparecieron publicaciones de algunos trabajos en antropología en la línea de la «integración» de los migrantes a la esfera mediática (Mendieta, Ana, 2007; Ferrández, 2007). Más adelante, algunos/as

investigadores/as del grupo MECODI analizaron la coyuntura de medios para audiencias migrantes de origen latinoamericano, estudiando la representación de la diferencia, las identidades y el poder (Gaya 2003; Suárez Návaz, 2007; Ferrández, 2011; Wence, 2015). Algunos otros han constituido las primeras referencias al papel del marketing en la construcción de nuevas identidades en el espacio mediático minoritario migrante latinoamericano en España (Suárez Návaz, 2011). En menor medida, se han trabajado los usos sociales, reapropiaciones y refuncionalizaciones que tanto comunicadores como oyentes hacen de los medios y de las nuevas tecnologías de la información (Ruiz Trejo, 2010, 2014; Vitores, Ana, 2012; Wence, 2015). Esta investigación partió de la escasa atención que se había prestado a los procesos de producción, a las prácticas comunicativas y a los usos sociales de espacios con tanto impacto como las radios para audiencias migrantes.

Además, la aparición de una nueva identidad como lo «latino» ha llamado la atención por la configuración singular que ha tomado en el Estado español, distinta a la que ha adoptado en Estados Unidos (Suárez Návaz, 2011). En gran medida, esta identidad ha aparecido por las influencias de las industrias culturales estadounidenses en las radios locales especializadas para audiencias migrantes que han constituido tecnologías de comunicación de lo «latino» (Ruiz Trejo, 2014). En ese sentido, esta investigación tiene especial relevancia por constituir una investigación pionera en el análisis de lo «latino» a través de distintos dispositivos en el Estado español, desde una *perspectiva feminista, postcolonial y transnacional*.

Por otro lado, el mercado radiofónico latino en España se convirtió, a principios del año 2000, en una industria cultural que se expandió por diversas ciudades del Estado español (Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao y Alicante y algunas otras ciudades) en donde se han concentrado mayormente las poblaciones migrantes de origen latinoamericano. Este segmento de mercado, que creció ampliamente a principios de la década y que fue impulsado en sus orígenes por capital español y empresariado migrante pudiente, en su mayoría de origen colombiano y ecuatoriano, recién llegados a España, ha sido escasamente analizado. Algunos empresarios se convirtieron en inversores publicitarios de las radios y otros medios latinos. Consiguieron la rentabilidad de sus negocios a través de estas iniciativas especializadas en promover la cultura «latina» y nacional de distintos países latinoamericanos dentro de nichos de mercado específico. La «cultura latina» fue transformándose paulatinamente en mercancía. Se lanzaron estrategias de mercadotecnia para atraer a un grupo objetivo de consumidores: migrantes de origen latinoamericano,

cuya necesidad específica consistía en aliviar la nostalgia de estar lejos del terruño. Este es uno de los vacíos teóricos que articulamos en los capítulos siguientes.

Campos radiofónicos transnacionales: entre América Latina y España

En este apartado aportaremos algunos puntos importantes sobre los contextos en los que la radio ha tenido lugar y de algunos de los usos diversos que las personas le han dado. Esto va a permitirnos explicar a qué tipo de radios nos referimos en esta investigación y aportaremos algunas de sus características principales. Un paso previo para entender la radio en el contexto migratorio latinoamericano en Madrid es entender la importancia que este medio ha tenido en América Latina, viajando como «equipaje cultural» (Boruchoff, 1999) con los/as migrantes de origen latinoamericano en España. La radio ha sido parte del entramado de prácticas culturales y comunicativas que atraviesan la historia y la memoria de las sociedades latinoamericanas cobrando vida en manos de quien la usa. Históricamente, la radio ha sido un dispositivo generador de formas de «lo político», «lo económico» y «lo cultural» en tres sentidos. Si analizamos la memoria sonora de América Latina y el Caribe, por un lado, resulta un medio que, desde su aparición hace casi cien años, ha reproducido: 1) el modelo hegemónico de las naciones, 2) las lógicas comerciales y, por otro lado, 3) ha constituido una herramienta de movilización social como forma de subversión.

Durante el siglo XX, la producción y usos sociales radiofónicos han estado atravesados por variables relacionadas con formas ideológicas y cuestiones de clase, etnia/raza y género. La radio ha sido un *dispositivo del Estado-nación* que ha reforzado el sentimiento nacional en muchas partes de América Latina y El Caribe. Así, se escuchó y sirvió como un medio de cohesión que enseñó a varias generaciones a «ser dominicanos», «ser colombianos», pero también a «ser latinoamericanos» y «ser caribeños» a través de las radios públicas oficiales (Barbero, 2010). Durante el mismo siglo, la producción de estas radios institucionales ha estado atravesada por formas ideológicas que han difundido la idea de *modernidad* de los Estados-nación y de las oligarquías nacionales a través de los discursos radiofónicos. Estos discursos, muchas veces racistas, sexistas y clasistas, han atentado contra las identidades de los pueblos indígenas, las mujeres y los pobres reforzando identidades políticas hegemónicas. En ese sentido, no es casual que las políticas indigenistas y la etapa nacional populista surgieran en paralelo a la aparición de la radio pública en

América Latina, momento de gran expansión del «*colonialismo interno*» (González Casanova, Pablo, 1979). Paulatinamente, la idea de modernidad se convirtió en el horizonte al que se dirigieron las élites políticas y económicas latinoamericanas, haciendo uso de la radio como dispositivo de propaganda para intentar dominar a las clases populares. La influencia de la radio en la construcción del *sentimiento nacional*, en casi todos los países latinoamericanos, ha seguido y acompañado los movimientos internos de poblaciones. Las radios oficiales de los Estados nacionales en la *migración rural-urbana* también han sido impulsoras de la cultura radiofónica *urbana* que, desde los años ochenta, utilizó el espacio radioeléctrico para difundir el pensamiento modernizante de organismos como la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) con la idea de «progreso» y «desarrollo» (Barbero, 2010).

Por otro lado, la transición a la época *neoliberal* en América Latina en los años ochenta hizo que la participación social en el espacio público se organizara de manera diferente a través del consumo radiofónico de masas, más que mediante el ejercicio de la ciudadanía e intentando reducir a la sociedad civil a un conjunto de consumidores (Canclini, 2009: 15). Comenzó una nueva etapa en la que las preguntas propias de los ciudadanos/as sobre cómo informarse y quién representa sus intereses fueron respondidas más por el *consumo privado de bienes y de medios de comunicación*, que por las reglas abstractas de la democracia o por la participación en organizaciones políticas desacreditadas (Canclini, 2009: 15). Surgieron *nuevas identidades* configuradas más bien por el consumo (Canclini, 2009: 30). La *industrialización de la cultura* emergió con libros de literatura o exposiciones artísticas que se difundieron masivamente con criterios de *marketing*. El valor simbólico de consumir «lo nuestro» comenzó a ser sostenido por una racionalidad económica (Canclini, 2009: 32). Por otro lado, las radios han contribuido a reproducir y renovar imaginarios latinoamericanos en los que la *multiculturalidad* es gestionada en la competencia entre empresas comunicacionales (Canclini, 2009: 19). Una nueva etapa llegó con el neoliberalismo que convirtió la «cultura» «en un `proceso de ensamblado multinacional`, una articulación flexible de partes, un montaje de rangos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar» (Canclini, 2009: 32). La dinámica neoliberal aceleró la privatización de las telecomunicaciones, y «los efectos de las tendencias estadounidenses a considerar las radios, los canales de televisión y otros circuitos de comunicación masiva como simples negocios se extendió por los países latinoamericanos» (Canclini, 2009: 20). Actualmente existen discusiones sobre «la

remodelación de los espacios públicos y de los dispositivos que se pierden para el reconocimiento de las voces múltiples presentes en cada sociedad» (Canclini, 2009: 20). Según señalan algunas perspectivas desde los estudios culturales, el mercado ha ido absorbiendo la participación social en la esfera pública, convirtiéndola en un *producto* (Canclini, 2009; Barbero, 2010) con intereses *privado-comerciales*, sustentándose en las industrias publicitarias y en la oferta y el consumo de la información radiofónica y de entretenimiento. Las discusiones en torno al cambio de *ciudadanos a consumidores* y el sistema publicitario de las radios han supuesto replanteamientos en la manera en que el mercado y el consumo deben pensarse desde la cultura. Este panorama explica el porqué de la proliferación de radios comerciales por todo el territorio latinoamericano y la profunda paradoja que representa al ubicar el terreno de las identidades e imaginarios en el ámbito de lo comercial, ya que el mercado es un conflictivo lugar de reconocimiento (Barbero y Ochoa, 2005).

Sin embargo, a pesar de la proliferación de radios comerciales, también ha existido una producción y uso social de las radios desde el *contrapoder* de movimientos políticos y sociales en América Latina. Diversos movimientos revolucionarios, sociales, indígenas y feministas han creado *radios comunitarias y libres* a lo largo de todo el continente como herramientas para la reivindicación política, dándole diversos usos. La radio ha sido reapropiada por diversos grupos sociales y ha sido un vehículo de participación para movimientos revolucionarios en Centroamérica; para la difusión de textos sonoros de educación popular en Brasil; para las luchas mineras y campesinas en Bolivia; para los movimientos de resistencia indígena como el de Ecuador, el movimiento zapatista en Chiapas o Oaxaca, México; así como para los movimientos de mujeres como *Radio Deseo* en Bolivia, *Voces de mujeres* en Guatemala, *Palabra de Mujer* en Nicaragua, entre otras radios feministas. Uno de los usos populares de la radio más extendidos por toda América Latina ha sido el del *teléfono* para hacer llegar información entre habitantes de comunidades dispersas. Las radios populares han servido como centro local de llamadas, envío de mensajes, aviso de emergencias y desastres, a familiares y amigos/as y parientes que se encuentran trabajando en los campos agrícolas, en las minas, en las montañas, en los centros azucareros, etc. Han tenido un papel fundamental en la denuncia de abusos

policiales, prevención de la violencia machista, acompañamiento de los trabajos domésticos y de cuidados de las mujeres, entre muchos otros usos¹¹².

Los tres incisos anteriores nos permiten entender la producción y uso extendido de la radio en América Latina con distintos fines e intereses, dependiendo de las manos en quienes estén los micrófonos. Sin lugar a dudas, es uno de los medios de comunicación con mayor impacto en todos los estratos sociales. No ha podido ser reemplazado ni por la televisión ni el internet por su capacidad de alcance y poder de *oralidad*. En ese sentido, no es de extrañar que uno de los medios de comunicación más populares en todo el continente sea también ampliamente usado en los contextos de las migraciones de origen latinoamericano tanto en Estados Unidos como en Europa. Con los movimientos migratorios internacionales, hemos contemplado un nuevo fenómeno en el que la radio se ha convertido en una *herramienta transnacional*. Con la entrada de la radio en este terreno, ésta se ha convertido en un agente del *campo radiofónico transnacional*.

En Europa, desde los años sesenta, la diáspora latinoamericana utilizó la radio para vincularse a ambos lados del Atlántico. La música de protesta y la canción latinoamericana se difundió a través de los círculos de solidaridad y programas de radio que denunciaban la situación de opresión que vivió gran parte de la sociedad latinoamericana durante las dictaduras militares en Haití, República Dominicana, Chile, Uruguay y Argentina. La radiodifusión se convirtió en un medio que permitió a las diásporas latinoamericanas en Europa entrar en contacto con sus lugares de origen. A falta de otros medios como la televisión, que en aquellos tiempos no era de uso tan habitual, las radios portátiles les permitían mantenerse informados de los sucesos que ocurrían del otro lado del Atlántico. Por ejemplo, en Francia, Alemania y Holanda, *Radio Nederland* (RNW) transmitía, en onda corta, emisiones en español que la diáspora latinoamericana escuchaba para mantenerse informada sobre los sucesos de México, Centroamérica, cuenca de El Caribe y norte de Sudamérica (Ruiz Trejo, 2014).

Desde aquella época, la radio hizo simultánea la experiencia a ambos lados del Atlántico y formó parte de un conjunto de elementos transformadores que afectaron el modelo nacional de soberanía. *Radio Nederland* (RNW) apelaba constantemente a unirse a

¹¹² Un buen ejemplo de ello es el documental de Sussane Jägger: «La radio de la jungla» (2010) que narra los diferentes usos que una comunidad hace de la radio en Bocana de Paiwas, Nicaragua. También cuenta la manera en que la nicaragüense Jamileth Chavarría creó Radio Palabra de Mujer, una de las primeras radios feministas, creada y hecha por mujeres en el país, en la que se denuncian los maltratos que sufren las mujeres en el pueblo y los programas se destinan a la lucha contra el machismo.

los círculos de solidaridad y a mover las redes, lo que a su vez generaba que personas en Europa, que difícilmente podrían conocer la situación de personas en América Latina, se encontraran a través de la «comunidad imaginada» que genera la radio. Las canciones, las referencias y las discusiones radiofónicas ayudaban a la diáspora latinoamericana y caribeña en Europa a mantenerse rodeados de sonidos que les recordaban a personas que estaban físicamente separadas pero interconectadas. El campo radiofónico transnacional era el espacio de acción que generaba que las personas, entre América Latina y Europa, se encontraran e interactuaran (Ruiz Trejo, 2014: 87).

La diáspora latinoamericana que pudo viajar a Europa, con cierta escolaridad, egresada de universidades latinoamericanas, era empleada en puestos temporales de baja remuneración¹¹³. Durante esa misma década, muchos de estas personas vivieron una situación compleja debido a que en las ciudades europeas se les hostigaba por su situación irregular, al igual que en la conflictiva -pero combativa- América Latina (Ruiz Trejo, 2014). Durante el día, refugiados en los sótanos o azoteas de ciudades como París, Berlín o Amsterdam, los radiotransmisores les permitían tener contacto con el exterior, con el país que habían dejado por motivos políticos, pero también con el país al que habían llegado. La música y los sonidos de la radio les hacían *compañía* en los días de lluvia; mientras esperaban a que crecieran las cosechas junto a otros exiliados que trabajaban de manera temporal como recolectores en zonas agrícolas; mientras cuidaban a los/as niños/as de familias ricas. Desde aquella época, la radio ya permitía una interconexión entre migrantes en Europa con sus lugares de origen en América Latina.

La situación actual de los/as migrantes de origen latinoamericano en Europa difiere porque los motivos que han obligado a la gente a moverse de un continente a otro han ido variando. La situación de los años setenta se debía más a cuestiones políticas y las migraciones más recientes a Europa se han debido a violencias estructurales. Sin embargo, la radio ha estado presente y las formas de resistencia migrante han adoptado maneras

¹¹³ Por ejemplo, algunas de sus tareas consistían en lavar platos en los restaurantes, barrer en los grandes edificios o cargar mercancías pesadas en los mercados. Para los que no tenían visado o tenían un pasaporte falso, las noches eran los momentos en los que la «ilegalidad» era menos perseguida. Pegar carteles era otro de los oficios que más solían desempeñar en las madrugadas aquellas personas que «no tenían papeles». En distintos países de Europa eran empleadas por asociaciones latinoamericanas para difundir información sobre los acontecimientos políticos relacionados con sus países de origen, pero también para promover obras de teatro o recitales literarios organizados. Los carteles se pegaban en los muros, las paredes de las ciudades hablaban y los radiotransmisores replicaban esta misma información a través de frecuencias, muchas veces, clandestinas. Se difundía información de los acontecimientos que sucedían al otro lado, permitiendo a las personas reflejarse en el imaginario dinámico de una comunidad (Ruiz Trejo, 2014).

novedosas de reapropiarse de este medio, transformar el poder y afrontar la vida transnacional.

En los años ochenta, la crisis económica mundial impactó severamente en América Latina y El Caribe, lo que le dio a la radio un carácter transnacional y su poder de audiencia en un momento muy particular al que le siguió un cerco de la industria cultural, hasta llegar a los modelos del mercado transnacional actual. La radio se convirtió entonces en el terreno transnacional de configuración de una identidad «latinoamericana» en ambos lados del Atlántico. Con la transición a una época neoliberal, la radio también ha contribuido a la idea de ciudadanía neoliberal, en la que los derechos y justicia se entienden, muchas veces, a través del consumo radiofónico de masas. Más recientemente, hemos visto la influencia de la radio en la formación política, económica y cultural de los procesos transnacionales y en la configuración de nuevas identidades, tales como la construcción de lo «latino», tanto en Estados Unidos como más recientemente en Europa, particularmente en España. No obstante, también existen casos de radios en los que las comunidades se apropian y luchan por las lenguas e identidades étnicas, como el kichwa.

En Madrid, el colectivo de migrantes de origen latinoamericano es atendido por una programación de veinticuatro horas diarias de transmisión radiofónica especializada desde distintas estaciones de la ciudad. Las radios generalistas nacionales, autonómicas y locales dan escasamente espacio a la participación migrante y difícilmente orientan su programación a la *diversidad cultural*. Las radios latinas y sus contenidos son producidos en Madrid con un carácter sumamente *local* que se muestra con mayor evidencia en el tipo de publicidad que dichas radios anuncian. Las radios no han sido el único medio de comunicación minoritario migrante en el Estado español. También hemos sido testigos de la aparición de periódicos, revistas, canales de televisión y medios digitales diversos¹¹⁴, pero la radio ha superado a los otros medios ampliamente, cuestión que se hace evidente por la participación interactiva de la gente al aire que recurre a la radio por su *inmediatez*, por su fuerza para narrar historias desde la *oralidad* y por las múltiples posibilidades que abre. Esto es uno de los motivos por los que delimitamos nuestro análisis a las radios.

¹¹⁴ Periódicos como *Latino* o *Sí se puede* fueron medios impresos disponibles en diferentes ciudades del Estado español para las audiencias migrantes, entre el 2002 y el 2008. Estos periódicos marcaron una diferencia en cuanto a las representaciones mediáticas sobre los migrantes que habitualmente son representados por los medios generalistas como «ilegales», «criminales» o como «víctimas». Además, periódicos de los países de origen han tenido circulación en territorio español. Un ejemplo es *El Comercio de Ecuador en Madrid* que durante el primer lustro del siglo XXI se imprimió y tuvo representantes en Madrid.

Radios seleccionadas

En España existe un total de 6.582 radios en FM (3.747 con licencia y 2.835 sin licencia) (García, Javier, 2013). En Madrid, hay más de 240 emisoras con diales en frecuencia modulada (FM) que van desde *radios generalistas, especializadas y comunitarias*. Las *radios generalistas* se dirigen a audiencias amplias (Radio Nacional, Cadena Ser, Cadena COPE, Onda Cero, Intereconomía, etc.) y pueden ser nacionales o autonómicas, públicas o privadas. Las *radios comunitarias* se distinguen por partir de una afirmación de autonomía total, un planteamiento crítico al monopolio mediático del Estado, a las vertientes comerciales y a los circuitos de distribución de los medios tradicionales (Radio Vallekas, Radio Almenara, Radio Enlace, Onda Latina, Radio Cornisa, etc.)¹¹⁵; suelen ser locales o barriales (Sáez Baeza, Chiara, 2006). En cambio, las *radios especializadas* segmentan sus audiencias en función de intereses comerciales para configurar públicos objetivos (*target*); tienen varios alcances: local, nacional y transnacional. Existen otras clasificaciones en relación al tipo de gestión de las radios: directa nacional, autonómica, indirecta por corporaciones legales, indirecta, comunitarias y culturales (sin legislar) (Rodríguez, Dolores, 2005). Algunos estudios indican que existe una saturación del espectro radioeléctrico de Madrid debido al número elevado de emisoras existentes, a la proliferación de emisoras sin licencia, así como al incumplimiento de las coberturas asignadas por parte de las emisoras legales, que en ocasiones trasladan sus puntos de emisión hacia la ciudad de Madrid y elevan su potencia. En este contexto se ha desarrollado un mercado paralelo de compra y venta de emisoras y alquileres de frecuencias y centros de emisión (García, 2005, en Retis, 2009: 97)¹¹⁶, por lo que no existen informes rigurosos sobre la totalidad de las radios en frecuencia modulada. Además de esta cuestión, existe un enorme dinamismo en los diales. Dos radios diferentes pueden aparecer en un mismo dial en diferentes horarios dependiendo de la potencia que se ejerza a través de las antenas, y pueden variar

¹¹⁵ También existen radios libres. Para conocer sobre las diferencias entre radios comunitarias y libres, ver Sáez Baeza (2006). Algunos ejemplos de *radio libre* en Madrid es Radio Ágora Sol que transmite programas feministas como Sangre Fucsia o Radio Ela, con programas anticarcelarios y anti-CIE como Moy Dole, producido por «sin papeles» o programas con reflexiones transfeministas como Vórtices.

¹¹⁶ Según exponen estas mismas autoras, se han dado casos de posibles fraudes donde se han «vendido concesiones de frecuencias» inexistentes, o se realizan apropiaciones del punto del dial para luego alquilarlas. En la actualidad existen varios centros de emisión utilizados por gran cantidad de emisoras comerciales sin licencia (García, 2005, en Retis, 2009: 97). Esta situación hace que muchas de las radios a las que hemos dado seguimiento no estén listadas en prácticamente ningún estudio y que el conocimiento sobre la existencia de muchas de ellas lo hayamos tenido a través del «boca a boca» de los comunicadores y oyentes así como de nuestra propia experiencia como radioescuchas activas.

dependiendo del punto geográfico de la ciudad desde donde se intente captar la frecuencia, en ocasiones incluso cruzando una calle se captan frecuencias diferentes. Este hecho hizo que nuestra selección se delimitara a partir de nuestro centro de recepción en el barrio de Lavapiés, Arganzuela, en donde vivimos durante el tiempo de nuestra investigación.

En primer lugar, en este trabajo hemos seleccionado para nuestro análisis las radios *no-generalistas* y *especializadas* en audiencias migrantes de diversos orígenes. Se trata de radios que pertenecen al Segundo Sector de la Comunicación, es decir, son privado-comerciales. Nos hemos fijado en la manera en cómo realizan sus estrategias de marketing radiofónico y en cómo diseñan sus audiencias. También hemos estudiado las *radios comunitarias*: OMC -Onda Merlín Comunitaria-, Radio Almenara 106.7, Radio Enlace 107.5, Radio Vallekas 107.5 y Onda Latina 87.6, entre otras. Sin embargo, el hecho de que las voces migrantes de América Latina y El Caribe sean más escasas ha sido una de las razones por las que hemos decidido no centrar nuestra atención solo en las comunitarias, ya que las radios *especializadas* en audiencias migrantes tienen mayor participación migrante, tanto de dueños, directores, comunicadores/as y audiencias. En relación a la *ubicación geográfica* de los estudios de grabación de las radios para audiencias migrantes, aunque hemos explorado las radios en ciudades como Barcelona, Valencia, Bilbao y Vitoria, nos hemos centrado en las de Madrid, ya que es la ciudad en la que más radios minoritarias migrantes hemos encontrado, por ser una de las áreas en las que se concentra el mayor número de migrantes de origen latinoamericano. El *alcance* de estas radios a través de los diales es *local* aunque también tienen otros alcances de tipo *nacional*, enlazando y transmitiendo simultáneamente a través de los diales de repetidoras de radios en otras ciudades del Estado español como Valencia, Bilbao y Málaga. A nivel *transnacional* hemos encontrado alcances a nivel europeo, sobre todo, a partir de la crisis económica de 2008 que obligó a muchos/as migrantes a desplazarse desde el Estado español a otros puntos de Europa. Para alcanzar esas audiencias, se han creado alianzas con radios repetidoras en ciudades europeas de Suiza, Italia, Noruega y Alemania en donde existen asentamientos de comunidades migrantes de origen latinoamericano (principalmente de ecuatorianos, peruanos y colombianos). Así también existen redes de radios, que se enlazan a través de tecnologías *live streaming* en línea, desde España, Estados Unidos, Italia, Suiza y Ecuador¹¹⁷. Las formas convencionales de retransmisión a través de radios repetidoras con frecuencias

¹¹⁷ Un ejemplo de esto es Máxima Network Latina con sede en Pastaza, Ecuador, que se anuncia como el «primer circuito internacional de radio creado por migrantes para migrantes».

locales en América Latina también siguen operando, aunque cada vez más observamos nuevas prácticas radiofónicas transnacionales. Algunas de estas nuevas prácticas auguran el fin de una era en la que se apagará la señal de FM.

Aunque no hemos realizado trabajo de campo en los lugares de origen ni en otros espacios en donde las radios con las que trabajamos también impactan, hemos hecho uso de la perspectiva *transnacional*, con un trabajo *multisituado* (Marcus, 2001)¹¹⁸. Lo transnacional es una perspectiva teórica de la que se desprende una metodología. Desde «lo epistemológico», lo transnacional nos sirve para analizar el trabajo de campo multisituado y para hablar en términos transnacionales y no binacionales. No se trata de lo que pasa en dos lugares como cuestiones separadas, sino de modo simultáneo. Esto nos permitió advertir prácticas radiofónicas de interconexión transnacional que conectan espacios físicamente separados, como América Latina y España, pero semiótico-materialmente conectados.

En el año 2010, detectamos y seleccionamos veinte radios especializadas en audiencias migrantes con diales en Frecuencia Modulada (FM) de Madrid, con objetivos, formatos, contenidos y programas variados¹¹⁹. En cuanto a sus *recursos económicos*, estas radios eran de capital español o de capital perteneciente al empresariado migrante pudiente. Se sostenían a través de la venta de *espacios publicitarios radiofónicos* a empresas e instituciones a las que les interesaba promover sus productos/servicios entre el perfil de oyentes, que los dueños y directores diseñan como *público objetivo*. Se diseñaba un perfil de oyentes, a través de los informes de mercadotecnia (*marketing*), bajo la idea de una identidad cultural común a la que se denomina público «latino», entre otros. «Latino» es para la industria publicitaria radiofónica un *segmento de mercado objetivo* de oyentes que consumen radio. Así también, en las radios a las que hemos dado seguimiento, existen tendencias de segmentación en diferentes *audiencias por nacionalidad* (dominicanas, colombianas, ecuatorianas, paraguayas, peruanas, etc.) y algunos programas llegan a diseñar sus audiencias en función de *segmentos regionales* (de Ecuador, costeños, guayaquileños, etc.; de Colombia, paisas, rolos, caribeños, etc.). Además, existen radios,

¹¹⁸ La etnografía multilocal ha surgido de la participación de la antropología en áreas disciplinarias como los estudios de medios de comunicación, feministas, de ciencia y tecnología, así como estudios culturales. La estrategia de este tipo de etnografía es «seguir literalmente las conexiones, asociaciones y relaciones inmutables que se encuentran en el centro mismo del diseño de la investigación etnográfica multilocal» (Marcus, 2001: 112).

¹¹⁹ Existen escasos estudios al respecto (Gómez-Escalonilla, 2008; Retis, 2009; Ruiz Trejo, 2014; Ferrández, 2014). No existe ninguna clasificación para entender la heterogeneidad de los diales que responden a las necesidades de la diversidad regional de las migraciones, ya que su volatilidad en antena ha impedido el seguimiento de ellas. Muchas tienen problemas de sostenibilidad económica y, además, se han visto fuertemente afectadas por la crisis, han desaparecido o han tomado formatos distintos.

cuyas estrategias de marketing se diseñan con un perfil de oyente religioso. En ese sentido, en este trabajo, hemos dado seguimiento a iniciativas radiofónicas con diferentes *segmentos de audiencias* para tener un conocimiento más amplio sobre la *diversidad de radios* y evitar la homogeneización que podría producir el acercamiento a un solo tipo de radios con un único segmento de mercado. Nuestra intención ha sido resaltar la heterogeneidad que existe entre unas y otras e, incluso, al interior de sus parrillas de programación y publicidad diversa.

Uno de los puntos metodológicamente significativos en esta investigación, para no reificar las características culturales a través de estereotipos, ha sido considerar que los diseños del mercado radiofónico «latino», «ecuatoriano», «colombiano», etc. son entidades unificadas que utilizan diferentes estrategias de mercadotecnia para probar que esas audiencias existen en el mercado. Esto significa que los diseños de mercado de oyentes, consumidores radiofónicos, no se corresponden necesariamente y tienen disparidades con las poblaciones «reales», por lo que no pueden ser tomados como dados, sino como *públicos objetivo* para distintos mercados prospectivos. Ya que una de nuestras preguntas de investigación es *en qué medida los discursos radiofónicos para audiencias migrantes y su industria publicitaria contribuyen a conformar la posición de «inmigrante latino»*, hemos centrado nuestra atención, a partir del año 2011, en una decena de radios representativas (de representación y no de representatividad estadística) de la amplia gama de audiencias a quienes se dirigen: *Super Q* -105.1 FM (dirigida al público paraguayo), *Latina Stereo* -901.FM (latino), *Fiesta FM* -102.7 FM (latino), *Ecuatoriana FM* -88.4 y 96.7 FM-(ecuatoriano), *Corazón Tropical* -102.1 FM (dominicano), *La Suegra FM* -95.4 FM (latino), *Dinamys Radio*-103.2 FM (cristiano), *Radio 12*- 90.5 FM (latino) y *Factory*-104FM (paraguayo).

NOMBRE	DIAL	AUDIENCIAS
Super Q	105.1 FM	paraguayas
Latina Stereo	901.1 FM	latinas
Radio Tentación	91.4 FM	diversos
Fiesta FM	102.7 FM	latinas
Radio Estrella	101.6 FM	diversos
Ecuatoriana FM	88.4 y 96.7 FM	ecuatorianas
Radioactiva Europa	103.7 FM	latinas
Corazón Tropical	102.1 FM	dominicanos
La Suegra FM	95.4 FM	latinas

Euro Caribe FM	101.6 FM	diversos
Radio RKM	94 FM	cristianas
Rohayhu Paraguay Radio	104.3 FM (Málaga)	paraguaya
Dinamys Radio	103.2 FM	cristianas
Top Radio	97.2 FM	latinas
Radio 12	90.5 FM	latinas
Factory	102.4 FM	paraguayas
Radio Centro	95.6 FM y 107.7 FM	bolivianos
Radio Pueblo Nuevo	89.5 FM	diversos
Radio Imagen Latina	94.7 FM	latinas
Radio Elegancia	94.6 FM	ecuatorianas
Radio RTC	94.2 y 103.2 Fm	cristianas
Radio Gladys Palmera		diversos
Radio E		diversos
La Nuestra FM		latinas

Figura 13: Tabla de elaboración propia¹²⁰.

Siguiendo la línea de las preguntas de investigación de este trabajo, cada vez más nos interesó conocer el rol del marketing y de la industria publicitaria radiofónica en la construcción de la definición de «*latinidad*». Así, a partir del 2013, seleccionamos y nos concentramos más en las radios que se dirigían a audiencias «latinas»: *Fiesta FM* -102.7FM, *Latina Stereo* -90.1FM, *La Suegra FM* -95.4FM y *Radio 12* -90.5FM. La primera iniciativa radiofónica nació del capital de empresariado español y las tres últimas de capital de empresarios migrantes pudientes que desde principios del año 2000 se interesaron por el segmento de mercado radiofónico «latino». Para poder dar seguimiento a estas iniciativas, además de nuestras articulaciones participantes, realizamos un registro a través de un *catálogo etnográfico sonoro*, que más adelante explicamos, de algunas de las principales emisiones, ya que no teníamos recursos suficientes para documentar en su totalidad lo que se emitía diariamente.

Los efectos de la crisis económica hicieron que muchas radios desaparecieran o cambiaran sus formatos (de *analógico*, a través del dial, a *digital*) con la tecnología *live streaming* a través internet. Asimismo, mientras unas radios sufrían los efectos de la crisis,

¹²⁰ Cabe aclarar que muchas de estas radios han desaparecido, por lo que nos parece de fundamental importancia documentar su existencia como parte de la memoria migrante sonora de Madrid y de la labor de decenas de radialistas migrantes que han participado en ellas y en las que se han invertido sueños, tiempo, esfuerzo y dinero.

otras ganaban poder en el mercado de audiencias «latinas». Entre 2008 y 2012, se generó un monopolio de las dos emisoras más asentadas, *Fiesta FM* y *Latina Stereo*. Sus antenas, con mayor poder de alcance que otras radios «latinas», cubrían numerosos barrios de la ciudad de Madrid, lo que les permitía un mayor número de oyentes. Las parrillas y programas de estas dos emisoras se convirtieron paulatinamente en «monopolio» del mercado radiofónico «latino» de Madrid. Estas radios se basaban en una programación que combinaba música con informativos, programas de revista, deportivos, religiosos, culturales y con una participación amplia de oyentes en antena. En ese sentido, dimos especial atención a dos de los programas más representativos, por su alto nivel de audiencia y participación al aire: «El despertador» de *Fiesta FM*, especializado en audiencias «latinas» y cuyo locutor principal es un periodista colombiano; así también dimos seguimiento a «Todo Noticias Latinas» de *Latina Stereo*, cuyo periodista principal es de origen colombiano y también ciudadano español. En 2012, *Latina Stereo* desapareció del dial. A pesar de eso, «Todo Noticias Latinas» se cambió a otra frecuencia y siguió transmitiendo a través de *La Suegra FM* como un programa independiente. En octubre 2013, nos invitaron a participar en el informativo «Latitud 0» de *Radio 12*, conducido por un periodista colombiano, dirigido a audiencias «latinas», que duró apenas tres meses en antena en medio de una vorágine de dificultades económicas para salir al aire. A pesar del escaso tiempo al aire, este programa y sus locutores enriquecieron enormemente nuestro análisis. A pesar de centrar la atención en estos programas mencionados, continuamos dando seguimiento a todo el campo de radios para audiencias migrantes de Madrid, particularmente al programa informativo de «La mañana juntos» de *Factory FM*, conducido por una comunicadora paraguaya y dirigido a audiencias de origen paraguayo. También compartimos la emisión «Por las Rutas del Perú» de *Corazón Tropical*, conducido por un locutor peruano que a partir de 2012 pasó a ser parte de la parrilla de *Radio Tentación*; así como «Pájaros en la cabeza» de *Radio Elegancia*, cuya periodista de origen ecuatoriano es una de las primera comunicadoras ecuatorianas que tuvo un programa de radio al aire que se llamó «Callos y guatitas». Dimos atención también al campo mediático generalista y, de manera particular, seguimos y acompañamos el campo de radios comunitarias y libres. Esto con el fin de conocer las diferencias entre proyectos especializados con fines lucrativos y proyectos alternativos sin fines lucrativos y con intereses de construcción comunitaria/barrial más visibles. Durante estos cuatro años, hemos dado seguimiento a diferentes emisiones de dichas radios, lo que nos ha permitido conocer una diversidad amplia de discursos y de voces. Conocer las parrillas de

programación, las músicas, los/as locutores/as, anunciantes y audiencias «en antena» ha sido un paso previo para nuestras articulaciones y entramados en el trabajo de campo.



Figura 14: Articulaciones participantes
Radios «Latinas», FM Madrid, 2010-2014.

2.3 Entramados metodológicos de la investigación

En esta parte del trabajo queremos presentar algunas reflexiones sobre la *construcción metodológica* para explicar nuestra aproximación etnográfica desde una perspectiva feminista, desarrollada entre el año 2010 y 2014. Es necesario exponer el uso que hemos hecho de las herramientas elegidas y las consideraciones que se han tomado frente a otras, las implicaciones ético-políticas que tienen nuestras elecciones, nuestro papel como investigadoras y evidenciar las decisiones que sostienen este proceso. Además, es necesario trabajar desde un enfoque *interseccional*.

Nuestra metodología parte de la idea de una ciencia creada en conjunto por muchas personas y no por trabajadores individuales¹²¹. Otra de las ideas es intentar generar herramientas de saber que no invadan los espacios de las personas. Esta es una práctica feminista de investigación, ya que en la ciencia dominante, las interacciones con otras personas y con la naturaleza son ejercidas bajo premisas de predicción y control que resultan usurpadoras de los espacios de las personas con el fin de encontrar la «verdad evidente y cierta» (Harding, 1996: 121). Sin embargo, nuestra «objetividad fuerte» (Harding, 1996) nos ha permitido un acercamiento «encarnado» desde el cuerpo, ligado a compromisos sociales, alejándose de las formas masculinistas de búsqueda de saber industrializado. Así, las herramientas de investigación se han usado de manera no aislada; unificando, en la línea de algunas metodólogas feministas, lo manual, lo mental y lo emocional («mano, cerebro y corazón») (en Harding, 1996: 121). Nuestro interés de unir los

¹²¹ En ese sentido, la autoría de las tesis doctorales reafirma el trabajo individual que responde a una estructura científica androcéntrica construida en la modernidad-colonialidad y a la cual le otorgamos una cierta concesión con la defensa de este trabajo por diferentes fines expuestos en el apartado de «metodología de las oprimidas» y «conciencia diferencial».

campos *intelectual* y *emocional* nos ha permitido maximizar la reflexividad y detectar la complejidad, reconociendo las contradicciones y ambivalencias a las que nos enfrentamos como investigadoras en una sociedad no-feminista, en la que todavía es imposible construir una ciencia feminista. Así, nuestro entramado parte de la premisa de las relaciones inseparables entre ciencia y política, entre ciencia y movimientos sociales: por ejemplo, cómo el feminismo, como teoría crítica y movimiento social, ha contribuido y puede contribuir a una mejor ciencia (Harding, 1996).

En ese sentido, a continuación presentamos la técnica de investigación que hemos utilizado: la etnografía, para la cual hemos realizado un trabajo de campo en varias fases desde octubre de 2010 hasta mayo de 2014. Las herramientas de investigación que nos permitieron conocer las voces locales de las personas, sus historias y memorias fueron: *la articulación participante*, *entrevistas semi-estructuradas*, *catálogo etnográfico sonoro*, *historias de vida* y *grupos de discusión*. Así también desarrollamos herramientas de investigación novedosas a través de los afectos y el activismo, entre otras herramientas. En el proceso hemos hecho búsquedas, clasificaciones e interpretaciones de datos, utilizando la estrategia de codificación teórica del material con el propósito de interpretarlo, desglosarlo, reclasificarlo y analizarlo desde una perspectiva crítica antropológica feminista.

2.3.1 Articulación participante y entrevistas

En este trabajo, nos referimos a *articulaciones participantes*, y no a observaciones participantes, ya que intentamos alejarnos de la postura del científico androcéntrico («testigo modesto») con ojos «reguladores» del mundo. En cambio, hemos desarrollado prácticas de conocer/hacer y de saber/hacer a través del trabajo cercano con las personas y en articulación con el colectivo funcional «radios latinas». Una de nuestras apuestas es que la investigación sea apreciada no como un producto, sino que se considere el *proceso* por el que se ha llegado a ciertas derivaciones analíticas. Por eso, en este apartado, dedicaremos una parte importante a mencionar algunos momentos clave de dicho proceso, no solo de nuestros aciertos, sino también de nuestros desconciertos, contradicciones, negociaciones, etc.

En octubre de 2010, comenzamos nuestras primeras aproximaciones a los medios de comunicación con los que nos interesaba trabajar, a partir de las relaciones que el colectivo

*Brigadas Vecinales*¹²² nos brindó y de las relaciones establecidas con varias personas del sector de la comunicación en Madrid, área laboral en la que nos habíamos desempeñado. Nuestra intención principal era crear vínculos de confianza con periodistas, locutores y trabajadores relacionados con la producción mediática desde/para las comunidades latinoamericanas en Madrid. Queríamos conocer los ejercicios periodísticos que estaban teniendo lugar, saber cuáles eran los vínculos de los periodistas latinoamericanos con las comunidades migrantes y su base social en la ciudad de Madrid. Interesadas en las luchas de medios alternativos con intereses de transformación social, en un primer momento, realizamos acercamientos a colectivos políticos organizados y a medios comunitarios y libres. De esta manera, nos acercamos y conocimos radios comunitarias de Madrid, tales como: *OMC* (Onda Merlín Comunitaria), *Radio Almenara* - 106.7, *Radio Enlace* 107.5, *Radio Vallekas* - 107.5, *Onda Latina* - 87.6 y *Radio ELA* - 100.0, entre otras. Las radios comunitarias intentaban trabajar conjuntamente con diferentes comunidades, sobre todo, a nivel barrial, en donde viven muchos/as trabajadores/as migrantes. En aquel momento contactamos con la *Unión de Radios Comunitarias de Madrid* (U.R.C.M.) con la que comenzamos a colaborar desde principios de 2011, confirmando la escasa participación de migrantes latinoamericanos en estas radios comunitarias que se atribuía a los reducidos recursos económicos con los que contaban dichas radios. En el caso de *Radio Vallekas*, el programa de radio «Nosotras en el mundo» resultó ser uno de los proyectos con enfoque transnacional que incorporaba varias voces latinoamericanas en los micrófonos. Españolas y latinoamericanas participaban con información de actualidad desde la ciudad de Madrid y diversas radialistas colaboraban con audios noticiosos desde distintos lugares en América Latina. Los temas abordados tenían que ver con las luchas feministas de las mujeres, luchas contra la violencia y difusión de la producción de conocimiento desde perspectivas feministas. *Radio Enlace* y *Radio Almenara* también contaban con un par de programas producidos por latinoamericanas. Este acercamiento a iniciativas radiofónicas comunitarias nos permitió vislumbrar que, a pesar de los impedimentos económicos, se hacían esfuerzos por visibilizar las voces y los problemas de los colectivos migrantes¹²³.

¹²² Este colectivo está dedicado a documentar y denunciar los controles de identidad y las redadas racistas en el espacio público.

¹²³ Nuestra articulación se ha hecho también más fuerte a través de nuestra participación activa en: salas de redacción de algunos periódicos alternativos (*Diagonal*); emisiones de radios comunitarias («Más Voces» y de «Más Voces Feministas» a través de la Unión de Radios Comunitarias de Madrid - URCM, «Mujeres por el cambio» de Radio Malva, etc.); radios libres («Onda Precaria») y otros programas de radio

No obstante, la participación al aire de voces migrantes, tanto de comunicadores/as como de oyentes, no estaba totalmente incorporada en los medios comunitarios. Por esa razón, nos interesaron los *medios latinos*, con altos niveles de participación, como las radios «latinas» y, paulatinamente, comenzamos a acercarnos a estas radios atraídas por las numerosas llamadas de oyentes al aire. En el sentido inverso a las radios comunitarias, estas radios de tipo comercial tenían una presencia absoluta de voces migrantes y esta fue una de las razones por las que decidimos delimitar nuestro «objeto» de articulación a las radios latinas.

Por la misma época, el grupo MECODI de la Universidad Autónoma de Madrid, dirigido por Liliana Suárez Návaz, nos orientó y facilitó contactos de los medios de comunicación de las diásporas sobre los que habían venido realizando un estudio integral en el Estado español. En el año 2007, MECODI registró aproximadamente trescientas iniciativas mediáticas en distintas partes del territorio español, proyectos diversos en lo relativo a públicos, objetivos, formato, periodicidad o soporte. Este mismo grupo observó la aparición de estos medios de comunicación como agentes constructores del campo migratorio transnacional en el que personas de distintos orígenes hacían uso de estos medios para mantenerse en contacto con el país de acogida (España) pero también con sus países de origen (Ecuador, Rumanía, Marruecos, etc.). Los medios de las distintas diásporas eran numerosos. Desde octubre de 2010 hasta junio de 2011, nos dedicamos a visitar las redacciones de los principales periódicos y revistas para audiencias migrantes de Madrid que tenían visibilidad al ser distribuidos en estaciones de metro, locutorios y lugares frecuentados por personas migrantes. Sin embargo, los medios impresos no tenían el poder de la oralidad que tenían las radios. En ese sentido, en septiembre 2011, decidimos ponderar las radios dirigidas a colectivos migrantes latinoamericanos, ya que en el espectro radiofónico seguían siendo abundantes e incluso se hablaba de la «latinización» de la FM de Madrid. Realizamos un mapeo propio de las iniciativas mediáticas, descubriendo que debido al impacto de la crisis económica muchos de los proyectos almacenados en la base del grupo de investigación MECODI-UAM habían desaparecido, otros habían reducido sus plantillas, algunos de los periodistas habían cambiado de trabajo, residencia dentro del Estado Español o habían regresado a sus países de origen. La crisis económica afectaba y, hasta la fecha aflige, a todo el sector mediático en el estado Español. No obstante, a pesar de las

pública («Contratiempo: Historia y Memoria» de Radio Círculo de Bellas Artes) en la ciudad de Madrid y en Valencia.

dificultades, las radios fueron las que más se mantuvieron a flote. En mayo de 2011, surgió una de las movilizaciones populares más grandes que ha habido en el Estado español en los últimos años¹²⁴, el llamado «15M», motivada por la crisis crediticia, hipotecaria y de confianza en los mercados que, desde el año 2008, comenzó a generar problemas comunes afectando a millones de personas en todo Europa: desempleo y paro laboral, problemas de acceso a vivienda, tasas de interés elevado que ocasionó desahucios a las personas con hipotecas y afectó severamente los servicios de salud y educación. Como parte de nuestro activismo, participamos como comunicadoras en un programa de radio libre que se adhirió a la gran manifestación del 15 de mayo de 2011, que dio lugar al movimiento de los/as «indignado/as». Esto nos permitió tener un acercamiento a algunos de los debates del movimiento social emergente, principalmente a través de las horas que dedicamos a llevar la grabadora para hacer entrevistas para las radios en las acampadas, concentraciones, asambleas y múltiples manifestaciones para amplificar las voces con los micrófonos (Ruiz Trejo, 2013).

En la primera etapa de recogida de material empírico, nos dedicamos a conocer las dinámicas de trabajo al interior de las radios dirigidas a audiencias migrantes¹²⁵. *Articulamos participando* en diferentes estudios de grabación de las radios y programas seleccionados: «El despertador» de *Fiesta FM* desde octubre hasta diciembre de 2011; durante el 2012 realizamos colaboraciones periódicas con «Todo Noticias Latinas» de *Latina Stereo* y *La Suegra*; de septiembre a diciembre de 2013 colaboramos en el informativo «Latitud 0» de *Radio 12*, entre otros. A través de esta experiencia, logramos cumplir los primeros objetivos planteados al principio de esta investigación: conocer las dinámicas de trabajo a través de las cuales los periodistas, comunicadores y trabajadores de estas radios construyen contenidos noticiosos (*newsmaking*); analizar las rutinas de producción para la elaboración de noticias en los medios de las diásporas, así como las etapas del proceso de producción de la noticia; identificar a los actores que intervienen en cada una de las etapas de construcción de la noticia; conocer criterios que convierten un acontecimiento en noticia, etc.¹²⁶. Durante

¹²⁴ Estas movilizaciones se inspiraron en las revoluciones y protestas en el mundo árabe a favor de la «democracia» que comenzaron a llevar a miles de personas a ocupar espacios públicos como la plaza Tahir en Egipto.

¹²⁵ Nuestra formación profesional en Ciencias de la Comunicación, en Estudios Latinoamericanos, nuestro desempeño periodístico anterior en diversos medios así como el hecho de ser migrante latinoamericana facilitó nuestro acceso a los programas informativos sobre América Latina.

¹²⁶ Prestamos especial atención a los vínculos con las representaciones mediáticas con dos temáticas transversales: pertenencia etnocultural y procesos identitarios colectivos y simbólicos asociados, así como conexiones transnacionales de los colectivos/productores de noticias. La producción mediática había sido

los meses de colaboración en los informativos mencionados, también nos dedicamos a visitar otras radios tales como: *Latina Stereo, Radio Estrella, Radio Activa, Ecuatoriana FM, Radio Corazón Tropical, Radio Tentación, Radio 12, Radio Fiesta FM, Super Q, Factory FM y Radio E*, entre otras. No realizamos ninguna entrevista durante este periodo porque nuestra intención era conocer personalmente a los directores y a los trabajadores de las radios, las condiciones en las que se estaban produciendo los contenidos noticiosos y también por algunas otras razones de importancia que exponemos más adelante.

En un primer momento, nos concentramos en la producción mediática y, poco a poco, nos fuimos dando cuenta de las relaciones que estos medios tenían con el comercio local (tiendas de barrio, restaurantes, peluquerías, panaderías, remesadoras, bufetes de abogados, agencias de viajes, agencias de envíos, etc.), que nutrían el contenido de los espacios publicitarios. Una de las cuestiones que nos sorprendió es darnos cuenta de que muchos de los beneficios de los medios para audiencias latinoamericanas no eran de capital migrante, sino más bien de empresas de capital español. Es relevante recuperar este apunte como parte importante del proceso de investigación, ya que en un principio el poder escuchar voces migrantes diversas en las radios nos obnubiló inocentemente, considerando que las voces migrantes eran sinónimo de propiedad de los medios. Este desvelamiento nos hizo reformular el supuesto con el que habíamos comenzado a trabajar, por el que considerábamos que las radios para audiencias migrantes conformaban un espacio político-mediático, y por el que considerábamos que estas radios representaban de manera más eficaz a los/as migrantes que otros medios. Esto redujo el nivel de idealización que las investigadoras solemos tener en las primeras fases de la investigación. *El proceso investigativo debe conducirnos lentamente al «amor» por lo que investigamos, es decir, romper con los dualismos que nos ubican en posiciones binarias y, en cambio, complejizar nuestra forma de relacionarnos con el mundo* (Sandoval, 2000). En ese sentido, nuestro supuesto se complejizó contemplando las paradojas de las radios que se presentan como la «voz de los inmigrantes».

uno de los elementos menos trabajados por el grupo de investigación MECODI en el cual participamos desde 2010. Por otro lado, aunque existían estudios que describían la cultura profesional de los productores de contenidos noticiosos en medios generalistas, existía escasa literatura antropológica relacionada con redes mediáticas migratorias y un vacío en la literatura que tomara en cuenta la perspectiva transnacional y la perspectiva feminista conjuntamente. Anteriormente se habían centrado en la distribución y el consumo de estos medios, por lo que nuestra investigación adquirió importancia al examinar cuáles son las formas de producción periodística de la «inmigración», enfocándonos en las dinámicas al interior de los medios, conociendo el contexto en el que periodistas, reporteros/as, editores/as y directores/as realizan su trabajo, sin descuidar las formas en las que los colectivos hacen uso de estos medios.

Por otro lado, hemos articulado, desde lo sonoro, discusiones en antena junto a los/as periodistas, comunicadores/as, locutores/as y oyentes que, como nosotras, han migrado desde América Latina y El Caribe, y se han establecido en la ciudad de Madrid. Esto nos ha permitido conocer y formar parte de la trayectoria de las radios minoritarias migrantes en Madrid y conocer a periodistas, productores y propietarios de las radios. Nuestra conexión articuladora también ha consistido en informar al aire a través de los micrófonos y hacer pre-producción y producción radiofónica. Durante el periodo de nuestro trabajo de campo, participamos como reporteras y acompañamos a los/as comunicadores/as en sus intensas *rutinas diarias*, que consistían en muy diversas actividades: entrevistar a funcionarios, políticos, diplomáticos, manifestantes, personas «con papeles» y «sin papeles», etc.; asistir a conferencias o eventos relevantes para las comunidades migrantes; editar, seleccionar y producir noticias; conseguir anunciantes; participar en manifestaciones, concentraciones y reivindicaciones; organizar grupos de apoyo mutuo a personas desempleadas y sostener colectivamente el auto-empleo a través de la compra de comida casera o de servicios informales; evitar controles policiales de identidad racista cuando tenían lugar en nuestra presencia; acompañar a las personas «sin papeles» en sus detenciones (muchas de éstas ilegales); acompañarlas al médico cuando se quedaron sin acceso al servicio de atención sanitaria; frenar desahucios y acompañar a las personas que se quedaban sin casa y ayudarlos a mudar sus pertenencias, que eran puestas en la calle a manos de la policía, etc. También *nuestra articulación* ha consistido en un proceso de formación en el que hemos aprendido de los/as periodistas a utilizar el equipo técnico de las radios, compartiendo el *conocer/hacer* y el *saber/hacer* (Rivera Cusicanqui, 2012). Todos estos acercamientos nos han permitido experimentar las dinámicas de producción de las radios, las condiciones laborales y conocer las posiciones diferenciales que ocupan los/as comunicadores/as de las radios «latinas» respecto de los/as periodistas del campo mediático generalista. Así también, hemos experimentado su poder de interpelación en el espacio público, así como su papel y sus *usos sociales* como medios dirigidos a audiencias migrantes. También recogimos *material externo* de las radios como carteles, periódicos, panfletos, etc.

Los barrios que más hemos frecuentado en la ciudad de Madrid han sido: Lavapiés, Usera, Cuatro Caminos y el área de la avenida Gran Vía cercana al mercado de Los Mostenses. En estas zonas de la ciudad se concentra el mayor número de *estaciones de radio* desde las que emitimos muchos de los programas en alianza con otros/as radialistas.

También hemos articulado acciones conjuntas con los/as oyentes en las calles, avenidas, parques, discotecas, salas de fiestas, peluquerías, locutorios, iglesias, mercados, tiendas, centros comerciales, metros, buses, cocinas, restaurantes, agencias de envío de dinero y salas de conciertos dirigidas a las personas migrantes latinoamericanas residentes en Madrid. Esto nos permitió analizar la recepción y conocer el uso social que las radios dirigidas al público migrante tienen en la vida cotidiana de las personas, tanto de adultos y jóvenes como de niños/as. Los edificios públicos de gobiernos municipales, autonómicos y nacionales, oficinas de administración pública, las Comisarías de Policía de Leganitos y Aluche, así como el *Centro de Internamiento para extranjeros (Aluche)*, fueron lugares a los que nos vimos obligadas a asistir en varias ocasiones, tanto para visitar a amigos a los que habían encarcelado injustamente, como para hacer los trámites correspondientes para regularizar nuestra propia situación jurídico-legal en el país. Estos espacios físicos nos permitieron, por un lado, darnos cuenta de cómo la arquitectura, las puertas, ventanas y muros regulan el acceso y la mirada que activa diversas tecnologías de etnicidad/raza, género, sexualidad, etc. Por otro lado, observamos *estos espacios de gestión de la diversidad*, a manera de cabinas de vigilancia, que intentan a través de sus códigos de redefinición de los espacios diversos, ser cómplices de la normalización social y estandarización de los cuerpos.

Con la intención de comprender la manera en cómo se ha dado el proceso de conformación de medios minoritarios migrantes en contextos de investigación diferentes, sintonizamos decenas de frecuencias en distintas ciudades y países y realizamos aproximaciones etnográficas exploratorias en el contexto de los medios de comunicación «latinos», hispanos y de grupos minoritarios (chicanos) en California y (kichwas) en Nueva York —Estados Unidos—, así como en el reciente y escasamente estudiado proceso de creación de radios dirigidas a migrantes de origen peruano en la ciudad de Santiago de Chile. En California, articulamos desde programas de radio como «*La onda bajita*» de KPFA¹²⁷, conducido por comunicadores del colectivo «indígena xicano-latino», que desde hace treinta años contribuye a «dar voz» en la radio a hispanoparlantes y a hablantes de lenguas

¹²⁷ Estación vinculada a *Pacífica Radio*, una red de medios no-comerciales operada a través del financiamiento de radioescuchas con sede en Berkeley. Agradecemos a Ricardo Lezama y a Alfonso Aranda por compartir con nosotras los debates que existen en torno a las políticas de representación sobre lo latino en Estados Unidos. Ver *lacartica.com*, blog en el que aparecen las posiciones de Ricardo sobre el periodismo no comprometido con las comunidades chicanas y mexicanas en Estados Unidos, sustentado por la gentrificación. Sobre todo, les agradecemos la diversión y el afecto compartido escuchando canciones en la radio en los cruces de caminos entre Berkeley-Sacramento-Los Ángeles y Riverside.

indígenas. Así también conocimos la diversidad de radios «latinas» comerciales y los debates en torno a las luchas de los medios comunitarios y libres de las comunidades chicano-mexicanas, frente a la mercantilización de la identidad «latina». En New York, nos articulamos con el programa «Kichwa Hatari» de *Radio El Tambor Stereo*¹²⁸, el primer programa de radio en Estados Unidos en transmitir en kichwa, lo que nos permitió conocer las nuevas producciones mediáticas de migrantes indígenas que están teniendo lugar en el espacio radiofónico y que antes nunca habían tenido los micrófonos para amplificar las voces de lenguas minoritarias¹²⁹. En el caso de las radios peruanas en Santiago de Chile, conocimos la experiencia del programa de radio «Buenas Tardes Perú» dirigido a la comunidad peruana y transmitido a través de *Radio Santiago*, 690 AM, que nos permitió conocer el proceso de apropiación de la esfera mediática por parte de la comunidad peruana en Chile y tener un conocimiento, a manera de trasfondo, de la forma en que las voces migrantes son incluidas en la esfera mediática en distintos contextos.



Figura 15: Radio El Tambor Stereo, New York, 2014.
Foto Archivo: Charlie Uruchima.

Las preguntas que nos planteamos al principio de la investigación eran variadas: procesos de producción, circulación y consumo de radio; dominación cultural neoliberal y alianzas estratégicas y prácticas de resistencia. Estas preguntas han ido transformándose

¹²⁸ Esta radio se sostiene a través de la publicidad de comercios locales y transmite desde el Bronx.

¹²⁹ Esto nos hizo conocer un nuevo movimiento impulsado por migrantes indígenas en la ciudad de Nueva York, quienes han creado medios de comunicación propios en lenguas indígenas como el kichwa, k'iche, totonaco así como aymara. Algunos ejemplos son: «kichwa hatari» conducido por Segundo Angamarca; (kichwa); Leobardo Ajtzalam (k'iche) de la emisión «Voces sin fronteras»; José Juárez (totonaco) de «lo profundo de México» y Rosa Palomino (aymara) de la junta consejera de la red de comunicadores indígenas del Perú (redcip). Agradecemos a Charlie Uruchima, Michel Aboot, Cristian Guiñanzaca y Maricelly Malavé por haber compartido estas experiencias con nosotras. Ver más en: Uruchima, 2014.

paulatinamente. El supuesto que planteamos al iniciar esta investigación era que con la proliferación de medios de comunicación para audiencias migrantes se estaba conformando un espacio político-mediático en el Estado español en el que intervenían numerosos actores que se sitúan en la esfera pública, abrían una posibilidad de participación para colectivos que antes nunca la tuvieron, resituaban el discurso de la inmigración y generaban un espacio para la transformación. Mientras realizábamos nuestras primeras aproximaciones, nos dimos cuenta de que las radios minoritarias migrantes eran las que tenían más *cercanía con los oyentes* y decidimos centrarnos en ellas. Como ya hemos señalado, fue necesario ignorar nuestras convicciones morales que defendían un cierto orden en la vida transnacional para darnos cuenta de que los ejercicios de poder operaban en diferentes direcciones dentro de la sociedad española. Así, reconsideramos nuestra idea sobre el espacio político-mediático de las radios, reconceptualizándolas como dispositivos que activan mecanismos paradójicos de poder y que contribuyen a la configuración de identidades como «inmigrante latino». A la vez, estas identidades son negociadas y mediadas constantemente por los actores en las prácticas cotidianas.

La reformulación de nuestro supuesto también tuvo lugar en medio de un evento coyuntural que cambió ferozmente el panorama de nuestra investigación: el impacto de la *crisis económica y política de 2008*. Esta crisis afectó todos los sectores de la economía y de la comunicación en el Estado español. Como las radios de nuestro análisis respondían a dinámicas capitalistas de oferta y consumo de la información, la crisis económica y política las estaba afectando fuertemente. Las radios se vieron atrapadas por esta coyuntura, empujadas a la reestructuración a través de nuevas tecnologías. A pesar de este panorama, de todos los medios de comunicación minoritarios (periódicos, revistas, canales de televisión, etc.) de Madrid, las radios fueron las que mejor salieron a flote. También nos dimos cuenta de que contribuían a la configuración de nuevas identidades como «*lo latino*» y decidimos centrarnos en la construcción de esta identidad a través de los discursos radiofónicos. Al mismo tiempo, también notamos que construían lazos de interconexión e interdependencia con los países de origen. A partir de esto, hicimos una reformulación y el supuesto de nuestra investigación se centró no tanto en la situación de los medios sino en la radio como un dispositivo constructor *transnacional*.

Por otro lado, en nuestro trabajo de campo, las *entrevistas* no tienen un lugar central, ya que consideramos que el entrevistador provoca y recibe información pero escasamente da información (Oakley, 1981: 30). Siguiendo la línea de algunas metodólogas

feministas, consideramos que realizar entrevistas puede atraer *situaciones absurdas*: cuando quienes están respondiendo al entrevistador plantean las mismas preguntas a la inversa; cuando el entrevistador adquiere una actitud que asigna al/la entrevistado/a una posición objetivizada como fuente de datos; cuando se considera que las entrevistas no tienen significados personales en términos de interacción social, y sus significados tienden a ser comparados con otras entrevistas y fuentes de datos obtenidos, entre otras muchas problemáticas (Oakley, 1981: 30). En ese sentido, en algunas ocasiones en las que decidimos hacer alguna entrevista, ésta nos planteaba diferentes incomodidades, ya que muchas veces había que negociarlas, ubicándonos sobre y ubicando a las personas bajo posiciones de estructuras jerárquicas y reproduciendo formas objetivadoras. *Entrevistar es un paradigma científico masculino hegemónico*. Por eso hemos dado más atención a los *encuentros y conversaciones informales* que hemos mantenido con profesionales del sector mediático minoritario migrante que nos han ayudado a construir esta investigación y a nuestras propias *notas* desde las que nuestras narrativas podrían ser analizadas como fábulas, pero que rompen con las distancias entre sujeto y objeto de estudio que se generan en las entrevistas. También es necesario aceptar la negativa de algunas personas a ser entrevistadas y el respeto a ello, esto es una de las prácticas científicas que amplifican nuestra objetividad. Además, nuestros *apuntes y recuerdos etnográficos* pueden contribuir a completar y a ampliar algunos aspectos que no pueden ser desarrollados a través de ninguna otra herramienta de investigación y a maximizar información sobre posiciones sociales concretas. En ese sentido, agradecemos a Mary Méndez, Adriana Esther León, Patricia Villarruel, Irma Pérez, Natalia Peña, Maggy Cruz, Rafael Celly, Álvaro Hernández, Norberto Latorre, Deimer Salvador, Alex Correa, Luz Dary, Mónica Gortayre, Herny Molano, Carlos Caldas, Virginia Molinera, periodistas de medios para audiencias migrantes que contribuyeron con sus conversaciones y discusiones a hacer este trabajo posible. Así también a periodistas y comunicadores/as de radios comunitarias y libres como Susana Albarrán («Nosotras en el mundo», *Radio Vallekas*), Javier García (*Radio Almenara*), Rafa Cuesta («Más voces» de *Radio Almenara*) y Julia Castillo («Voces para el cambio» de *Radio Malva*). Y a radialistas feministas que con sus voces y luchas activaron nuestra mente: Jamieth Chavarría y Alicia Pacas (del colectivo «Brujitas migrantes», cuyas letanías se pueden escuchar a través de la *Red Nosotras en El Mundo*), Laura Gael y Lolli (fanzine sonoro *Sangre Fucsia*) así como a Kani («Vortices» de Radio Ela), entre otras personas.

A pesar de esto, hemos realizado algunas *entrevistas en profundidad* que son *representativas*, no en el sentido de que *representan* la realidad, sino porque son *significativas*, ya que se han realizado a personas que, por ciertas características, proporcionan la máxima diversidad y variedad de discursos y posiciones (por lugar de origen, clase, género, nivel de formación, hijos/as, tiempo de residencia, radio, etc.). El guión de las entrevistas se dividió en tres partes: 1) la historia social de las radios minoritarias para audiencias migrantes de origen latinoamericano en la ciudad de Madrid; 2) experiencias profesionales en los medios, tanto generalistas en el Estado español como minoritarios para audiencias migrantes; así como 3) vivencias personales en los lugares de origen y en Madrid¹³⁰. Todas las personas que entrevistamos trabajaban o participaban en medios de comunicación, la mayoría en radios para audiencias migrantes pero también en prensa, así como en medios alternativos. Se ha intentado realizar entrevistas a personas a



Figura 16: Festival Zemos 98, Sevilla, marzo 2013.
Foto Archivo: Equipo Festival Zemos 98.

quienes se conocía de mucho tiempo atrás y con quienes se generaron relaciones estrechas, con el mayor cuidado posible, sin presiones y dejando fluir el diálogo como conversaciones abiertas. Cabe destacar que la confianza con las personas no es un elemento que contribuya a realizar de manera más efectiva

y fluida las entrevistas, ya que en la mayoría de los casos las entrevistas resultan molestas y pueden llegar a dañar las relaciones con las personas si estas se sienten analizadas u objetivadas¹³¹.

¹³⁰ Nos interesaba la memoria de las radios «latinas» a través de los recuerdos de las personas, en qué periodo ubicaban su surgimiento y por qué, quiénes eran los primeros/as locutores/as, sus experiencias, sus sensaciones, la primera vez que escucharon su voz en una radio de Madrid, qué significa para ellos hablar por los micrófonos, si les gustaba cómo sonaban sus voces, qué sentían al presentar una canción, etc.

¹³¹ Durante la realización de este trabajo, hemos sido nosotras mismas parte del «objeto» de estudio de otras investigaciones en las que nos han hecho entrevistas que, en ocasiones, nos han generado tensiones con los/as entrevistadores/as. En ese sentido, una propuesta que lanzamos desde este trabajo es que antes de realizar entrevistas, los investigadores pasen por el filtro de otras investigaciones como «objeto» de estudio para experimentar dicha condición y reflexionar sobre ella. Ningún entrevistador debería

Las características de las entrevistas que se realizaron se pueden ver en los anexos de la tesis. Por otro lado, hemos decidido dar importancia a las *historias de vida*, aunque no hemos podido dar a todas la profundidad que requieren (Ver Anexos). Además, hemos realizado dos *grupos de discusión* a través de la coordinación de las «I y II Jornadas sobre Políticas de Representación en el Contexto migratorio» que han servido como trasfondo para este trabajo aunque su contenido ha quedado fuera del campo (Ver Anexos).



Figura 17: II Jornadas Políticas de representación en contextos migratorios. Medialab. Mayo 2012.

2.3.2 Catálogo etnográfico sonoro

A la par de los materiales expuestos en el apartado anterior, hemos realizado un catálogo etnográfico que ha consistido en registrar, catalogar y analizar etnográficamente material sonoro. El catálogo etnográfico sonoro se subdividió en tres apartados. Uno de *contenidos generales*, otro específico para *contenidos publicitarios* y otro especial para *contenidos musicales*. El de *contenidos generales* se codificó por número de audio, fecha, nombre de la emisora, nombre de la emisión, nombre de los locutores, horario de transmisión, público objetivo, tema general, códigos de valoración y observaciones generales. El de *contenidos publicitarios* se organizó por número de audio, fecha, nombre del programa, radio, código de valor de la publicidad, observaciones generales. El de *contenidos musicales* se ordenó por número de audio, nombre de la canción y del cantante,

someter a nadie a ser objeto de investigación, sin haber testado por él/ella mismo/a la sensación de ser ubicado bajo la lupa del microscopio científico.

género, lugar de origen, narrativa, tema, programa de radio, ideología heterosexual, palabras clave. Hemos registrado y catalogado más de cien audios y aproximadamente ciento cincuenta horas de grabación de distintos programas diversos y anuncios publicitarios. Este registro se documentó desde octubre de 2011 hasta mayo de 2014. La intención de este registro fue un trabajo de documentación de los programas más representativos de la radio «latina» de Madrid que construimos de manera creativa y original para poder desarrollar un análisis crítico del discurso de las diferentes formas de representación que hacen «locutores» y «oyentes» al aire, así como de las canciones y anuncios publicitarios que se programan diariamente. El análisis de resultados de éste se encuentra principalmente en el Capítulo IV de este trabajo. Nos interesaron principalmente músicas y canciones, en particular, nos sirvieron para analizar quiénes interpretaban y componían las canciones y qué decían las letras. Una de las cuestiones de las que nos percatamos es que el amor, la nostalgia y la exaltación del orgullo étnico eran algunos de los temas tratados en las canciones, por lo que las teorías críticas feministas han sido especialmente importantes para nuestro análisis. Además, nos interesaron las formas sonoras publicitarias, las representaciones de género, de la sexualidad y de la etnicidad que nos hicieron inevitablemente relacionar y comparar las representaciones con otros medios.

Este catálogo fue ideado, además, a modo de archivo sonoro de la memoria de los/as migrantes de origen latinoamericano en Madrid. Las violencias narradas desde sus propias voces al aire demuestran las condiciones de desigualdad de derechos que afectan su vida cotidiana. El *registro sistemático* que hemos hecho de esas voces, a través de la *antropología de la escucha* y como *oyentes etnógrafas* durante estos cuatro años, nos ha hecho entender la importancia de desarrollar nuestros sentidos, especialmente, privilegiar lo audible, lo sonoro y la escucha, que en el mundo global de la «imagen visual» en que vivimos suele ser recurrentemente descartado¹³².

Este catálogo es un minucioso registro de algunos programas de radio que, incluso, ya han desaparecido de la FM de Madrid. El análisis crítico del discurso nos ha permitido analizar las narrativas de esta producción cultural minoritaria migrante. Así también *nuestra escucha activa como etnógrafas* forma parte de la metodología de trabajo que hemos seguido para analizar los informativos, la programación musical, el espacio dedicado a las

¹³² Una investigación que actualmente se está llevando a cabo y que privilegia lo audible es la de Ari Jerrems que construye su diario de campo a través de los sonidos que el ritmo de las ciudades y sus mezclas de voces, músicas, llantos, coches, etc. generan: <https://soundcloud.com/ari-jerrems/hypertube-13-08-2015>.

asesorías jurídicas -sumamente populares entre los migrantes «sin papeles»-, la publicidad, así como producciones especiales tales como radionovelas.

2.4 Equilibrismos en la cuerda floja: investigación y activismo

En este apartado queremos reflexionar sobre nuestros equilibrismos en la cuerda floja que nos han exigido acrobacias entre la investigación y el activismo. Por un lado, nos hemos decantado por la *investigación con una orientación pública*. Por otro lado, los *activismos* han sido fuente indispensable de pensamiento y acción crítica. Una gran parte de nuestros planteamientos teóricos surgen de las discusiones heredadas por un gran movimiento antropológico postcolonial que actualmente incorpora, además, la importancia de la «decolonización de las Ciencias Sociales» en Europa (Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, 2010) y que considera las innovaciones en la investigación desde los activismos.

En ese sentido, una investigación académica en la época compleja y poco prometedora en la que vivimos, tiene que tener un carácter *público* así como relacionarse con la vida actual y cotidiana de las personas con quienes trabajamos y con quienes participamos activamente. En esta época, la antropología cultural y social debe tener un compromiso con los *procesos de sostenibilidad* de la vida de las personas e impulsar unas condiciones de vida digna de ser vivida (Orozco, 2010). Las investigaciones de antropología cultural y social deben tener orientaciones públicas en la que los/as antropólogos/as transformen los usos de la disciplina y se conviertan en *activistas culturales*, impulsando los proyectos de las comunidades para quienes trabajan.

La responsabilidad tiene que ver con nuestro papel como antropólogos/as públicos/as. Victoria Sanford, una antropóloga jurídica a quien entrevistamos durante la realización de este trabajo, ha explicado que la manera en que podemos comprender mejor una problemática social es llevando nuestras perspectivas interdisciplinarias a plataformas y debates públicos. Como investigadoras, según Sanford, gozamos de un lujo que es el hecho de contar con un tiempo que la gente que trabaja en las políticas públicas no tiene, debido a que tienen muchos casos que atender y se dedican a estudiar la ley. «Por eso, nosotras tenemos que compartir nuestro conocimiento, experiencia y nuestras lentes» (Entrevista con Victoria Sanford por Marisa Ruiz Trejo, 2014).



Figura 18: 16º Festival Zemos 98, Re mapping Europe, Sevilla. Abril, 2014.
Foto Archivo: Equipo Festival Zemos 98.

Además, uno de nuestros intereses ha sido impulsar las propuestas académicas hacia otros espacios alternativos de producción de conocimiento como los medios de comunicación y así orientar la antropología hacia un espacio más ampliamente público. También nos ha interesado generar vínculos entre el activismo político y generar nuevas agendas dentro del espacio académico; los medios de comunicación han supuesto uno de los mejores puentes para ello. Como en una *cuerda floja* muchas personas como nosotras han hecho *equilibrios*, poniendo un pie fuera del espacio académico y arriesgando constantemente su legitimidad tanto dentro como fuera de dicho espacio. Estamos seguras de que esas personas se sentirían identificadas con este trabajo.

El compromiso y la implicación en investigación en Ciencias Sociales es un principio necesario para las personas que nos dedicamos al trabajo académico. Quienes además *somos migrantes*, de alguna manera, *tenemos una sensibilidad producida por experiencias que hemos vivido en nuestros desplazamientos y por nuestros vínculos con nuestros lugares de origen*, así como por las *conexiones como parte de las diásporas*. De alguna manera, nos sentimos identificadas y comprometidas con las comunidades con las que trabajamos y nuestra investigación se convierte en un trabajo no sólo académico, sino también de *activismo cultural*. El trabajo que presentamos aquí tiene que ver con algunas formas

culturales con las que nos sentimos identificadas; consideramos que esto no resta nada a nuestra investigación, sino que suma a nuestra comprensión histórica de algunos procesos, así como el entendimiento desde otro lugar de la agencia y del activismo de las comunidades de la diáspora latinoamericana de Madrid. Por eso, nuestro trabajo va de la mano con un compromiso con las personas migrantes, quienes han sido las más afectadas por las políticas neoliberales y de ajuste estructural aplicadas por Europa al Estado español, a partir de la crisis económica y política de 2008.

Hacer antropología en el campo de medios de comunicación de colectivos migrantes, tradicionalmente considerados «objetos etnográficos» de representación, ha requerido un trabajo muy cercano con las personas y una construcción creativa de herramientas para generar diálogos y no otredades, tejer hilos conductores, experiencias vividas, así como no pretender conocer, visitar y saber todo, sino *entender parcialmente*. Además, *la poesía, la música y la creación* nos han permitido ubicar el lugar desde dónde miramos y hablamos, reconociendo nuestras posiciones de poder frente a otros investigadores (por ejemplo, que no han tenido una beca doctoral durante cuatro años con la que nosotras hemos contado). Así también, en el Estado español somos consideradas, como *estudiantes mexicanas*, en mejor situación económica y jurídico-legal que otros trabajadores migrantes de origen latinoamericano. No obstante, asumir nuestras posiciones ventajosas con *responsabilidad* es una manera de invertir las formas de dominación y contribuir con nuestras investigaciones académicas al acompañamiento de las comunidades con las que trabajamos.

2.4.1 Los afectos y los activismos como herramientas de investigación

En este apartado vamos a abordar más ampliamente la manera en cómo hemos dado uso a dos herramientas indispensables para nuestra investigación: los *afectos* y los *activismos*. La primera vez que escuchamos una radio «latina» fue en el año 2006 cuando a la par de nuestros estudios universitarios, trabajábamos como dependientas en un puesto de productos para las uñas en el centro comercial Príncipe Pío en Madrid. Trabajábamos junto a varias compañeras peruanas, ecuatorianas y colombianas, algunas con «papeles» y otras «sin papeles», durante jornadas de trabajo que se hacían largas. Ganábamos precariamente a comisión, trabajábamos de pie, no teníamos derecho a sentarnos y solo podíamos hacer una pausa de media hora entre las ocho horas de trabajo que, muchas

veces, se extendían a horas extra no remuneradas. La radio era nuestra compañía en los momentos de descanso en los que aprovechábamos para distraernos, bailando, riéndonos y olvidándonos del estrés que nos generaba el trabajo, porque si «no vendíamos, no ganábamos» y porque muchas de nuestras compañeras no solo veían por ellas, sino también por sus hijos/as que permanecían en sus lugares de origen. El trabajo compartido con ellas durante cuatro años nos enseñó todas las *prácticas de cuerpo* necesarias para iniciar, desde un punto de vista privilegiado, esta investigación. Sobre todo, nos hizo partir de la convicción de generar *relaciones de confianza mutua y de cercanía* con las personas, evitando actitudes de dominación en las que, en ocasiones, los investigadores incurren frente a los participantes de la investigación, tratándolos de manera indigna a costa de conseguir la información.

Por otro lado, cabe destacar que los programas informativos en los que realizamos nuestra investigación eran producidos por periodistas, que nos invitaron a colaborar en las emisiones, con quienes nos unen muchos intereses en común y con quienes tenemos una sólida relación de amistad, lo que no significa que no tengamos desacuerdos y en ocasiones hayamos pasado largas horas discutiendo nuestros puntos de vista, hayamos tenido desencuentros. Las personas con quienes hemos trabajado nos han permitido analizar ciertas prácticas comunicativas y políticas pero, sobre todo, generar una *red de vínculos afectivos* y de *cuidados mutuos*. Sin embargo, las prácticas investigativas no son perfectas, ni debemos idealizarlas. Como investigadoras también sufrimos desilusiones, nos sentimos ofendidas e incluso, a veces, violentadas. Investigar es desarrollar relaciones con personas por lo que es impensable que no se den conflictos, dificultades o diferencias de punto de vista.

Otra cuestión metodológica a recuperar es que nuestro acercamiento al campo de trabajo fue pausado, de manera *acordada y consensuada* con las personas implicadas. Nos hicimos partícipes de los procesos de producción de las radios con un compromiso a *largo plazo*, y no como en las prácticas científicas androcéntricas y coloniales que buscan extraer los recursos y expropiar los bienes comunes a través de la imposición de licencias científicas que justifican el saqueo. En cambio, *practicamos los ritmos acompasados* para evitar el produccionismo explotable del «objeto de estudio», que suele ponerlo en circulación en el mercado del coste-beneficio de las ideas. También evitamos la destrucción y la degradación de las relaciones humanas, a las que en las prácticas científicas dominantes suele dárseles escaso valor; esto con la intención de atraer las inversiones de capital simbólico de la

máquina industrial de producción académica, a cualquier precio. En ocasiones, incluso, causar daño y explotación del conocimiento de las personas no es considerado como una forma de extractivismo que utiliza *máquinas de guerra científicas* (grabadoras, cámaras de fotos, cámaras de video, contratos informados, etc.) para la exportación del conocimiento que pertenece a las personas y a las comunidades. En muchas de las prácticas científico dominantes se suele utilizar la *vigilancia* permanente de la vida de las personas como una forma de acceder a la neutralidad. Podríamos saber más, podríamos decir más, pero nuestra «objetividad fuerte» nos exige un compromiso con las condiciones que garanticen en primer lugar y antes que todo *la vida de las personas, los afectos y las emociones*.

Las visitas a casas particulares de los/as comunicadores/as y oyentes, las risas, los juegos, los poemas en voz alta, las canciones con guitarra a altas horas de la noche, los bailes y todas las experiencias forman parte de nuestro proceso investigativo. Así también compartir el cuidado de los/as niños/as, el trabajo doméstico, la limpieza de las casas, así como preparar comidas o bebidas caseras, la vida cotidiana, forman parte del conocimiento. Una de las fuentes que unifican el conocimiento mano-mente-corazón se obtiene a través de los afectos, emociones y cuidados mutuos con los/as participantes de la investigación. En este trabajo, hemos experimentado el día a día con las personas, asistiendo a sus fiestas, visitando a sus parientes y amigos/as, escuchando repetidas veces la nostalgia de estar lejos del «terruño»; compartiendo sus tristezas y sus dificultades, que se incrementaron con la crisis económica. Además, mantuvimos conversaciones con comunicadores/as y oyentes de las radios en las que nos expresaron sus puntos de vista, nos enteramos de sus problemas y de los asuntos que les preocupan, tanto en los que estábamos de acuerdo como en los que no lo estábamos tanto. Esta ha sido una de las articulaciones más importantes de nuestro trabajo y muchas de estas conversaciones forman parte de las *epistemologías del fuera de campo*, los elementos excedentes, lo que queda fuera del proceso de escritura pero que también tiene un valor importante de conocimiento para la investigación y que las propias normas metodológicas no permiten incluir. En ese sentido, los conocimientos que en el proceso de escritura -más no en nuestra memoria investigativa- no quedan recogidos por diversos motivos son: las risas, las lágrimas, los abrazos y los dolores compartidos; los miedos, los peligros, las frustraciones, las decepciones, los nervios, los agobios, la desesperación, la incertidumbre, los enfados, los reencuentros, las reconciliaciones, los deseos, el placer, los abusos de poder y las violencias. Lo que ha quedado *dentro del campo* de escritura ha contribuido a responder a la pregunta de investigación sobre *cuáles son las*

prácticas y experiencias por las que se negocia, se media y se habita la posición «inmigrante latino», así como cómo actúa el poder del «amor» en los procesos de construcción de subjetividad. No obstante, lo que está fuera del campo forma parte también del proceso de investigación-articulación y de nuestra transformación como personas.

Cabe destacar que aunque nuestra investigación delimitó el «objeto» de estudio en las radios latinas, nos seguían interesando las diversas prácticas de resistencia y las múltiples prácticas políticas migrantes en el Estado español y en Europa. Nos interesamos por las luchas convencionales por los derechos de educación, como manifestaciones antirracistas, así como otras formas de intervención política no tan convencional. En mayo de 2011, asistimos al *I Foro Social Mundial* temático «Alternativas a los mercados» que se realizó en la ciudad de Madrid y participamos en el eje de «Medios de Comunicación y educación liberadora». Los/as participantes de este eje han sido personas con las que hemos generado relaciones estrechas de colaboración y quienes nos han enseñado mucho acerca de los usos de los diferentes medios de comunicación. También participamos en las *Jornadas Transinformando*¹³³ que nos hicieron adentrarnos en los debates que existen entre la comunidad de medios alternativos en el Estado Español que se basa principalmente en el hecho de que estos medios buscan conformarse como ágora de discusión y espacio de experimentación y no como producto acabado y cerrado. En el 15M participamos en una de las manifestaciones más llamativas de los últimos años que desencadenó nuevas formas de participación en el espacio público, lo que resultó ser una herramienta indispensable en esta investigación sobre los significados de las luchas políticas desde la diferencia crítica y por los intereses comunes de todos¹³⁴. Por otro lado, en julio de 2011, nos desplazamos a Francia para participar en un encuentro de medios libres, organizado por el colectivo *Longo Mai*¹³⁵, *Radio Zinzine* y otros colectivos dedicados al desarrollo de la comunicación alternativa, principalmente, de habla francesa¹³⁶.

¹³³ 10 días de comunicación y acción. Estas Jornadas fueron organizadas por el periódico Diagonal y la URCM. Estas jornadas fueron un primer intento, por parte de los medios de comunicación alternativos de poner en común sus intereses y problemáticas de sostenibilidad.

¹³⁴ Ver reflexiones autoetnográficas en Ruiz Trejo (2013).

¹³⁵ Longo Maï es una de las comunas más grandes y antiguas de Europa, creada por participantes de las movilizaciones del 68 en busca autonomía estatal y de resistencia capitalista.

¹³⁶ En este encuentro asistimos a talleres, charlas-debates y cine-forum y nos asambleamos con medios comunitarios y libres de distintas partes de Francia, Bélgica, España y México como: *CQFD*, *Rebellyon*, *Radio Zinzine*, *La Brique*, *Article XI*, *Red feminista Radiorageuses*, *RebellyonTV*, *Revista Timult*, *Primitivi*, *L'Atelier*, *Radio Galère*, *Jusqu'ici*, *BlaBla* y *Radios Zaachila* y *Ke Huelga*. Uno de los puntos que se abordaron en distintos espacios de este encuentro se relaciona con la escasa presencia de personas migrantes en los medios alternativos que puede tener relación con la falta de recursos económicos, así

Uno de nuestros intereses desde el principio de esta investigación ha sido empujar nuestra propuesta académica hacia otros espacios alternativos de producción de conocimiento. Como ya hemos señalado, uno de nuestros propósitos es hacer pública y accesible a distintas audiencias nuestra investigación. Es por eso que durante el proceso de la investigación decidimos hacer antropología articuladora participante e implicada. Abrimos un blog en el que hemos ido publicando información diversa que sirvió como fuente de información para los/as locutores/as. Así también, nos implicamos en la producción de algunos audios como material, a manera de aporte a las personas con quienes trabajamos. Estos audios son *reportajes-etnográficos* que parten de nuestro método de investigación, atravesado por la interdisciplinariedad entre el periodismo y la antropología. A la vez, son un producto, desde una «lente cultural», que permite documentar la manera en cómo los actores perciben el mundo y hacen visible las problemáticas que enfrentan los grupos con los que hemos trabajado. Lo cual no implica falta de rigor, porque cada producto etnográfico sonoro ha requerido de la compilación de datos, herramientas de análisis, un estilo de escritura y un proceso largo de producción. Estos *reportajes-etnográficos* permiten explorar amplios y ricos conjuntos de datos empíricos que no necesariamente están incluidos en el diseño de la investigación y aportan formas múltiples y alternativas de interpretar la realidad. *La etnógrafa es a la vez periodista* que cuenta historias al aire y a la vez *científica que las construye*, combinando el punto de vista de los actores con la ciencia etnográfica.

En particular, los *reportajes-etnográficos* que preparamos para este trabajo de investigación, muestran la manera en que las personas resienten los efectos de la crisis económica y refleja nuestras observaciones sobre acontecimientos que sucedieron en la ciudad de Madrid relacionados con movilizaciones y protestas en las que se implicaron personas migrantes. Cabe destacar que estos audios fueron realizados como una *articulación antropológica en los medios*, se realizaron a través de un lenguaje sencillo, reflejando las voces de los propios participantes y fueron adaptados al formato popular de las radios. A continuación mostramos algunos ejemplos (Ver en Anexos algunos ejemplos).

como la presión política y policial a los medios alternativos, cuestión que los convierte en lugares no seguros para la participación de «sin papeles». Sin embargo, a pesar de las dificultades, algunos programas que asistieron a este encuentro, como *Radio Rageuses*, radio libre feminista de Lyon (por tan solo poner un ejemplo) han dado especial atención a las migrantes.

2.4.2 Reflexiones personales sobre el proceso de investigación

Este trabajo surgió originalmente de nuestro deseo de dar un sentido personal y cultural a la investigación que se realiza desde el espacio académico y desde las universidades en donde el conocimiento sobre las culturas de América Latina (las Américas) sigue estando atravesado por una educación de lógicas coloniales y postcoloniales. Una gran parte de este proyecto tiene relación con nuestra identificación con la radio, la información y la salsa, el merengue, la cumbia y distintos géneros musicales populares de América Latina que nos recuerdan los sonidos de nuestro «terruño». Sin embargo, no se trata de contar aquí nuestra «propia historia», sino de compartir el marco teórico que ha atravesado nuestro proyecto de investigación así como algunos objetivos, encrucijadas, dilemas y tensiones que hemos experimentado en su construcción desde nuestra posición múltiplemente situada. Es un acto y una declaración de «amor» (en el sentido de Sandoval) a la cultura popular y a todas las personas que hemos conocido a lo largo de nuestro trabajo, a su afirmación cultural, a sus sueños y a su dolor, así como a todas las contradicciones y ambigüedades que forman parte del día a día. Las contradicciones son dinámicas difíciles de alterar en la era neoliberal y esta investigación es una evidencia de la dificultad de la resistencia cultural de las personas migrantes en una época global neoliberal. Nuestro esfuerzo por analizar las contribuciones de los/as comunicadores/as y de los/as oyentes de las radios populares intenta demostrar nuestra admiración y respeto por todas las personas que luchan cada día contra el racismo y el clasismo para tener una vida digna, luchas de las que nosotras muchas veces no hemos formado parte por nuestra formación académica, por nuestro contexto de origen de clase media-urbana y por la manera en cómo nuestros rasgos físicos son leídos en algunos espacios.

Al mismo tiempo, como feministas latinoamericanas, este acto de «amor» pretende ser crítico con una industria capitalista cultural que reproduce un «orgullo étnico», un «orgullo nacionalista» y que mercantiliza el sentimiento de la nostalgia de las personas que estamos fuera de nuestros países de origen para colocarlo en el centro de una «economía política de la nostalgia» (Hirai, Shinji, 2009). Como comunicadoras y antropólogas nacidas en Chiapas, «en las orillas» (Fábregas, 2011), en la «otra frontera» (Hernández Castillo, Aida, 2001), no podemos olvidarnos de las voces indígenas que cada vez más están actuando en los procesos migratorios y cuya resonancia escuchamos escasamente en los medios

dominantes, tanto del Estado español como en América Latina. Simultáneamente, nuestra declaración está comprometida con las prácticas feministas decolonizadoras.

Sin embargo, no siempre pensamos así, no siempre tuvimos las ideas tan claras. Hace unos años en Madrid, cuando apenas comenzábamos esta investigación, en un seminario sobre políticas de representación en contextos migratorios, junto a otros dos estudiantes de origen latinoamericano, escuchamos las críticas que nuestros compañeros europeos hacían sobre las imágenes que reproducían los nuevos medios de comunicación «latinos», nos sentimos atravesados por la forma en cómo deconstruían algunas de las imágenes. La manera en cómo uno de ellos se refirió a una de nuestras cantantes favoritas de origen colombiano. Nos irritó, debido a que asociábamos su música a nuestras culturas nacionales y nos recordaba nuestro pasado y nuestro vínculo en el contexto migratorio con América Latina. Los medios «latinos», las canciones, contenidos y sus imágenes eran una herramienta de reafirmación cultural para nosotras. Cuando otra de las compañeras hizo una crítica, con cierta perspectiva feminista, a la manera en cómo las mujeres migrantes eran representadas en los medios «latinos», sentimos una invasión y un intento de destrucción de lo que consideramos «nuestra propia cultura», una asociación con nuestra propia identidad como «mujeres» e incluso nos sentimos traicionadas por un feminismo que nos parecía lejano de nuestras sensibilidades como migrantes. Llegamos a sentir que no tenían derecho desde su posición académica a invadir un espacio cultural que se cruzaba con nuestra vida personal e íntima. Saliendo aquella tarde de la universidad, discutimos largamente sobre lo que nos había sucedido en aquel seminario y muchas de las reflexiones que compartimos en este trabajo salieron de la contrariedad contra un poder que nos intimidó y que, al mismo tiempo, nos transformó profundamente. Después de muchas conversaciones y de muchas lecturas con nuestros/as compañeros/as nos persuadimos de varias cuestiones. Entre ellas, nos dimos cuenta que la contrariedad que nos atravesaba al sentir una invasión a nuestra identificación cultural provenía del hecho de que un varón europeo expusiera en tanto sujeto de investigación la pregunta sobre un «objeto de estudio» que considerábamos más cercano a nuestra experiencia. No pudimos evitar la tentación de pensar si sería posible ese escenario con los roles invertidos.

Por otro lado, aunque sentíamos una gran identificación cultural con los espacios y prácticas de nuestra investigación, la cuestión de clase económica nos separaba de muchas mujeres trabajadoras de origen latinoamericano que formaron parte de este trabajo. En ese sentido, en la producción de conocimiento, las reflexiones críticas a las nociones

tradicionales de la cultura tienen un poder incalculable en la manera en cómo pensamos nuestras propias subjetividades. Además, transforma nuestras actitudes, nuestros propios valores y nuestras formas de ser y de ver el mundo. La realización de esta investigación ha permeado en nuestra subjetividad profundamente. Por otro lado, debemos decir que existen otras cosas que no cambian con el tiempo.

Una de las ideas que hemos mantenido a lo largo de nuestra investigación es que las personas que, desde los espacios académicos, son observadas frecuentemente como «oprimidas» tienen una capacidad de agencia y buscan herramientas para construir una vida en función de sus sueños, sus deseos y de acuerdo a sus maneras de observar el mundo, de amar y de desear. Tenemos que observar el significado que la música, los discursos, las prácticas políticas y sociales, asociadas a las radios y a las culturas populares, representan en los contextos migratorios. Debemos observar la posición etno-racial y de clase de los/as locutores/as que programan canciones, de las audiencias que las escuchan, de los discursos dominantes que se repiten y también de los intereses de las industrias culturales dominadas mayoritariamente por varones y por intereses capitalistas neoliberales. Por otro lado, a medida que hemos ido haciendo lecturas para la construcción de esta investigación, nos hemos percatado de cómo desde los espacios académicos formulamos las problemáticas y planteamos las preguntas de investigación. Una de las cuestiones que se mantienen a lo largo de nuestro trabajo para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres es la idea de que cuando se trata de negociar en los espacios habitualmente dominados por hombres, no existen mejores negociadoras que nosotras mismas para reimaginarnos culturalmente. Sin embargo, la clase va más allá de las definiciones marxistas sobre los medios de producción y la clase nos hace mediar y negociar de manera distinta nuestros espacios con la dominación patriarcal debido a que:

La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones respecto de los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia —determinada por tu clase— valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran perfectamente aceptar la idea de clase en términos marxistas, un truco que les impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patrones los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados (Rita Mae Brown, en bell hooks, 2005: 36).

Además, una de las ideas que hemos mantenido desde que comenzamos esta investigación es que los espacios de producción de conocimiento y de pensamiento están más allá de los espacios académicos y que una gran parte de los/as teóricos/as sobre la

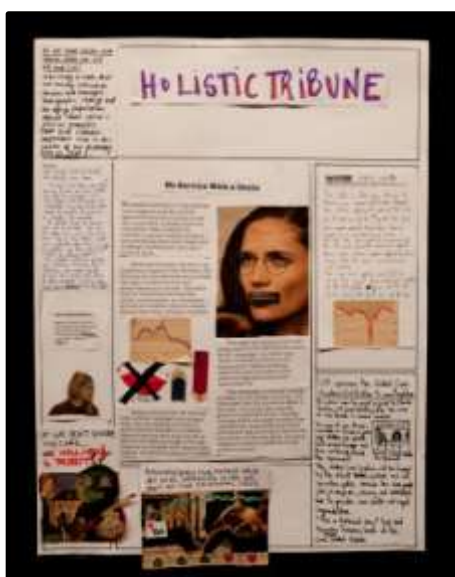


Figura 19: *Bricollage*, elaboración colectiva en Festival Zemos 98, marzo 2013.

cultura están en esos otros espacios¹³⁷. Por último, una cuestión que ha supuesto una limitante en nuestra investigación ha sido que al revisar la bibliografía existente hemos hallado un vacío en la investigación antropológica relacionada con radios minoritarias migrantes en el Estado español. La radio como objeto de observación nos permite una mirada parcial y, al mismo tiempo, situada. Una de las miradas parciales tiene relación con el hecho de que únicamente abordamos las radios que están dirigidas y son comercializadas para audiencias «latinas» y, por tanto, no analizamos las diferentes radios a las que están

expuestos/as los/as migrantes «latinos/as» y que consumen en su vida cotidiana. Esas otras radios, que van desde las generalistas hasta las radios comunitarias y libres, complementan el día a día de las personas, así como otros medios de comunicación tan importantes como la televisión o el internet. Sin embargo, hemos puesto el énfasis en las radios «latinas» por las posibilidades de exploración y porque en un momento de crisis económica que ha afectado a todo el sector mediático minoritario, las radios latinas han sido las que han logrado mantenerse al aire.

¹³⁷ «Remapear Europa» ha sido el título y el objetivo de la 16ª. edición del festival Zemos 98 que se realizó del 8 al 12 de abril en la ciudad de Sevilla. El evento reunió a más de 40 activistas, académicos, periodistas y artistas para reflexionar en conjunto sobre las representaciones que los medios de comunicación dominantes hacen sobre los procesos migratorios y la forma en cómo se piensa Europa. Bajo una metodología creativa, organizados en pequeños grupos, los participantes del Zemos 98 crearon artículos e inventaron periódicos sobre la economía de los cuidados. *Economía diaria* o *La Tribuna Holística* fueron dos de los títulos de periódicos que se inventaron. Los «bancos de tiempo» financiarían dichos periódicos. Una idea original que construyeron es la imagen de una trabajadora del hogar como «Ministra de Economía Diaria».

CAPÍTULO III. RADIOS LATINAS S.A.: IMPERFECTAS E INDOCUMENTADAS

3.1 Radios latinas como tecnologías de poder



Figura 20: Micrófono al aire. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Al tomar el metro en Lavapiés, Mercedes, una mujer de origen colombiano que ha vivido en Madrid desde hace diez años, me saludó desde lejos. Escuchaba justamente una radio, a través de su teléfono móvil, que ella misma me había recomendado. Me deseó suerte en la entrevista. Era 11 de noviembre de 2011. El programa comenzó su transmisión habitual diaria desde la cabina de grabación, en los estudios de un viejo edificio de Gran Vía, una de las avenidas principales de Madrid, justo frente a Plaza de España. Alberto, de origen colombiano, y su equipo de periodistas de diversos orígenes latinoamericanos, comenzaron su jornada a las 6 de la mañana para entrar al aire a las 8 en punto. El programa comenzó con una cortinilla que decía: «Arranca la mañana informativa y de entretenimiento. La información completa de todo lo que acontece en España, América Latina y el mundo, de la mano de todo un equipo de profesionales: Muchas Noticias Latinas». Alberto saludó a la audiencia: «bienvenidas a todas y bienvenidos a todos las personas que escuchan desde la 90.1 FM Radio Super Latina en Madrid; también en la 100.7 Radio Latina Stereo en Valencia; la 90.0 Radio Tropicana en Mallorca; 100.3 Radio Latinos en Pamplona y también desde otras plataformas web como Max-Network y Romantic-Network, las tecnologías de streaming por internet así como a través de nuestra propia página web». Durante casi veinte minutos Alberto, periodista nacido en Santa Isabel, Colombia, hizo un editorial sobre la situación hostil que está viviendo el mundo dominado por los mercados y por los desbarajustes de un modelo de sociedad insostenible. Junto con su equipo dio las noticias de Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia y Venezuela, los países con mayor presencia migrante en España. Dio las noticias de España relacionadas con los desahucios que afectaban fuertemente a los migrantes ecuatorianos y colombianos. Luego entrevistaron al representante de los celadores en Colombia. Llamaron a Bogotá, aunque ahí era de madrugada, y discutieron sobre la atención de salud a los presos y la violencia en las cárceles colombianas que están llenas, no de personas peligrosas, sino de personas pobres; también hablaron de las condiciones laborales de los celadores. Llamó Luis, un oyente para dar su opinión: «como colombianos y como latinos aquí en España nos interesa mucho saber todo lo que está pasando en nuestro país». Aunque todavía no llegaba diciembre, Luisa pidió un fragmento de una cumbia colombiana de navidad: «Con mi botellita de ron» y completó la melodía cantando «salgo a parrandear». Enrique, otro periodista colombiano, dijo que el instrumento que sonaba en esa canción no era un arpa, ni un charango, sino un cuatro. Alberto preguntó: «¿el cuatro no lo hacen con la caparazón de las tortugas?». Margarita, una periodista ecuatoriana, añadió: «¿o con esos animales que se hacen redondos?». Alberto respondió: «¿cucarrones?» y todos nos

echamos a reír. Enrique dijo que afortunadamente ya no se usaban armadillos, que estaba prohibido porque estaban protegidos.

Luego, Alberto me presentó como una estudiante mexicana de antropología. Conté mi afición por la radio y expliqué al aire que me interesaba comprender el papel de las radios latinas, sus usos y su aporte a las comunidades migrantes de origen latinoamericano y a la sociedad española en general. Alberto dijo que la radio genera solidaridad para la gente que lo necesita y una solidaridad rápida y eficaz. Además, contó que se escuchan palabras que en otros medios no figurarían jamás. Marta Patricia llamó por teléfono, dijo que en esa radio ella sentía que podía hablar de una manera más cercana porque invitan a la audiencia a participar. Aprovechó para pedir la canción «Te mando flores» del cantante colombiano Fonseca. En seguida, llegaron los anuncios de la publicidad: «¡Escalafón!, cursos de formación para inmigrantes, técnico en energía solar, fontanería, soldadura, auxiliar de geriatría, enfermería, más de 15 cursos distintos, llámenos»; «Tropicalísima, la discoteca número 1 de los latinos en Madrid»; «Centro Dental Prevent: tarifas solidarias, excelentes odontólogos colombianos, especialistas en ortodoncias»; «Pruebe el queso fresco latino y el maíz mote gigante: si es Goya tiene que ser bueno»; «Panadería antioqueña 'Los homitos', productos latinos de la mejor calidad sanos para tu bolsillo»; «¡Fajas y moda colombiana Karla Janeth!»; «SENAMI, Secretaría Nacional del Migrante del gobierno ecuatoriano, avanzamos patria, visítenos»; «Agencia de casas en Ecuador y Colombia»; «Tamarindo express: una agencia de envíos de dinero a todas partes de América Latina». Al volver del corte publicitario, Cecilia pidió «Traicionera» de Pastor López. Después María, una abogada colombiana respondió las dudas jurídico-legales de oyentes que llamaron al estudio del programa para informarse sobre trámites de reagrupación familiar, obtención de tarjetas de residencia, despidos improcedentes y prestaciones por desempleo. Aprovechó para anunciar el teléfono de su despacho, «si necesitan cualquier duda en inmigración, extranjería, derecho civil, penal y laboral, no duden en llamarnos». El equipo de periodistas se despidió de la audiencia y la luz de «al aire» se apagó. Bajamos todos juntos por las escaleras desde la sexta planta de aquel viejo edificio comercial. En cada planta había diferentes negocios, locutorios, agencias de viajes con vuelos a muchas partes de América Latina, tiendas de ropa colombiana, etc. El establecimiento de todos estos comercios había hecho que, desde hace varios años, la gente comenzara a llamar este lugar: «edificio latino».

Nos dirigimos al mercado de Los Mostenses que está justo detrás del edificio latino. Alberto contó que este mercado antes pertenecía a comerciantes españoles pero «poco a poco los latinos nos fuimos apropiando de estos espacios», dijo. En la entrada, un hombre que repartía panfletos de un restaurante ecuatoriano saludó a Alberto. «¿Qué tal? ¿Ya terminaron el programa? Los estaba escuchando. ¿Ésta es la muchacha estudiante de la universidad?», preguntó. Pasamos frente a un local con un letrero luminoso que ponía «Exquisiteces Latinas». Afiches con banderas de varios países de América Latina que ofertan diferentes platillos. Bajo la bandera de Perú aparecía: papa a la huancaína, ceviche, papa rellena, queso fresco. Alberto explicó que en el mercado se podían encontrar frutas tropicales o de cualquier país de América Latina. Había cola en los puestos de frutas, verduras, carnicerías, pescaderías. A simple vista, los puestos reflejan la diversidad cultural de la ciudad de Madrid y la transformación de los barrios aledaños al mercado que han sido habitados cada vez más por poblaciones de origen latinoamericano. Paseamos entre los puestos regentados, varios de ellos, por comerciantes de origen ecuatoriano, colombiano, peruano y dominicano. En algunos establecimientos la radio se escuchaba de fondo. Alberto señaló las yucas y me preguntó si en México solíamos comerlas, respondí que sí, al igual que en todo Centroamérica. Me detuve en uno de los puestos a comprar harina de maíz que era un producto difícil de encontrar a un precio similar en otras zonas de la ciudad. Había varias marcas de bebidas refrescantes como Inka Kola, Tropical («puro sabor nacional» de Ecuador), bebidas de guaraná, coco y guayaba. También un punto de distribución de periódicos latinos. Pasamos por un locutorio que vendía tarjetas para llamar a cualquier rincón de América Latina.

Luego, nos sentamos en un café pequeño. Nos acompañaba María de la Luz, otra locutora colombiana del programa que saludó a la dueña del puesto con un abrazo como si se conocieran de hace mucho tiempo. María de la Luz me explicó cómo se llamaba cada una de las cosas que ahí se ofertaban: buñuelos, arepas, plátanos fritos, dulce con arequipe, etc. Alberto pidió un colacao y un pan que tenía forma de tortuga y se puso a jugar con él antes de comérselo. Luz María pidió un «tintico», una arepa con queso y yo probé los buñuelos, hechos a base de harina de maíz. Alberto comenzó a hablar sobre el hecho de que los medios de comunicación tienen que vivir de algo, son comerciales, buscan publicidad porque los periodistas tienen que vivir de algo. A él no le gusta engañar a nadie, no le gusta decir que los medios de comunicación tienen solo una función social. Continuó diciendo que hay mucha gente que critica que «Muchas Noticias Latinas» tenga publicidad pero «¡dígame ¿qué medio de comunicación subsiste sin financiación?!» Habló de las radios comunitarias, a él no le parecía que si los migrantes estaban haciendo un esfuerzo para pagar, por tener un espacio que nadie les había querido dar en otras radios, las comunitarias les pisaran el dial. Alberto pensaba que la radio representaba para muchos profesionales de la comunicación no sólo un negocio, no sólo una salida laboral para subsistir en la situación económica precaria, sino una gran pasión por el servicio social. Tuvimos que irnos rápido porque tenían que preparar el programa para el día siguiente pero Alberto terminó diciendo que tanto las radios comunitarias y las radios latinas estaban viviendo una exclusión de la esfera mediática debido a que ninguna había logrado obtener licencia para emitir y su desempeño seguía en un limbo alegal (Notas de campo. 11 de noviembre de 2011)¹³⁸.

Hemos hecho uso de la viñeta anterior para mostrar nuestro acercamiento a las estaciones de radio latina de Madrid, en las que hemos conocido la manera en cómo la industria publicitaria contribuye a configurar ciertas estrategias de mercadotecnia para atraer oyentes, así como las dificultades que los/as comunicadoras de origen latinoamericano de las radios han enfrentado al intentar desempeñar su trabajo en un espacio mediático dominante que los excluye. En este entramado, nos interesa plantear no sólo la economía política en torno a «lo latino», sino también los problemas que los/as trabajadores/as migrantes de la comunicación han enfrentado al intentar incorporarse a la esfera pública mediática en el Estado español. Por eso, vamos a analizar *las paradojas del mercado radiofónico latino*. En primer lugar, intentaremos responder a algunas de las preguntas de investigación que nos hemos planteado: *¿en qué medida podíamos acusar a estos proyectos mediáticos minoritarios de ser empresas capitalistas comerciales que reproducen el poder y la dominación, bajo una economía de la identidad «inmigrante latino»? ¿Tendríamos que mantener una oposición y una crítica al libre mercado? ¿Qué significa que estas radios hayan absorbido las luchas migrantes? ¿En qué medida la identidad «inmigrante latino» es producida por el mercado radiofónico étnico?* Para ello

¹³⁸ Los nombres de las radios que aparecen en las notas de campo son ficticios. Aun a riesgo de perder memoria radiofónica, hemos optado por no poner los reales para proteger el anonimato de directores, comunicadores y oyentes que, por otro lado, también son nombrados mediante seudónimos.

vamos a exponer las complejidades de un *mercado étnico* que da acceso al mercado laboral a personas basándose en su perfil etno-cultural, pero quienes de forma inversa son rechazadas en otros sectores laborales. Esto demuestra la complejidad de la lucha contra la exclusión en un campo mediático dentro del marco del neoliberalismo y la perversidad del mercado que ubica a unas personas, por sus características etno-culturales, en un espacio de mayor vulnerabilidad. Cabe destacar que en la producción de radios en el contexto migratorio, vamos a distinguir a los dueños y directores (empresarios) de los/as comunicadores/as y los técnicos que desempeñan *papeles* diferentes. Los dueños suelen ser propietarios de las antenas a cuyo nombre están registradas las empresas radiofónicas como «Sociedades Anónimas» (S.A.) o «Sociedades de Responsabilidad Limitada» (SRL). Los directores suelen ser los administradores y quienes suelen presentarse ante los clientes o marcas anunciantes que compran espacios en las radios.

En la segunda parte de este entramado, vamos a analizar la manera en que las radios operan tecno-semióticamente, explicaremos cuáles son los procesos sofisticados de dirección y de producción radiofónica y mostraremos los trazos de la ingeniería de mercado detrás de la noción de oyente. Expondremos el proceso de marketing y de la identidad «latina» manufacturada que se conforma a través de *pedagogías sonoras*. No obstante, como más adelante veremos, existen también otros discursos que influyen en la construcción de subjetividades como las narrativas de la ley, el discurso académico, el cine, la música o el activismo político. Es necesario entender que la identidad «inmigrante latino» está en permanente construcción, negociación y lucha.

Este entramado provee una visión del conjunto de tensiones, contradicciones y encrucijadas que enfrenta el mercado radiofónico latino en España y está construido a partir de entrevistas, conversaciones informales y un extenso trabajo etnográfico con Alberto, Manuel, Margarita, María de la Luz, Enrique, Chary, Graciela, Luisa, Carlos Antonio, Mayra, Roberto, Antonio, John, Arturo y Luis Miguel, «el rolito», entre otros/as de los primeros/as comunicadores/as de las radios latinas en Madrid, quienes compartieron con nosotras sus recuerdos y experiencias sobre los orígenes de este marketing mediático latino en la ciudad de Madrid. Brindamos algunas historias que hemos conocido –parcialmente- de las personas que actualmente construyen el paisaje sonoro migrante de la ciudad de Madrid, desde su enredo y complejidad. Las miradas parciales y situadas que ofrecemos aquí forman parte de una acción *articulatoria* con los/as profesionales que trabajan en las radios latinas, así como con personas que participan en radios comunitarias y libres de Madrid. Es indispensable

destacar este aporte de *acción conjunta*, ya que como hemos comentado anteriormente, en las primeras fases de la investigación nos costó admitir la relación de las radios para audiencias migrantes con las dinámicas del capital neoliberal y sus vínculos con ciertos grupos políticos. En un principio comenzamos a investigar las resistencias culturales que se daban en estos espacios marginales de la esfera mediática. Sin embargo, el hecho de implicarnos, paulatinamente, nos hizo más conscientes de qué tan dependientes eran estas iniciativas de la dinámica capitalista y de economías neoliberales. Han sido los/as mismos/as periodistas y comunicadores/as de las radios y los años de trabajo cercano desde los afectos y desde los activismos, lo que nos ha impulsado a complejizar nuestra concepción sobre el papel de estas radios que, no solo resisten el poder de la cultura mediática hegemónica, sino que también contribuyen con ciertas formas de poder que perpetúan las dinámicas mediáticas dominantes. Esto fue importante para comprender los complejos equilibrios y malabarismos entre estrategias de poder y resistencia. Tanto los/as periodistas y locutores/as de las radios que habían tenido posibilidades de formación profesional, así como otros/as formados no formalmente, nos mostraron la falta de acceso a recursos de los/as comunicadores/as de origen latinoamericano en el Estado español. La falta de sofisticación de sonido y el sonido sin pulimientos de algunas radios no son una falta de eficiencia, como se consideraría desde las radios generalistas más elitistas, sino el resultado de la experiencia de marginalización y exclusión que las leyes y el mercado mediático construyen sobre las comunidades migrantes.

Así, en *coalición reflexiva*, hemos querido comprender la complejidad de los intereses comerciales y la propiedad de los medios, los vínculos políticos y económicos con ciertos grupos de poder como los partidos políticos o grandes empresas. También hemos intentado identificar las paradojas y contradicciones generadas en un espacio mediático neoliberal que, al tiempo, ofrece posibilidades de trabajo para las personas de origen latinoamericano y visibiliza voces que en otros espacios no tienen lugar. De ninguna manera motivamos a un feminismo que impulse el consumo capitalista, pero tal como afirman los/as teóricos/as de los estudios críticos culturales como Hall y McRobbie, en un mundo en donde la economía domina inevitablemente, los flujos de circulación de significado económico son indispensables para que «los/as de abajo» desplacen a «los de arriba» (Hall, 1999; McRobbie, 1998).

3.1.1 Divisiones étnicas en el campo radiofónico

Vamos a explicar las divisiones étnicas en el campo radiofónico de Madrid que están estrictamente vinculadas a la manera cómo los/as comunicadores/as de origen latinoamericano son entendidos/as y vistos/as por los dueños y directores de los medios de comunicación generalistas, responsables de la contratación de la fuerza de trabajo. Nuestro trabajo de alianzas conjuntas, nos permitió escuchar que los profesionales de origen migrante se han enfrentado a ciertas dificultades, por su situación de extranjería, al intentar incorporarse a la esfera mediática generalista así como a la hora de producir materiales sonoros. Las grandes industrias radiofónicas de Madrid requieren servicios de profesionales con herramientas más «españolizadas» para atraer consumidores potenciales que consuman los productos radiofónicos, debido a que la industria publicitaria ansía profesionales que encuadren en la norma de los empresarios/clientes y que no generen problemas a sus cuentas o investigaciones de mercado. Posiblemente esto se deba a un nuevo imaginario comercial de la «españolidad» que ha operado con fuerza durante el periodo de nuestra investigación. La aparición de las radios para audiencias de origen migrante en el espacio radiofónico de Madrid abrió un nuevo campo de trabajo que produjo una situación un tanto paradójica: mientras el sector radiofónico mayoritario discriminaba a los profesionales migrantes por su acento, color de piel, formación no convalidada, experiencia profesional no reconocida, etc., en las radios latinas se les daban facilidades de acceso, se los contrataba y se les abrían los micrófonos.

Con divisiones étnicas en el campo radiofónico, nos referimos a la presencia en todo el sector mediático de una inserción diferenciada entre «españoles» versus «inmigrantes», así como a la distribución diferente por tamaño de las empresas radiofónicas. La división étnica del trabajo en los medios de comunicación introduce una comparación entre profesionales «españoles» versus «inmigrantes», que explicaría la segregación a profesionales migrantes. Algunas explicaciones que se les dan a los profesionales de origen migrante a la hora de intentar acceder al mercado laboral mediático generalista son consideraciones racistas ya que se piensa que los factores culturales o lingüísticos repercuten en las capacidades y aptitudes a la hora de realizar el trabajo radiofónico. Tal como para el caso de Estados Unidos (Casillas, 2014), existe un rechazo a incorporar en la misma posición equivalente en el paisaje radiofónico comercial español a las radios y oyentes «españoles» y a las radios latinas y sus oyentes de origen latinoamericano; lo que

refleja una exclusión y racialización de los cuerpos, acentos y prácticas, dentro del capitalismo español.

Consideremos los procesos de producción radiofónica en la ciudad de Madrid en los que la *administración* de la radio forma parte de la gran máquina de producción industrial, que junto con la televisión y el internet, se han convertido en tecnologías poderosas de la información. Estas maquinarias mediáticas incorporan visiones del mundo, concepciones sobre el Estado, la gestión y organización social. La radio incorpora a un gran número de personas asalariadas. En las radios trabajan cientos de profesionales cuyas voces salen al aire y también algunas otras personas que están en la producción detrás de los micrófonos y en su dirección. Un ejemplo de radio oficial pública que se escucha a través de la frecuencia de Madrid es *Radio Nacional*. Algunas de las emisoras con gran audiencia son: *Cadena Ser*, *Cadena Cope*, *Onda Madrid*, empresas mediático-comerciales y generalistas. En estas radios de la esfera mediática dominante escasamente encontramos voces migrantes de origen latinoamericano, lo que se debe en gran medida a que los directores y productores discriminan dichos acentos a la hora de contratar a profesionales de la comunicación para salir al aire. Los dueños y directores de las radios dominantes elaboran *diseños estratégicos de mercado* sobre las voces que quieren hacer visibles para que sean escuchadas de cierta manera. En los espacios radiofónicos dominantes de Madrid predominan las voces con un acento «nacional estándar», que se presenta como un «no-acento», lo que indica la escasa presencia de profesionales de origen migrante en esos medios. Las siguientes experiencias dan cuenta de ello:

El barrio en donde se encuentra la COPE es uno de los más elitistas de Madrid, se trata del barrio de Salamanca, una de las mayores zonas de compras de lujo de Madrid y de residencias de las clases altas. Al entrar al edificio de la radio cerca de la Castellana, me sorprendí de ver el número de cabinas de grabación y de estudios de transmisión que había en el edificio que no tenían punto de comparación con la infraestructura precaria que había conocido en las radios latinas. Cada cabina era una emisora que transmitía en un dial distinto. Al llegar, Manuel, un periodista de origen colombiano, me contó que además de su trabajo en Radio La Gran Fiesta, tenía un programa que se llamaba «Salud y buena forma» en «Gestiona Radio», una de las tantas emisoras de la COPE. A pesar de que no estaba de acuerdo con la ideología del medio, tenía ilusión de trabajar en una cadena nacional y era una oportunidad que no podía desperdiciar, ya que desde que llegó a Madrid nunca antes le habían dado la oportunidad de transmitir desde un medio español. Me presentó a Antonio, un amigo español que estaba en paro, y a los invitados que hablarían en el programa en relación al alzheimer. Se trataba del Secretario General de la Fundación Alzheimer y de una cuidadora ecuatoriana de personas con este padecimiento. Cuando el programa terminó, Manuel me explicó que el programa en la COPE todavía no tenía fuente de financiación y estaba intentando activar la red de contactos que entretendía entre los invitados de su programa y algunos amigos como Antonio. Así, los representantes de la fundación conocerían a través de su programa los

servicios de Antonio y le pedirían sus datos para luego contratar sus servicios como «coach». De esta forma, Manuel podría llevarse una comisión por el contrato que las empresas hicieran de los servicios de Antonio aunque en seis meses de trabajo no habían podido conseguir cerrar ningún contrato. Durante el corte publicitario, Manuel me pidió que leyera una noticia sobre los recortes en salud y *me recomendó que pronunciara las «c» y las «z» con acento español ya que de otra manera corríamos el riesgo de que no les fuera a gustar a los directores*. Después de 12 años viviendo en Madrid y de tocar puertas en muchos medios, *Manuel se había dado cuenta de que el acento «español» era una exigencia para trabajar en radios nacionales* (Notas de campo, Madrid, 30 de septiembre de 2011).

También existen otras experiencias como la de Carlos Antonio en las que se hace evidente la discriminación laboral en los medios de comunicación por el color de piel. A modo de «paisaje corporal», cuerpo («moreno») y lugar de origen confluyen. Tal como explica Ahmed «la nación puede tomar la forma del cuerpo de un individuo» (2000:99):

Carlos Antonio me contó que hace muchos años llegó a España. Al principio fue duro porque no lo contrataban por ningún lado. Me dijo: *«no contrataban a peruanos morenos como yo»* (Notas de campo, Madrid, 20 de agosto de 2012).

El caso de Paco también relata la dificultad que supone para las personas migrantes acceder a los medios generalistas, ya que uno de los principales requisitos para su incorporación es contar con redes en el campo mediático:

Al llegar a Madrid, Paco pensaba que podría trabajar en los medios generalistas pero poco a poco se fue dando cuenta de lo difícil que era entrar a una radio nacional, porque se necesitaba tener un contacto para poder entrar (Notas de campo, Madrid, 24 de octubre de 2012).

Sin embargo, no solo se trata de una política discriminatoria de los dueños y directores de las radios al realizar contrataciones, también existen formas discriminatorias por parte de mandos menores y personal técnico de las radios. La siguiente experiencia muestra esta situación:

En esa ocasión, yo me quedé haciendo la producción en cabina para el programa que Manuel tenía en la emisora «Gestiona Radio», una de las muchas emisoras generalistas de Madrid. Indiqué a Manuel que teníamos a un invitado en la línea y que íbamos a enlazarlo. Manuel lo anunció al aire. Me percaté de que por equivocación yo había conectado otra línea diferente y no la de la llamada del invitado. Cometí un error. Tuvimos que parar la grabación para corregir, y esto le molestó mucho al técnico, quien me habló en un tono agresivo. Al terminar el programa le conté a Manuel la reacción que había tenido el técnico. Me dijo que él también había percibido que el técnico se portaba cortante con él y tenía la impresión de que era así porque le molestaba que un «sudaca» le mandara. Manuel me contó que había sentido que en los medios españoles lo tratan mal por el hecho de ser colombiano y que había tenido que cambiar su manera de hablar para poder abrirse otras puertas, ya que difícilmente podría acceder a las cadenas nacionales con un acento «sudaca». Según me explicó, *en el periodismo radiofónico se busca un acento neutro y él se había acostumbrado a trabajar bajo ese*

tipo de presiones aunque recibiera críticas por parte de otros latinos quienes le decían que ya se había «españolizado» (Notas de campo, Madrid, 21 de octubre de 2011).

Tal como podemos apreciar, algunos periodistas de origen latinoamericano han podido acceder a los medios españoles; les interesa tener visibilidad en las grandes cadenas nacionales pero existen muchos impedimentos para poder entrar. Como hemos visto, uno de los principales es la discriminación que existe por el acento y las formas de hablar que son distintas a las que se buscan en el mercado mediático comercial de España. Para poder acceder al mercado radiofónico nacional y tener oportunidades laborales, utilizan estrategias de *passing* (Garfinkel, 2006) como imitar «el acento de España» para pasar desapercibidos, tal como en el caso de Manuel. Otro ejemplo que muestra la manera en que los medios generalistas excluyen no sólo la presencia de los/as profesionales de origen migrante, sino contenido informativo relevante sobre América Latina, es el siguiente diálogo que mantuvimos en una entrevista formal con Margarita, una periodista de origen ecuatoriano que vive en Madrid desde hace más de diez años:

P. Y ¿cómo te incorporaste a la radio?

*R. Yo tengo poca experiencia en medios aquí, porque después de haberme cansado de mandar currículos a todos los medios en España y con todas las reducciones que se han hecho con la crisis, ni siquiera recibí la contestación, solo de una radio latina que era La Gran Fiesta (...) una ya no está para estar de pasante ni nada (...) Yo ya me había cansado de mandar mi currículo a prensa y radio, a la televisión no. Y no tenía esperanzas (...). Yo era camarera aunque mi formación universitaria era de periodista en Ecuador. Entonces como camarera estás como más relacionada con la gente de España. Trabajé en un restaurante sirviendo comida para gente española. Yo aquí me perdí un buen tiempo de América Latina y tanto induso de la información. Lo poco que ves en los medios españoles aquí es mínimo. Solo ves que si ha explotado un volcán o que si Chávez ha dicho tal cosa. La información que yo tenía era bastante poca y obviamente no hay periodistas latinoamericanos en esos medios porque no nos dan lugar ahí. Antes de trabajar en esta radio latina, yo me había desconectado completamente de la información de allá porque por mi trabajo, solo veía medios españoles cuando los dueños del restaurante ponían el televisor. Yo sabía que Rafael Correa era el presidente pero no sabía cómo se llamaba el vicepresidente. Normalmente esos datos los sabes cuando estás metida en los medios, cuando manejas la información. Estaba muy metida en el ámbito nacional de acá, muy relacionada con el ámbito español. *Te encuentras con gente en la calle que es muy parca con la información de América Latina, justamente por los contenidos de los medios nacionales españoles y eso es porque nosotros los migrantes no estamos en esos medios y eso repercute en el trato al colectivo latinoamericano aquí* (Entrevista a periodista ecuatoriana, Madrid, 4 de marzo de 2012).*

Por otro lado, en las radios dominantes de Madrid, tampoco se escuchan las lenguas de otras comunidades autónomas como el catalán, gallego, valenciano o euskera. Escasamente escuchamos acentos menores de otras partes del Estado español porque se

exige a los/as comunicadores un castellano «estándar». En definitiva, directores y productores de las radios generalistas discriminan las voces latinoamericanas demandando un acento normativo (un «no-acento»), activando «fronteras internas» vía normas corporales y «experiencias de fuera de lugar» (Mora y Montenegro, 2009) e impidiendo la visibilización de voces migrantes en la esfera radiofónica. Así, en las radios los profesionales latinoamericanos o se invisibilizan mediante estrategias de «pasar por españoles» o se visibilizan como «otros» profesionales. Como Manuel nos compartió:

Me contó que en Radio La Gran Fiesta se sentía bien porque, en cambio, cuando había trabajado en Antena 3 y en Tele 5 se *había sentido siempre como un bicho raro*. Todo el tiempo se burlaban de él por ser colombiano, hacían bromas sobre drogas, sobre el *latin lover* y cosas que no tenían que ver con su experiencia profesional como periodista (Notas de campo, Madrid, 29 de septiembre de 2011).

No solo la exclusión se produce en la infra-representación de voces y acentos latinoamericanos, también en la estereotipación de «lo latino» como «objeto» de representación en los discursos radiofónicos. María Teresa Piñeiro Otero (2005) ha analizado los estereotipos que las radios generalistas en el Estado español reproducen sobre los colectivos latinoamericanos acordes con los intereses de los medios o de sus anunciantes. Según esta autora, existen prejuicios y estereotipos hacia los colectivos latinoamericanos asociando ciertos elementos culturales al humor (2005: 62)¹³⁹. El hecho de que exista un imaginario negativo sobre los colectivos latinoamericanos no es solo una cuestión *semiótica*, sino que se traduce en prácticas *materiales y corporales* que impiden que los dueños y directores contraten profesionales migrantes¹⁴⁰ para salir al «aire». A los que han podido ser contratados, se les exige modular su forma de hablar con un «no-acento», lo que les genera dificultades en sus relaciones laborales. Tal como veremos más adelante, estos *imaginarios excluyentes* repercuten no solo en el campo de los medios de comunicación, sino que la «*colonialidad del poder*» (Quijano, 2014) también se manifiesta

¹³⁹ Esto es algo que sucede de manera ligeramente diferente en Estados Unidos en donde la «diferencia» está siendo mercantilizada no sólo por empresas étnicas, sino también por las grandes agencias y medios de comunicación que contratan a personas representantes de los grupos minoritarios (negros, hispanos, gays, etc.) como una manera para atraer consumidores y obtener dinero del nicho de mercado potencial (Dávila, 2001: 37). Se trata del multiculturalismo neoliberal en el nuevo mundo de las marcas (Klein, 2011).

¹⁴⁰ Esto sucede también en las migraciones internas en las que los profesionales de otras regiones del Estado español son discriminados por su forma de hablar (andaluces, extremeños, etc.). No obstante, como veremos más adelante, en el caso de profesionales migrantes extracomunitarios, la situación es sumamente desigual cuando «no tienen papeles» y son privados de sus derechos laborales a pesar de tener amplia experiencia profesional.

en la vida diaria de las personas cuando escolarizan a sus hijos, cuando van por la calle o se manifiestan.

A pesar de estas creencias altamente extendidas entre los directores de las radios dominantes y grandes agencias de publicidad de Madrid, se reconoce la incidencia del trabajo de ciertos profesionales de la comunicación, que se consideran «extranjeros» y no «inmigrantes»; se les contrata en función de lo que se considera que es mejor para incrementar el mercado de consumidores «españoles». Los profesionales de origen latinoamericano que han logrado incorporarse a las radios generalistas y a las agencias de comunicación y de publicidad, lo han hecho por su alta formación universitaria y experiencia profesional en medios de comunicación en sus países de origen. Los pasaportes, las ciudadanía y las clases sociales de origen marcan también los lugares a los que pueden acceder los profesionales de la comunicación «no-europeos». Este ha sido el caso de varios profesionales argentinos y mexicanos de clases medias y altas que hemos conocido en Madrid y en Barcelona, tal como Luis Miguel, Germán, Ángel y John, que trabajan en grandes agencias publicitarias de comunicación como Llorente & Cuenca o Grupo Bassat Ogilvy, así como en los grandes grupos de radio, televisión y producción audiovisual. Varios de ellos nos han contado que fueron contratados, no por su conocimiento en relación a públicos de origen latinoamericano en el Estado español, sino por sus redes y contactos en el sector de la comunicación en América Latina, en donde las agencias de comunicación tienen sucursales y porque les interesa captar grandes empresas de capital latinoamericano como clientes. También debemos considerar el acceso que les da su «blancura» a los medios de comunicación de los grandes grupos, así como su acento «modulado» que puede llegar a pasar desapercibido y en el que, tal como explica Rita Mae Brown, la clase económica se hace evidente (en bell hooks, 2005: 36).

Por otro lado, otra evidencia de la división étnica en el campo mediático es la segregación a la que los/as comunicadores/as migrantes de clases menos pudientes se ven sometidos, teniendo restringido el acceso al campo de los medios generalistas y, en cambio, amplio acceso al trabajo en las radios minoritarias. Esta situación se da a pesar de que muchos/as cuentan con una amplia experiencia profesional en medios de comunicación en los países de origen. Las vivencias de Alberto, Paco y Margarita son ejemplos del nivel de precariedad por el que pasan profesionales con una gran experiencia en el medio:

«Yo ya había hecho radio en Colombia, había escrito, había hecho televisión. Todos los medios los había hecho. Yo venía muy formado de Colombia porque había estado en todo, había sido jefe de prensa, copy, en TVA, en el eje Cafetero, había estado en El País,

que en ese tiempo fue donde más estuve, es un periódico fuerte en el valle del Cauca, había sido un corresponsal en una zona del valle, eso por no hablar del cartel del valle y entonces en unos momentos muy complicados, por ejemplo, el terremoto de Armenia. Yo venía muy formado. Tampoco me traje nunca un título pero son las cosas que han venido saliendo. Como que el camino se va haciendo» (Entrevista a Alberto, periodista de origen colombiano de Radio La Suegra, 16 de junio de 2014).

De repente me encontré con Paco, un periodista peruano que ha vivido en Madrid desde hace 8 años. Nació en Ica y desde muy joven comenzó a hacer radio en Perú. Me contó que tuvo varios informativos en Perú en los que combinaba con cuestiones culturales. En Madrid, estaba en paro desde hace tres años porque la crisis le había afectado a muchos medios de comunicación radiofónicos. Ahora vive de un subsidio del INEM (Instituto Nacional de Empleo) pero ha tenido un problema porque le han pedido que devuelva el dinero que le habían dado, ya que le han argumentado que la nómina de su esposa supera el monto para otorgar los subsidios. Ellos tienen una hija y apenas les ajusta para llegar a fin de mes. Su abogada le ha dicho que el INEM está haciendo eso con la finalidad de que llegue el plazo del subsidio y ya no pueda solicitar ninguna otra ayuda (Notas de campo, Madrid, 6 de septiembre de 2012).

En Ecuador, Margarita trabajaba en radio. Estaba estudiando y haciendo cualquier tipo de programa en donde era co-presentadora. Estuvo en Radio Colón, en Radio Sucre, en Radio Irfeyal. También trabajó para una universidad en temas de comunicación, en asistencia. Tenía relación con diferentes medios (Entrevista a Margarita, periodista ecuatoriana, Madrid, 4 de marzo de 2012).

En ese sentido, el *mercado radiofónico especializado en audiencias de origen latinoamericano* es la única esfera disponible que queda para que los/as comunicadores/as migrantes se incorporen a su campo profesional. Esto los coloca en un *lugar* en el que son contratados/as porque se privilegia «lo étnico», reafirmando la división laboral étnica y lingüística del trabajo, la exclusión, la marginalidad y la diferencia. De esta manera, *los medios comerciales latinos instrumentalizan el acento y el origen de los profesionales como una estrategia de venta*.

En la línea de proveer un análisis desde la complejidad, entendemos que las difíciles condiciones de producción no son las mismas para los/as periodistas migrantes relegados a las «*radios étnicas*» que para los/as periodistas «españoles» que acceden a las radios dominantes. Aunque de manera generalizada el gremio periodístico y técnico de medios de comunicación suele percibir sueldos precarios, la brecha salarial entre unos y otros es abismal. Las tareas de los/as periodistas migrantes en el campo mediático se concentran en los medios minoritarios especializados, lo que produce sistemáticamente diferencias salariales en detrimento de los profesionales migrantes. Cabe destacar que dentro del *sector radiofónico generalista*, las remuneraciones de los/as profesionales de la comunicación son muy distintas. Así también existen pequeños abismos dentro de una empresa radiofónica y otra. En el Estado español, no existe un convenio de mínimos salariales en la radio, en

cambio, existen incentivos, pluses, comisiones, etc. que hacen, incluso, imposible que dos periodistas en la misma empresa mediática tengan la misma retribución. Recientemente se aprobó un texto a nivel estatal de radiodifusión comercial para regular, entre otras cosas, las remuneraciones que son ya de por sí mucho más modestas que las de los periódicos impresos (MCR, 2010). Sin embargo, incluso en los puestos más precarios de las radios generalistas, en cadenas como la COPE o en Radio Nacional, los sueldos ascienden a más de 20 mil euros anuales (MCR, 2010: 20)¹⁴¹.

En cambio, en las *radios minoritarias*, Manuel, Margarita, María de la Luz, Graciela y Luis Alberto, profesionales de la comunicación, nos han compartido que desde el año de la crisis económica (2008) han sido remunerados por debajo del salario interprofesional mínimo establecido¹⁴², con aproximadamente: entre 3.600 euros y 6.000 euros anuales, es decir, apenas 300 y 500 euros al mes. Esta baja remuneración se debe a que recurrentemente tienen que pagar el alquiler del espacio al aire de sus programas a los dueños de las radios y sus sueldos dependen de las ventas de los espacios publicitarios:

Después de la emisión acompañé a Manuel a una empresa que ofertaba cursos para enfermeras. Antes de entrar, nos encontramos con algunas mujeres rumanas que esperaban en la puerta. Manuel me contó que las rumanas y las latinoamericanas eran las más solicitadas por los empleadores. Manuel le hizo un publirreportaje a la dueña de la empresa por el que le pagaron 200 euros. Este era el único anunciante para su programa en la radio latina en la que trabajaba, La Gran Fiesta, que había conseguido en el mes. Manuel estaba pasando por una situación económica complicada porque a pesar de que trabajaba en varios programas de radio, frecuentemente los patrocinadores no le pagaban, le quedaban debiendo dinero y la mayor parte de lo que cobraba en la radio La Gran Fiesta se lo quedaban los dueños o Roberto, el director de la radio. Solo uno de los patrocinadores del programa de «El reloj» en La Gran Fiesta le correspondía a él. Se trataba de la agencia América Viajes por la que él cobraba aproximadamente 100 euros al mes. Al parecer esta empresa no iba a renovar el contrato al mes siguiente (Notas de campo, Madrid, 25 de octubre de 2011).

Por otro lado, los dueños de las radios, a cuyo nombre figuran las empresas radiofónicas en los registros mercantiles, suelen darlas de alta generalmente como «S.A.» o «S.R.L.»:

¹⁴¹ También es importante considerar que no es lo mismo trabajar para un medio en las cadenas centrales de Madrid o Barcelona que en emisoras locales. Los locutores y redactores superiores de servicios centrales suelen tener un estatus salarial superior que los que trabajan en emisoras locales. Los/as comunicadoras de emisoras locales españolas se encargan de muchas funciones como la edición, la redacción y la locución pero los/as comunicadoras de radios latinas, tienen que , además de todo eso, buscar la publicidad y figurar como agentes de venta.

¹⁴² Ver en Ministerio de Empleo y Seguridad Social los salarios mínimos: en 2015 mensual 648,60 €; en 2014 mensual 645,30 €; en 2013 mensual 645,30 €; en 2012 mensual 641,40 €; en 2011 mensual 641,40 €; en 2010 mensual 633,30€.

«Eso quiere decir que con que tu tengas una *Sociedad Limitada*, pagues tus impuestos, no te van a molestar por nada, lo que importa es que no molestes a tus vednos» (Entrevista a locutor colombiano de Radio Latina, Madrid, 24 de octubre de 2012).

Una de las dificultades que los profesionales de estas radios enfrentan es que en su mayoría no son ellos los dueños de los medios y se enfrentan a presiones económicas y a la precariedad. Los dueños y directores de las radios para audiencias migrantes contratan a conveniencia a locutores y periodistas de origen latinoamericano, principalmente colombianos y ecuatorianos, como una estrategia de mercadotecnia para vender sus productos radiofónicos a empresas anunciantes que buscan públicos objetivos (*target group*) «latinos»; la intención es que los oyentes se sientan identificados con dichos acentos. Para algunos de los dueños y de los directores de las radios, tal como John, Arturo y Luis Miguel, las *estrategias de marketing* son indispensables para atraer más consumidores. Dichas estrategias construyen discursos regulatorios, basados en la identidad de las voces y acentos, que se anuncian como «representantes» de la comunidad «latina».

Por otro lado, algunos directores de las radios, que también suelen tener programas en las radios (como Roberto y Alberto, ambos de origen colombiano), *subemplean a otros/as locutores/as*. Estos otros locutores hacen el trabajo de gestión de contenidos, producción y locución en las emisiones, también dedican sus jornadas laborales a intentar conseguir nuevos clientes. Alberto y Roberto, por ejemplo, son directores de las radios (o jefes de los programas de radio) y Luis Miguel, John y Arturo son dueños de las radios. Los jefes de los programas y directores de las radios, aprovechan su posición para tener salarios más altos. Esta situación suele producir contrariedad en los locutores que ocupan *papeles* «menores» como Margarita, María de la Luz, Graciela o Manuel. En general, las voces «menores» de estas radios *suelen tener otros trabajos en paralelo a la radio*, lo que en muchas ocasiones les ayuda a cubrir los gastos mensuales de los alquileres de los espacios radiofónicas que llegan a costar hasta tres mil euros mensuales, dependiendo del horario estelar¹⁴³. Por ejemplo, el trabajo principal de Chary y de Delia ha sido el de empleadas del servicio doméstico; paralelamente, han tomando la radio como una plataforma para adquirir otras formas de capital simbólico; Carlos Antonio se ha dedicado a trabajar en la Cruz Roja como camillero; Manuel intenta vender publicidad, hace diseño gráfico y vende su voz para productos de empresas radiofónicas de Colombia; Graciela organiza fiestas en

¹⁴³ El precio de los alquileres de los espacios radiofónicos ha ido cambiando con el tiempo. A partir de la crisis económica, las cantidades han ido disminuyendo debido a que se ha hecho cada vez más difícil conseguir inversión publicitaria.

discotecas y en karaokes. Todos ellos están insatisfechos con los sueldos que reciben porque son muy bajos y no les alcanza para vivir. Carlos Antonio nos dijo, en una conversación informal, que «de estas radios nadie puede vivir». No son especialmente los sueldos los que atraen a los/as profesionales a trabajar en estas radios, sino más bien el *capital simbólico* y *cultural* que adquieren como «representantes» de las comunidades migrantes de origen latinoamericano. Margarita nos contó lo siguiente al respecto:

- P. ¿Cómo ha sido tu experiencia trabajando en radio tanto en Ecuador como aquí?
R. (...) La experiencia más triste, no me acuerdo. Se relativiza. Las ganancias son muy grandes. Una de las cosas gratas es el hecho de que la gente te reconozca en la calle. Te ven y dicen «mira ella es Margarita». O cuando alguien te escucha hablar el hecho de que te reconozcan por la voz, a mí me parece grato (Entrevista a Margarita, periodista ecuatoriana, Madrid, 4 de marzo de 2012).

Para Chary, la radio también es un medio para poder generar *redes* dentro de la comunidad paraguaya, aunque obtenga muy pocos beneficios económicos. Chary se siente orgullosa de ser la «portavoz de los paraguayos» en Madrid. Así, nos contó que en una ocasión, cuando el presidente de Paraguay visitó a Madrid, Chary fue la única periodista de la comunidad migrante paraguaya que pudo hablar con él para contarle la situación de desamparo que viven muchos de sus compatriotas. El poder de los micrófonos hace que *las voces que se hacen audibles en las radios* sean consideradas en una posición social superior, lo que permite intercambiar favores, trazar negocios a través de los contactos, obtener beneficios diversos de las redes y tener influencia como líderes de opinión en la toma de decisiones de los oyentes y consumidores, en relación a asuntos políticos, económicos, sociales, etc. Además, para muchos de ellos la radio se convierte en «un hobby» o «una vocación» como Alberto nos contó. La práctica de *hacer radio* en América Latina es un «equipaje cultural» (Boruchoff, 1999) que ha viajado con los/as comunicadores/as atravesando fronteras y el mar Atlántico.

Como ya hemos ido advirtiendo, tenemos que considerar que las personas que trabajan o participan en las radios para audiencias migrantes, muchas veces producen sin entrenamiento equipos de profesionales, técnicos o infraestructuras. Mientras en las radios nacionales y locales se cuenta con equipos de profesionales para la producción y con tecnologías para la investigación periodística, en las radios latinas estos recursos son escasos, lo que denota la *precariedad*:

Hoy he visitado otra de las radios latinas de Madrid, Radio Amor Tropical, que está ubicada en la zona este de Madrid, en el barrio Pueblo Nuevo, en el distrito de Ciudad Lineal que es conocido por ser un área industrial. La estación se encuentra en la quinta planta de un edificio nuevo, sede de varias micro-empresas, algunas dedicadas a la

contratación de personal. Tuve el primer encuentro con Carlos Antonio, locutor del programa de radio "Por los caminos de Perú". Al entrar en la emisora, unos muchachos estaban haciendo trabajos de construcción y uno de ellos me hizo pasar por un largo corredor en donde había decenas de fotos del director de la radio con diferentes locutores. Algunas fotocopias de páginas de periódicos, como «El País», que los habían sacado en sus páginas y en las que hablaban sobre la emisora como la «radio por la integración». Hacía un calor asfixiante. El dueño de la radio llegó a saludarnos y nos contó que recientemente se habían robado el aire acondicionado del estudio y se disculpó por el calor. Luego, al iniciar el programa hubo un problema con internet y noté que Carlos Antonio estaba muy nervioso. Luego me dijo: «agarré la costumbre de utilizar el internet para todo y ahora ando buscando desesperadamente datos sobre el aniversario de Callao a través de mi móvil pero no logro conseguir mucha información, no hay nadie más que me ayude y ahora ando haciendo los controles técnicos yo solito también» (Notas de campo, Madrid, 21 de agosto de 2012).

Un ejemplo de la *precariedad de las infraestructuras* de las radios latinas es que la mayoría de sus estudios de grabación no tienen «pecera», nombre que se da a los estudios que están divididos en dos partes, una parte para los locutores y sus micrófonos y otra para los técnicos y sus equipos.

Para comunicadores/as como Manuel, Graciela, Margarita y Chary trabajar/participar en estas radios se trata de *un reto por el control de la producción y circulación de representaciones*; su trabajo está lejos del de los dueños y directores, quienes forman parte de los grupos que tradicionalmente controlan la propiedad de los medios de comunicación. En ese sentido, para Alberto, tener un informativo en una radio en Madrid significa poder presentar las noticias desde la experiencia de quien ha vivido y sufrido el conflicto colombiano en «carne propia»:

«Yo presenté una hoja de vida en El País (Colombia) cuando estaba recién egresado para poder hacer periodismo, terminé la universidad y me fui para Cartago, yo no conocía nada. Yo era un muchacho, acababa de terminar la universidad y tenía que hacer el periódico y a cambio me daban hotel y 250 mil pesos. Me fui a hacer el periódico, me fui a repartir el periódico pueblo por pueblo, me cogía los cosos [en referencia a los periódicos], los tiraba en un taxi, a Argelia, el Bobio, El Cairo. Y hacía la editorial yo. Una señora me dijo un día, "¿Quién lo escribió?" Y yo dije que yo hacía todo. Y me di cuenta de que quería otra cosa, porque me tocaba repartirlo, yo era el muchacho, lo hacía todo, pero chévere porque yo también estaba aprendiendo a escribir, yo no sabía... tanto que un día me puse a llorar en la plaza de un pueblo de desesperación. Yo todavía no salía de la universidad pero imagínate. Entonces El País que era la marca en ese tiempo... había dos corresponsales en Cartago, uno se retiró y había una vacante y me presenté y me cogieron. Entonces a escribir en El País y muy rico, muy, muy bacano. Cero restricción, escribí lo que quise. Hice cosas con El País bonitas. Por ejemplo, hacer una crónica del repoblamiento de los cóndores pero también estuve en medio de un combate, dicté la nota, la escribieron al otro lado y yo me tiré dos notas... suena como romántico, pero era

una cosa terrible, yo estaba en medio de un combate dictando una nota. Y ¿por qué? pues... seguramente porque uno quiere mucho la profesión, para mí era todo un privilegio saber que se estaban presentando semejante montaña y yo en un carro con una bandera en blanco y un aviso de prensa con el fotógrafo y que ni uno ni el otro bando se metiera conmigo. Bueno, en el pueblo ya no era rico, ya se estaba echando fuego cruzado, se tiene uno que agachar. Ya era un combate. Entonces era una adrenalina, eso era la idea del periodismo también, contar la crónica, eso fue muy rico. Además fue una crónica irónica. Esos hijoputas se miran los dientes, joden a la gente porque el que se murió fue el borracho del pueblo y no se meten en la confrontación, en la escaramuza que pone a la población, que jode a todo el mundo, y al final no se hace nada. Era un poco como iba la cosa...yo estaba ahí, en Cali ya lo sabían. Era un viaje sorpresa que había hecho el gobernador del Cauca, Villegas» (Entrevista a Alberto, periodista de origen colombiano de Radio La Suegra, 16 de junio de 2014).

Otros comunicadores consideran estos espacios radiofónicos minoritarios como *redes para luchar contra el nacionalismo de los medios de comunicación en el Estado español* que no les da acceso, como en la experiencia de Chary, Carlos Antonio y Margarita. Por último, tenemos que considerar *las condiciones coyunturales* que hacen que estas iniciativas radiofónicas se desarrollen con recursos insuficientes, espacios pequeños, infraestructuras deficientes, antenas no legalizadas, sin contratación ni prestaciones para empleados/as. Además, los sueldos, muchas veces, basados en un sistema de comisiones crean presiones y angustia por la inestabilidad económica y laboral, así como *estar en situación irregular*, lo que entre muchas otras cuestiones les impide regresar a sus países de origen y ver a sus familiares durante largos periodos:

Pablito, como todos lo llamaban, era un locutor de origen peruano ayudante de Carlos Antonio. Su programa me recordaba a las radios populares de México. Pablito era de Callao, ciudad en donde permanecía toda su familia con quien se mantiene en contacto. Su madre estuvo viviendo un tiempo en Italia a donde migró con una de sus hermanas. Él no había podido viajar a Perú en los seis años que llevaba en Madrid porque no tenía papeles. Pablito trabajaba los fines de semana en una discoteca que se llama Rumba, en Usera y en un restaurante que se llama Las Brisas en Alcorcón. Su trabajo como músico es lo que le daba de comer, por lo que se sentía contento iniciándose en la radio, lo suyo era la animación (Notas de campo, Madrid, 20 de agosto de 2012).

Otra de las cuestiones a tomar en cuenta es el hecho de que «*no tener papeles*», impide a algunos periodistas como Paco poder participar en acciones de protesta y reivindicaciones en el espacio público por miedo a perder los privilegios de residencia ya adquiridos o a ser controlados, encarcelados y deportados:

Paco me contó que participa en la Asamblea Popular de Hortaleza que es el lugar en donde vive desde hace varios años. Sin embargo, me contó que tiene que participar de manera anónima e intenta no exponerse mucho porque teme que le pongan una multa o que esto le perjudique su estancia. Me dijo que se encuentra en la segunda tarjeta de

residencia y va a pasar a la comunitaria. En las manifestaciones intenta tener cuidado porque, según dijo: «la policía está cargando principalmente con los inmigrantes» (Notas de campo, Madrid, entrevista a periodista de origen peruano, Madrid, 6 de septiembre de 2012).

La *situación de irregularidad* es una de las cuestiones por las que los profesionales de la comunicación de origen latinoamericano consideran que no consiguen trabajo en los medios de comunicación «españoles». «*No tener papeles les impide tener un trabajo en los grandes medios y no tener un trabajo en los grandes medios les impide tener papeles*. Sin embargo, el trabajo no es la única dificultad. En el peregrinaje para conseguir papeles surgen múltiples barreras, principalmente la falta de información. En algunos casos también la edad se convierte en un obstáculo para tener un trabajo y por tanto tener los papeles:

P. ¿Has tenido problemas con los papeles?

R. Sí, sí, claro, yo vine con papeles de estudiante, mi tarjeta duraba un año, estuve trabajando como camarera y de dependienta. (...) Al año, cuando intenté cambiarme al otro máster, yo metí mis papeles de convalidación, y ya no pude hacer el cambio de tarjeta. Acá la legislación es que si tienes tarjeta de estudiante o si eres turista, el momento se te caduca. Ya te quedas sin papeles. (...) A mí se me acabó tal fecha y yo me quedé inmediatamente sin papeles, cero. Estuve como muchos años intentando hacer el papeleo, tuve un permiso de la universidad con el que me manejaba (...) He intentado hacer desde todos los medios los papeles. Empezando desde la universidad que me extendió un documento para decirme que yo estudiaba y que había cambiado el máster y que por eso era el repaso. Hice papeles por todos lados, hice todo a través de abogados, hasta lo imposible por conseguir los papeles. Hasta que salió el tema, estuve como unos cuatro años sin nada, sin nada. No podía salir de España. *España ha sido como una cárcel para mí*. No podía salir de viaje, no podía coger un avión e irme ni de aquí a Barcelona porque tienes que presentar el documento. Estaba *como enjaulada y yo creo que eso ha sido lo más difícil para mí*, más que no tener los papeles, siempre he trabajado, eso ha sido una ventaja. Más bien ha sido el hecho de no salir del país. Cuatro años después, pues hemos podido hacer el papeleo por la nacionalidad de mi mamá. Mi mamá tiene la nacionalidad. Mira qué curioso cómo son las cosas. En la legislación no está abiertamente que tú puedes hacer los papeles si tus padres son españoles cuando eres mayor de 18 años, pero resulta que yo no sé cómo encontramos un hueco ahí pero yo con 34 años en ese entonces, yo pude hacer mis papeles con mi mamá de nacionalidad española, en la legislación te presentan la parte buena. En la legislación te presentan que solo pueden hacerlo los menores y los discapacitados pero luego resulta que también puedes hacer – no sé si lo han cambiado – podían hacerlo también las personas mayores siempre y cuando dependías de tu mamá. Pero eso no se dice. No se dice porque hay muchos casos. Yo le preguntaba a la abogada. «Pero ¿por qué no te lo dicen?». Ella me dice que intentan tapar para que los casos se reduzcan. El problema no era que yo no era dependiente, porque yo trabajaba. Pero el problema era que yo con 34 años pueda hacer ese tipo de papeleo. Resulta que me pasé buscando por internet, nunca lo encontré, he pasado buscando a través de la legislación y tampoco lo encontré. Me tardé dos o tres meses en lo que metí mis papeles, con un documento para cinco años. En un momento, te desesperas y ya no hago nada, mi idea era volver. Pero luego te das cuenta de que hay opciones, me salió y bienvenido sea (Entrevista a Margarita, periodista de Radio Latina, 4 de marzo de 2012).

Esta desventaja en el campo de los medios de comunicación se reproduce en *otros campos laborales en los que las exclusiones son notorias* y en los que, a pesar de que muchos/as extranjeros/as «no-comunitarios» cuentan con un nivel formativo y larga experiencia laboral en origen, éstos ocupan los empleos menos remunerados. Esta cuestión se debe en buena medida al *neoliberalismo*, «tecnología de poder» que se activa al igual que la biopolítica (Ong, 2006: 13)¹⁴⁴. El neoliberalismo es el más reciente desarrollo de las técnicas de gobierno de la vida humana, ya que es una gubernamentalidad que se basa en el conocimiento y en cálculos de mercado para una política de la sujeción y del sujeto de decisiones (Ong, 2006:13). Ong expone que el neoliberalismo da valor a las prácticas de cálculo y ubica como *sujetos menos dignos a los ciudadanos que son demasiado carentes de potencial neoliberal*. Los ciudadanos «no calificados» y los migrantes se convierten en excepciones al «mecanismo» neoliberal y son construidos como poblaciones excluibles en tránsito, transportadas dentro y fuera de las zonas de crecimiento (Ong, 2006:16). Los mecanismos de control se disfrazan cada vez más de «democráticos» y son distribuidos a través de las mentes y cuerpos de los ciudadanos, más que a través de una operación de tecnología disciplinaria específica (Ong, 2006:20). El neoliberalismo, por cierto, hace una excepción con los «expatriados talentosos» que son incorporados como ciudadanos prototipos ideales. En ese sentido, es necesario observar cómo la razón y técnica neoliberal se articula con los regímenes de ciudadanía y nuevas formas de administración especializada. Así, *la ciudadanía, los derechos, los permisos de trabajo se convierten en maleables*, elementos sujetos a contracorriente y a los campos de fuerza configurados por los modos impulsados por el mercado y los flujos de conocimiento (Ong, 2006:27). Esto explicaría por qué los/as trabajadores/as migrantes latinoamericanos/as no se han incorporado en igualdad de condiciones a los sectores laborales, ya que *su actividad es*

¹⁴⁴ Aiwha Ong entiende el neoliberalismo como «mobile calculative techniques of governing that can be decontextualized from their original sources and recontextualized in constellations of mutually constitutive and contingent relationships» (2006: 13). Para Aiwha Ong, la gubernamentalidad neoliberal puede ser rastreada en la noción foucaultiana de «biopoder», un modo moderno de gobernar que convirtió la vida y sus mecanismos en el reino de cálculos explícitos e hizo del conocimiento/poder un agente de transformación de la vida humana. Esta tecnología política centrada en el manejo de la vida oscila entre dos polos de desarrollo. Un polo se centra en el cuerpo como una máquina: su disciplina, la optimización de sus capacidades y la extorsión de sus fuerzas. El otro polo se centra en los cuerpos como maquinarias biológicas, base de bienestar colectivo y reproducción. *Biopolítica* se refiere a una serie de controles regulatorios ejercidos sobre las poblaciones y sobre los individuos para hacer dominar y extraer las fuerzas de la vida.

considerada como menos potencialmente explotable en términos de los cálculos neoliberales.

En resumen en relación a este epígrafe, los medios de comunicación generalistas, en los que podrían haberse incorporado muchos/as periodistas y comunicadores/as migrantes con amplia experiencia en origen, son uno de los tantos campos que demuestran la exclusión que la población de origen latinoamericano ha experimentado en muchos otros sectores en el Estado español¹⁴⁵. Los medios de comunicación están atravesados por una división racial (y de género) del trabajo producto de la colonialidad del poder y de políticas neoliberales.

3.1.2 Grupos de poder y el marketing de lo latino

La función comercial y publicitaria de las radios privadas, y de algunas radios públicas, forma parte de un impulso del sector financiero que es el que impone las pautas de sostenibilidad de los medios de comunicación, así como también los distintos intereses político-ideológicos. En la esfera radiofónica de Madrid, existen *lobbys mediáticos* o *holdings* como *Unión Radio*, participado mayoritariamente por el Grupo Prisa, que posee numerosas emisoras (*SER, Los 40 Principales, M80 Radio, Cadena Dial, Máxima FM, Radio Olé y Ké buena*). Así también, otro ejemplo es el grupo COPE, propiedad de *Radio Popular*, cuyos accionistas son la Conferencia Episcopal Española, diócesis y órdenes religiosas como

¹⁴⁵ Sin embargo, esto no es comparable con los niveles de exclusión y marginación a los que la población africana es sometida. La red *Migreurop* publicó un informe en 2010 en el que denunciaba las barreras físicas que la Unión Europea ha construido en lugares como Ceuta y Melilla, ciudades limítrofes del Estado español con Marruecos, para impedir a toda costa que los migrantes extra-europeos penetren y de tratar severamente a quienes atraviesan la frontera. A partir de 1992, España firmó un acuerdo de readmisión con Marruecos (1992), Nigeria (2001), Argelia (2002), Guinea Bissau (2003) y Mauritania (2003), entre otros. Este acuerdo permite el retorno de nacionales de esos países, poniendo como condición a dichos países su ayuda para readmitir a sus ciudadanos. En espera de su deportación, estos últimos son mantenidos en centros de retención, convirtiendo a Ceuta en una enorme cárcel rodeada de una barrera de seis metros de alto que se extiende sobre ocho kilómetros de un lado del mar al otro. La política de encarcelamiento del gobierno español es la fase oscura de los acuerdos de readmisión firmados por España con los países de origen para poder expulsar de manera «eficaz» y «legal» a los migrantes que se encuentran en Ceuta. Los migrantes retenidos en Ceuta viven una suerte de limbo jurídico. El informe de *Migreurop* denuncia la situación de los migrantes tanto en los Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI) como en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE). Así también denuncia las deportaciones, expulsiones y arrestos y envíos hacia la península; el hecho de vivir en el bosque para no ser atrapados; sobrevivir sin recursos. Igualmente, cabe destacar las numerosas muertes a manos de la guardia civil en los controles fronterizos. Una de las más escandalosas y recientes (febrero 2014) es la de nueve migrantes muertos, a manos de la guardia civil, según varias fuentes en Ceuta al intentar cruzar a nado la frontera.

jesuitas y dominicos. Dentro de los grandes grupos también están *Vocento* (Punto Radio) y *Planeta* (Onda Cero). De *RTVE*, de carácter público, se desprenden varias cadenas como *Radio Nacional Española* con sus múltiples canales (*R3, R4, R5* y *Radio Clásica*). Algunos de los grandes grupos mediáticos o *holdings* llegan a percibir ingresos tan elevados que cotizan en bolsa (Rodríguez Pallares, Miriam, 2014). Esto evidencia que las radios tienen vínculos de dependencia con grupos económicos, políticos y publicitarios, por lo que recurrentemente se convierten en sus altoparlantes.

Dentro de este marco, las radios latinas construyeron su público objetivo o *target*: los grupos migrantes «latinos». La inversión publicitaria en estos medios comenzó a crecer. Los *lobbys radiofónicos* especializados en audiencias migrantes en Madrid han estado también integrados por grupos que, aunque son marginales en la esfera radiofónica, forman también pequeños grupos de poder político, económico y religioso¹⁴⁶. Un ejemplo es el *Grupo Macu*, dirigido por un empresario español, que posee varias emisoras y medios en diferentes ciudades: *Fiesta FM Madrid, Mallorca, Levante, Romance Stereo* y *Nuevo Mundo Electrónico*. Así se definen como un grupo que «se mantiene siempre cerca de su audiencia para responder a sus necesidades informativas y de entretenimiento»¹⁴⁷. Estos vínculos se relacionan con monopolios económicos informativos de carácter local. Los *lobbys radiofónicos* propagan los intereses de grupos económicos por la preeminencia cultural del espacio radiofónico «latino» que se posiciona en relación a sus intereses y a la seducción de las audiencias que consumen los contenidos noticiosos, musicales y de entretenimiento.



¹⁴⁶ No hemos podido averiguar los registros mercantiles de las radios, tan solo sus nombres comerciales en los que frecuentemente no aparecen los nombres de los dueños de las radios. En algunos casos, los dueños de las empresas radiofónicas no son los dueños de las frecuencias o de las antenas por lo que tienen que subalquilar.

¹⁴⁷ Información de la web del grupo, última visita: junio 2015: <http://www.grupomacu.com/>



Figura 21: Imagen obtenida de la web del Grupo Macu.

Los grupos económicos de poder son las alianzas que las radios crean con las salas de concierto o las discotecas. Un ejemplo es la desaparecida Radio 12, ahora Romance Stereo, que solía organizar fiestas en discotecas como La Barra del 12. Otro ejemplo es el del *Grupo Yaré*, integrado por radio *La Suegra* y tres discotecas: *Cantera*, *Yaré* y *la Suegra*. Las *discotecas* son una de las fuentes de financiación que algunas radios utilizan como plataforma para ofertar sus servicios. Estos anunciantes representan un negocio redondo en el que la estrategia de marketing consiste en conseguir que la gente acuda a bailar la música que se programa en las radios. Varios de los dueños de las radios también son dueños de discotecas, tal como podemos apreciar en el siguiente fragmento de una de las entrevistas que hicimos a Antonio, director de una de las radios:

«Nosotros tenemos discotecas, no tenemos mucho dinero pero somos, de los medios latinos, los que mejor han resistido porque dimos el paso rápido. Vamos a aguantar mucho el palo (...) La gente prefiere las emisoras más asentadas que se apoyan mucho en un grupo que tiene discotecas como nosotros y con eso se sostiene un poquito. Nosotros no tendríamos problema en cerrar la radio, ya que cada uno tiene una discoteca» (Entrevista a Antonio, director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

El interés de los dueños y directores de las radios por impulsar estrategias *que aumenten el consumo comercial* es un relato recurrente, tal como Antonio y Alberto nos compartieron:

P. ¿Cómo surgieron las radios latinas?

R. Desde el principio las radios latinas siempre han sido comerciales se han visto como un negocio, nunca se preocuparon por ayudar al migrante latinoamericano (...). Lo latino en España *ha sido una importación de los Estados Unidos porque tiene una inmigración más antigua que la de España*. A esta radio yo le coloqué lo de *latina* porque es el género y así queda bien *clarito para nuestros clientes que se van a anunciar a qué público vamos dirigidos*. A mí me ha traído problemas, por ejemplo «¿tú qué emisora escuchas?». Responden: «Una latina». «Pero ¿cuál?». «Una latina» dicen en las encuestas. Pero también me ha traído beneficios. Cuando hacíamos los reportes de infortécnica preguntaban: «¿usted que emisora escucha?», «una latina» respondían y el punto era para mí. Porque el encuestador veía latina y la señalaba. En cambio, la gente nunca se acuerda de la Radio Gran Fiesta. En el segundo informe salimos muy gordos. No podíamos pasar de 200 mil a 400 mil. El informe del año pasado marcó 210 mil oyentes y esa sí es una cifra real (Entrevista a Antonio, director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

El relato que nos compartió Money en una conversación informal también coincide con el de Antonio y Alberto:

Money era el director comercial de la radio, era colombiano y vivía en España desde hace más de 12 años. Se había incorporado a Radio La Gran Fiesta un par de meses antes. Le pregunté cuál era su función y me dijo que se dedicaba a captar clientes. Le pregunté cómo hacía para presentar la Radio y me dijo que lo importante era hacer ver a las empresas que Radio La Gran Fiesta era un producto indispensable para hacer crecer sus ventas, que los inmigrantes también comen, se visten y viajan al igual que los españoles, por lo que son una comunidad de consumidores potenciales (Notas de campo, Madrid, 29 de septiembre de 2011).

Alberto también considera que a las empresas anunciantes les ha interesado el aumento considerable de población de origen latinoamericano en Madrid, por lo que grandes empresas, por ejemplo, de *envío de remesas*, han encontrado en las radios nuevas plataformas para promover y ofertar sus productos y servicios.

P. Pero ¿cómo te incorporaste al informativo en el que actualmente trabajas?

R. Yo no estaba relacionado con ese mundo de los medios latinos. Ya de esos no quedan muchos. Cuando hablamos de las radios latinas, queda solo Radio La Gran Fiesta y La Cuñada... y ya... El papayaso que se encontró con el tema de las radios es muy grande porque llegar a emitir en un país donde tú te podías hacer, coger de parking la calle, aparcada ahí, si no te mueves, nadie viene a desaparcarte. ¡Qué clave! Entonces hubo gente que buscándole, gente que quiso hacer negocio con las radios. Fue la gente que llegó con esa idea, seguramente porque le gustaba, claro, pues sí, a la gente que le gusta la radio, intenta hacer radio y si se ha hecho radio y se encuentra con un empresariado que responde pues.... por ejemplo, la Westem compró la emisora de Fiesta un tiempo largo, ellos fueron los que financiaron con mucho dinero la continuidad de un abogado.

P. ¿De Wester Union?

R. Sí, la publicidad se veía ahí. Imagínese, estos son pioneros

(Entrevista a periodista de origen colombiano de Radio La Suegra, 16 de junio de 2014)

En las *memorias de los «buenos tiempos»* de las radios, algunos dueños y directores de las radios llegaron a percibir mensualmente grandes sumas económicas que se fueron reduciendo con el impacto de la crisis económica, con la consiguiente disminución de inversión publicitaria. La experiencia de Antonio, así como la de muchos otros comunicadores, lo asegura:

P. ¿Y cómo se financian?

R. Al comienzo de esto, te ganabas muchísima pasta con la radio. Al principio todos mis clientes eran españoles en el 2004 y 2005, negocios de españoles para público latinoamericano. Esos negocios han ido cerrando por la crisis económica. Yo me acuerdo que teníamos compañías de Vodafone, de Movistar, de los Consulados de Colombia y Ecuador, Telepizza, Ford, Digital Plus, algunos bancos, etc. Ahora esas compañías pagan muy poco y son más bien los negocios locales nuestros clientes. Poco a poco, los latinoamericanos hemos ido montando negocios, restaurantitos, discotecas, pequeños

comercios y esos son los que nos empiezan a financiar a partir de 2008 (Entrevista al director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

La crisis económica afectó fuertemente todas las iniciativas mediáticas para audiencias migrantes y muchos *periódicos latinos* desaparecieron o hicieron una reestructuración a partir de 2008:

Victoria me comentó que la crisis ha afectado a muchos medios especializados en inmigración y que por ese mismo motivo el periódico Venceremos, en el que ella trabajaba, estaba a punto de realizar una reinfraestructura para poder afrontar los problemas económicos, ya que cada vez es más difícil captar publicidad y cobrarla. Me dijo que en Valencia seguramente cerrarían sus oficinas. Victoria tenía la impresión de que a raíz de la crisis, muchos periodistas latinoamericanos han vuelto a sus países de origen debido a que allí han conseguido trabajos mejor remunerados (Notas de campo, Madrid, 21 de septiembre de 2011).

También las *revistas para públicos migrantes se vieron afectadas*. Paloma nos compartió las dificultades económicas por las que estaba pasando el medio en el que ella trabajaba:

Paloma me dio cita en la estación de metro de Príncipe Pío. Nos encontramos en el metro de la línea azul y nos dirigimos a Puerta del Sur a un evento en la Universidad Rey Juan Carlos. Paloma era corresponsal del periódico El Universo de Ecuador en España desde hace varios años. Durante el recorrido en el metro le pregunté un poco sobre su experiencia en los medios de comunicación migrantes y me dijo que recientemente había dejado la dirección de la revista Raíz debido a los problemas económicos que estaba atravesando dicho: «ahora sólo contratan a becarios a quienes se les paga muy poco y para mí ahora lo más importante es la supervivencia para mi hija y para mí» (Nota de campo, Madrid, 4 de noviembre de 2011).

Aunque la crisis económica ha permeado globalmente, de todos los medios latinos, las radios fueron las que más lograron enfrentar la reducción de inversión publicitaria. No obstante, dentro de las radios quienes más se vieron afectados/as fueron los/as comunicadores/as cuyos sueldos dependían de pagos por comisiones publicitarias. En la siguiente viñeta se muestra el estrés que supone «ir a la caza» del anunciante cuando de ello depende tu comida:

Tal como me había indicado Manuel llegué a la radio a las 8:15h aunque el programa ya había comenzado. El estudio de grabación era bastante amplio y parecía no tener muchos años de haber sido renovado, había una mesa redonda, en la que había cuatro ordenadores, alrededor cuatro sillas, micrófonos, cascos, mesa de mezclas, consolas. Al fondo, un gran letrero con el nombre de la emisora: «Radio La Gran Fiesta, 105.2 FM ». Sonaba una música de informativo y Roberto decía: «Estas son las noticias desde Ecuador...». Luis Alberto y Manuel daban las noticias sobre América Latina. Luego Roberto regañó severamente a Luis Alberto. Sentí que Roberto estaba abusando de su poder como director de la radio. El motivo del regaño era que en el momento en que

tenía oportunidad *Luis Alberto se levantaba para ir a llamar por teléfono a los anunciantes, ya que ésta era la forma en cómo él era remunerado por su trabajo como periodista.* En la sección del programa que se llamaba «El invitado» Money llevó a un consultor financiero que aprovechó para dejar sus datos. De manera entrelazada con este publirreportaje se aprovechó para hablar de la crisis económica en España. No se distinguía exactamente cuándo se estaba en un tema del programa y cuándo se trataba de un espacio publicitario. Cuando terminó el programa intenté hablar con Manuel pero resultó difícil porque cuando la luz de «al aire» se apagó, comenzó a hacer llamadas a posibles anunciantes que encontraba por internet. Le ayudé a hacer algunas llamadas pero la gente no se mostraba interesada. A las 14h de la tarde, Manuel me pidió acompañarlo a Cuatro Caminos. Recorrimos uno a uno los negocios buscando anunciantes pero *ninguno quiso comprarnos publicidad.* A las 16h no habíamos comido y Manuel estaba agotado y sin dinero para comprar la comida del día (Notas de campo, Madrid 29 de septiembre de 2011).

Por otro lado y a pesar de la crisis económica, los pequeños empresarios siguen comprando espacios para anunciarse en las radios y así encontramos que las principales fuentes de financiamiento son: los restaurantes, agencias de viajes, tiendas de ropa, panaderías, servicios de mudanzas, agencias de venta de casas en los países de origen, así como despachos de abogados. Los intereses comerciales llegan a primar a tal punto que incluso se diseñan *estrategias de mercadotecnia* que se presentan como «servicio social» a la comunidad para atraer oyentes. Por ejemplo, las *ofertas de empleo* o *asesoría jurídica* persiguen la rentabilidad de las empresas antes que las de las personas. En el caso de las *ofertas de empleo* se reincide en una *etnoestratificación de los campos laborales*, ya que aunque las radios ofrecen información sobre empleos a las oyentes, los trabajos que ofertan no son diversificados, sino que buscan un sector concreto:

En los últimos 15 minutos del programa de «El Reloj», Roberto nos advirtió que buscáramos bolsa de empleo en el INEM y Manuel me propuso buscar en *segundamano.com* como fuente. Los puestos de trabajo que Manuel eligió anunciar eran: camareros, dependientas, empeladas de servicio doméstico, pintores, cuidadoras, limpiadoras, albañiles, cocineras, vendedoras a comisión, dependientas de pastelería, etc. Manuel hizo un llamado a todas las empresas que buscaban empleados para que nos llamaran al programa (Notas de campo, Madrid, jueves 6 de octubre de 2011).

Tal como podemos darnos cuenta, no se ofertan puestos en el campo de la medicina, arquitectura, abogacía, ingeniería, etc. La idea que se tiene del «sujeto latino» que escucha la radio es la que aportan los dueños y directores con sus intereses o índices de audiencia. Así, *proyectan una imagen de las audiencias* asociándolas a *clases bajas trabajadoras, no formadas y «sin papeles»* que difícilmente pueden aspirar a puestos de trabajo distintos. Agencias de empleo, empleadores «privados», así como empresas de venta de ropa o cosméticos, recurren a las radios para que en los espacios publicitarios

anuncien sus servicios, que consisten en ofertar *puestos de trabajo mal remunerados, reservados para la población de origen migrante*. Su intención es reclutar mano de obra barata para empresas o instituciones. Los locutores se dirigen a los oyentes a los que interpelan desde una perspectiva simbólica y psíquica, de acuerdo a los intereses comerciales:

Eduardo dio la bienvenida y dijo: «Buenos días a quienes están desayunando, a los que están repartiendo la prensa, a todos los repartidores, a la gente que está trabajando en los parques y jardines, muy buenos días, bienvenidos a Ecuatorianísima FM». Luego llamó por teléfono Mario, el dueño de una agencia de selección del servicio doméstico y ofertó varios trabajos para empleadas domésticas, jardineros y vigilantes (Notas de campo, Madrid, 28 de agosto de 2012).

Las radios se convierten así en nodos para que esas empresas de empleo contacten con los/as trabajadores/as migrantes a través de la radio y *mantienen y refuerzan las estructuras precarias de los mercados laborales reservados a la población extranjera*, con las características que se asumen sobre dicha población migrante¹⁴⁸:

«Sabido que le estoy dando al oyente la posibilidad de tener un servicio más, para mí es muy bueno. Ahora me siento contento porque *cerré un contrato con Avon muy bueno y no es por el dinero. Se los di a buen precio y no por la crisis, es porque me siento muy feliz de que las chicas (las oyentes) puedan conseguir un trabajo vendiendo productos, ochenta euros extras que se puedan ganar es genial para que las chicas se motiven y puedan ganar un poquito más*. A las chicas les da miedo, dicen, “yo no tengo amigos”, pero yo creo que lo pueden hacer. De hecho yo tengo el club de la mujer latina. Tiene diez coordinadoras y cada coordinadora tiene chicas y les hago fiestas y actividades, las llevo a conciertos, les doy entradas vip a las diez en los conciertos. Las motivo con eso» (Entrevista a Antonio, director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

Por otro lado, las asesorías jurídicas, aunque son útiles para los/as oyentes (tal como veremos más adelante), benefician en primer lugar a los despachos de abogados que aprovechan los espacios en busca de *clientes migrantes*:

Juan era uno de los abogados que patrocinaba un bloque de la emisión y era el director de una asociación. A partir de que dijeron que la asesoría jurídica iba a comenzar, los teléfonos no pararon de sonar. Aquel día, Juan Carlos, un colombiano que vivía en Madrid desde hace 10 años, fue el primero en entrar al aire. Llamó para denunciar que su esposa, quien estaba tramitando la nacionalidad española, se encontraba en Colombia de vacaciones y la policía colombiana había ido a buscarla a su casa. Juan le pidió que pasara a su despacho a hablar sobre el tema personalmente. Luego llamó Jesusa y dijo: «tengo un hijo en Colombia, quien está estudiando pero quisiera traerlo, ¿es posible esto?». Juan le explicó el procedimiento para traerlo a España. Enseguida

¹⁴⁸ Agradecemos a Nancy Wence por ayudarnos a construir esta idea a través de los aportes de su trabajo etnográfico que se cruzaron con nuestro trabajo.

Lucrecia le preguntó al abogado si tenía que renovar el proceso de solicitud de nacionalidad para sus dos niñas, ya que en 2008, ella lo solicitó y le fue concedido pero no pudo asistir para recogerlo. Juan le explicó que efectivamente tendría que comenzar desde el principio el proceso. Más adelante, llamó Leticia, una mujer ecuatoriana, preguntando si podía hacer venir por vacaciones a uno de sus hijos, menor de edad, que vivía en Guayaquil. Juan le explicó el procedimiento, se despidió de la audiencia dando su número de teléfono y la dirección de su despacho (Nota de campo, Madrid, 13 de octubre de 2011).

Así también las radios persiguen *intereses políticos de acuerdo a sus ideologías, creencias y concepciones del mundo, así como ideologías religiosas*. En el siguiente ejemplo, podemos notar cómo los partidos políticos del país de destino, en este caso España, utilizan las radios como plataformas para difundir información entre las comunidades migrantes e intentar conseguir más votantes, siguiendo las líneas que marcan las políticas de la integración gestionadas por los partidos políticos más conservadores:

En una cobertura especial, Emilio López, un empresario de origen colombiano, de la Plataforma Nacional de Españoles, Extranjeros y Residentes en España (PLANEERES) invitó a todos los radioescuchas a votar y a repensar mejor su elección en beneficio del derecho a la familia y el derecho a la religión. Reflexionó junto con Roberto, el periodista principal del programa, sobre la importancia del matrimonio y expresaron su desacuerdo con el aborto. PLANEERES tenía inquietudes políticas muy próximas a la derecha conservadora española por lo que esperaban un cambio político el 20N y que el PP llegara al poder. PLANEERES era presidida por la única senadora de origen migrante que ha llegado al Senado del Estado español, Luz Elena Sanín Naranjo (de origen colombiano) y su lema era «Por un mundo integrado». Roberto solía participar activamente en dicha plataforma, era uno de los Coordinadores Nacionales de Colombia de dicha asociación y Radio La Gran Fiesta estaba visiblemente vinculada al PP (Notas de campo, Madrid, 21 de octubre de 2011).

En la misma línea, durante un tiempo, algunas radios latinas fueron financiadas por los Centros de Participación e Integración (CEPI) que estaban en manos de fundaciones ultra-católicas o muy cercanas al PP (Berdié, Anaís, 2009). Por otro lado, también los gobiernos de los lugares de origen se han valido de los espacios publicitarios de las radios para difundir mensajes oficiales:

Noté que Paloma no saludó a los periodistas ecuatorianos de la Radio Central ni a los del periódico «El inmigrante». Le pregunté si los conocía y me respondió afirmativamente. Me dijo que había muchos periodistas correítas (partidarios de Rafael Correa) que eran oficialistas, que no eran críticos con las políticas que estaba impulsando el presidente y que eran financiados por el gobierno de Ecuador. Por eso ella se mantenía al margen de ellos. Me comentó que desde la SENAMI iban a lanzar un proyecto en el que iban a intentar agrupar en uno solo a todos los pequeños medios migrantes que se estaban viendo afectados por la crisis, pero a ella le parecía que sería un proyecto oficialista. Le pregunté si pensaba que los medios para audiencias migrantes habían hecho alguna aportación a las luchas políticas migrantes y me respondió tajantemente que no, que ninguna de las denuncias que se habían hecho en estos medios había permeado al

mainstream. Me habló de la poca calidad que estaban teniendo debido a la falta de recursos y a la manera en cómo les estaba afectando la crisis económica (Notas de campo, 4 de noviembre de 2011).

Por otro lado, algunos programas de las radios para audiencias migrantes intentan mantener cierta *independencia de los intereses de los propietarios* y directores de las radios y de las frecuencias a través del alquiler del espacio de la parrilla radiofónica que se financia por medio de los ingresos publicitarios, lo que les permite cierto margen de negociación con los intereses de los dueños de los medios. Algunos periodistas de ciertas emisiones radiofónicas se congregan en torno a los micrófonos y mesas de redacción y de debate y se convierten en grupos de influencia o pequeños *lobbys* periodísticos que tienen alianzas de afinidad e ideología con ciertos grupos políticos. Algunos generan vínculos muy estrechos con los/as oyentes aunque las predilecciones por ciertos partidos políticos pueden variar con el tiempo. Por ejemplo, hasta el año 2012, en el programa de «Muchas Noticias Latinas» se solían entrevistar con más frecuencia a miembros del Partido Socialista del Estado español, sobre todo, a representantes migrantes de movimientos asociativos que han llegado al Parlamento:

Hoy en el programa, Alberto habló sobre los partidos políticos en España y sobre la función de Marta Villafranca en la Asamblea Legislativa, como la primera mujer del PSOE. Marta comentó algunos desencuentros con otros líderes parlamentarios a los que se les descubrían fraudes, pero explicó que en España se vota por el partido a lista cerrada, por lo que una vez que los candidatos llegan a los escaños, ya no representan al partido sino que gobiernan a título personal. Por eso es muy difícil revocarlos a pesar de que comentan fraudes (Notas de campo, Madrid, 7 de octubre de 2011).

A partir del año 2013 los/as periodistas del programa se comenzaron a acercar más a la propuesta del recién nacido partido político PODEMOS. El «Círculo Podemos inmigración», originado desde este programa de radio, movilizó a varias decenas de ciudadanos a ocupar el espacio público, a estar en la calle y promovieron una «política de los parques» y Juntas Administradoras de Barrio (JAB)¹⁴⁹. Uno de los periodistas del programa

¹⁴⁹ Esta propuesta consistía en proponer la apertura de «Casas de Cultura» en todos los barrios de Madrid. La idea consistía en dotar a los barrios de estas infraestructuras públicas abiertas a toda la ciudadanía 24 horas al día, teniendo como función la promoción de los talentos de los/as habitantes de los barrios. Las JAB serían los órganos conformados deliberativos y asamblearios representados y elegidos por votación popular por los propios ciudadanos, sin necesidad de avales de partidos políticos y con el único requisito de comprobar la vecindad en el barrio al que se presenta. Este grupo de personas elegidas por la gente serían los que llevarían a cabo las funciones de administrar las Casas de la Cultura, detectar las necesidades de los barrios, presentarlas a debate entre la Asamblea del Barrio y enviarlo como iniciativas ciudadanas a los Consejos de los ayuntamientos. Los concejales tendrían que responder por los planes que se presentan, de este modo se haría partícipe al ciudadano en su propuesta, gestión y fiscalización de lo público.

se postuló como candidato no agrupado en las listas al Consejo Ciudadano, aunque no logró ser seleccionado. El *lobby periodístico migrante* se diferencia del *lobby mediático migrante*, ya que se persiguen intereses de los periodistas y no tanto de los dueños de los medios con mayor poder económico y político. En cualquiera de los casos que hemos analizado, la *dinámica comercial* hace que la liquidez de las empresas radiofónicas dependa de los intereses de los grupos de poder que pagan por la publicidad y de esto dependen los salarios de los trabajadores de las radios.

Por otro lado, algunos programas reproducen formas y formatos dominantes, que son definidos por los *índices de audiencias* que determinan lo que supuestamente atrae más a los/as oyentes a consumir:

«El migrante latinoamericano, por ejemplo, no se identifica con Top Radio que es una radio latina para público español creada por capital mexicano de Monterrey. *Los migrantes latinos, en cambio, sí se identifican con las radios latinas pequeñas, las locales, porque tienen a su locutor que les habla, que es de sus raíces.* Tengamos en cuenta que la población que migra de nuestros países es de clase media y baja. La clase alta mexicana se viene para España o se van a Miami, son pocos los que vienen para acá. *Entonces teniendo en cuenta que el colectivo más numeroso es el de ecuatorianos y el colombiano, se crea una necesidad muy grande que es la compañía para esos dos colectivos (...).* Ya con esa necesidad de ver lo que quiere y la necesidad de la gente, se empiezan a incorporar locutores que tienen facilidad de expresión y de hablar en público o buena improvisación. *Esto significa que existe un montón de gente empírica que pues no sabe ni hablar pero que se siente acogida por la gente, pues porque la gente tampoco sabe hablar.* Por ejemplo, si un locutor dice «haiga» a la gente le gusta, tampoco les interesa aprender mucho. A algunas radios nos interesa los buenos vocablos, contratar locutores buenos» (Entrevista al director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

Las radios se basan frecuentemente en estudios de mercado que dictan cómo los oyentes van a recibir los mensajes, por lo que los dueños y directores de las radios *diseñan estrategias de marketing étnico* sobre cómo hablar, según cómo supuestamente desean ser oídos. Como aparato de información y de entretenimiento, *la radio «sujeta» a los individuos no a través de prácticas violentas, sino a través de prácticas ideológicas que interpelan y atraen a las personas con el fin no de vigilarlas y castigarlas, sino de seducirlas y regularlas* (Althusser, en Castro Gómez, 2000: 116).

Los contenidos de los programas radiofónicos y de los anuncios publicitarios no nos dicen qué es la identidad «inmigrante latino», pero le hablan a las audiencias sobre cómo posicionarse ante ella. Tomemos un ejemplo. Al sintonizar «El reloj» de Radio La Gran Fiesta o cambiar a «Muchas Noticias Latinas» de Radio La Cuñada nos damos cuenta de las formas diferentes en que enfocan acontecimientos sobre las FARC o el paramilitarismo en

Colombia. Las posiciones de «El reloj» sobre cómo posicionarse en relación a las FARC son juzgadas ideológicamente para producir un sentimiento de «rechazo» y valorar a esa agrupación como responsable de numerosos secuestros¹⁵⁰. En cambio, las posiciones de «Muchas Noticias Latinas» en relación al paramilitarismo contribuyen a producir un sentimiento de «repudio» pero también valorar su relación con los políticos de turno como responsables del tráfico de armas, imposición de licencias de aeronaves para transportar drogas, entre otras cosas¹⁵¹. Estas dos posiciones diferenciadas desvelan una posición ideológica polarizada atravesada por intereses políticos, económicos e ideológicos, en la *lógica de lo sonoro*. Se trata de luchas distintas por «representar» la visión del mundo, que dan una posible posición ante él y que colisionan entre sí. Estas posiciones forman parte de los intereses de los dueños de las radios por mantener su posición de producción y de clase y de los/as comunicadores/as que participan voluntaria y no tan voluntariamente de un conjunto de representaciones. También tenemos que señalar que existen *intereses religiosos*. MRK, por ejemplo, especializado en el público migrante cristiano, llegó a tener hasta sesenta emisoras en toda España y transmite por internet. Sus programas consisten en enseñanzas bíblicas y se oferta como emisora no comercial y sin ánimo de lucro que se sostiene de las colaboraciones de sus oyentes. Los intereses religiosos de los dueños y directores de las radios no siempre coinciden con los de los periodistas «menores». El caso de Manuel es uno de ellos:

Hoy llegué más temprano a la emisión. Roberto comenzó con el editorial hablando sobre los intereses de China en América Latina. A las 9h, llamó el pastor y sentí que Manuel estaba incómodo. Roberto habló con el pastor quien dio su opinión sobre el tema del día: «¿tiene usted un plan B?» Aprovechando el momento, Roberto invitó a todos los radioescuchas a: «por favor, los esperamos, anímense a asistir los domingos a las 12, a la iglesia Casa sobre la Piedra, en el Metro Arturo Soria, en donde se reúnen *muchos latinoamericanos como ustedes* para hablar sobre sus problemas, se imparten cursos y se intercambia con otras personas». El pastor dijo que lo más importante era dialogar los problemas: «es evidente que cuando hay crisis la gente no encuentra un norte, Jesús es nuestro evangelio». Reiteró la invitación para asistir los domingos a esta iglesia: «Mucha gente no tiene un plan B pero nosotros le ayudamos de manera desinteresada, *a nuestra iglesia vienen muchos bolivianos, ecuatorianos, en pocos lugares encontramos toda esta multiculturalidad*». Manuel se levantó de la silla y me dijo al oído: «*yo no estoy dispuesto a colaborar en dar mensajes en los que no creo porque soy agnóstico*». Mientras tanto, Roberto continuó recibiendo llamadas y preguntó de nuevo: «¿usted tiene un plan B?» El radioescucha opinó: «a mí todo me va bien, soy pintor, solo que ahora con la crisis la

¹⁵⁰ Este programa tiene un vínculo con el programa de «Las Voces del Secuestro» <http://www.lasvocesdelsecuestro.com/radio.php>, que a su vez está relacionado con la Red Mundial de Radios <http://redmundialderadio.com/>, organizaciones radicalmente en contra de las FARC.

¹⁵¹ Este programa ha hecho también numerosos programas en los que se ha posicionado radicalmente en contra del paramilitarismo en Colombia.

gente prefiere hacer todo sola, no hay mucho trabajo (...), yo soy de Medellín (...) y me gustaría preguntarle al pastor cuáles son las diferencias entre las religiones» Uno de los patrocinadores llama para publicitar cursos de inglés y hace un vínculo con el tema del día: «los cursos de inglés sí que son un plan B, nosotros estamos en desventaja en calidad de inmigrantes». Al terminar el programa me acerqué con Fernando, colombiano que vive en Madrid desde hace 20 años, era el técnico de sonido de la radio. Para Fernando, los evangelistas que ha conocido en Madrid dejan mucho que desear, por eso, a él no le gusta decir que es evangelista porque se da cuenta de que muchos que dicen serlo son muy incoherentes en sus prácticas. Entre los cristianos, me explicó, existen los pentecosteses, los bautistas, las asambleas de dios –a las que él pertenece . A él no le gustan algunas prácticas de los pastores y por eso no ha continuado yendo a las celebraciones (Notas de campo, Madrid, 3 de octubre de 2011).

Por otro lado, existe una prioridad, para quienes pagan, de *comercialización del espacio al aire*. Las *asociaciones sociales y culturales*, las redes políticas de tipo transnacional y las entidades que promueven «codesarrollo» tienen cabida en los espacios radiales gracias a que pagan por los espacios de tiempo al aire, con la intención de promover las afiliaciones a sus asociaciones:

Margarita me contó que frecuentemente la asociación hispano-ecuatoriana Rumiñahui participa en el programa de radio para informar sobre los cambios legislativos que afectan a las personas en situación irregular o los desahucios que, desde 2008, vulneran a las comunidades latinoamericanas más susceptibles. La organización ecuatoriana-colombiana AESCO, la Fenadee o la Federación Nacional de Asociaciones de Ecuatorianos en España se involucran en las radios para promover la participación de los oyentes en sus programas. Según me contó Margarita, a todas estas asociaciones y grupos se les cobra una cuota para poder participar» (Notas de campo, Madrid, 16 de agosto de 2012).

Las radios también aprovechan la dinámica social establecida por la migración para aunarse a las políticas transnacionales que impulsan los gobiernos tanto de origen como de destino y que afectan las redes migratorias establecidas en los diversos puntos de asentamiento en el «*campo migratorio transnacional*» (Suárez Návaz, 2007). Podemos ilustrar este vínculo de *lo transnacional* con el ejemplo de representantes de partidos o movimientos políticos que intervienen frecuentemente en las radios latinas para tratar cuestiones relacionadas con cambios ejecutivos o legislativos en los lugares de origen, remesas enviadas, retornos temporales a origen o la situación de los migrantes en el lugar de asentamiento. Algunas de las personas que son consultadas como fuentes para dar información son portavoces de partidos políticos de los lugares de origen¹⁵².

¹⁵² Otro caso ilustrativo es el «convenio de asistencia sanitaria recíproca» que el presidente ecuatoriano, Rafael Correa, solicitó al mandatario español en noviembre de 2012 y que varios representantes de la Secretaría Nacional del Migrante Ecuatoriano (SENAMI) se encargaron de promover en varios de los

Otra manera de darnos cuenta de que estos medios priorizan la dinámica comercial es el escaso tiempo que dedican a las entrevistas para conversar con políticos, responsables de gestión o participantes de movimientos sociales, ya que se intentan hacer programas ágiles, lo que en ocasiones produce que los temas sean abordados con menor profundidad. Así también las distintas modalidades de participación al aire de los/as oyentes, tales como expresar una opinión, relatar experiencias, pedir información o solicitar asesorías jurídicas, suelen tener un espacio sumamente moderado, ya que las radios dedican gran parte de su tiempo de transmisión a los espacios dedicados a la publicidad. Los patrocinadores tienen el control sobre el espacio.

Sin embargo, asumir que las radios especializadas en públicos migrantes son únicamente empresas lucrativas que venden la «cultura» como un producto, es no contemplar el conjunto de articulaciones socio-técnicas y de relaciones sociales que se dan en estos medios. Además, argumentar que estas radios están completamente incrustadas en las lógicas de los medios dominantes así como en usos convencionales, es no considerar las formaciones culturales específicas, ni considerar las posibles estrategias de negociación de la identidad que se dan en un espacio radiofónico particular como es el especializado en públicos minoritarios. Si nos percatamos de la manera en cómo se miden los índices de audiencia en las radios españolas y en las radios latinas nos daremos cuenta de que se trata de formas distintas de hacer. La siguiente información que Alberto nos dio comprueba la manera distinta de medir cuántas y quiénes son las personas que los escuchan:

Alberto me dijo que la manera en que conoce cuántas personas le escuchan es cuando le hace publicidad a alguna empresa, por ejemplo, al Centro Dental «Dientitos». Alberto le pregunta al dueño cuántas personas fueron a hacerse el lavado gratis que anunció en el programa y si le dicen que 30 entonces de ahí él va sacando información y se da cuenta de cuántas personas escuchan el programa y participan. El abogado del programa, por ejemplo, le ha hecho una clasificación por género y por edad de las personas que llegan a visitarlo a través de la publicidad que escuchan en el programa de «Muchas noticias latinas» (Notas de campo, 16 de noviembre de 2011).

En suma, la interpretación sobre la producción radiofónica tiene que analizarse de manera flexible contemplando varios aspectos, tanto la *mercantilización de la cultura y de*

programas de radios, así como difundir información sobre la moratoria en los pagos de las familias con menos recursos para que no sean desahuciadas. Estos representantes del gobierno ecuatoriano también ha promovido en los espacios radiofónicos los créditos concedidos a migrantes ecuatorianos por entidades financieras españolas que supuestamente el Banco Pichincha cobraría a través de su sucursal en España, en una operación de compra de una cartera de deudas hipotecarias de los migrantes. También candidatos para la Asamblea Nacional de Ecuador tomaron los micrófonos para hablar de la representación de los migrantes en el exterior, su propuesta de la doble nacionalidad al nacer para los ecuatorianos/as.

las voces a través de la radio como otras formas reivindicativas y de *visibilización de las identidades, voces y derechos que se movilizan a través de ella*, tal como veremos más ampliamente en el Capítulo V. Así también, es necesario contemplar la paradoja que implica un campo laboral que se abre para personas que en otros sectores son rechazadas por su condición de extranjería. Al mismo tiempo, la popularidad de las radios «latinas» hace que la experiencia subjetiva de los/as comunicadores y oyentes migrantes al aire, compita con la feroz cultura capitalista de los medios de comunicación generalistas y que le oponga, de cierta forma, resistencia. Suceden formas de creación que de ninguna manera encontramos en las radios dominantes. Algunas opiniones y denuncias de algunos comunicadores difícilmente aparecerían en las radios dominantes. Como veremos más adelante, el uso y las formas de adopción que se dan en estas radios no necesariamente tienen que estar asociadas a la intención que existe detrás de su producción.

3.1.3 Radios «imperfectas»

Una de las ocasiones en las que Manuel se sintió más decidido a marcar la diferencia con otros programas informativos fue cuando intentó cubrir las elecciones del 20N de 2011. Manuel me llamó para que lo acompañara a la sede del PP, partido que ya se sabía ganaría las elecciones; me pidió mis datos. Manuel decía que no había que dejarse llevar por ideologías, sino tener un criterio periodístico e intentar la mayor neutralidad posible, pero también decía que para eso se necesitan recursos económicos y técnicos que él como periodista de origen colombiano trabajando en una radio latina no tenía. Más tarde, Manuel volvió a llamarme, no nos habían querido acreditar en el PP. Le pregunté cuál era el motivo y me dijo que en el PP *le habían dicho que no nos tenían en sus listas, que no había más lugar y que no existíamos*. Le dijeron: «*No existen para nosotros, no existen para nuestra base de datos*». Manuel se molestó mucho: «¿cómo van a decir eso? ¿Cómo van a decir que no existimos?»

A pesar de las dificultades, Manuel siguió con el plan de hacer una cobertura especial de las elecciones. El domingo que era el día del evento electoral, Roberto, el periodista principal del programa, no fue a la emisora. Le pregunté a Manuel por qué y me dijo que era lógico porque *Roberto no hacía nada si no era por dinero*: «no le ve la importancia y trascendencia política». Manuel comentó: «Hay personas muy interesadas en llevar las cuestiones políticas, pero otros solo se mueven si hay dinero. *Se sienten mal, se sienten que van a hacer el ridículo porque no somos nadie, no existimos para esos partidos políticos de España porque somos radios alegales*. Entonces tampoco somos tan hegemónicas como algunos creen, ni con todo lo comercial que critican, porque *siempre seremos medios considerados como radios de los sudacas*». Escuché a Manuel desilusionado, triste y frustrado pero siguió adelante con su idea de informar lo que estaba pasando en las calles.

A primera hora de la mañana del domingo, inició la emisión especial y abrió los teléfonos preguntando a los oyentes: «¿qué expectativas tienes en relación al triunfo del PP?». Una señora llamó y dijo: «si con el partido socialista habían redadas, con el partido popular habrán muchísimas más, que no nos engañemos, el señor de la plataforma

PLANEERES, nos ha llamado él mismo para que vayamos a apoyar al señor Rajoy, pero yo le digo que no nos engañemos». James también llamó y opinó: «no pinta bien, pinta muy negro, lo único que nos queda es ser optimistas». Ana también: «las redadas se van a empeorar... yo socialista hasta la muerte, mi forma de pensar será así porque el gobierno tiene que ser para el pueblo». Fernando: «Los extranjeros tenemos que ser optimistas, las cosas no van a empezar a mejorar, sobre todo el empleo, el PP no quiere a este país, es una mentira, nosotros al igual que los españoles tenemos que trabajar». Hernán: «Ellos siempre han estado en contra de los inmigrantes, a mis compatriotas se les olvida cuando los han detenido, cuando los han encerrado en un CIE, lo veo muy mal». Marta dijo que se sentía asustada, había escuchado gritos nacionalistas al bajar a comprar pan: «yo soy español, soy español», «España, unida, jamás será vencida», ¡qué miedo dan!». Luego llamó un colombiano que aspiró a estar en el Congreso de los diputados, no lo logró, estaba en el puesto 20 y así dijo: «iremos trabajando por mantener los derechos y las libertades». Al terminar el programa Manuel se sintió satisfecho porque al menos había hecho algo para crear un espacio de discusión y debate (Notas de campo, 20 de noviembre de 2011).

Las prácticas de producción de *las radios por y para personas migrantes* han sido escasamente analizadas en el contexto del Estado español. La *antropología de los medios minoritarios migrantes* ha prestado escasa atención a los procesos por los cuales los/as profesionales migrantes intentan hacer visible «su cultura» a través de las prácticas radiofónicas. Los estudios se han centrado principalmente en las políticas de representación o en la dinámica comercial, sin considerar las paradojas y contradicciones, así como las posibilidades de resistencia. Por eso, en este apartado, vamos a exponer un análisis que nos ayudará a entender las experiencias de los/as comunicadores/as de las radios latinas, tales como la de Manuel, desde la complejidad, y entender estos proyectos mediáticos y sus prácticas como *productos imperfectos*. Salazar (2004) utiliza el término de «medios imperfectos» para referirse al modo en que los/as profesionales indígenas trabajan más allá de las limitaciones de los modos industriales de producción, circulación y consumo mediático. El trabajo de estos/as profesionales representa una enorme dificultad frente a las exclusiones de la esfera mediática dominante. Las estrategias de producción, estética y tecnología «imperfecta» ofrecen posibilidades para la liberación indígena y la lucha contra el sometimiento. Para Salazar, las prácticas mediáticas imperfectas pueden llegar a ser *tácticas* en la construcción de los imaginarios divergentes y de las esferas públicas opuestas. Estas prácticas pueden llegar a transformar las estructuras sociales en la lucha por la autodeterminación política, la autonomía cultural y el reconocimiento social; pueden ser catalizadoras para la organización política así como contribuir a la construcción de una contra-esfera mediática desde la que representar sus historias, imaginar su pasado y futuro y contar sus experiencias.

Así, nosotras también nos referimos a las radios por y para migrantes como *radios imperfectas* ya que los procesos y prácticas para la producción, circulación y consumo radiofónico tienen inconsistencias y contradicciones y, al mismo tiempo, estas tecnologías dan la posibilidad de ser testigos de las comunidades que se miran a sí mismas y contribuyen a la transformación de su propia imagen. Tener un *medio de comunicación propio* persigue fines comerciales. A los dueños y directores de los medios les interesa que el negocio vaya bien y frecuentemente no se involucran en los contenidos que los/as comunicadores/as transmiten. La comunicación imperfecta de estas radios permite a los colectivos migrantes adquirir un lugar en la esfera pública mediática que no podrían tener por otra vía.

Es indispensable comprender *los procesos de producción* -no tanto los *productos*- para poder entender las dinámicas de poder, así como la formación de estrategias culturales de resistencia. Actualmente existen varios programas de radio locales y nacionales en España en los que participan personas de origen latinoamericano pero es escaso el control de la propiedad de dichos medios. La radio ha sido relativamente marginal, hasta que una generación de profesionales migrantes latinoamericanos comenzaron a adoptar esta tecnología como una estrategia válida de representación y comunicación. *La participación en la esfera mediática hegemónica de periodistas como Manuel y de oyentes migrantes sigue siendo invisible y menor*; está muchas veces confinada a lo que las noticias construyen sobre el problema de la «inmigración»¹⁵³.

En ese sentido, partimos de fijar nuestra atención en los procesos de producción mediáticos. Por eso es necesario plasmar la manera cómo entendemos los medios de comunicación en un sentido amplio. Siguiendo la línea de Salazar (2004), se trata de:

tecnologías de representación, como el cine o el vídeo, y las tecnologías de la comunicación y la información como la radio o Internet. También (...) como un medio o instrumento a través del cual una acción se hace y un resultado se efectúa. En otras palabras, son (...) relaciones sociales o los procesos de mediación dentro de un contexto interpersonal, entre comunidades o intercultural. Por lo tanto, los medios se utilizan aquí como una forma de representación, como una práctica significativa, como factor de intervención y como una relación social entre los individuos y los colectivos de personas (2004: 75).

¹⁵³ Sería imposible hacer estudios culturales sin considerar las múltiples contradicciones y procesos complejos e imperfectos detrás de la producción radiofónica que contribuyen a construir representaciones. Así también tenemos que considerar que las radios que analizamos son diversas, sus programas y profesionales, así como sus intereses, fines y prácticas heterogéneos, por lo que el acercamiento que ofrecemos es a partir de nuestra aproximación y selección.

Así, concebimos que las radios por y para audiencias migrantes constituyen *un conjunto de relaciones sociales que incumben formas de reproducción capitalista* y, simultáneamente, damos cuenta de las estrategias y tácticas de resistencia cultural a través del trabajo de los/as profesionales migrantes. Los estudios culturales han heredado la tradición de pensamiento crítico al capitalismo y, en ese sentido, es indispensable repensar las producciones radiofónicas minoritarias migrantes a partir de sus vínculos con la economía política y la manera en que los intereses comerciales contribuyen a configurar ciertas formas de lo «latino»¹⁵⁴.

En ese sentido, utilizamos el término de *radios imperfectas* para denotar que las radios para audiencias migrantes son medios alternativos dentro del espacio mediático generalista y que constituyen una contra-esfera pública dentro de los espacios en donde los sonidos, historias y formaciones culturales se producen, circulan y son consumidas:

Toto era un locutor colombiano que se formó para hacer medios impresos, aunque se dedicaba a la radio. Trabajó en la COPE y en el periódico Venceremos. Se ha ido de todos los medios en los que ha trabajado por problemas internos, sintiendo que hay mucho desprecio por parte de los españoles. Algunos medios como Venceremos utilizan el proceso migratorio para captar públicos, que los dueños de los medios se aprovechan, no solo de él sino también de cómo tratan a otros. Le parece que los dueños de los medios se han aprovechado de los periodistas latinos para explotarlos aunque eso también le ha pasado en otros medios. A veces se han burlado. Lo que más le gusta a él es narrar fútbol. Él se considera un poco revolucionario porque no quiere que otros españoles sigan explotando a sus compañeros latinoamericanos. Por eso él quiere crear un medio de comunicación propio para que nadie lo trate mal y para que él pueda darle trabajo a sus compañeros periodistas (Notas de campo, Madrid, 15 de noviembre de 2011).

Tenemos que considerar el valor simbólico y emocional que representa para algunos periodistas tener un espacio de participación en el espacio mediático:

Manuel sentía que en una radio latina tenía la gran oportunidad de llegar a muchas personas y que tenía que aprovecharla, ser listo. Así dijo: «en los medios generalistas difícilmente vamos a tener esta oportunidad de expresarnos de la manera de esta manera, como somos nosotros» (Notas de campo, 5 de octubre de 2011).

¹⁵⁴ Los estudios culturales han ido transformando su manera de analizar las producciones culturales. Actualmente sería imposible hacer reflexiones sobre la producción cultural sin considerar su relación con los imperativos del mercado. Hacer análisis de las producciones culturales sin considerar la economía política es ignorar uno de los elementos más importantes del aparato de producción y distribución: el capitalismo (Castro Gómez, 2000; Dávila, 2001, 2014; Castañeda, 2014; Casillas, 2014). De esta manera, mercado, identidad y cultura se triangulan en nuestro trabajo a través de un filtro óptico que nos permite dar cuenta de estrategias de marketing radiofónico devorador, en el sentido de bell hooks, ya que no siempre los dueños son de origen latinoamericano, y creador «del otro», ya que aunque lo sean participan en la consolidación de un mercado de la diferencia.

Además, se trata de *radios imperfectas* porque son medios menores, pequeños y marginales. En el siguiente ejemplo damos cuenta de los espacios marginales en donde se ubicaban las estaciones de radio:

Nos dimos cita con Diego en el metro de Embajadores y tomamos la línea amarilla para ir hasta San Cristóbal Industrial, una de las zonas más obreras de Madrid. Después de un largo paseo a la orilla de la autopista, buscamos una nave industrial, subimos unas escaleras hasta llegar a un aparcamiento en el que había muchos coches. Entramos por una puerta que daba a una oficina amplia y austera, pocos mobiliarios. Al fondo, una mesa larga alrededor de la cual estaban comiendo sentadas varias personas. La oficina apenas tenía dos divisiones. En una de ellas había una cocina en la que guardaron rápidamente todos los platos sucios de la comida que había en cuanto nos vieron llegar. En la otra división tenían acondicionado una cabina con cuatro micrófonos. Este espacio sirvió para hacer el programa (Notas de campo, Madrid, 20 de octubre de 2011).

En suma, a pesar de ser medios de comunicación minoritarios pueden llegar a generar movilizaciones, tal como veremos más adelante. Algunas personas luchan por *contrarrestar a través de la radio la perpetuación de estereotipos negativos que los medios hegemónicos construyen sobre los colectivos migrantes*, por lo que no debemos desechar el carácter político de algunas de las estrategias de resistencia cultural mediática. Mientras las radios dominantes construyen representaciones de las migraciones asociándolas a un problema (víctimas, delincuentes, criminales, etc.), las *radios para audiencias migrantes* producen contenidos de las migraciones desde la heroicidad, la glorificación y la hiper-visibilización, dejando muchas veces fuera las representaciones habituales que la sociedad española suele construir sobre ellos. A esto podríamos llamar las «epistemologías sonoras del punto de vista de los migrantes», difundidas a través de las ondas por parte de comunicadores migrantes, más sensibles a la experiencia de la migración y menos ciegas al poder de los estereotipos. El derecho de los colectivos migrantes a la comunicación y a la información en el Estado español constituye un espacio en construcción por el que toca luchar enérgicamente con las grabadoras y micrófonos, contra los conflictos frente al Estado español y sus leyes, frente al mercado «devorador del otro» y frente a la cultura mediática dominante. *Los derechos de las comunidades migrantes a defender su determinación cultural y política comienza en la lucha cotidiana por el acceso a los medios y tecnologías de la comunicación e información.* En ese sentido, estas radios son imperfectamente perfectas.

3.1.4 Radios «indocumentadas»

Utilizamos el término de «radios indocumentadas» para referirnos a las radios minoritarias migrantes, ya que son iniciativas que sufren desventajas frente a las radios generalistas porque no cuentan con una licencia oficial que las identifique. La división de radios «con licencia» y radios «sin licencia» divide a estos medios para enfrentarlos y para ejercer una política de control sobre quién tiene y quién no tiene derecho a emitir. La falta de licencias y de permisos es entendida como un signo material «universal» y, en ese sentido, es considerado como ineludible para poder realizar transmisiones. Por un lado, lo jurídico-legal condena y persigue a las radios que emiten sin licencia y, al mismo tiempo, restringe el otorgamiento de licencias a las radios especializadas en públicos migrantes. Desde la jurisprudencia es legal discriminar y, en ese sentido, la ley se convierte en una de las principales barreras para que las personas migrantes puedan acceder al espacio mediático de representación y convertirse en productores y directores de sus propios medios radiofónicos. Por otro lado, la condición de «radios indocumentadas» produce que estas radios no estén contempladas dentro del Estudio General de Medios (EGM), que en España es el principal instrumento en el que se basan los publicistas para la toma de decisiones sobre sus inversiones en medios de comunicación.

En el caso de las radios «latinas», a pesar de que se han otorgado licencias para medios privados, casi ninguna radio ha recibido permiso para emitir, lo que representa una exclusión del dominio público radioeléctrico y se convierte en un círculo vicioso, ya que sin licencia no está permitido emitir y sin el ejercicio de emitir es imposible conseguir una licencia. Uno de los argumentos que se dan para no otorgar más licencias es la falta de espacio radioeléctrico, argumentando un alto nivel de saturación del espectro¹⁵⁵, lo que impide que se admitan más frecuencias en el dial. Debemos contemplar que para quien decide emprender un negocio en el sector de las radios especializadas en públicos migrantes, existe un alto nivel burocrático relacionado con los permisos y licencias para emitir. Los permisos en el Estado español han sido otorgados principalmente a radios

¹⁵⁵ Por la saturación y la lucha por el espectro radiofónico, una cuestión que sucede con asiduidad es escuchar una emisora y de repente escuchar que entra otra en su lugar sin haber cambiado de dial. Otra cuestión frecuente es que algunas emisoras elevan sus niveles de potencia e interfieren las frecuencias de otras radios con menor potencia.

públicas y privadas pero ninguna atiende a este tipo de públicos¹⁵⁶. Estas dificultades han producido que el sector de radios para audiencias migrantes se haya ido configurando en un espacio de «clandestinidad» que favorece muchas veces los abusos por parte de quienes son dueños de las empresas, de las antenas y de las frecuencias. Así también tenemos que contemplar las dificultades que supone para los profesionales migrantes la parte de la producción y dirección, ya que para transmitir se necesita de un conocimiento sobre las antenas, tecnologías de emisión y conocimientos sobre cómo operarlas, disciplinas en horarios, franjas de ondas establecidas, etc. A estas cuestiones en el nivel técnico, se le suma la dificultad que supone para las personas «sin papeles» acceder a un espacio radiofónico dominante. En cambio, los profesionales «españoles» se encuentran en una posición ventajosa, debido a que con mayor frecuencia logran acceder a distintos espacios de formación para resolver sus dudas a nivel técnico, ayudas o préstamos para emprender nuevos negocios, cuestiones a las que los profesionales «sin papeles» difícilmente logran acceder.

La condición de las radios «indocumentadas» hace que, en el imaginario colectivo, éstas se visualicen como depositarias de sospecha permanente, siendo su identidad cuestionada por la sociedad mediática «española». Las radios «indocumentadas» suelen ser asociadas como medios que pertenecen a grupos delictivos, criminales y mafiosos. Se las ubica en una posición diferenciada de la de las radios generalistas dominantes, como si éstas últimas estuvieran exceptuadas de sospecha, como si no pertenecieran a los grandes *lobbys* de comunicación o no reprodujeran las ideologías vinculadas a los grupos de poder que financian sus espacios publicitarios. Tanto las radios «indocumentadas» como las «documentadas» pueden tener vínculos con distintos grupos de poder, formar *lobbys* mediáticos o periodísticos, tener dinámicas de producción radiofónica igualmente dominantes (en cuanto a los formatos, tiempos de duración de las entrevistas, modalidades de participación, etc.), filtrar entre intersticios estrategias mediáticas de resistencia y representación, ser ambiguas o presentar intereses contradictorios. Las formas de reproducción mediática dominante no se relacionan tanto con la «documentación» que las convierte en «legales» o «alegales», sino más bien su sostenibilidad se fundamenta en la venta de espacios publicitarios y en la acumulación de capital. Además, hemos utilizado la idea de radio *indocumentada*, ya que no sólo hemos querido referirnos a la situación de

¹⁵⁶ Tan sólo Radio Tentación tiene licencia en el 91.4 FM en Aldea del Fresno. Pero en un punto distinto al que usa. Agradecemos a Javier García de la Unión de Radios Comunitarias de Madrid por brindarnos esta información.

radios hechas por y para migrantes en el Estado español, sino también en otros países como en Estados Unidos o Chile en donde hemos podido constatar las dificultades que las personas en contextos migratorios enfrentan a la hora de intentar emprender una iniciativa radiofónica.

Javier García utiliza el término de radios «sin papeles» para referirse a las radios comunitarias, porque enfrentan todo tipo de problemáticas y dificultades a nivel jurídico-legal. Las radios comunitarias y libres tienen otra manera completamente distinta de operar a las radios comerciales porque son entidades sin fines de lucro. Estas radios, así como todos los medios «alternativos», se han gestado dentro de proyectos políticos y trabajan en las bases de los movimientos sociales, son iniciativas autogestionadas por y para las propias audiencias con la idea de producir sus propios medios. Son generadoras de opinión pública para un sector de la sociedad española, pero no desplazan a los mayoritarios debido a que el público es menor. Sin embargo, han logrado mostrar problemas invisibilizados como el caso de los CIES, redadas, desahucios, etc. Las redes de suscriptores, colaboradores, personas y entidades mantienen a estos medios con un cierto grado de independencia, lo que les permite ser incisivos con los poderes. Las personas que conforman las bases de los movimientos sociales utilizan estos medios de «contrainformación» de forma interactiva. Suelen hacer uso de herramientas de investigación, generar debate y hacer análisis profundo para atraer a audiencias que buscan activamente información sobre un determinado tema, pero que también generan información. No se trata de medios que producen información para la ciudadanía y ejercen poder sobre los públicos, sino que es la ciudadanía quien se apropia de ellos para pasar de ser receptores a emisores. Tratan de dar «empuje» a las campañas, acciones o políticas simbólicas de los movimientos sociales. Su objetivo es movilizar y no tanto promocionar la información, independientemente de los intereses comerciales o partidistas. Se auto-definen explícitamente en contraposición a los medios dominantes. Existen movimientos de medios «alternativos» (radios comunitarias, libres y populares, periódicos no comerciales, revistas activistas, activismo en la red), así como un movimiento emergente de medios «indy» (indymedia), que surgieron a raíz de las manifestaciones de protesta en Seattle contra la Organización Mundial del Comercio. Los medios alternativos son distribuidos en librerías, tiendas «alternativas», casas ocupadas, centros sociales auto-gestionados o sitios a los que acuden actores organizados en movimientos sociales.

Hemos descrito este tipo de radios alternativas para enfatizar que en ambos casos, tanto emisoras especializadas en audiencias minoritarias migrantes como emisoras comunitarias, son un ejemplo de la *discriminación jurídico-legal* radiofónica, ya que los marcos regulatorios impiden en la práctica el acceso a entidades dedicadas a públicos migrantes así como a entidades no lucrativas. Además, las radios comunitarias tienen hilos convergentes con las radios dirigidas a audiencias migrantes, por ejemplo, las campañas a favor del cierre de los Centros de Internamiento para extranjeros o contra las deportaciones y las redadas racistas. La marginalidad que constituyen ambos medios en relación a la esfera mediática dominante es un *hilo convergente* aunque también existen divergencias. Observemos que en las primeras se critica fuertemente el clasismo, el racismo y el sexismo, sin embargo, han conseguido en menor medida incorporar en sus plantillas de producción y micrófonos a comunicadores/as migrantes. En cambio las radios latinas, no tienen un discurso tan articulado en contra de la discriminación y la exclusión, no obstante, las personas que participan, tanto comunicadores/as como oyentes, se encuentran en su gran mayoría en situación irregular, provienen de clases trabajadoras en los lugares de origen y han vivido dificultades para establecerse en España, por lo que la manera de narrar y de nombrar las experiencias es diferente. Los/as comunicadores/as migrantes de las radios latinas difunden la idea de tener más legitimidad para hablar en estos medios por la «autenticidad» que les otorga su nacionalidad, su acento y algunas de sus experiencias de movilidad. Las experiencias comunes de los/as locutores/as con los/as oyentes (de haber pasado por situaciones adversas como el hecho de no tener papeles, las dificultades al intentar conseguir trabajo o cuidar a los/as hijos/as en la distancia) se utilizan como una estrategia para generar fidelización de las audiencias. De hecho, en *La Gran Fiesta*, por ejemplo, escuchamos a Roberto continuamente preguntar a los oyentes: «¿quién habla?». A lo que los oyentes suelen responder: «hola, habla el dueño de la radio». Esta expresión se utilizaba como una forma de hacer ver a los/as oyentes que el medio era suyo, a diferencia de los medios generalistas en los que difícilmente encontrarían comunicadores/as con tantas experiencias compartidas. Esta manera de construir contenidos es alternativa no solo a la de los medios generalistas sino también a las representaciones que se hacen desde los medios comunitarios y libres. Generar alianzas entre unos y otros medios podría hacer que las radios latinas programaran contenidos más críticos y las radios comunitarias hallaran formas para incorporar a los/as comunicadoras migrantes.

3.1.5 Desigualdades de género en el mercado radiofónico minoritario

A continuación vamos a explicar cómo, a la par de la división étnica del trabajo también se reproducen desigualdades de género, uno de los elementos fundamentales a analizar desde el campo antropológico de los medios de comunicación. La dinámica de desigualdad de género es extensiva a todo el sector de los medios de comunicación y las radios para audiencias migrantes no son una excepción. Este hecho podría resultar extrapolable a la esfera mediática a nivel mundial. A partir de nuestro trabajo de coaliciones, nos hemos percatado de que las emisiones en las que participamos resultan espacios de «lo



Figura 22: Imagen de la web de Radio Corazón Tropical.

masculino» donde la mayoría de los locutores y periodistas son varones. Aunque existen emisiones en donde las voces de las mujeres son las protagonistas («Buenos Días» de *Factory FM* o «Pájaros en la cabeza» de *Radio Elegancia*), las posiciones más renombradas y las más visibles son ocupadas por varones. Tanto periodistas, técnicos, locutores, gestores de contenidos y una gran parte de los vendedores de espacios publicitarios son varones. Los periodistas principales de algunas tertulias, pero sobre todo los propietarios y los puestos de dirección, son ocupados por hombres que tienen

poder sobre las radios y contactos con los inversores publicitarios de los medios. Cuando hemos preguntado a algunos de los dueños de las radios por qué no había más locutoras en las emisiones de sus radios, varios de ellos nos respondieron que porque las mujeres no estaban interesadas en aparecer en los medios y prueba de ello era que no se acercaban a solicitar trabajo. Esta cuestión es paradójica tomando en cuenta que muchas periodistas, locutoras, técnicas y gestoras de contenidos forman parte de las emisiones, pero frecuentemente sus puestos de trabajo se encuentran subordinados a los periodistas principales de las emisiones o a los directores de las radios. Por otro lado, en la biografía de

algunas comunicadoras podemos ver cómo la condición migrante racial/colonial intersecciona con la clase y el género, y cómo limita sus opciones laborales posibles:

Logré hablar con Chary, me presentó en la estación de radio donde varios oyentes llamaron para hablar sobre mi proyecto de tesis doctoral. Hablé con Chary sobre su experiencia trabajando en las radios. Chary dijo a micrófono abierto a las mujeres que hay que tener mucho coraje. Me compartió la historia de sus padres. Él fue agricultor y su madre era profesora de educación primaria. Chary me contó que para ella había sido muy difícil su llegada a España y que en lo único que consiguió fue trabajando limpiando una casa porque no tenía papeles. Después del programa de radio, la acompañé hasta la zona norte de Madrid antes de que entrara a su jornada laboral como empleada doméstica en una casa (Notas de campo, Madrid, 13 de septiembre de 2012).

A nivel de contenidos informativos, la desigualdad de género se hace evidente en las voces de locutores que citan a varones como fuentes de información. La voz de las mujeres apenas aparece como fuente de autoridad sobre temas de “interés general”, y a veces es representada desde la desvalorización y la burla. Recurrentemente se utiliza la desigualdad entre hombres y mujeres como un motivo de chistes, humor y risas. En una emisión, Antonio contó al aire «¿por qué las mujeres no pueden ser guapas e inteligentes?» Y respondió: «porque entonces serían un hombre». En otra ocasión, el locutor «El rolito» preguntó: «¿qué hace una mujer después de hacer el amor?» Y en seguida respondió: «estorbar». También escuchamos a Antonio decir: «¿En qué se parecen las mujeres a los delfines?» Luego respondió: «En que se sospecha que tienen inteligencia pero aún no se ha demostrado». En varias ocasiones presenciamos en el programa «El reloj», el juego de «¿qué es la cosa?». Roberto solía describir un objeto y los oyentes tenían que adivinar cuál era. Las descripciones de los objetos solían asociarse al «pene» y los oyentes que llamaban se reían al aire en tono de «picardía», un modo «latinoamericano» de humor basado en juegos de palabras (dobles sentidos), que es identificado fácilmente por quien escucha. Algunos hacían referencia a un hombre penetrando a otro hombre y se jugaba con la idea de que dos hombres se fueran a dormir a la misma cama. Esto reinscribe una hipermasculinidad en la esfera pública. También algunos comentarios, tanto de locutores como de oyentes, refuerzan narrativas machistas y heteronormativas en los que se insinúa que un hombre le declara su amor a otro hombre y esto es motivo de risa:

Christian, un oyente de Camana, Perú, llamó al estudio y dijo en directo con un tono que exageraba la voz: «hermano mío (refiriéndose al locutor del programa), papito lindo, tu sabes que te quiero mucho aunque no te conozco, yo te amo, yo te amo». Se escucharon carcajadas y Carlos Antonio le respondió entre risas: «bueno mamacito lindo, le mando un abrazo» (Notas de campo, 17 de agosto de 2012).

Este tipo de bromas suelen darse en contextos en los que participan varones con otros varones y utilizan el recurso de hacer más agudo el tono, aparentando la voz de una «mujer», ridiculizando el género femenino y creando una práctica burlesca del homo-erotismo. «Hablar como las mujeres» se convierte en un recurso divertido asociado a «lo afeminado» y, por tanto, infra-valorado. Algo popularmente extendido es el sentido del humor que se emplea con astucia, principalmente entre narradores masculinos que lingüísticamente se burlan de otros. Algunos locutores colombianos utilizan constantemente frases como «no sea marica». También aparecen formas sonoras sexualizadoras de las mujeres en las que es necesario que los oyentes pongan atención a las palabras sutiles con el fin de entender las bromas, generalmente a expensas de las mujeres. Un ejemplo de la misma emisión, cuando suena alguna canción de cumbia se pone una voz in off femenina que dice «mmm, ¡qué rico!» y, en seguida, un efecto de risas. Estas formas sonoras del humor impiden a los oyentes «no-latinos» escuchar o tomar parte en los programas invirtiendo las tendencias de lo que sucede en las radios españolas que sí los privilegian. Por otro lado, el sentido del humor también refuerza los estereotipos de los roles de género:

En el programa de hoy «Por los caminos del Perú», Carlos Antonio dio consejos para que los niños hagan ejercicio y jueguen al fútbol. Luego Iván, otro locutor del programa, dijo: «incluso yo que no tengo trabajo hago tenis... (hizo una pausa), bueno también plancho, cocino». Tanto Iván como Carlos Antonio se rieron (Notas de campo, 24 de agosto de 2012).

Por otro lado, a nivel de contenidos publicitarios se perpetúan ciertas formas de representación dominante y comercial de la identidad corporal de la «mujer latina» que contribuye a su «objetificación»:

En el programa de «El reloj» un médico cirujano llegó a ofertar sus cirugías en la «ciudad de la cirugía plástica»: Cali, Colombia. El médico invitó a las radioescuchas a animarse a aprovechar sus viajes a Colombia para hacerse una cirugía con él, garantizando los mejores precios, asegurando dejarles a las pacientes un «cuerpo muy estético y muy natural». Dijo que hacía lipoesculturas y abdominoplastia para aumentar glúteos, reducir grasa, reducir medidas de cintura, implantes mamarios, cirugía de labios menores, etc. El médico aseguró que con estas cirugías cualquier mujer podía sentirse orgullosa de su cuerpo y usar pantis pequeños. «Sus maridos van a estar felices. Les sacamos algunos litros de su grasita y van a disfrutar de sus nuevas figuras, con senos muy naturales y con una linda caída» (Notas de campo, Madrid, 11 de noviembre de 2011).

Por ejemplo, abundan los anuncios de micro-empresas colombianas en Madrid dedicadas a la venta de productos que reproducen la idea de feminidad hegemónica y de cuerpo normativo y que promocionan la «moda latina» o la «moda colombiana». Se ofertan

prendas de ropa como blusas, bodys y vaqueros como auténticamente «colombianos» y esto produce *efectos* en las formas de percibir la imagen y el sentimiento de «ser una mujer latina». En una dinámica de difusión de la estética de belleza dominante, se anuncian fajas modeladoras, brassier postquirúrgico, bodys, jeans levanta-cola, corsets y bikinis,



Figura 23: Imagen tomada de la web de Ann Michell.

reforzando la idea de estetismo, canon de belleza, obsesión narcisista por el cuerpo pero, sobre todo, la función de seducción que junto con la reproducción se suelen atribuir constantemente a las mujeres. Así también, bajo la consigna de «modela tu figura» se ofertan geles adelgazantes y geles reductores difundiendo «ideas hegemónicas corporales» (Esteban, 2004: 81). Todos estos son aparatos tecnológicos de disciplinamiento que intentan controlar, regular y modificar los cuerpos de las

mujeres migrantes. En algunos de los anuncios de las web de los patrocinadores, los senos y las nalgas aparecen claramente como elementos sexualizables. La radio se convierte en difusora del autocontrol y del consumo de la «estética» de las mujeres. También se anuncian centros de belleza estética, peluquerías, centros de cavitaciones, liposucciones y cirugías estéticas o comercios para el cuidado del cuerpo en el que se difunden ideales envasados de belleza, con ideas normativas y exigentes de la identidad corporal de la «mujer latina».

Mari Luz Esteban explica que el aprendizaje y los usos del cuerpo y de la imagen y, por tanto, la identidad corporal, no es igual en los distintos colectivos humanos. Según explica, existe una serie de factores, como son el sexo, el género, la edad, la clase social, la cultura, la religión, la actividad, entre otras, que introducen diferencias importantes en el aprendizaje de las *técnicas corporales* (Esteban, 2004: 74). Esas diferencias se hacen evidentes en los contenidos publicitarios radiofónicos que reproducen los modelos culturales relativos al cuerpo en los que se exalta el cuerpo perfecto, delgado y «sexy» de las mujeres y, en cambio, son escasos los anuncios de cuerpo de varones asociados a lo atlético y musculoso que exigen ejercicio y actividad (a veces intrínsecos en la cultura mediática

dominante). En las radios de nuestro análisis, los varones aparecen en los anuncios atribuyéndoles un «vigor varonil» por excelencia.

En la misma línea de la imagen corporal que se difunde a través de los contenidos radiofónicos, algunas emisoras como *Radio La Gran Fiesta* han organizado y promovido eventos anuales como el de «Chica FM» que se transmitió a través de un canal de televisión por internet, iniciativa mediática propiedad del mismo dueño de la radio: *Fiesta Visión*. Se trata de un concurso de «belleza» en que varias mujeres, como «representantes» de distintos países latinoamericanos, modelan con ropa «casual» y en traje de baño. El evento es organizado en colaboración con varios inversores publicitarios de la radio como Grupo Promodelia. Este grupo se dedica a la «preparación de misses» y eventos de modelaje. En la organización del evento intervienen numerosos actores: agentes de modelos, dueñas de escuelas y agencias de modelaje, clientes de estas escuelas, empresarios y representantes de las modelos, camarógrafos, estilistas, maquillistas, etc. Este tipo de actividades también han sido organizadas por otras radios en discotecas «latinas» de Madrid con las que los dueños de las radios tienen vínculos. Las discotecas forman parte de las redes de las radios que, además, suelen programar la misma música que se escucha en las emisoras. Durante las semanas anteriores al evento se suele invitar a las oyentes de las emisoras a participar en el concurso. Habría muchas maneras de analizar la desigualdad de género que este concurso representa. Una de las más evidentes es que reproduce un ideal de belleza obsesivo con la delgadez y el cuidado del cuerpo de las mujeres y es una actividad que puede conminar a conductas machistas. Sin embargo, no podemos olvidar que las nuevas críticas feministas también contemplan la dimensión de creatividad y protagonismo de las actrices sociales, como las modelos, que se debe observar en articulación con sus procesos vitales y corporales (Esteban, 2004: 120). Sin duda, el trabajo corporal de estas mujeres tiene que ser analizado con mayor profundidad contemplando los elementos contrapuestos, no sólo formas «objetivizantes», sino también contemplar la promoción social, la autonomía económica y otros valores que se generan de manera contradictoria (Esteban, 2004).



Figura 24: Foto tomada del video de Fiesta Visión: Chica Fiesta FM 2010.

Otra cuestión recurrente en la publicidad que promueve productos de carácter machista es la que asocia los roles de la mujer a las tareas domésticas. También encontramos narrativas de oyentes que dedican canciones a sus parejas que reproducen formas de violencia sexista a través de los celos y la posesividad, tal como veremos en el Capítulo IV. De la misma forma en que la exclusión de comunicadores migrantes de los medios dominantes influye en la representación que de la migración se da en los mismos, a diferencia de medios minoritarios migrantes más sensibles; el hecho de que no haya mujeres en los puestos directivos de las radios influye en la representación que de ellas se da en las radios. Y al revés, podemos pensar en radios llevadas por mujeres migrantes feministas y sus diferentes representaciones.

Generar representaciones más sensibles a la diversidad de las experiencias de mujeres migrantes puede o no tener efectos políticos. No hay garantías. Entre dicha diversidad, están las formas tradicionales de entender la femineidad (en el Capítulo IV extenderemos la complejidad de estas representaciones). Veamos uno de los discursos de las oyentes que reproduce un modelo de mujer asociado a ciertos valores:

Rosa, una mujer ecuatoriana, dijo que está muy contenta festejando sus bodas de oro. Festejaba 29 años de casada y quería compartirlo con todos. Dijo que no sabe a dónde la van a mandar sus hijos cuando sea mayor. «Justo hoy me casé en Ecuador». Alberto le preguntó: «¿cuál es el secreto para que el amor dure 29 años?». Rosa le respondió: «la mujer tiene que ser cariñosa, respetuosa y fiel». Alberto le replicó: «pero pídale algo al hombre también». Rosa: «sí, quiero una canción de los Titos, siempre Titos, “quisiera que mi vida regresara hacia el pasado, tener diez años menos y volverte a conocer”. Mi marido siempre me canta esto» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

3. 2 Pedagogías sonoras de lo «latino»

En este apartado, vamos a explicar la manera en que las radios intentan generar adhesiones a las ideologías dominantes a través de las *pedagogías sonoras de la etnicidad*. Estas operan a través de la utilización de métodos, técnicas y prácticas en un proceso de *enseñanza-aprendizaje*, de quien habla a través de los micrófonos y de quien escucha a través de los altavoces. La radio, a través de la información y de la música, conforma procesos sistemáticos de aprendizaje y conocimiento que influyen o no en la toma de decisiones de quienes escuchan la radio. Estos procesos están intervenidos por el marketing radiofónico que planifica, ejecuta y evalúa los procesos de enseñanza y aprendizaje de lo «latino», con fines de venta y consumo de ideas, músicas y estilos de vida. De hecho, se vale de formas didácticas para enseñar e instruir.

Tanto Donna Haraway (1991), haciendo uso del concepto *aparatos de producción corporal*, así como Beatriz Preciado (2013)¹⁵⁷ utilizando el término de *técnicas de producción del cuerpo y de la subjetividad*, se refieren a la manera cómo se han ido produciendo los cuerpos en distintas épocas hasta llegar a la era neoliberal. Retomamos este término para explicar cómo las tecnologías radiofónicas contribuyen a producir la identidad «inmigrante latino» y utilizan *técnicas sonoras de producción del cuerpo y de la subjetividad* que operan simultáneamente con tecnologías de la etnicidad, del género y de la sexualidad, contribuyendo a construir imaginarios sobre lo que es «ser» o «no ser latino».

Las *pedagogías sonoras* son una instrucción didáctica a través de la radio que contribuye a la consolidación de la definición comercial de lo «latino». Cuando los/as locutores/as hablan a través de los micrófonos de lo que hacen en su vida cotidiana (los restaurantes a los que van a comer, los lugares a los que van a bailar, las fiestas a las que asisten, los bancos y agencias remesadoras que utilizan para enviar dinero a sus familias en origen, las tiendas en las que compran, o las iglesias en las que rezan), están compartiendo una experiencia que puede o no producir *efectos* en los/as oyentes que incorporan o no las mismas formas en sus hábitos y en su «realidad». En la siguiente experiencia podemos constatar lo anterior.

Roberto preguntó a un oyente boyacense que llamó al programa qué lugar aconsejaba a la audiencia visitar en Colombia y enseguida dijo que él mismo iba a viajar a su tierra querida la semana siguiente a través de «Dulce Hogar viajes». Manuel me dio unos

¹⁵⁷ Preciado utilizó este término durante el Seminario «Somateca: producción, biopolítica y prácticas críticas de Investigación» (Museo Nacional del Reina Sofía), del cual hemos sido participantes.

documentos en donde venían unas recetas de cocina y me explicó que la idea era intentar conseguir empresas latinoamericanas que tuvieran relación con la gastronomía. Anunciamos la Feria Gastronómica en Plaza de España en la que participaba el restaurante Patacón Pisao. Un restaurante que se llamaba «La cuchara» formaba parte de los patrocinadores por lo que hicimos una entrevista a la dueña vía telefónica. Manuel le preguntó cómo se preparaba el patacón pisao, los frijoles y la bandeja paisa. La dueña dio la dirección y el teléfono del restaurante. También entrevistamos al dueño de otro restaurante de comida fusión peruano-español (Notas de campo, Madrid, octubre de 2011).

Los/as locutores/as manejan al aire casos y problemas diversos en los que tienen un papel de orientadores y facilitadores de conocimiento. También son quienes guían el aprendizaje que va a modelar los sentimientos nacionales («ser colombiano», «ser peruano», etc.), el sentir nostalgia por la propia tierra como «inmigrantes» en un país «ajeno», amar y desear de cierta forma a la pareja, a la familia, a los/as amigos/as, etc.

En la dinámica capitalista, las *técnicas sonoras del cuerpo y de la subjetividad* están sujetadas a distintos sistemas de representación y a políticas sonoras que pretenden tener *efectos* en los cuerpos. Así la técnica sonora intenta producir una verdad sobre el «ser inmigrante latino», sobre el cuerpo y la subjetividad de quien escucha. Por ejemplo, para ofertar y vender objetos y servicios interpelan a un tipo de sujetos y subjetividades: se suelen anunciar ofertas de empleo para cocineras, trabajadoras del servicio doméstico, cuidadoras, cajeras de supermercados, pintores, manicuristas, planchadoras, jardineros, obreros, taxistas, mensajeros, trabajadores de la construcción. Los sujetos construyen marcos de opciones posibles y pensables, se sujetan (o no) a dicha subjetividad a través de prácticas de apropiación de las fuerzas de producción de la identidad.

3.2.1 Radios Latinas S.A.: el antifaz del mercado ante la heterogeneidad

En este apartado abordamos cómo los procesos de producción de radios que hacen circular información y música dirigida a audiencias migrantes, están vinculados a la economía. Las radios a las que nos referimos en este trabajo tienen una relación con la creación de riqueza y producen *bienes simbólicos* que contribuyen a construir un sistema de representaciones o un sistema de creencias sobre lo que es «ser latino». Los *bienes simbólicos* requieren un análisis en el contexto del mercado de producción y consumo de imaginarios, voces, música y estilos de vida, que son los recursos que la radio explota. En ese sentido, las radios «latinas» son creadas con el fin de *comunicar y vender* y las estrategias de

marketing son diseñadas para alcanzar público objetivo que los mismos propietarios, directores y productores de las radios construyen, sin que necesariamente se correspondan con las formas de identificación de los/as oyentes. Se trata de la producción de «sujetos» para vender «objetos».

Las radios comerciales especializadas en atraer al público «inmigrantes latinos» proliferaron a principios del año 2000. Como ya hemos señalado, a partir de la crisis económica las radios se vieron afectadas por el descenso de la inversión publicitaria de grandes empresas y comenzaron a ser plataformas de comercios locales y pequeños negocios. Por todo esto, hemos titulado este apartado *Radios Latinas S.A.*, en el sentido de que es el mercado radiofónico el que ha contribuido a la constitución de la identidad «latina» como empresa, aunque, como veremos más adelante, ha sido también la identidad la que ha contribuido a que se generara un mercado. También nos referimos a este apartado como *S.A.*, ya que el mercado radiofónico latino *esconde* una sutil conversión en mercancía étnica de productos y prácticas culturales.

En los últimos diez años, en el Estado español, hemos visto la aparición de periódicos, revistas, asociaciones, iglesias, clubes deportivos, clubes de fans de programas de radios y hasta premios que han adoptado el término de «latino» como forma de designación. Algunas agencias de comunicación comenzaron a investigar el sector «inmigrante latino» como nicho de mercado radiofónico: *Minority, Etnica Comunicación, Ethnical Consultants* y *Grupo Eñe* (Retis, 2006; González Aldea, 2010). La intención de estas agencias era encontrar medios de comunicación que impactaran en consumidores potenciales de productos y servicios «latinos». Por otro lado, desde el año 2008, el premio «100 latinos» rinde homenaje a migrantes de origen latinoamericano residentes en la ciudad de Madrid. La categoría de «latino» aparece en el contexto del Estado español a principios del siglo XXI a través de importaciones de las industrias culturales estadounidenses, tal como nos contaron algunos empresarios migrantes pudientes del sector de las radios especializadas en audiencias migrantes, con quienes hemos conversado. Algunos de estos empresarios migrantes llegaron a España pasando previamente por los Estados Unidos. Esta fue una de las maneras por las que el término «latino» dio origen a un nuevo segmento de mercado. En este sentido, Money, director comercial de La Gran Fiesta, nos compartió lo siguiente:

Le pregunté a qué se refería con público «latino» y me dijo que se trataba principalmente de ecuatorianos, bolivianos, peruanos, colombianos, dominicanos y paraguayos, colectivos migrantes con mayor presencia en España que son a los que más

les interesaba llegar los anunciantes. Money estaba convencido de que la mejor forma de vender este producto a los anunciantes es haciéndoles ver que lo necesitan (Notas de campo, Madrid, 29 de septiembre de 2011).

Las radios dirigidas a las comunidades de origen latinoamericano han sido una de las herramientas del *marketing sentimental* (como desarrollaremos en el siguiente Capítulo IV) y uno de los soportes para la consolidación y apropiación del término «latino» por parte de las audiencias (como se verá en el Capítulo V). La industria publicitaria en torno a estos medios ha promovido un «orgullo étnico» como parte de su estrategia para comercializar productos y servicios que se venden como marcas latinas. Las marcas de distintos países han sido impulsadas como parte de las estrategias de distintos gobiernos como una *forma lucrativa de la etnicidad*:

Alberto complementó: «yo empecé a sentir la cosita. Cuando le dicen a uno que puede ser el embajador de su país en otro lado, yo me he dado cuenta de que uno se puede llegar a convertir en eso y a tratar de cambiar la imagen que algunos políticos transmiten hacia afuera de nosotros, de delincuentes de diferente pelambre, los de cuello blanco y los que no son de cuello blanco. Yo creo que esta cuestión de la *marca Perú, marca Colombia, marca Ecuador, marca Bolivia, ha venido creciendo en consonancia con la marca latina o latinoamericana*. Es toda una oleada que se ha venido generando y aparte de eso tiene todo un reconocimiento a nivel internacional y no hemos alcanzado todo lo que quisiéramos, pero ahí vamos» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Esta industria publicitaria se ha valido especialmente de las radios, por su capacidad de impacto entre las audiencias migrantes, reforzando la presencia de la idea de lo «latino» en distintas ciudades de España. Incluso varias de las radios y emisiones radiofónicas con las que hemos trabajado durante estos años se presentan como «la radio latina de Madrid» (Radio La Gran Fiesta FM), «la voz del pueblo» (Radio Central) o «la emisora que te quiere» (La Cuñada), lo que genera un fuerte vínculo de las audiencias migrantes con las emisoras, identificando a las radios como un espacio de extensión de la «nación», «grupo» o incluso «familia». La conexión emocional que la radio tiene con los/as oyentes es aprovechada por la industria publicitaria para su desarrollo y crecimiento.

Las pedagogías sonoras operan para la fabricación de una identidad comercial grupal. En uno de los programas del catálogo etnográfico del año 2010, el director y locutor, de origen colombiano, de una de las radios «latinas» más escuchadas de Madrid, dijo al aire: «Esto somos y así hablamos». Haber nacido en Colombia y haber migrado a España validaba su posición en la radio y, a su vez, legitimaba el *marketing étnico* dirigido a consumidores de distintas nacionalidades. Esta afirmación, que asumía una cierta «autenticidad» por su

origen nacional, es común entre los dueños y algunos periodistas a quienes hemos conocido en estas radios. Algunos locutores de las radios latinas fueron «contratados» en sus países de origen por capital español o capital migrante pudiente desde España, para trabajar en estas radios; por su experiencia en medios radiofónicos en origen, por su conocimiento sobre géneros musicales latinoamericanos y caribeños, así como por su experiencia periodística. Además, algunos dueños de las radios se han aprovechado de la situación de «indocumentados» de locutores:

P. ¿En qué circunstancias llegaste a España?

*R. A través de Pablo Ramos, él dirigía una emisora en Italia y yo otra de Caracol en Colombia. Tenían listo mi sueldo y cuando llego a los dos días se cerró América Latina Stereo, tuvieron un percance familiar. Supuestamente me iban a hacer un contrato, llegué con mi visado transitorio de tres meses, me pasé mis tres meses. Mi amigo, el ratón del queso, me tiró a la aventura. Me puse a trabajar en lo que pude, empecé a ganar dinero en la construcción. Me ganaba mil euros y vivía muy bien, pagaba mi habitación y pagué mis deudas, le mandaba dinero a mi mamá. Extrañaba la radio, la pasaba bien arreglando pisos. Luego de unos meses, mi amigo Pablo me volvió a llamar y montamos una emisora. Antes no te pedían tanto los papeles, ahora sí te los piden a saco. En aquella época, te preguntaban en qué trabajas y te veían los callos en las manos. Te decían, no te dejes robar ni especular. Yo vivía en Moratalaz. Les di mi pasaporte y me dejaron ir. Yo en la construcción me ganaba 1,400 euros al mes, muy buen dinero. *En cambio, la persona que me había traído para la radio no me pagaba, me gritaba, me trataba mal.* Yo duré 7 años sin papeles. Me cansé de que me explotara. De 7h de la mañana a 2h de la madrugada, la armaba (la radio), la pegaba, la construía, contrataba locutores. El primer mes me ganaba solo 400 euros, el tercer mes solo me dio 600. Ya para ese momento había dejado la construcción. Y me di cuenta de que me estaban robando y me fui (Entrevista a Antonio, director de Radio Latina, Madrid, 24 de octubre de 2012)*

Luis Miguel, propietario español de La Gran Fiesta, nos dijo en una conversación informal que tener a un colombiano como director de su radio, le resultaba muy rentable de cara a los patrocinadores. Esto demuestra que la participación de latinoamericanos y caribeños en las radios latinas de Madrid ha sido aprovechada como una oportunidad de negocio por los dueños y directores de las radios. Otro ejemplo que pone en evidencia la manera en cómo los dueños de los medios utilizan la identidad latina como marca y, en ocasiones, como forma económica de «devorar al otro» sin el otro (hooks, 1996), es la que nos compartió Victoria, vice-directora de uno de los periódicos especializados en inmigración, que llegó a ser uno de los más grandes antes de la crisis económica:

Me fijé que Victoria era española por su acento. Le pregunté si había periodistas de origen migrante en la redacción de su periódico y Victoria me contó que *no había latinoamericanos trabajando ahí, ni ningún inmigrante, toda la plantilla estaba compuesta por españoles.* Tan solo contaban con el trabajo fotográfico de una hondureña que radicaba en Valencia pero que posiblemente sería despedida a causa de

la crisis. Le pregunté si consideraba bien que un periódico sobre inmigración no tuviera periodistas migrantes y me respondió que lo que importa es la profesionalización de las personas que trabajan en estos medios para producir un periodismo de calidad. «Para escribir en un medio especializado en inmigración, hay que ser profesional, se necesitan también estudios, *no cualquiera puede hacerlo*». Hizo un énfasis en su preparación y especialización en algo que denominaba como el «sector de la inmigración». Hablamos del aporte de su periódico a los colectivos migrantes y ella dijo que su labor era únicamente informar. «No se puede olvidar que este medio vive de la publicidad y que cuando las asociaciones quieren difundir actividades puntuales también pueden recurrir a los publrreportajes» (Notas de campo, Madrid, 21 de septiembre de 2011).

Por otro lado, el hecho de que los directores, periodistas y locutores de las radios hagan uso de la identificación para sí mismos como «latinos» y que dicho término se use, al mismo tiempo, para designar a las audiencias migrantes de distintos orígenes latinoamericanos, hace que la construcción de la representación de esta identidad se convierta en un elemento fácil de capturar para producir valor de consumo en el mercado. Cuando se utiliza la identidad «latina» y se habla de «nuestro sitios, nuestra gente» se está recreando un imaginario de la comunidad, aunque esa comunidad, en la práctica, esté integrada por personas que tal vez no mantienen vínculos entre sí mismos (lo que Anderson llamaría «comunidad imaginada»). En las radios para audiencias migrantes se escucha muchas veces la referencia a la comunidad latinoamericana como si fuera un todo homogéneo y no una diversidad heterogénea. El término «latino» excluye a los grupos étnicos. El término latinoamericano tiene que ver con el mestizaje que invisibiliza las identidades indígenas. El hecho de que estando en Madrid se pueda escuchar música ecuatoriana en Ecuatorianísima Fm para ecuatorianos, Radio La Gran Fiesta para colombianos, Muy Bonita FM para bolivianos o leer un periódico que engloba representaciones de muchas nacionalidades distintas bajo la categoría de «latino», contribuye a que los/as oyentes y lectores/as se sientan «latinos/as». Se trata de una construcción identitaria desde el mercado radiofónico que, al mismo tiempo, tiene «efectos» reales en los cuerpos e identidades de las personas.

Los locutores hablan por los micrófonos de sus prácticas cotidianas como «latinos» y la auto-representación está intervenida por un manual de instrucciones que las empresas publicitarias dictan. Esto indica la manera en que deben asumirse para que la radio, como producto, sea consumida.

Así, las técnicas sonoras de producción nombran de manera recurrente y estandarizada a audiencias de distintos orígenes nacionales designándolas como «latinos». La radio es un medio discursivo que es utilizado por el mercado como un instrumento para

enseñar la etnicidad y la nacionalidad –también el género, la sexualidad, etc. Las radios, cuya *pedagogía sonora* es enseñar a sus oyentes a ser «latinos», son un producto del capitalismo, y las personas que las constituyen son parte de ese producto, cuyo fin es la rentabilidad, es decir, producir dinero. Bajo la lógica de producción y consumo, la posibilidad de que las personas se hagan un lugar como «sujetos» no determinados por ella es mínima; aunque no imposible, existen intersticios. Por otro lado, la voz es grabada, editada y distribuida por lo que se convierte en «objeto» y en un aparato tecnopolítico no solo de la etnicidad-nacionalidad, sino de otras identidades de género y sexualidad. Las voces de los/as comunicadores se usan como representantes de esta experiencia colectiva y los oyentes que participan al aire también contribuyen a fortalecer esta idea experiencial. De esta manera, un locutor de origen colombiano puede usar su voz como representante de ecuatorianos, peruanos, dominicanos, venezolanos, bolivianos o paraguayos:

Una de las cosas que más me impresionó fue la cantidad de personas que llamaron al programa agradeciendo a Roberto y a todo su equipo por la emisión. Me pareció que Roberto era una persona apreciada, principalmente, entre los oyentes colombianos. Algunos decían conocerlo desde su lugar de origen. Roberto nació en Boyacá, Colombia, así como varios de los oyentes. Roberto me contó que él venía de una clase muy pobre y trabajadora de su país y eso hacía que la gente lo escuchara más y que tuviera mayor credibilidad lo que decía, un impacto masivo y popular (Notas de campo, Madrid, 30 de septiembre de 2011).

La radio es un aparato etno-nacional semiótico-material en donde se enseña y se reproducen sentimientos etno-nacionales. Por ejemplo, durante la realización de nuestro trabajo, los locutores se referían constantemente a sus audiencias como «latinos» y muchos de los oyentes, cuando llamaban a las radios, se identificaban a sí mismos también de esta manera. Oyentes, por otro lado, con trayectorias sumamente heterogéneas -de contextos de origen diversos en el Caribe, Centroamérica o Sudamérica-.

La identidad «latina» se convierte así en un objeto del mercado listo para producir identificaciones y deseos. Las radios, empujadas por la industria publicitaria, fuente de su sostenibilidad, venden una identidad que en la inmediatez esconde las complejas variables que constituyen la diversidad de personas. Esta identidad, que en relación a la identidad española dominante podría ser entendida como periférica (no dominante, minoritaria, subalterna, subordinada), es utilizada por el marketing para integrarla en el circuito del capitalismo de mercado proponiéndola como un producto adecuado para un público que se proyecta como homogéneo y como pre-existente. *No es tanto que lo latino sea una entidad pre-existente sobre la que el marketing se dirige, sino que el propio marketing construye lo*

latino con efectos de homogeneización y de sustantivización. La identidad «latina», que podría ser una fuente de politización por su condición no dominante frente a otras identidades, resulta una ilusión del multiculturalismo neoliberal y una coordenada comercial predeterminada que saca provecho y beneficio de otras variables heterogéneas.

En el multiculturalismo del mercado mediático neoliberal, la integración políticamente correcta de los migrantes en las dinámicas publicitarias consiste en obtener rentabilidad de una necesaria representación mediática. La directora de una de las radios nos contó, en una conversación informal, que en un principio Coca-Cola se anunciaba en su radio porque la compañía se había interesado en un nuevo nicho de mercado que era el segmento «inmigrantes latinos». A partir de la crisis económica, esta compañía quitó su publicidad de la radio y la fundadora pensaba que la empresa, asesorada por su agencia publicitaria, les había quitado el patrocinio porque su estrategia comercial no podía permitir un patrocinio tan arriesgado en un momento en que la crisis económica afectaba fuertemente el poder adquisitivo de las comunidades migrantes. Tal como explica Dávila, «en el mundo del marketing, la corrección política solo es aceptable si es rentable» (2001: 44) y el *marketing étnico* se convierte en políticamente correcto cuando se pueden obtener beneficios de él. Este argumento inmerso en la lógica de mercado coincide con otras perspectivas que apuntan a que los medios de comunicación, incluso los medios latinos, tienen de alguna manera que mantener su sostenibilidad; y, tal como dijo Alberto al principio de este entramado, «no hay por qué engañarnos».

Fernando, Luis Miguel, Jon, Arturo y Ángel, dueños de algunas de las radios latinas, nos contaron que entre el año 2002 y 2006, la industria publicitaria hizo grandes inversiones en estos medios. Algunos de ellos hablan de los «buenos tiempos» de las radios latinas, cuando los ingresos publicitarios les permitían tener salarios de hasta tres mil euros mensuales, tener varios empleados contratados, renovar y dar mantenimiento a los equipos y alquilar locales en edificios ubicados en pleno centro de la ciudad de Madrid. Victoria, responsable del área de publicidad de un periódico «latino» quien se había desempeñado también en el sector de las radios, nos contó en una entrevista que las compañías como Telefónica, Coca-Cola, Vodafone o El Corte Inglés llegaron a destinar recursos publicitarios para las radios, pero los cambios en el tipo de anunciantes comenzaron a partir del año 2008 cuando la crisis económica afectó a todo el sector mediático (Entrevista, 21 de septiembre de 2011). Actualmente, la mayoría de los anunciantes de las radios latinas son microempresas de capital migrante pudiente local, como centros dentales, bufetes de abogados,

tiendas de ropa, talleres mecánicos y panaderías. Los anunciantes que se han mantenido al aire antes, durante y después de la crisis económica han sido las empresas con capital de los países de origen: agencias inmobiliarias, agencias de envíos y bancos.

Como ya hemos descrito, una categoría como lo «latino» que está siendo utilizada por el marketing debe ser problematizada debido a que la estrategia publicitaria reduce a una categoría simple un conjunto de culturas e identidades y genera procesos complejos y contradictorios. La visibilidad y la representación de los grupos minoritarios, incluso en los medios latinos, es un primer paso en la construcción y legitimación de agendas políticas, y si esto coincide con las necesidades de las industrias publicitarias, debemos analizar este complejo proceso y ver sus posibilidades. Lo «latino» genera alianzas que esconden diferencias importantes entre migrantes: indígenas y no indígenas, refugiados, exiliados, sexualidades y géneros no normativos, clases trabajadoras y clases medias, «indocumentados»/«documentados», con permisos de trabajo temporales, con residencia permanente, con dobles o triples nacionalidades.

Por todo ello, es necesario identificar los procesos de desigualdad en la representación mediática dentro de la «comunidad latina», entre unos grupos que sí aparecen y otros que son excluidos (como se desarrollará en el Capítulo V). Además, no sólo es que existan diferentes grupos sino que existen diferencias de «raza», etnia, género, clase y otros principios de exclusión entre las personas, que se convierten en escenario de conflictos de intereses. En definitiva, el antifaz «latino» utilizado por el mercado homogeneiza la situación de subgrupos con especificidades históricas muy diversas.

En resumen, la radio se ha ido convirtiendo en un medio de representación de «lo latino» que emergió en el Estado español como resultado de intereses complejos y que ha afectado y transformado la noción de pertenencia y de ciudadanía cultural de comunidades diversas. El desarrollo del marketing radiofónico «latino» ha sido pieza fundamental de este ensamblaje que reproduce sentimientos de «nación», «pueblo» y «comunidad» como un target para vender. Los dueños y los/as locutores/as ofertan los productos radiofónicos, bajo la consigna de que su *ascendencia* legitima el lugar de su voz en la radio y de que sus voces son propietarias productoras de dicha identidad. El análisis de la radio como producción cultural debe contemplar la manera en que la diferencia latina es puesta en circulación en el mercado radiofónico con el fin de que sea consumida. En ese sentido, podríamos referirnos a estas iniciativas mediáticas también como «etnoradios» o «radios étnicas», ya que la identidad migrante es aprovechada para hacer un negocio y, de hecho, la

identidad «inmigrante latino» podría ser producida por el comercio para producir valor, y no en el sentido inverso (Comaroff, 2009).

3.2.2 Marketing étnico transnacional

En este apartado explicamos el marketing étnico transnacional que los dueños y directores de las radios impulsan en alianza comercial con agencias de publicidad y anunciantes. Su estrategia es ofrecer una comunicación transnacional para los/as oyentes en Madrid, con sus familiares y amigos en los países de origen. El mercado radiofónico y la industria publicitaria construyen a través de esta oferta un nicho de mercado, que forma parte de una tendencia global en el sector de la comunicación. Se aprovecha el hecho de que la radio sea el medio de comunicación más cercano a las comunidades de origen latinoamericano en España y ampliamente extendido en las sociedades de origen en América Latina. La fuerte orientación transnacional de las radios interpela a los radiooyentes en una amplia comunidad urbana, no solo en ciudades en el Estado español (Madrid, Valencia, Bilbao, Vitoria, etc.) sino también a lo largo de distintas partes de Europa y Estados Unidos en donde residen otros familiares y amigos/as. Las radios emergieron y se convirtieron en interconectoras nacionales y transnacionales, en un mundo musical y de información mediado por los dictados de la industria publicitaria:

«Algunos programas hacían conexiones con Radio Sideral en Ecuador, Radio Caracol o Radio Tropicana en Colombia, etc. Los chicos piden permiso en la dirección y hacen conexión y desde allá nos cuentan las cinco noticias más importantes del día. Yo fui uno de los primeros que en diciembre desde las 10 de la mañana, la gente me llamaba y me daba el teléfono de su mamá. Teníamos una lista larguísima y llamábamos hasta las 3 de la tarde. `Hola señora, ¿cómo le va?`. `Bien, le llamamos desde España`. Por la otra línea, llamábamos a su hija que estaba aquí en Madrid y las poníamos en contacto. `Le hablamos de la estación latina y era muy emotivo`. La gente se ponía a llorar y todos llorábamos deseándonos feliz navidad» (Entrevista al director de Radio Latina, de origen colombiano, Madrid, 24 de octubre de 2012).

Tal como vemos, una de las *estrategias que el marketing transnacional* utiliza es hacer conexiones al aire de las personas que residen en Madrid con los familiares en origen a través de llamadas telefónicas o de saludos:

Eduardo llevaba casi 5 años transmitiendo su programa desde Radio Ecuatorianísima conectándose en Madrid. Tenían un enlace intemacional con Barón, un locutor desde América Stereo en Ecuador. Eduardo me contó que había tenido una aceptación muy grande su programa porque la gente que está en Madrid llamaba al estudio de Ecuatorianísima FM para enviarle saludos a sus familiares que estaban en Ecuador. La

gente que está en Quito llama al estudio de América Stereo donde está Barón para saludar a sus familiares que residen en Madrid. Cuando en el Ecuador son las 6 de la mañana aquí en Madrid son las 13h de la tarde. Eduardo me dijo que aprovechan para saludar a sus seres queridos. El día que visité el estudio, Eduardo enlazó primero al señor Ángel López desde Madrid para saludar a su familia que estaba en Quito, a sus hermanos. Ángel dijo: «Mando saludos a ellos que están en la lucha de los pobres, mando saludos a ellos y a mi hermana Eva, que me escucha también en Guayaqui. Sigán adelante porque es un éxito lo que están haciendo ustedes». Luego mandaron saludos a la familia Gavilantes desde Bilbao hasta Ecuador. La última oyente dijo: «saludos a mi mami que está en Miraflores, que la quiero y la extraño un montón. Quisiera mandar un saludo a mi abuelita Evelín en el sur de Quito, para mis primos Liliana y Cheila que se cuiden mucho y a mi tía Mariana en el valle de los Chillos». Otro oyente mandó saludos a sus padres en Yamiquinga y a sus tíos, a los Casame y a los Caisa». Luego Barón enlazó a la gente desde Ecuador y dijo: «Saludos a todos porque algunos vienen de farra pero otros también se han despertado para trabajar». Introdujo otra oyente del enlace. «Saludos para mi hermana que está en Murcia y muchas gracias por este programa que nos conecta a todos los ecuatorianos en el mundo» (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre de 2012).

Barón Mesa está transmitiendo en vivo desde Ecuador a través de la cadena América Estéreo. Edison le pregunta: «¿Cómo va Quito, cómo está Ecuador? ¿Cuál es tu opinión como periodista? La gente siempre cuando te llama para pedirte una canción te contará sus problemas, alguna novedad, ¿qué te cuenta la gente?» Barón: «sinceramente Ecuador ha progresado, en el ambiente de transporte tenemos líneas que hacen recorrido en algunos barrios, parques donde la gente se va a divertir, el centro histórico donde el municipio organiza espectáculos, es así como la plaza de teatro, me imagino que te acuerdas tú, tenemos artistas, donde la familia se entretiene, va allá a pasar los fines de semana en el centro histórico, todo es gratuito para toda la gente». Edison responde que le da gusto que se le dé ese lugar tan importante a la familia porque eso es lo más importante para el país, para la ciudad. «Para toda la gente que está regresando al Ecuador, por la situación dura que se vive aquí en el Ecuador, queremos que se abran las puertas a la hora de regresar. Nada de críticas cuando lleguemos, ya no se pudo, necesitamos que nos reciban con los brazos abiertos. Imagínese que llega alguien y le dice que se tuvo que regresar, pues no pasa nada, sigamos hacia adelante. Todo mundo tiene derecho a tropezar en la vida pero es una obligación ponerse en pie». (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre de 2012).

También nos damos cuenta de cómo las estrategias de mercadotecnia se entretajan con los intereses políticos transnacionales. Algunos programas como «El reloj» y «Muchas noticias latinas» figuran como agentes diplomáticos que generan relaciones entre los migrantes que residen en España con los gobiernos de origen, ya que a estos les interesan como fuentes de ingreso en la distancia. En la siguiente experiencia podemos dar cuenta de los políticos que utilizan las radios para difundir políticas que afectarán de manera transnacional:

La invitada del día fue Gaddy, «la pecos», una actriz colombiana que en los años ochenta había sido muy famosa. Gaddy estaba promocionando su candidatura para la cámara de representantes de colombianos en el exterior. Roberto le dio la palabra a Gaddy y dijo: «Estoy aquí porque los colombianos en el exterior también contamos. Por eso he creado

la asociación de “Almería para mi gente”. Muchos de ustedes me conocen de haberme visto en la pantalla chica. Fuera de mi querido país, he logrado una amplia trayectoria con el colectivo colombiano. Soy conocedora de todos los problemas de mis compatriotas y conozco por qué hemos emigrado. Quisiera contar con la confianza de ustedes» (Notas de campo, Madrid, 11 de octubre de 2011).

Los intereses que persiguen las emisoras a la hora de dar ciertos contenidos es el de promover información sobre América Latina, a manera de producto comercial periodístico:

Dimos las noticias de América Latina. Roberto comentó sobre el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y Colombia que será una herramienta para dinamizar la economía y permitir que se adquieran productos más baratos, en su opinión, el presidente Santos lo está haciendo bien (Notas de campo, Madrid, 13 de octubre de 2012).

Así también se promocionan cantantes dirigidos a públicos tanto de los lugares de origen (como la ciudad de Bogotá) como audiencias en la ciudad de Madrid:

Doña Memé me avisó que había un muchacho que quería hablar con Roberto. Lo hicimos pasar directamente al estudio, se trataba de Marco, un joven colombiano que representa al grupo *La primixia*, cuyas canciones están sonando mucho en Colombia. Hablamos al aire de algunos sitios en Colombia y pusimos su disco (Notas de campo, Madrid, 11 de octubre de 2011).

En conclusión, en este entramado hemos visto cómo la «colonialidad del poder» produce una división étnica en la producción de las radios y en las opciones laborales en las mismas. Pero, paradójicamente, dicha exclusión ha constituido las condiciones de posibilidad para un nuevo nicho de mercado: la generación de radios latinas y el marketing de lo latino en torno a ellas. «Lo latino» no deja de ser una comunidad imaginada por las estrategias del marketing. Pero si es así, ¿a través de qué vínculos apasionados se mantiene y recrea? ¿Acaso el poder de la identidad comercial se mantiene en los usos de las radios?

CAPÍTULO IV: AMOR AL AIRE

4.1 Mapeando las pedagogías sonoras amorosas

Si hay amor, expresa lo que sientes
y acompaña ese `te quiero´
con un envío de remesa. ¡Rápido y seguro!
(Mango Express, agencia de envíos de dinero a América Latina)

La frase anterior está relacionada con una de las condiciones más comunes a la que se encuentran sujetas, en sus trayectorias migratorias, las personas que se mueven entre los lugares de origen y destino. Se trata de una no tan nueva forma de mercantilización transnacional y de reproducción de la etnoestratificación, que tiene como base la capacidad financiera de los/as migrantes. Los vínculos con el terruño y las relaciones con los sistemas políticos de origen se convierten en puntos de interés de gobiernos, empresas, organizaciones, iglesias y medios de comunicación para sus propios beneficios. En ese sentido, el «amor» está presente en los nuevos procesos de circulación transnacional de personas, objetos, dinero, información y símbolos. Es por eso que los dueños y directores de las radios latinas han explotado el elemento del «amor» como un «objeto» mediático, compitiendo con otros medios por la definición de la imagen del «terruño» y promoviendo el orgullo por la identidad de «ser latinos». De esta manera, se observan formas de apropiarse elementos culturales de los lugares de origen, como la música, la información y el entretenimiento, como medio para que los colectivos migrantes de origen latinoamericano se sientan identificados.

La música, los informativos, las llamadas de los/as locutores/as y de los/as oyentes y la publicidad al aire son *narrativas sonoras* que contribuyen a la producción de género, de clase, de raza y de etnicidad; en este entramado vamos a analizar estas formas configuradoras de la identidad «inmigrante latino». Estas narrativas que escuchamos en la radio disciplinan cuerpos, subjetividades y prácticas de las personas migrantes, y forman parte de un proceso de normalización del género, de la sexualidad, de la clase y de la etnicidad. Por eso, en este entramado, intentaremos responder a dos de las preguntas de

investigación que hemos planteado en este trabajo: *¿cómo es el sujeto latino que las radios contribuyen a construir? y ¿existe algún eje articulador que sujete al sujeto latino?*

Antes de comenzar a responder a estos interrogantes vamos a explicar el proceso investigativo a través del cual hemos construido este entramado (parte del cual ya se expuso en el Capítulo II). Primero, a través de la *articulación participante*, como comunicadora, transmitiendo «en vivo» con otros/as periodistas y locutores/as y en conexión directa con los/as oyentes. Al mismo tiempo, hemos adquirido una práctica de escuchar habitualmente las radios a manera de *etnógrafa oyente*, lo que constituye una *antropología de la escucha*. Gracias a esas herramientas, hemos podido dar cuenta de algunas de las trayectorias/experiencias sonoras que comunicadores/as y oyentes narran a través de los micrófonos de las radios latinas. Hemos hecho uso también de un *catálogo etnográfico sonoro* que construimos, de manera creativa y original, para poder documentar las producciones radiofónicas que, de otra manera, por la inmediatez y la volatilidad de este medio, no quedarían registradas. Hemos analizado más de 200 horas de grabación mediante diferentes técnicas de análisis del discurso en función de nuestros objetivos. Partiendo de estos materiales etnográficos, hemos identificado cuatro tipos de vínculos emocionales o sentimientos relacionados con el «amor», que el marketing radiofónico comercializa como estrategia para captar audiencias migrantes e incrementar el consumo de productos «latinos» en España. Estos cuatro elementos son: 1) el orgullo etno-cultural, 2) los nacionalismos, 3) la nostalgia y 4) el «amor romántico». Estos elementos sentimentales «amorosos» son aprovechados por las empresas para abrir nuevos negocios que mantienen la industria publicitaria activa a través de la oferta de productos radiofónicos. Tanto empresarios españoles como migrantes pudientes con capital crean *productos radiofónicos étnicos*; los/as comunicadores/as contribuyen, con sus prácticas radiofónicas y con sus narrativas al aire, a darles forma a dichos productos; y el deseo adquisitivo de los consumidores migrantes configura un nuevo segmento de mercado de lo «amoroso». Así, en una era de intensa movilidad de las personas y la circulación constante de bienes, información y símbolos, se dan *nuevas formas amorosas* en el mercado de audiencias migrantes.

En este apartado, vamos a exponer algunas de las categorías sociales que los dueños *y directores de las radios, tales como John, Roberto y Antonio, han establecido como características interpeladoras de las audiencias migrantes. Los dueños de los medios no están interesados en las tradiciones, ni en las formaciones colectivas, sino en las cifras de

audiencias, en las ventas de entradas a conciertos y en las estadísticas que puedan ofrecer a sus anunciantes. Por su parte, comunicadores/as, como Mary, Alberto, Manuel y Carlos Antonio, promocionan su deseo y su «amor» por mantener y reproducir en un país ajeno las costumbres gastronómicas, las prácticas sociales y culturales, las identidades nacionales, la pareja y la familia, así como escuchar música del lugar de origen, lo que representa actos de identificación cultural. Estas prácticas mediáticas se realizan para ser difundidas e integradas a la industria cultural. La nostalgia, el amor por el terruño y por los seres queridos se convierten en gramáticas de la «etnicidad» que se venden masivamente como «populares». Esto quiere decir que los dueños y directores de las radios latinas intentan crear popularidad de estas gramáticas que son el poder de sostenibilidad de las radios y de otros negocios.

Para poder realizar este trabajo, nos hemos basado en la idea de «mapas amorosos sonoros», término teórico-conceptual acuñado por la antropóloga feminista Mari Luz Esteban (2011: 89) que se mueve en tres niveles de análisis: descripción de las “ distintas referencias musicales que ayudan a conformar las representaciones y experiencias individuales y colectivas respecto al amor” contextualizándolas; las interrelaciones entre experiencias amorosas, culturas musicales y transformaciones sociales; y la conformación de identidades a partir de melodías y canciones. Aquí, utilizaremos esos tres niveles para analizar las *pedagogías sonoras amorosas* en las representaciones comerciales, en los discursos y en los musicales de las radios latinas. La construcción comercial de la identidad «latina» se configura a partir de discursos que reproducen lógicas amorosas dominantes atravesadas por los intereses de la industria publicitaria y del mercado. Las *pedagogías amorosas sonoras* nos ayudan a entender las dinámicas de las radios (de su publicidad, canciones, etc.) que, por supuesto, son heterogéneas y dependen de los contextos de consumo, tal como veremos más ampliamente en el capítulo siguiente.

Cabe destacar que en este trabajo hacemos uso del término «amor» en varios sentidos. El primero, tiene que ver con la manera en que las feministas negras y las feministas decoloniales entienden la palabra «amor» como una herramienta teórico-política de lucha comunitaria en contra de la violencia patriarcal (Jordan, 1978; hooks, 2000; Sandoval, 2000; Paredes, 2008) (tal como se explicó en el Capítulo I y se desarrollará en el próximo entramado). La segunda acepción tiene que ver con el *mercado de lo amoroso*, término que hemos desarrollado para describir la instrumentalización que la industria publicitaria y los negocios hacen de sentimientos relacionados con el orgullo de ser originario de una localidad o cultura, el «amor» al terruño, el apego a la nación y la nostalgia que se produce

por la distancia temporal y física. Esta mercantilización de lo amoroso también utiliza el sentimiento del «amor» hacia la pareja, que sería la tercera acepción, en la que se centra Esteban (2011) en su libro *Crítica al pensamiento amoroso*. Esta última acepción de lo amoroso, a la que en este trabajo nos referimos como «amor romántico», tiene relación con la manera en que el sentimiento del «amor» es (hetero)normativizado socialmente y construido en base a ciertas reglas que construyen hombres y mujeres de forma normativa.

4.2 Amor a distancia, amor transnacional: economía política del «amor» en torno a la identidad «latina»

La radio, como producción cultural, debe ser analizada a partir de las «ideologías» (de etnicidad, clase, género, sexualidad, etc.) que promueven y activan un dispositivo de dominación o de resistencia. La radio difunde, de manera seductora y no-coercitiva, normas, principios y formas de conducta que indican cómo posicionarse, por ejemplo, ante la identidad «inmigrante latino». La radio atrae a través del efecto seductor que representa el lugar de origen de los oyentes, haciéndolo parecer más «cerca» del lugar de residencia de los/as migrantes, en este caso, de la ciudad de Madrid. Las *narrativas amorosas* reproducidas por los/as comunicadores/as y oyentes migrantes radicados en España, tales como Alberto, Manuel, Margarita o Chary, nos hacen preguntarnos: ¿por qué hay «amor a distancia» a pesar de vivir en un mundo de vínculos transnacionales? Entendemos que tanto el orgullo de «ser latino», el «amor» al terruño, a los familiares que permanecen en origen y la nostalgia, son sentimientos que se generan por el desplazamiento espacial y se sustentan en la separación física del lugar de origen, así como de las ausencias que experimentan las personas en origen por la separación de quienes se han ido. Sin embargo, el «amor» aparece como una subjetividad paradójica, tomando en cuenta que las conexiones transnacionales - entre Madrid y los diversos lugares de origen en América Latina- desafían distancias y fronteras entre la sociedad emisora y el país donde residen las personas migrantes. La paradoja reside en que cuanto mayor es el vínculo y la conexión con el origen, posibilitado por estas tecnologías, mayor resonancia e intensidad tiene el sentimiento de «amor a distancia». Si actualmente existen más medios y recursos para las conexiones transnacionales, ¿por qué existe entonces tanto «amor» hacia el país de origen, hacia el terruño de los migrantes (en América Latina) que se acerca a y transforma cada vez más las vidas de las personas en el lugar de destino (España)?

En la era de las conexiones transnacionales, la cultura no puede ser pensada como arraigada a un espacio físico, por lo que tenemos que pensar a las personas y a los grupos migrantes en continuo movimiento e intercambio. Así también, las imágenes que recuerdan de sus lugares de origen están marcadas por los viajes que realizan constantemente. Idas y vueltas que producen que el «amor» en la distancia sea uno de los sentimientos fundamentales para reconstruir sus imaginarios individuales y colectivos y para activar los vínculos simbólicos y emocionales con familiares y amigos/as que permanecen en los lugares de origen en América Latina. En ese sentido, las radios latinas han contribuido a fomentar el apego al terruño pero también a tejer redes con los/as paisanos/as que residen en la ciudad de Madrid y con quienes se crean nuevos vínculos amorosos. La experiencia migratoria en común desde América Latina hacia España es aprovechada por los dueños de negocios y directores de las radios para reforzar el orgullo de ser «latino», sin desdibujar los orgullos nacionales «colombiano», «ecuatoriano» o «peruano», lo que genera un sentido de pertenencia y una identificación cultural en la que se conectan experiencias heterogéneas; el consumo las convierte en homogéneas (Retis, 2014). A pesar de que personas latinoamericanas se han establecido en España, éstas han mantenido relaciones sociales con sus familiares en origen. Los *vínculos amorosos* se han ido insertando en la radio cada vez más a través de la música o canciones, de los anuncios publicitarios y sus imaginarios sobre el país de origen, recursos que se evocan constantemente. Así, empresas locales, tanto en los lugares de origen en América Latina como en la ciudad de Madrid, van apropiándose de los *vínculos amorosos*, convirtiéndolos en «objetos» de consumo, para incorporar a la población migrante como clientes de agencias de envío de dinero, agencias inmobiliarias, fiestas, conciertos y restaurantes o fieles de sus iglesias, etc.

Las *narrativas amorosas latinas* que se han insertado en el mercado radiofónico producen y venden ideas sobre los lugares de origen. Por eso, es necesario centrarnos tanto en la dimensión emocional y simbólica como en la dimensión económica de la vida de las personas y entender la relación que existe entre la identidad, el «amor» y el consumo cultural: una economía política del «amor» en torno a la identidad «latina». El «amor» a lo «latino», a la tierra o a la nación, ha sido la base que ha impulsado el deseo de adquirir y de consumir productos/servicios y se ha convertido en la «misión/visión/marca» de la industria publicitaria de las radios latinas, lo que contribuye a activar la vida económica, tanto en los lugares de origen como en la sociedad receptora. Esto es lo que Shinji Hirai y otros autores han llamado «mercado de la nostalgia» (2009) y nosotras llamamos *mercado de lo amoroso*.

El mercado de lo amoroso es impulsado por comerciantes españoles y de origen latinoamericano que realizan esfuerzos para convertir sus productos en signos que crean vínculos simbólicos y emocionales con los países de origen, con los familiares, parientes, parejas e hijos. El sentimiento del «amor» es utilizado como un elemento para incrementar las remesas, las actividades económicas, la compra de casas y la inversión de ahorros en origen, el consumo gastronómico de platos típicos, de espectáculos, fiestas y de un estilo de vida que reproduzca una manera similar a la de origen y que resignifique el espacio en el que se habita. Hirai se refiere a la «economía política de la nostalgia» como una:

economía política que ha surgido en distintas dimensiones de la vida de los migrantes y que opera tanto en el nivel local del lugar de origen y de los lugares de destino de los migrantes, como transnacionalmente, en la cual la nostalgia es utilizada como el recurso económico, los capitales social y cultural, el instrumento político y el motor de la construcción y fortalecimiento de las conexiones transnacionales por distintos actores, tanto en el país receptor como en su lugar de origen (Hirai, 2009: 386).

Nosotras complementamos el trabajo de Hirai (2009) y nos referimos a una *economía política transnacional del amor*, ya que se trata de una economía política en la que el «amor» es mercantilizado por inversores publicitarios y mercadólogos, por los jefes de las instituciones de los estados, los gestores de los organismos públicos, los pastores de las iglesias, los dueños y directores de los medios de comunicación, como una forma para incrementar el mercado de consumidores, de ciudadanos o feligreses, tanto en los países de origen como en los lugares de residencia de las personas, pero también puede ser reapropiada como elemento de resistencia. En este trabajo, abordamos la *economía política transnacional del amor* para analizar cómo los dueños y directores de las radios latinas, a través de las pedagogías sonoras, tienen como fin generar formas en las que las audiencias se enorgullecen de «ser latinas» y consuman *productos radiofónicos étnicos* (canciones, noticias, información, entretenimiento, etc.) y otros servicios; asocien elementos nacionales de los lugares de origen con lugares para ir a comer en Madrid, como los restaurantes de comidas ecuatorianos, colombianos, bolivianos, etc. Por otro lado, las posiciones en las que los contenidos de los programas radiofónicos y de los anuncios publicitarios ubican y producen la idea de «inmigrante latino» están relacionadas con ideologías de género, raza y sexualidad que se inscriben en la competencia del *mercado amoroso latino* para atraer consumidores y, al tiempo, conformar subjetividades, cuerpos y prácticas. Estas ideologías

se unifican a través del aparato radiofónico de producción que intenta cautivar a sus audiencias consumidoras de lo sonoro a través de contenidos seductores¹⁵⁸.

4.2.1 La identidad «latina» como creación radiofónica del orgullo etno-cultural

Manuel, uno de los periodistas colombianos que me abrió las puertas al mundo latino en Madrid, me contó que la empresa que mejor le pagaba por tener un espacio publicitario en su programa de radio era «Goya». Posteriormente, me dijo que esta marca ha sido anunciante de varios de sus programas de radio y gracias a esto se ha convertido en una de las primeras empresas comercializadoras de la identidad «latina» en España, distribuyendo toda clase de productos: tortillas, arepas, mote blanco, pulpa de fruta, quesos frescos, harina de plátano y maíz, salsas picantes, frijoles, chiles, entre muchos otros (Notas de campo, Madrid, octubre de 2011).



Figura 25: Productos Goya. Tomada de la web de la empresa.

Tal como en el ejemplo anterior, en este apartado vamos a dar cuenta de la manera en que los dueños, directores y comunicadores de las radios ayudan a reforzar el sentido de pertenencia a la comunidad latinoamericana, a sentir orgullo de «ser latinos» y

sentirse «latinoamericanos» y, simultáneamente, sentirse,

«colombianos», «peruanos» o «ecuatorianos», entre otras formas identitarias. El *mercado de lo amoroso* despierta interés por parte de los dueños de pequeños y medianos negocios que buscan estrategias de penetración de sus productos/servicios y que se valen de las voces y acentos de los/as locutores/as para difundir el «amor» a la identidad «latina». En ese sentido, las *pedagogías sonoras*, dictadas por intereses comerciales, intentan dar pautas a los/as oyentes sobre los lugares para visitar, bailar, divertirse, productos de la «nostalgia», etc. en la ciudad de Madrid, que aportarán la experiencia de sentirse en un espacio de unión con otras personas con las que se comparten elementos en común. El «amor» por «lo latino» es utilizado de manera conjugada con el «amor» por el terruño, por parte de la

¹⁵⁸ El capítulo cinco abordará algunas de las estrategias de negociación y resistencia (individuales y colectivas) de los oyentes ante los discursos de las radios.

industria publicitaria y por el mercado de productos y servicios de empresas instaladas tanto en origen como en destino (España). El siguiente ejemplo hace evidente la promoción en la radio de identidades en torno a «lo latino» y del «amor al terruño» con el fin de anunciar los servicios de algunas empresas:

Como todos los días, Roberto inició el programa con una pregunta: «¿Usted ama la tierra en donde nació?». Después desarrolló un comentario en el que explicó por qué era importante que todos amáramos el terruño y de su orgullo de ser latino. Les preguntó a Manuel y a Graciela si ellos amaban su tierra y todos asintieron con la cabeza. Dimos las noticias de América Latina. Así transcurrió el programa, con varias canciones colombianas momposinas, lo que produjo que varios oyentes colombianos llamaran al estudio. Roberto les preguntó a cada uno si sentían amor por su tierra, a lo que la mayoría contestó que sí, varios expresaron sentir mucha nostalgia, a algunos se les quebró la voz y le agradecieron profundamente a Roberto por tener un programa que los motivaba a seguir adelante todos los días. Después anunció la agencia de envíos de dinero a Colombia «Money Gram» y «Multi-casa» agencia para comprar casas en Colombia. Manuel puso el himno al bicentenario de la independencia de Colombia:

El sol hoy brilla más.
Más de lo que somos
hoy vamos a dar.
Para construir
un país más unido
una Colombia que brille más.
Más de mi tierra,
más identidad.
Más grande se hace el orgullo
en cada palpitar.
Más Colombia,
más de mi País.
Más quiero vivirte
y ser parte de ti.
(Notas de campo, Madrid, 30 de septiembre de 2011).

La identidad «latina» se convierte en un reclamo¹⁵⁹ para la obtención de beneficios de los dueños de los medios y de los negocios, y un atractivo para el sector de consumidores; ya que a través de los acentos, los sonidos, los anuncios y la música se oferta una experiencia de «amor al aire» y se crea una conexión emocional con las personas oyentes, así como una actitud favorable de dichas radio-escuchas hacia determinados negocios:

Esta vez, el «invitado» que trajo John era un consultor financiero, habló de la crisis económica en España que afecta a los migrantes y aprovechó para dar el número de teléfono de su despacho «Gestiona consulting» para cualquier tipo de trámite en Colombia. Graciela, otra de las locutoras del programa, envió saludos a todos los restaurantes latinos que amplificaban la señal de Radio La Gran Fiesta en la zona sur de

¹⁵⁹ Este término del marketing es utilizado para hacer referencia a la propaganda de una mercancía.

Madrid y dijo que la llamaran si querían anunciarse en el programa. Enseguida, llamó un anunciante «Paquito colombiano» y dijo que estaban llegando poquito a poco a los hogares, entregando la paquetería como debe ser. Además, comentó: «otros negocios tienen miedo porque les vamos a quitar el público, pero ustedes pueden estar seguros de que nosotros hemos venido a este país para ofrecer lo mejor, porque aquí todos somos “latinos” y este país nos ha dado la oportunidad a todos». Luego Manuel puso la canción «Mi pueblo natal» del Grupo Niche:

A lo lejos se ve
mi pueblo natal
no veo la santa hora
de estar allá.
Se vienen a mi mente
bellos recuerdos
infancia alegre
que yo nunca olvidaré.
Luces
en el fondo se divisan
titilantes igual que
estrellas en el cielo
y el ruido incesante
del viejo trapiche
sustento eterno
de todos mis abuelos
(...)

ya vamos llegando
me estoy acercando
no puedo evitar
que los ojos se me agüen
no puedo no
ya vamos llegando
me estoy acercando
no puedo evitar
que los ojos se me agüen
tierra mía
pueblito donde nací
(...)
entre valles y montañas
ríos que surten sus mares
y el cielo azul
que son patrimonios de
mis cantares

(Notas de campo, Madrid, 30 de septiembre de 2011).

Tal como podemos observar en la experiencia anterior, «lo latino» constituye una actividad económica que realizan distintos comerciantes migrantes de origen latinoamericano y dueños de negocios con la intención de posicionar estratégicamente los *productos étnicos radiofónicos* en la mente de los/as oyentes, con el fin de conquistar su «amor por lo latino». Así, se hace evidente cómo la *mercadotecnia emocional*, combinada con la *mercadotecnia étnica*, contribuye a la construcción de subjetividades y cómo las frases publicitarias pretenden despertar satisfacción y orgullo etno-cultural de ser «latinos» (así como un orgullo nacional de «ser colombianos», «peruanos», etc. como veremos en el siguiente apartado), una estrategia emotiva y motivacional muy diferente a la que promueven los medios de comunicación «españoles». La identidad es comercializada como «latina» por algunos comerciantes que se han insertado en este *mercado emocional* de expansión. Por su parte, los/as locutores/as de las radios han contribuido con este mercado exaltando su orgullo etno-cultural de «ser latinos», y convirtiéndose en practicantes colaboradores del *marketing emocional*. La estrategia de mercadotecnia consiste en utilizar el «amor por lo latino» para intentar colonizar a las audiencias, reduciendo las diversas identidades complejas de América Latina a su experiencia compartida más común: hablar

español y ser vistos como «no-europeos» o «no-españoles». Esta estrategia ha sido utilizada en Estados Unidos, en donde la «latinidad» genera una «desconexión» y «desactivación» de las «diferencias» entre las poblaciones que sólo se conectan a través del consumo (Canclini, 2004). Ricardo Lezama, investigador y activista chicano, apunta que para los estrategas de la mercadotecnia consideran que: «el resto [de “diferencias”] es irrelevante, y si la gente cree que son “Latinos”, entonces el único problema para los que manejan la propaganda latina es refinar y ampliar la definición para que aparente ser una identidad más real» (Lezama, 2015, s.p.).

Así, en las narrativas sonoras que encontramos en algunos programas radiofónicos, la identidad «inmigrante latino» se refiere a una experiencia común de migración desde América Latina hacia España que produce que se reconozca como común la experiencia migratoria de colombianos/as, peruanos/as, bolivianos/as, ecuatorianos/as, etc. a pesar de que las situaciones y contextos sean distintos. Veamos el siguiente ejemplo en el que oyentes de origen ecuatoriano identifican a locutores colombianos como «paisanos latinos»:

Llamó Rosendo: «Buenos días, aquí trabajando, repartiendo en mi camión, quería felicitar al programa, por tener una radio latina, porque a pesar de ser ecuatoriano, me identifico completamente con ustedes (los locutores colombianos) y quiero mandar un saludo a todos los paisanos, a todos los cuencanos, porque soy de Cuenca. Un saludo a todos los ecuatorianos, Ecuador es un país muy bello que lamentablemente no se aprovecha la inmensa riqueza natural en nuestros países, no hay una buena administración. Independientemente de eso, todos nos sentimos muy orgullosos de ser ecuatorianos, *de ser latinos, este sentimiento que sentimos todos, un saludo, yo me siento identificado plenamente como latino con este programa hermoso*» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Las narrativas sonoras que se construyen en torno a la identidad de «inmigrante latino» generan identificaciones comunes por la experiencia de ocupar los trabajos más precarios, a pesar de que no se trate de las mismas situaciones y contextos para todas las personas. Tal como vemos en el ejemplo, un repartidor puede sentir afinidad con un periodista o locutor de la radio por la experiencia migratoria que se entrecruza entre uno y otro, a pesar de que uno sea de origen colombiano y otro de origen ecuatoriano y a pesar de que la posición de periodista provea un capital simbólico que genere un estatus más alto. El *marketing emocional y étnico* que utilizan las radios latinas intenta generar este tipo de sentimiento de pertenencia a una comunidad imaginada en los/as oyentes (Anderson, 1993). La idea de «comunidad» que se promueve en las radios tiene más que ver con una comunidad de consumidores que con una gestión política por los intereses comunes de todas las personas. Las cuestiones que se debaten al aire están siendo constantemente

discutidas pero no se producen de manera comunal, sino más bien de forma individual. La identidad comercial que se promueve incorpora a las audiencias no solo como consumidores, sino también como trabajadores «dóciles» en una sociedad que les permite el ocio y el disfrute de forma controlada sin rebasar los límites impuestos por el *neoliberalismo multicultural*.

Por otro lado, tenemos que tener en cuenta otras acepciones que toma la identidad «inmigrante latino» vinculadas a un color de piel «moreno» en común, frente al color «blanco» de los españoles y europeos. La estigmatización etnoracial que viven muchas personas migrantes las excluye de espacios de ciudadanía y poder, construyendo una subjetividad «migrante-latino» en la que diferencias culturales diversas se entremezclan, dando lugar a un nuevo referente cultural que se opone a la «españolitud», es decir, «inmigrantes» versus «españoles»:

Mariana me invitó a su emisión radiofónica y aproveché para preguntarle al aire qué significaba para ella la identidad latina. Mientras yo la escuchaba atenta del otro lado de la mesa en el estudio de grabación, con el micrófono abierto y al aire, Mariana, la locutora del programa, dijo: «Tenemos toda una mezcla, la latina, digo, América Morena tiene mucho en común. Yo creo que en este país, sobre todo, en esta ciudad que es tan cosmopolita... que recibe tantas nacionalidades, aquí nos encontramos todos y nos damos cuenta de que tenemos más que diferencias, tenemos muchos parentescos. Hoy tenemos aquí un arcoíris de colores. Gente de Paraguay, México y Venezuela. *La América Morena es solo una*» (Notas de campo, Madrid, 22 de junio de 2013).

La hostilidad de la sociedad española hacia los/as migrantes de origen latinoamericano es utilizada como bandera de lucha por algunas/as periodistas de las radios. Esto no deja de entrar en tensión con la dinámica capitalista de oferta-consumo de información, pero se plantea desde la perspectiva de un periodismo y una comunicación social que muchos medios comerciales practican de manera paradójica. Estas tensiones se combinan con la *mercadotecnia emocional de la etnicidad*. Además, cabe destacar que otra de las representaciones que aparece frecuentemente en los discursos radiofónicos es la que asocia la identidad del «inmigrante latino» con una imagen tradicional y orientada hacia la familia:

Al aire, Chary, en su programa dirigido a audiencias paraguayas, dijo: «En un rato voy a saludar a los amigos con los que estuvimos ayer. De alguna manera, todos soñábamos con lo que nosotros llamamos un asado a la parrilla, nuestro rico terere, la previa con nuestros padres y luego la comida familiar, porque *al latino le gusta compartir la buena comida con su familia*». Chary recomendó un súper-mercado, «El gigante», «para sentirte en Paraguay, con todos los productos latinos». Luego dijo: «esta canción va para todo el mundo *porque más tarde o más temprano soñamos con volver a casa*» (Notas de campo, 17 de junio de 2013).

Esta representación es una de las estrategias que adoptan los dueños y directores de las radios con el propósito de que sus anunciantes perciban que pueden conseguir más clientes potenciales, no solo de las «primeras generaciones» que son quienes más escuchan la radio, sino también de los/as hijos/as que recuerdan los lugares de origen a través de la memoria gastronómica de sus padres y madres. Así, la identidad «latina» se empaqueta en una imagen dominante de representación que intenta proyectar quién es y cómo es el sujeto latino.

Por otro lado, los numerosos D.J. de las radios, discotecas y karaokes latinos de Madrid programan música «latina», así como de los lugares de origen, lo que genera vínculos emocionales con paisanos y otros migrantes latinoamericanos. Las canciones que interesa que perduren en la mente de los/as oyentes se transmiten y repiten constantemente, ya que los ritmos de la música constituyen un fuerte signo que produce emociones y sentimientos de pertenencia a una gran comunidad unificada de «latinos» en España, así como un sentimiento de pertenencia a los lugares de origen. La programación de música de las radios no es casual; pasa también por un proceso de toma de decisiones de quienes diseñan las estrategias para incrementar el consumo. Frecuentemente, es utilizada como forma de incentivar a los/as oyentes a asistir a los conciertos que son organizados por empresas en alianza con las radios, así como a discotecas y bares en la ciudad de Madrid. Un ejemplo es la empresa «Total conciertos» que ha invertido dinero en anuncios publicitarios en las radios y que ha traído a Madrid, en varias ocasiones, a cantantes como Vicente Fernández, «el rey de la canción ranchera». Así, varias empresas están dedicadas a la organización de espectáculos y conciertos para atraer a la comunidad latina de Madrid.

El «Día de la hispanidad» es un ejemplo de una de las fechas más comercializables para las radios latinas. Cada año se organizan conciertos en espacios masivos, como la Cubierta de Leganés o El Palacio de Vista Alegre, lugares que pueden llegar a albergar a más de diez mil personas, en el primer caso, y hasta catorce mil en el segundo¹⁶⁰. Algunas de las radios, tal como La Gran Fiesta FM, Radio Latina, La Cuñada, Radio Amor Tropical, entre otras, han formado parte de los medios que organizan dichos conciertos en alianza con otras empresas. El anuncio publicitario del concierto de 2014, que mostramos abajo, muestra cómo se contrató a Romeo Santos, «el rey de la bachata», un cantante cuya música se ha difundido a través de las emisiones radiofónicas latinas durante los años de nuestra

¹⁶⁰ Las entradas a los conciertos suelen costar 10 o 15 euros. Algunos productos como las cervezas se venden a 8 y suele haber puestos de comida de Colombia o Ecuador, por lo que podemos darnos cuenta de las cantidades de dinero que son manejadas en los eventos.

investigación. Tanto Vicente Fernández, Romeo Santos y otros cantantes¹⁶¹, cuya música se promueve en las radios, exacerbaban el orgullo por la música ranchera «símbolo musical nacional» de muchos países latinoamericanos o por la bachata «patrimonio cultural musical de El Caribe». Estos artistas y sus canciones, al ser percibidos como «auténticos latinos», contribuyen a generar representaciones asociadas a la masculinidad «latina» en España (que más adelante desarrollaremos con mayor profundidad). Dicha masculinidad hegemónica está asociada a la «hombria», a la fuerza, al poder superior de los «hombres» en relación con las «mujeres» y a una cierta competencia entre ellos.



Figura 26: Cartel del concierto del Día de la Hispanidad 2014
Imagen tomada de la web de Radio La Suegra FM.

La experiencia de vivir en un país en el que los ritmos musicales resultan «ajenos» y los ritmos musicales de América Latina parecen lejanos, produce que las canciones que suenan en las radios se conviertan en elementos simbólicos de «ser/sentirse latino» en España. Las melodías, y sobre todo los ritmos, son producciones culturales con valor sentimental para las personas migrantes y esta situación es aprovechada por los comerciales de las radios que programan música de acuerdo a sus intereses para la venta de entradas a

¹⁶¹ Prince Joyce, Usher, Don Omar, Aventura, Pipe Bueno, El Gran Combo, Trébol Clan, Wisin y Yandel, Binomio de oro, Farruko, Andy Montañez, Segundo Rosero, Fonseca, Pipe Peláez, Segundo Rosero, Daddy Yankee, David Pavón, Yuri Buenaventura, Wilson Choperena, Garzón y Los Collazos, Los gigantes del Vallenato, El charrito negro, Jenny Rivera, Grupo Niche, Fran Reyes, Bobby Cruz y Riccie Ray, Joe Rivera, Carlos Vives, Sergio Contreras, Antonio Machin, Los Pecos, William Luna, Chacaló, William Luna, Los ilusionistas, La Furia, Grupo ilusión, Jimmy Gutiérrez, Luis Alberto Posada, Orquesta la palabra, Oswaldo Sotelo, Carlos Baute, Juan Manuel, etc.

conciertos, espectáculos, fiestas, etc. También se intenta convertir la música en símbolos de la tierra de origen para satisfacer el deseo de mantener en la memoria lo que se dejó en el lugar de origen. Es necesario que la experiencia de las personas al bailar o cantar esta música en la ciudad de Madrid sea disociada de la estrategia de comercialización que los dueños de los medios, de los negocios y de la mercadotecnia, intentan impulsar, tal como veremos en el siguiente capítulo.

La siguiente viñeta etnográfica muestra la manera en que la etiqueta «inmigrante latino» es utilizada en los conciertos como categoría aglutinadora de diferentes trayectorias migratorias heterogéneas y se convierte en término celebratorio del encuentro cultural entre colectivos diversos:

Estuve en el concierto del «Día de la hispanidad» que organizaron diferentes radios. Se realizó en la cubierta de Leganés en donde caben aproximadamente once mil personas, el lugar estaba repleto. En la entrada había muchos vigilantes de seguridad y se hacían largas filas de espera, dividiendo a las mujeres y a los hombres en dos filas diferentes, a las mujeres les revisaban el bolso y a los hombres les hacían una inspección en el cuerpo. En el interior del recinto, el público se dividía según sus posibilidades económicas de pagar un tipo de entrada. Las clases más pudientes en el centro cerca del escenario, las clases menos pudientes en la zona de en medio cerca de los puestos de comida y las clases menos favorecidas en las alturas lejos del escenario. Se presentaban varios grupos y artistas populares muy conocidos en América Latina, sobre todo, de Ecuador, Colombia, República Dominicana y Puerto Rico, tales como: El Gran Combo de Puerto Rico, el dúo de América, Segundo Rosero, Fran Reyes, entre otros. Durante los meses anteriores varias radios habían hecho una fuerte campaña para apoyar este evento en el que también participaron otros anunciantes como Goya, Pan de José, Restaurante Patacón, la revista Latino del Ocio, entre otros negocios. Durante el concierto, varios locutores de Radio La Cuñada, Radio La Gran Fiesta, Radio Latina y Radio Amor Tropical estuvieron animando a la gente. Vi a varios conocidos que me habían invitado al concierto, Roberto, Graciela, Álvaro, Margarita, Enrique y Manuel. Alberto tomó el micrófono y preguntó: «¿dónde está Colombia?». Se hizo una gran ovación y mucha gente levantó la mano y las banderas. Luego Margarita preguntó: «¿dónde está Ecuador?». También se hizo una gran bulla y así continuaron preguntando por varios países de América Latina. Al preguntar: «¿dónde está España?», escasamente se levantaron manos y se escucharon risas a modo de carcajada masiva. Alberto le pidió a la gente que se animara a levantar la mano y dijo que estaba seguro de que algunos latinoamericanos ya habían adquirido la nacionalidad española, entonces algunos levantaron la mano. Enseguida Roberto preguntó: «¿dónde están todos los latinos de Madrid?». Se hizo un aplauso masivo en el que se hundieron todas las banderas de distintos países al mismo tiempo. Luego, otro locutor colombiano, Roberto, habló sobre los secuestrados en Colombia y pidió a todos los asistentes que alzaran un pañuelo blanco por la paz en este país. De pronto, la gente sacó pañuelos y otros objetos blancos y la cubierta se llenó de manos agitándose en señal de paz.



Figura 27: Concierto del Día de la hispanidad, Cubierta de Leganés, Madrid, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Después siguió la rumba, el vallenato, salsa, bachata, merengue y cumbia. La gente bailaba y bebía. Me sentí en un espacio diferente que me resultaba familiar. Noté las ropas ajustadas de las mujeres, los tacones altos, los bailes pegaditos, la gente estaba animada. Se hondeaban

banderas de Perú, Colombia, Ecuador y Paraguay. El concierto duró hasta entrada la madrugada (Notas de campo, Madrid, 12 de octubre de 2012).

Este acercamiento etnográfico nos ayuda a entender que la radio es un dispositivo de poder que distribuye *técnicas de producción sonora del cuerpo y de la subjetividad* de quién es y quién no es «latino», «colombiano», «ecuatoriano», etc. La promoción de lo «latino» se construye como un sinónimo de un mismo «pueblo de pueblos», una misma «nación de naciones», como si se tratara de una sola cultura, lengua, región o sexualidad. Así, la identidad «latina» se comercializa y se implanta a través de los contenidos y referencias musicales de los conciertos y de las radios en el mercado sonoro, promoviendo un orgullo «latino» que se asocia con una herencia genérica común y un pasado universal. El hecho de que se construya la idea de audiencias diversas de manera genérica produce, por un lado, una desconexión con los países de origen, y así lo «latino» aparece en una parte del «mapa amoroso sonoro» como una identidad desterritorializada y sin asociación a los Estados-nación, pero sí al mercado de consumo latino. De esta manera, se anuncian como «latinos»: bares, discotecas, karaokes, fiestas, periódicos, locutorios, asociaciones, iglesias, escuelas, peluquerías y premios, entre muchas otras empresas, para ofertarse a un mercado de consumidores más amplio. Pero, simultáneamente, como veremos en el apartado siguiente de este entramado, a través del *mercado amoroso sonoro* se refuerza también la identidad nacional de origen, los vínculos emocionales con lo más local o regional.

Los conciertos del «día de la hispanidad» que se celebran cada año son ocasiones para los/as trabajadores/as migrantes de escuchar la música, bailar e ingerir bebidas alcohólicas con sus amigos y familiares. Además de disfrutar de la música de su gusto, la gente encuentra a personas de sus mismos lugares de origen. Las fiestas y los conciertos se convierten en espacios importantes para la socialización, para encontrar o renovar parejas y para escapar de la rutina de las largas jornadas de trabajo a las que muchas personas

trabajadoras del servicio doméstico o de la construcción están sometidas semanalmente. Así nos lo han hecho saber varias de las personas que suelen asistir a estos eventos. Los conciertos o fiestas masivas tienen varias funciones sociales que difícilmente podrían darse en otros espacios públicos en donde los migrantes de origen latinoamericano son una minoría despojada de derechos. De esta manera, los espacios celebratorios simbólicos, como las salas de fiestas o de conciertos, despliegan actividades económicas que benefician a los dueños de negocios «étnicos», pero al mismo tiempo, para la gente estos espacios se convierten en lugares de protección contra los «muros» que se levantan y proliferan cada vez más en toda Europa y que difícilmente permiten a las personas el goce y el disfrute. Estos espacios han tenido éxito relativamente rápido debido a la promoción estratégica que han hecho los/as promotores de origen latinoamericano a través de sus programas de radio. *Facebook* se ha convertido en un medio para difundir la información de diferentes conciertos y fiestas a través de los perfiles de los/as locutores/as de las radios que suelen colgar las fotografías de los eventos en los que participan junto con los/as oyentes. Así estos sitios de entretenimiento, que recuerdan las fiestas locales de los lugares de origen, se convierten en espacios propios donde se puede disfrutar de música y baile, ya que otros espacios resultan ajenos o inseguros por los controles policiales que hostigan a la población migrante.

Por otro lado, en referencia a las prácticas comerciales y sociales del 12 de octubre, el sentido de la «latinización» en España se construye de forma diferente a Estados Unidos. Si en la Unión de Estados Americanos, la celebración del 12 de octubre ha servido para crear la identidad «hispana», creando un vínculo de los/as migrantes con España y no con los angloamericanos; en la sociedad española la identidad hispana y la latina no se crean alrededor de la «cultura española», sino de la cultura «hispano-americana». Mientras en Estados Unidos la «conquista española» sirve como hecho de glorificación de la conciencia nacional entre los hispanos, como minoría con una historia alterna y una lengua distinta de la sociedad dominante, en España, la fecha de 1492 se convierte en símbolo de la separación entre la sociedad «española» y la comunidad «latina», no en tanto a la lengua y a la cultura, sino a la situación de opresión colonial que se reactualiza con los movimientos migratorios contemporáneos de América Latina hacia España.

Además, en el contexto español, ante esta fecha simbólica encontramos dos posturas. Por un lado, existe un contexto en el que las personas migrantes, sus cuerpos, identidades y prácticas culturales se enfrentan a una mercantilización constante que

podríamos llamar *mercantilización de los cuerpos y de las emociones*. Las celebraciones del 12 de octubre reproducen la idea del *multiculturalismo liberal*. Esta postura comercial ante la conmemoración de la invasión española a América Latina y la fecha de 1492 se convierte en un *acto celebratorio de lo «hispano» y de lo «latino»* que es aprovechado por las empresas para promover un «orgullo latino», a través de conciertos o fiestas con ambiente local, entre poblaciones con trayectorias migratorias diversas, y así poder extender el nicho de mercado. Veamos la manera en cómo se presenta el «día de la hispanidad» en algunos de los discursos de los locutores de las radios latinas en los que aún pervive la idea de «razas», bajo la cual se considera que se aúna lo «latino»:

Antonio, uno de los locutores de «Salvajemente diferente» de Radio Latina dijo: «Ya solo quedan 3 días para disfrutar del gran concierto en la cubierta de Leganés, concierto del “Día de la hispanidad”, vendrá el Binomio de América. Escucharemos los clásicos». Un médico-empresario que solía dar recetas al aire estaba en el estudio. El locutor dijo «cuéntenos doctor ¿por qué usted cree que hoy es un día patrio?». El médico respondió: «es día nacional, es una fiesta multinacional, es un día que se llama también día de la raza y es un día para vivir con música, con espectáculo y celebrar esta fecha. Para conseguir las entradas al concierto, llámenos a “Sonido mi tierra”». Antonio dijo: «*mira, se celebra el día de las razas latinas, es decir, todos los de raza castellana o parlantes, o que hablan el castellano, es el día en que se celebran a la gente de habla hispana*» (Notas de campo, Madrid, 12 de octubre de 2013).

Por otro lado, otra postura ante el «día de la hispanidad» es la protagonizada por posiciones que cuestionan las formas dominantes de celebración de esta fecha y reivindican un espacio diferenciado en la sociedad española. La ocupación de las plazas es otra práctica de este día relacionada con la aparición de decenas de organizaciones migrantes quechuas, aymaras y mapuches, así como de diversos colectivos migrantes de origen latinoamericano. En Madrid han salido a las calles a manifestarse cada año como plataforma de «América Latina indignada». Estas prácticas de ocupación de los espacios públicos se han dado principalmente a partir del año 2011, fecha de grandes movilizaciones en España, motivadas por la crisis económica generalizada. Pero no solo se articula lo «latino» frente a lo «español». No solo se trata de una reivindicación de la experiencia común de migración desde América Latina hacia España o de la condición postcolonial de racismo como experiencia común de lucha de las migraciones contemporáneas; sino también de una lucha por las identidades étnicas que lo «latino» invisibiliza como sinónimo de lo mestizo. El «día de la hispanidad» comienza a ser reclamado como un «día de la descolonización», lo que significa, entre otras cosas, que los colectivos migrantes indígenas también forman parte de las concentraciones en el espacio público y que demuestra su oposición a que este día sea

contemplado como acto celebratorio. Reivindica, tal como lo indicaba la consigna del año 2012, que no existe «¡nada que festejar!».



Figura 28: Marcha del 12 de octubre de 2013
“¡12 de octubre: Nada que festejar todo para luchar!”
Foto: Marisa Ruiz Trejo.

En ese sentido, una de las pancartas de la manifestación del año 2012 ponía en letras negras y grandes: «Perdón y compensación por los 520 años de expolio a América». Al acercarnos a preguntar a Yatri, uno de los manifestantes de origen aimara, por qué estaba ahí, nos contó lo siguiente:

A los pueblos indígenas de América Latina nos han esclavizado, nosotros hablábamos el quechua, el aymara, el tupi-guaraní, muchos idiomas, y nos han esclavizado. Por eso estamos aquí en un día como hoy. Antes de que llegue Cristóbal Colón, en América ya había pueblos y civilización, nosotros teníamos una cultura del buen vivir. Ahora nos han impuesto otra cultura y todas nuestras riquezas nos han robado (Entrevista a manifestante, Madrid 12 de octubre de 2012)¹⁶².

¹⁶² Para conocer nuestra experiencia de la manifestación con grabadora en mano, escuchar: http://ambardelsur.podomatic.com/entry/2012-10-14T19_21_26-07_00 Este audio fue difundido en varios de los programas de radio en los que desarrollamos nuestro trabajo.



Figura 29: Marcha del 12 de octubre de 2012
Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Así, debemos destacar que el imaginario de «nación» en América Latina ha estado históricamente vinculado a grupos con privilegios de «raza», etnicidad, clase, género y sexualidad, bases fundamentales para los pactos sociales modernos. En esa línea, la «autenticidad cultural» que el mercado sonoro promueve, a través de productos impregnados de un «pan-nacionalismo latino», genera una representación comercial de la identidad asociada a lo mestizo que disuelve las «diferencias» étnicas, lingüísticas, culturales, etc. entre los grupos sociales e invisibiliza, tal como ha sucedido en los medios de comunicación dominantes en América Latina y en España, a los grupos indígenas, entre otros grupos minoritarios. No obstante, estos reduccionismos de la mercadotecnia permiten segmentar estas audiencias siempre y cuando sean rentables. Veamos el siguiente ejemplo de relaciones inter-étnicas en el que se vislumbran prácticas sutiles racistas y discriminatorias hacia las poblaciones que se consideran en una posición inferior en la jerarquía etno-racial:

Esta semana en el programa «El reloj» recibimos una llamada de una oyente boliviana. Mientras ella hablaba al aire, Roberto, un periodista de origen colombiano, cerró los micrófonos y nos susurró a los otros locutores que estábamos en el estudio: «¡qué raro hablan!». Dijo en un tono un tanto burlesco que debía ser porque en Bolivia «hay muchos indígenas». Los otros locutores se rieron de su comentario y cuando la oyente terminó de hablar, Roberto abrió de nuevo los micrófonos como si la hubiera estado escuchando atentamente. Le dijo a la oyente que le daba alegría que alguien como ella llamara y escuchara el programa porque eso significaba que su programa, dirigido a toda la comunidad latina de España, estaba llegando también a la audiencia boliviana (Notas de campo, noviembre de 2011).

El racismo al interior de América Latina contra las mujeres indígenas pobres ha sido ampliamente teorizado por investigadoras feministas como Emma Chirix (2014), Amanda Pop (2000), Georgina Méndez Torres (2011), Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014). El racismo generizado (Calla, 2014) ha constituido un arma genocida para el mantenimiento de las élites políticas y económicas en el poder (Casaús, 2007) y forma parte de un colonialismo interno (Casanova, 1979). Aida Quinatoa (2012), por su parte, ha teorizado sobre los despojos históricos producidos por el racismo y el clasismo que viven las mujeres migrantes indígenas en España. En ese sentido, el mercado étnico, al generar nichos comerciales y buscar clientes, aparenta una aceptación de la «diferencia étnica» con el fin de obtener fidelización de los consumidores aunque como hemos visto existen dinámicas ancladas en lógicas racistas y clasistas.

Volviendo a la fecha del 12 de octubre, cabe destacar que en el Estado español se celebra, además, como fiesta nacional y desfilan las fuerzas armadas por las principales calles y avenidas de todo el país¹⁶³. En ese sentido, el manifiesto que leyeron diversas organizaciones¹⁶⁴ en la Plaza de Sol el 12 de octubre de 2013 pedía que el presupuesto que se dedica a los gastos militares en el Estado español se invirtiera en necesidades sociales. También se denunció el *neocolonialismo* que, según los manifestantes que entrevistamos en la marcha, se hace evidente en los tratados de libre comercio que no respetan la soberanía alimentaria de los pueblos y afecta principalmente a las comunidades indígenas de América Latina. Así, algunos/as de los/as manifestantes nos contaron por qué estaban en la plaza:

¹⁶³ Esta fecha es símbolo de la unidad nacional española, unidad hacia afuera y hacia adentro. Está fuertemente vinculada en el imaginario a la monarquía, que a nivel simbólico hace las labores de embajada en América Latina y a su vez es un símbolo de relación con ella. El rey simboliza la «madre patria».

¹⁶⁴ Campesinos/as Colombia, Colectivos de Brasil, Llumpai Perú, Movimiento Tierra y Libertad, La Parceria, La Papayera, Yosoy132madrid, Plataforma de Apoyo al Pueblo Mapuche, Encuentros Yo Soy 132, 15M Política Internacional, no violencia sol, Amigos de la Tierra, Plataforma Rural, CESC, Búlgaros/as en Madrid contra Monsanto, Contra la mina en Rosia Montana Rumania grupo Madrid, Oficina de Desobediencia Económica de Madrid, Ateneo Popular de Solidaridad entre los Pueblos, Plataforma de Solidaridad con Colombia, Permacultura Madrid, Medio Ambiente 15M Sol, Toma La Tierra, AGSOL, Asamblea movimientos sociales Foro Social Mundial Madrid, Asamblea 15M barrio Velilla de Sant Antonio.



Figura 30: Marcha del 12 de octubre de 2013
"¡12 de octubre: Nada que festejar todo por luchar!"
Foto: Marisa Ruiz Trejo.

«Estamos acá en la manifestación, en nombre de los colectivos de apoyo al pueblo mapuche, en contra de Monsanto, y en nombre de la reivindicación de los pueblos indígenas. Monsanto no solo es una compañía dedicada al negocio del agro, sino la mayor corporación en la que unos cuantos dominan e imponen el control alimentario de las mayorías, obteniendo ganancias y beneficios a escala transnacional a costa de la mercantilización del agua y de los alimentos. Por eso, todo por luchar» (Notas de campo, Madrid, Entrevista a Claudia, manifestante, 12 de octubre de 2013).

«Hoy estamos en Plaza de Sol un grupo de diferentes países, está Colombia, Perú, Chile, Argentina, Bolivia, muchos países. Nos hemos unido porque nos han dicho que se celebra hoy el "día de la hispanidad", pero para nosotros es un día para recordar que nuestros pueblos originarios fueron asesinados y queremos recordar que nosotros no celebramos ese día, nosotros luchamos para que no se olvide eso (...). Actualmente tenemos etapas de nuevas colonizaciones como las de los Tratados de Libre Comercio como las de Perú, país al que represento, en el que las grandes mineras están arrebatando el agua de los pueblos de nuestra tierra para extraer el oro» (Notas de campo, Madrid, Entrevista a Leticia, manifestante, 12 de octubre de 2013).

«Acá en España desvirtúan la historia, queremos visibilizar que no fue un descubrimiento sino un hecho atroz. Y que además esta conducta se sigue repitiendo con las compañías transnacionales como Monsanto» (Notas de campo, Madrid, Entrevista a Óscar, manifestante, 12 de octubre de 2013).

«Estoy aquí porque tenemos que parar todas las políticas neoliberales del mundo y tenemos que unirnos como pueblos y como hermanos que somos» (Notas de campo, Madrid, Entrevista a Víctor, manifestante, 12 de octubre de 2013) ¹⁶⁵.

Así también, con la grabadora en mano y sumergidas y articuladas entre las pancartas y los sonidos de la «solfónica», orquesta sinfónica de los manifestantes, preguntamos a Yatri, de origen aymara, a quien vimos por segunda vez consecutiva en las calles llevando pancartas:

P. ¿Qué te gustaría que pasara mañana?

R. A mí me gustaría *que América Latina recuperara su identidad como pueblo, que sepa cuáles son esas raíces como pueblo*, de dónde venimos, por qué lamentablemente hay mucha gente colonizada (Notas de campo, Madrid, Entrevista a Yatri, 12 de octubre de 2013).

A esa misma pregunta, también Claudia, del colectivo de apoyo al pueblo mapuche, nos respondió lo siguiente:

P. ¿Qué le gustaría que pasara mañana?

R. Que alguna vez nos diéramos cuenta que no podemos vivir poniéndole encima a la gente y que tenemos que respetarnos y devolver las tierras a la gente, que lo hemos erradicado en función de un sistema económico y de creencias que no piensa en el bien común sino solo en el bien propio (...) por eso creemos que el día 12 de octubre no debería celebrarse, sino conmemorarse la resistencia indígena (Notas de campo, Madrid, Entrevista a manifestante, 12 de octubre de 2013).

Por último, destacamos otras reivindicaciones contra el «día de la hispanidad» por parte de algunas feministas migrantes de origen latinoamericano también presentes en el espacio público. Por ejemplo, el 12 de Octubre de 2014 la artista y activista feminista de origen peruano, Daniela Ortiz, hizo un performance callejero para representar la posición de sumisión en la que se sigue representando a los pueblos indígenas de América. El día de la celebración de la Fiesta Nacional de España en Cataluña, Ortiz reprodujo la posición de la figura de una estatua del monumento a Cristóbal Colón de Barcelona, que representa a un «indígena» arrodillándose ante el español Bernart Boil. Ortiz se arrodilló ante algunos participantes que celebraban la fiesta, en protesta contra los 14 monumentos dedicados a Cristóbal Colón, que aún forman parte de las plazas y parques en distintas partes del Estado español y que contribuyen al sostenimiento de la ideología racista y xenófoba contra las personas de origen latinoamericano.

¹⁶⁵ Para escuchar nuestra experiencia en la manifestación y la de muchos/as otras manifestantes, escuchar: http://ambardelsur.podomatic.com/entry/2013-10-14T07_17_58-07_00 Este audio fue difundido en varios de los programas de radio en los que desarrollamos nuestro trabajo.



Figura 31: Daniela Ortiz, Replica, 2014.

Escultura de Bernart Boil.
Monumento a Cristóbal Colón,
Barcelona.

También nos gustaría resaltar otras manifestaciones a través de talleres, tal como se muestra en el cartel de abajo, organizado por feministas de origen latinoamericano, en los que se ha llegado a reflexionar colectivamente sobre la relación entre colonialidad y (hetero)sexismo; ideologías que no solo perduran en el imaginario dominante de la sociedad española, sino también al interior de los movimientos feministas en el Estado español. En este taller, organizado en el marco del «Octubre trans»¹⁶⁶, l*s facilitadores/as del taller plantearon algunas preguntas a l*s asistentes sobre qué significaba la palabra colonialidad; qué significado tenía o cómo habían vivido el día 12 de octubre y qué imágenes tenían sobre colonialismos de «ayer» y de «hoy». Algunas de las reflexiones giraron en torno al hecho *colonial* de 1492 como acto genocida y de invasión de América; y se planteó la diferencia con el término de *colonialidad* que como ya hemos explicado, en contraste con el de *colonialismo*, se refiere a un proceso más amplio que ha ido constituyendo relaciones desiguales a través de la explotación económica, el racismo y la violencia sexual. Otra de las preguntas que se planteó a l*s asistentes es qué entendían por *(hetero)colonialidad*¹⁶⁷. Este es un concepto desarrollado por la investigadora y activista migrante de origen ecuatoriano, Leticia Rojas, que se refiere a un proceso de larga duración en el que se han ido articulando la ideología heterosexual con la colonialidad del poder, lo que ha generado opresiones sobre los cuerpos y sexualidades no-normativas. Estos cuerpos han sido excluidos y discriminados

¹⁶⁶ El «octubre trans» es un espacio a nivel internacional festivo-reivindicativo por el derecho a la diversidad y a la libertad. En el año 2012 se realizó una manifestación durante este espacio con el lema: «noso-trans lo vivimos, noso-trans». Cada mes de octubre realizan actividades para socializar, sensibilizar, reflexionar en conjunto sobre vidas y cuerpos trans, y aquellos otros disconformes, desertores del sistema heteropatriarcal. Para conocer más ver: <http://www.masvoces.org/Octubre-Trans-Madrid-por-la>

¹⁶⁷ Leticia Rojas trabaja sobre este concepto en la tesis doctoral en proceso: «Narrativas Políticas de Trans y Lesbianas “aquí” (España) y “allí” (Ecuador)».

en los espacios públicos por el racismo, xenofobia, homofobia y transfobia. En los procesos migratorios, las personas trans migrantes enfrentan múltiples violencias que se activan por la (hetero)colonialidad del poder. De esta manera, observamos cómo distintos colectivos feministas de origen latinoamericano¹⁶⁸ se cuestionan sobre la reproducción de jerarquías etno-raciales y (hetero)sexistas que ubican a unas personas («blancas», europeas, heterosexuales, etc.) en una posición privilegiada frente a otras que ocupan posiciones diferenciales (migrantes, no-europeas, no-heterosexuales, etc.).



Figura 32: Cartel del Octubre Trans, Madrid, 2014.

En ese sentido, algo que llama la atención es que a pesar de que estas movilizaciones y protestas organizadas por distintos colectivos de origen latinoamericano han estado ocupando las plazas y levantando los megáfonos en la ciudad de Madrid, consecutivamente durante los últimos años, no ha habido mayor repercusión en las radios latinas y, mucho menos, en los medios de comunicación hegemónicos. Esto puede explicarse debido a que las manifestaciones en las plazas no resultan rentables para los dueños de «negocios

¹⁶⁸ Red de Mujeres Latinoamericanas, Brujitas Migrantes, Migrantes Transgresorxs, etc.

étnicos», a diferencia de los conciertos y fiestas del «día de la hispanidad» que ofrecen grandes beneficios.

Durante la realización de nuestro trabajo etnográfico, una de las tareas que adquirimos con algunos programas de radio fue producir reportajes sonoros. Cuando intentamos que los reportajes sobre las manifestaciones del 12 de octubre se transmitieran al aire, tan solo el programa «Muchas noticias latinas» aceptó programarlo, aunque Alberto me confesó que poner ese reportaje podría traerle riesgos con los patrocinadores del programa. En cambio, «El reloj» lo rechazó. Cuando le pregunté a Manuel, uno de los periodistas de dicha emisión, por qué no habían programado el reportaje, me respondió que Roberto, el director de la radio, no había querido debido a que esas manifestaciones atentaban contra los intereses de sus anunciantes. Este acercamiento etnográfico, por un lado, comprueba que la identidad latina comercial que se intenta proyectar desde las radios, desde la industria publicitaria y los negocios está más asociada a las formas del *mestizaje* como imaginario colonial de las naciones, que a las identidades de grupos étnicos, a pesar de que también son numerosas en las migraciones de origen latinoamericano en Madrid¹⁶⁹. Por otro lado, demuestra que el espacio de visibilidad o de aparición que las radios latinas proveen a las personas migrantes, es un espacio que simula una participación social que evita los conflictos con la sociedad española dominante. No obstante, existe una fuerte respuesta por parte de algunos colectivos migrantes ante las tácticas de la mercadotecnia que indica que no están siendo neutrales ante la identidad comercial «latina» que los intenta interpelar.

4.2.2 Amor y mercado al servicio de los nacionalismos

El 10 de agosto de 2012, el programa «Muchas noticias latinas» celebró el día nacional de Ecuador. Llamó Mery Ginés, una mujer desde Suiza que escuchaba el programa todas las mañanas. Dijo que quería gritar a todos sus compatriotas: «¡qué viva Ecuador!». Luego llamó Roxana, una mujer boliviana, para felicitar a sus amigas ecuatorianas. Se quejó de que no hubieran festejado el día de Bolivia. Luego Alberto puso el himno nacional de Ecuador y Margarita pidió a la audiencia que llamara para que dijeran qué es lo que más admiraban de ser ecuatorianos, qué es lo que más les gustaba de haber nacido en Ecuador y qué es lo que más les daba orgullo de ser ecuatorianas. Mariana, una oyente, respondió: «mi país entero». Enseguida pusieron la canción «A mi lindo Ecuador»:

¹⁶⁹ Para ver un trabajo en profundidad sobre las migraciones indígenas a España, ver la tesis de Nancy Wence, *Luchas transnacionales en la experiencia del colectivo boliviano desde Madrid* (2015).

Con amor hoy yo quiero cantar
sí señor a mi lindo Ecuador
con amor siempre debes decir
donde quiera que tu estés ecuatoriano soy
Y mañana
y mañana recordarás
donde se ve ese cielo azul
que un día te cobijó.
Ese amor
ese amor que tienes aquí
y te hará regresar al fin
a tu lindo Ecuador.

(Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

La nota anterior muestra cómo la radio se convierte en un medio de expresión de ideas y emociones hacia la identidad nacional. En este apartado, vamos a exponer la manera en la que el sentimiento del «amor a la nación» o al terruño sirve a los directores y dueños del mercado radiofónico. Al ir conociendo el mercado de consumo de oyentes y sus particularidades nacionales, las radios intentan generar lealtad y confianza en detrimento de otros medios. Continuemos con la nota etnográfica anterior en la que se hace evidente una discusión sobre la dificultad de captar un segmento del mercado:

Enrique, periodista de origen colombiano, dijo que él como vecino colombiano podía dar fe de toda la biodiversidad de Ecuador y todo lo que se tiene que trabajar para que no se pierda. Alberto, también colombiano, dijo que para él había sido muy difícil que el programa llegara a un grupo de ecuatorianos pero «cuando uno está dentro es porque ya le han brindado toda la confianza y es difícil salirse». Luego Margarita dijo: «no es que seamos reservados sino que cuando se nos da la confianza es distintito» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Por otro lado, tenemos que destacar que las radios latinas, a diferencia de los medios de comunicación generalistas, han buscado como estrategia de mercadotecnia generar representaciones que motiven el orgullo de los/as oyentes por sus terruños. En el siguiente ejemplo, vemos cómo el discurso de los periodistas contribuye a enaltecer el «amor a la nación ecuatoriana» para ser comercializado por empresas, como las agencias de viajes. Al igual que la exaltación del orgullo latino encapsulado por el mercado que hemos analizado en el apartado anterior, la estrategia de motivación por el sentimiento nacional intenta remover sustancialmente a los oyentes de su identidad étnica para conectarlos con un mercado y un público más amplio, como puede ser el «ecuatoriano» o «latinoamericano»:

Alberto: «¿cuál es el plato típico de Santo Domingo de Ecuador?». Patricia: «la bandera». Enrique: «¡qué rico!». Puso una canción de «Los diablitos». Alberto dijo: «el día 19 de

agosto cumpla 12 años en este país. En los primeros años cuando yo llegué y me encontraba con la gente ecuatoriana, me daba la impresión de que con algunas personas ecuatorianas que me encontraba decían muy entre-dientes que eran ecuatorianas o ecuatorianos o inclusive había algunos que no le decían. *Pero luego ha venido una especie de vaibr de país, eso que pasaba antes ya no pasa, ahora lo dicen con mucho orgullo*». En seguida Enrique: «yo también notaba algo semejante, pero yo creo que el trabajo de orgullo ecuatoriano del gobierno ecuatoriano, del mestizaje, es de reconocer que venimos de los pueblos originarios y de los españoles también y que tenemos una gran riqueza en Colombia y en Ecuador. *Pero ahora estamos orgullosos de ser peruanos, de ser ecuatorianos*. Eso se debe al trabajo de los últimos gobiernos ecuatorianos». En seguida Margarita comentó: «yo creo que también venimos de una cultura bastante sumisa y no solo se nota en el lenguaje: “discúlpeme”, “si le molesta”, estas actitudes que marcan a las personas, eso de convivir con otras personas tal vez en planos culturales más avanzados hace que la gente se vaya reconociendo, va reconociendo incluso el valor agregado que tiene salir de su país de origen, adentro no lo notas pero cuando sales haces la diferencia desde otro sitio». Enrique dijo: «*eso se logra solo con el trabajo que desarrollan día a día por los trabajos que realizan los nacionales de todos los países* que estamos aquí, en general todos extranjeros que tienen migración en España, en el caso de todos los nacionales latinoamericanos que estamos aquí y en el caso de empresas reconocidas y serias, como es el caso de Aviatour Viajes, que levantan el nombre de lo latinoamericano. Le interesa no dejarlo tirado en el aeropuerto, mejor dicho le interesa atenderle como usted lo merece». (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

La radio además aporta una experiencia de sentirse como en los lugares de origen a través de las canciones que se transmiten al aire. La música transporta y genera impulsos sentimentales y vínculos emocionales que pretenden hacer que los/as oyentes intercambien con los/as locutores/as de las radios estímulos sensoriales, información y emociones. Los himnos nacionales suelen programarse habitualmente al final de algunos programas o en días especiales como los de las «independencias» de los países latinoamericanos:

Después Ramiro al teléfono comentó: «yo soy ecuatoriano, más ecuatoriano que ninguno de Santo Domingo, póngame el himno nacional que estamos a 10 de agosto y este día fue el día de la independencia. Yo me siento ecuatoriano, todos los ecuatorianos nos sentimos orgullosos, yo me siento orgulloso de mi país, me enorgullece todo y sobre todo hacer patria». Alberto le respondió: «aquí tiene su himno nacional». Sara Luz, desde Plaza de Castilla, habló, se emocionó, hizo una respiración profunda y se escuchó un sollozo: «no pensé que esto me iba a pasar nunca». Enrique le respondió: «tranquila, despacito, estamos entre familia, entre amigos». Alberto aprovechó para decir que si se sentían tristes, podían ir a «Tricopan, el mejor pan de Ecuador en Madrid». Sara Luz: «saludo a todos mis hermanos, me siento muy orgullosa, por lo que somos, tenemos identidad, tenemos un país muy hermoso, tenemos paisajes y la gente que es muy buena y muy solidaria. *Ahora sí podemos decir que estamos orgullosos, ya no nos da vergüenza decir que somos ecuatorianos, antes nos daba vergüenza por los políticos,*

pero ya no». Otra oyente. Marisol Carpio: «estoy muy orgullosa de ser ecuatoriana, les agradezco mucho por darnos un tiempito, felicitar a todos mis compatriotas, *donde quiera que estemos somos un gran país* (se le quiebra la voz). Somos un país pequeñito, sin embargo, marcamos la mitad del mundo». Enrique dijo que en Madrid había un rincón de Ecuador y recomendó ir a disfrutar «Bar restaurante Rincondito ecuatoriano» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Por otro lado, las *prácticas de comunicación transnacional* hacen que personas que están conectadas a través de nuevas tecnologías como el *streaming* por internet en otras ciudades o países, intercambien con sus paisanos a través de la radio la experiencia de expresarse, escuchar voces y música, lo que les hace sentirse más cerca del terruño, así como la experiencia de atravesar fronteras que en principio no podrían cruzarse. El «amor a la nación» o al terruño está presente en los procesos de circulación transnacional de personas, bienes, objetos, símbolos, etc. y es el sentimiento que mueve las remesas. Los dueños de los negocios y directivos de las radios saben cómo explotarlo:

Mery desde Suiza: «saludos desde Suiza, más que el himno nacional me emocionó la otra canción que es el himno de todos los inmigrantes». Luego Margarita dio los tipos de cambio en relación al euro, anunció la agencia de envíos de dinero a América Latina «Mango Express» y presentó la canción de Fernando Velasco, «Yo soy ecuatoriano»:

Camino, sobre tu piel morena y siento tu latido,
y miro, todo lo bueno que los dos hemos vivido.
Te digo, solo hay razones para estar agradecidos,
es lo que somos y lo que siempre hemos sido.
Amigos, porque ganamos cuando mucho hemos perdido.
Somos lo mismo porque peleamos contra el mismo enemigo.
Yo sigo, hasta el final y tú siempre estás conmigo,
hemos caído pero no nos han vencido
Yo soy ecuatoriano sí señor y tú eres mi Ecuador.
Ecuador ecuatoriano con un solo corazón.
Eres mi alma ecuatoriana soy tu sangre y tu color.
Somos dos enamorados, tú mi tierra yo tu flor.
Yo soy ecuatoriano sí señor y tú eres mi Ecuador.
Ecuador ecuatoriano piel de luna, piel de sol.
Hoy te canto ecuatoriano porque soy el Ecuador.
Ecuador ecuatoriano tú mi vida yo tu vos.
Yo soy ecuatoriano.
(Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Por otro lado, el «amor» al lugar de origen no solo se integra a través de los recuerdos y sensaciones que producen las melodías, sino también a través de la evocación de la comida y de los sabores:

Alberto terminó la sección diciendo que también hay empresas colombianas-ecuatorianas. Recomendó en especial una: «conocemos su ética, su prestigio, su transparencia y en ese caso dentro de esas empresas podemos hablar de Goya Nativo. Pruebe las bebidas Tropical, Manzana y Coco, el nuevo elixir del verano». (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

El ejemplo anterior se relaciona con la manera en la que se hace promoción, difusión y publicidad en las radios latinas de productos que se comercializan como auténticos nacionales de distintos países de América Latina. El «amor» a los productos gastronómicos de origen se mercantiliza como un sentimiento que puede mantener unidas a las personas más allá de las fronteras nacionales. El poder de la música despierta muchas emociones y genera un sentido de pertenencia entre las personas que se encuentran separadas físicamente. Si lo «latino» está asociado al mercado en destino, las identidades nacionales están relacionadas con empresas localizadas en los países de origen o con empresarios españoles o migrantes pudientes que han instalado sus negocios en España. Las identidades «ecuatorianas», «colombianas», «peruanas», «paraguayas» y «dominicanas» se construyen a partir de estrategias comerciales que se despliegan a través de los *mapas amorosos sonoros*. Las pedagogías del amor a la *nación* incitan a llamar a cualquier rincón de América Latina con tarjetas telefónicas; enviar remesas a sus familiares que permanecen en los países de origen a través de ciertas agencias de envío o comprar productos gastronómicos del país de origen. El siguiente anuncio es un ejemplo de los muchos que se emplean en las radios:

Mensajería «Charo» en el centro de Madrid, metro Plaza de España, con el respaldo de SafeMoney. Estás firmando y ya están cobrando. Oficinas en Lima: Avenida Arenales, San Juan de Miraflores, Los Olivos y San Juan del Oricancho. También venta de productos frescos, acatai, caiguas y oyuquitos (Notas de campo, Madrid, 19 de agosto de 2012).

Además, como ya hemos mostrado con otros ejemplos, se invita a los/as oyentes a comer en restaurantes que cuentan con los platillos nacionales de los países de origen. Las siguientes aproximaciones dan cuenta de ello:

Carlos Antonio dijo al aire que visitó el restaurante bar «La Caleta de Dorita». Especializados en comidas criollas y de la selva peruana: arroz con pollo, arroz con mote, caldo de gallina y ricos tamales, a 7 euros el menú, en el metro plaza de España (Notas de campo, 19 de agosto de 2012).

Un anuncio publicitario: «"El rinconcito ecuatoriano", tenemos menudo, papita con cuero y librillo. Metro carpetana. Platos a 6 euros» (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre de 2012).

Los teléfonos de las cabinas suenan constantemente y se escucha «soy ecuatoriano de corazón» o «estoy aquí pero mi corazón está allá». Las identidades nacionales contribuyen a la conformación de imaginarios sobre «ser ecuatoriano», «ser colombiano», «ser peruano», «ser dominicano» o «ser paraguayo». Estas pedagogías exaltan el *orgullo nacional* de los oyentes para comprar muebles al estilo de su país, electrodomésticos y casas en los lugares de origen a través de ciertas inmobiliarias; hacer uso de los bancos nacionales para la inversión o para el ahorro de las remesas. Las agencias inmobiliarias, las empresas de envíos o las gestoras también insertan sus anuncios en las radios con el fin de captar clientes, que por su condición migratoria, requieren de sus servicios:

Una voz *in off* en un anuncio de la radio paraguaya decía: «Hoy desperté con un sueño que fue viajar a Paraguay. *Turing consulting* disfrutar de la familia cuesta muy poco» (Notas de campo, 20 de junio de 2013)

«Empresa puramente paraguaya al servicio de los paraguayos. Gestiones a cargo de Gerardo Gómez. Cualquier gestión que quieras hacer él te la resuelve. Si te vas a casar, pensá en el certificado, nosotros te ayudamos» (Notas de campo, 20 de junio de 2013)

Otro ejemplo que ilustra cómo *el mercado se pone al servicio de los nacionalismos* es que muchos de los programas utilizan *slogans* en los que se presentan como representantes de las distintas nacionalidades o países. Por ejemplo, una voz *in off* introduce la emisión: «Por los caminos del Perú, líder en peruanidad», «¡Recuerden, esto es Paraguay Stereo FM, la voz del Paraguay!». Veamos otros dos anuncios que hacen promoción de Colombia como destino turístico:

«Descubre Boyacá en Colombia, es el mar de fértiles montañas de la cordillera oriental, decoradas por los paisajes más galantes como el nevado del Cocun, una cadena de más de 25 picos en una extensión de apenas 30 km. Esta hermosa y majestuosa tierra, constituye la mayor masa glacial en Colombia, La Gran Fiesta FM Invita» (Notas de campo, 11 de octubre de 2011).

«Visita Colombia, descubre el río de La Macarena, uno de los paisajes más lindos del mundo, La Gran Fiesta FM invita» (Notas de campo, 3 de noviembre de 2011).

Por otro lado, la *antropología del deporte*, que ha sido escasamente analizada desde la perspectiva transnacional, es indispensable para entender un recurso que utilizan los directores y los dueños de las radios para incrementar el consumo radiofónico: la pasión por los deportes y por los equipos locales, regionales y nacionales de los lugares de origen. Los locutores y oyentes manifiestan al aire su emoción cuando su equipo de fútbol favorito gana o pierde algún partido. El deporte resulta una actividad integradora de la identidad local, regional o nacional y de lo popular. Al mismo tiempo, al nombrar los diferentes países de

origen latinoamericano se vuelve a evocar una imagen de la identidad deportiva «latina» frente a la «españolitud»:

Encendí la radio a la hora del programa deportivo. Una voz *in off* dijo: «comienzan 60 minutos de Deporte con El Boly, nos vamos a la actualidad deportiva Sur-américa». «El Boly», locutor del programa, comenzó: «Arrancamos con los datos de las diferentes ligas. La tabla de posiciones en Ecuador queda de la siguiente manera: Lija de Loja, 6 – Técnico Universitario, 0; Olmedo, 2 – Deportivo Quito, 0; Macará, 4 – Manta Club futbol, 2; El nacional club deportivo, 1- Cuenca, 1; El Belén, 2 – Liga de Quito, 2; Independiente de José Terán, 1 – Barcelona, 1». Luego dieron la actualidad deportiva en Perú. «Abrazos a todos los incas que están aquí en la capital madrileña. Cogemos el puente aéreo y aterrizamos en Perú» (Notas de campo, 3 de noviembre de 2011).

Los discursos radiofónicos sobre los deportes en los países de origen contribuyen a construir una idea de «nosotros», de victorias, derrotas y treguas sobre los «otros». También en ocasiones la afinidad deportiva une las diferencias entre clases sociales pero, sobre todo, constituye un símbolo de «nación» en la distancia:

Luego dieron los resultados de la clasificación en Colombia y Luis, un oyente, llamó y opinó sobre la visita del equipo de futbol «Millonarios» de Colombia a España: «Llamo para saludar al público colombiano. Nosotros en Colombia tenemos los mejores jugadores del mundo y vamos a ganarle al Real Madrid». El Boly puso el himno nacional de Colombia y antes comentó: «este partido no sólo tiene que ver con lo que significa para el club de “Millonarios” estar aquí, sino para todo un país y para todo un continente, porque Latinoamérica se puede volcar completamente, “Millonarios” en estos momentos es Colombia y “Millonarios” en estos momentos es América Latina. Esto es que todos los latinoamericanos se pueden volcar en este partido para apoyar porque se sientan representados». Luis contestó: «Claro, en estos momentos, los colombianos y los americanos... mi posición es que somos todos americanos desde Alaska hasta Chile, sin auto-discriminaciones de latinoamericanos. A ver ¿cuándo has escuchado tú que se diga aquí hispano-europeos? ¿Latino-europeos? ¡No! Son europeos tal como nosotros somos americanos. Retomando el tema del fútbol. Los “Millonarios” son el representante de América. Aquí no se trata solo de Antioquia, todos somos colombianos porque el himno nacional nos hace vibrar a todos, nos pone la piel de gallina a todos, desde el Amazonas hasta la guajira». El Boly le preguntó a Luis si sabía a cuánto estaban las entradas y el oyente respondió que a 12 euros. Finalmente se despidió El Boly diciendo que la invitación era a todos los Americanos, la pasión de los hinchas (Notas de campo, 20 de septiembre de 2012).

El sentido de pertenencia a un equipo deportivo es un recurso explotado por los estrategias de la radio y, a su vez, se convierte en un espacio de participación diferente al que ofrecen las radios españolas, ya que en estas últimas difícilmente los oyentes pueden expresar su «amor» por los equipos que representan sus lugares de origen. Los clubes deportivos contienen símbolos que en términos antropológicos resultan sumamente importantes, ya que frecuentemente representan símbolos nacionalistas de los diferentes países latinoamericanos. El simbolismo popular de los deportes nacionales de cada país se

une a distintas identificaciones publicitarias y a las músicas nacionales e íconos de lo «ecuatoriano», «peruano» o «colombiano» como imaginarios integradores de una nacionalidad.

Por otro lado, siguiendo la mercadotecnia que activa los nacionalismos, las fiestas nacionales del país de origen resultan una oportunidad para promocionar negocios de comida, haciendo uso de la música como herramienta de conexión emocional con el terruño:

Hoy en el programa «Por los caminos del Perú» hicieron un homenaje a la ciudad de Arequipa. Anunciaron que la fiesta de celebración sería el domingo 19 de agosto en el *restaurante Las Vegas Show*, en el Metro Nueva Numancia. Dijeron que ofrecerían comida como rocoto relleno y chancho. También anunciaron que en escena se podría ver a Senda Velázquez, Jorge Téllez, Los Ivegás, Robe Danque, Coque Pinto, Rumba 7 y Grupos de Danzas Perú Místico. Carlos Antonio dijo que no hay nada mejor como la música criolla, el folklore andino, los boleros y la música quechua y mandó saludos a los amigos de la Unión, Condesuyos, Camaná, Caylloma, Castilla, Islay y tantos distritos de Arequipa. Nancy en el chat felicitó a todos los arequipeños en su día y dijo: “¿dónde está mi festejo?”. Y pidió una canción:

Caravelí, Caravelí	Donde las aves cantan al amor
Bendita tierra donde yo nací	Por tu paisaje tan panorámico
Caravelí, Caravelí	Donde las aves cantan al amor
Bendita tierra donde yo nací.	La virgencita del buen pasito
Eres testigo de mi tierna infancia	Derrame siempre su bendición
Donde soñé, donde lloré y canté.	La virgencita del buen pasito
Eres testigo de mi tierna infancia	Derrame siempre su bendición
Donde soñé, donde lloré y canté.	Sobre ese suelo tan prodigioso
Caravelí, Caravelí	Donde todo es amor y bondad
A ti te llaman jardín del sur	Sobre ese suelo tan prodigioso
Caravelí, Caravelí	Donde todo es amor y bondad
A ti te llaman jardín del sur	
Por tu paisaje tan panorámico	

Otra oyente, Pilar, de la parte norte de Perú, llamó y dijo que se acababa de mudar a un edificio en donde la mayoría de sus vecinos eran peruanos, que se notaba el *espíritu latino* y que le daba alegría tener tantos paisanos. Luego agradeció a la radio por acompañarla mientras hacía sus quehaceres, «me alimenta junto con el sol el trabajo de cada día. Así que mando saludos a todos los arequipeños, los characatos, con su rocoto relleno, personas muy educadas, personas que nunca saben decir nada malo». Carlos Antonio mencionó que el día anterior había estado en el restaurante «La Caleta de Dorita» comiendo el rico anticucho, con su rachi y la chicha de jora y la chicha morada. Dijo que había sido una tarde morada apoyando a los auspiciadores del programa. Envío saludos a la gente de Loreto, del Amazona, Quito, de Llao, Los Canteños, de Barranca, Guará, de Carás, de Huaráz. (Notas de campo, Madrid, 15 de agosto de 2012).

Tal como vemos, los negocios peruanos y latinos en Madrid son lugares de consumo de productos y servicios que permiten experimentar el «amor» y compartir el orgullo de la

identidad cultural, local, nacional o étnica. Los comunicadores de las radios, tal como hemos visto en la experiencia de Carlos Antonio, demuestran una capacidad en el manejo simbólico de los mensajes para presentar y promover productos y servicios, como los restaurantes, logrando que estos se conviertan en espacios significativos para las personas y que se deposite en ellos un valor simbólico y emocional que vincule y asocie el restaurante en la ciudad de Madrid con los sabores y ritmos con el país de origen. Esto es un factor fundamental para atraer consumidores migrantes de origen latinoamericano a experimentar el «amor» hacia la identidad «latina» y el sentido de pertenencia a ciertas comunidades nacionales o regionales, tal como en el caso anterior, la peruana y arequipeña. La información, las voces y la música contribuyen a determinar sustancialmente quién es y quién no es «latino» o quién es y quién no es «peruano».

También a nivel nacional, se construye una idea de unidad común, por encima de la heterogeneidad de trayectorias, con el fin de conservar un nicho de audiencias en el que entren la mayor cantidad de clientes potenciales. A pesar de que las audiencias, como ya hemos visto en el programa de Carlos Antonio, provengan de experiencias y orígenes diversos, «lo latino», «lo peruano» e incluso «lo arequipeño» se utilizan como herramientas simplificadoras de la relación que existe entre la empresa radiofónica y las audiencias consumidoras. Los dueños de las empresas de radio plantean campañas de publicidad que reducen las «diferencias» entre las personas a los elementos más comunes que tienen distintas poblaciones, por ejemplo, si pertenecen al mismo continente geográfico o son «hispanohablantes».

A su vez, la proliferación de sitios de consumo de comidas de los lugares de origen en la ciudad de Madrid ha sido uno de los elementos que ha permitido a los/as oyentes de las radios mantener sus costumbres gastronómicas en España. Tal vez esto explique que el término «latino», así como otras formas reductoras de las identidades, sean usados cotidianamente por las personas para identificarse a sí mismas. En ese sentido, no solo se trata de una actividad económica de vender y consumir comida en un restaurante, sino de otros elementos culturales indispensables para las personas migrantes que celebran en dichos lugares las fiestas familiares, celebraciones sociales, cumpleaños y eventos religiosos junto a otros paisanos. Así, los platillos que se preparan en los restaurantes y que se promocionan en las radios se convierten en símbolos que impulsan a las *comunidades de afectos y emociones* a reunirse como forma de enfrentar la distancia que los/as separa de su terruño.

En el ejemplo anterior nos damos cuenta de que tanto la radio como los restaurantes se convierten en espacios de recuerdo del terruño, aunque pareciera que ese recuerdo no pertenece al espacio físico en donde están viviendo las personas migrantes, estos espacios constituyen signos a través de canciones que evocan la imagen de los lugares de origen, así como de comidas y sabores de su predilección en un país «ajeno». Esto a su vez contribuye a la creación de espacios de esparcimiento, recreación o de sociabilidad en la vida cotidiana en un lugar como Madrid, en el que las personas escasamente encuentran espacios públicos, ya que suelen ser hostigadas por la policía o tratadas de manera excluyente por su color de piel, acento o rasgos físicos. Aunque a primera vista los *vínculos emocionales* que unen a las personas en torno a la identidad «latina» parezcan superficiales por el modo celebratorio, en esos espacios de diversión y recreación también se van a ir formando identidades y ciudadanías múltiples y plurales, tal como apuntaremos en el siguiente capítulo. La estrategia de los directores de la radio es dar a conocer espacios en los que las personas puedan intercambiar productos para emular las memorias del terruño, bailar y cantar y sentirse vinculadas con sus ciudades, además, de sentir que están en casa. Esto conecta a las personas con un mercado de consumo controlado por capital español o por migrantes pudientes que tienen el objetivo de que la gente consuma fácilmente y no necesariamente que se revelen ante un poder que los oprime como trabajadores y los ubica en el lugar del silencio social.

4.2.3 Economía política de la nostalgia

A continuación abordaremos el tercer sentimiento «amoroso» que es la nostalgia, y el deseo de estar en el lugar de origen, que ha sido re-apropiado por los actores de la comunicación radiofónica y por la industria publicitaria para vender productos y servicios cargados de símbolos. Los discursos de las radios a las que nos referimos en este apartado se ubican en la dinámica transnacional, ya que son producidos y transmitidos a través de las frecuencias moduladas de Madrid, teniendo audiencias en esta misma ciudad y, a la vez, impactando, a través de tecnologías por internet, en algunos lugares como Pereira, Ayacucho, La Paz o Asunción, en donde permanecen también familiares y amigos de las personas migrantes que residen en la ciudad de Madrid, lo que contribuye a que el *mercado de lo amoroso* también tenga incidencia en los lugares de origen. Los dueños de las radios y de otros negocios, productores de estrategias de venta radiofónica, identifican el

sentimiento de la «nostalgia» como un elemento que las audiencias migrantes experimentan al desplazarse desde América Latina a otras ciudades como Madrid. La *nostalgia* se entiende como un estado de ánimo, una tristeza, el malestar o el dolor causado por la distancia y la separación de la tierra natal y de los seres queridos al viajar a un lugar lejano. Sin embargo, según el trabajo de *Economía Política de la Nostalgia* de Shinji Hirai (2009), que ha sido una obra clave para el desarrollo de esta investigación, la nostalgia tiene que entenderse como una subjetividad problemática e incluso contradictoria, al tomar en cuenta el hecho de que la construcción y el fortalecimiento de las conexiones transnacionales entre, por ejemplo, América Latina y España, es un proceso que desafía la «distancia» entre ambas sociedades (Hirai, 2009). Las raíces etimológicas de la nostalgia vienen de *nostos*-regreso a casa y *algia*-añorar, es la añoranza de un hogar que ya no existe o que nunca existió tal y como se imagina o añora. Para Hirai, «los migrantes consumen en sus destinos los productos que usaban en sus países de origen no sólo para reproducir los hábitos de su vida cotidiana, sino para recordar su infancia y la vida de sus terruños y recuperar lo que han dejado en el pasado y en sus países de origen mediante el consumo de ciertos productos» (Hirai, 2009: 270). En este sentido, la nostalgia es un fundamento del deseo adquisitivo de los consumidores migrantes en ese mercado, al cual los periodistas, analistas e investigadores mexicanos han llamado «mercado de la nostalgia» (Hirai, 2009).

Un caso demostrativo son las constantes manifestaciones al aire de muchos/as oyentes sobre los ritmos y la música que las radios programan:

Una emisión llevaba el título de «Recordar es volver a vivir». Decía una voz *in off* «el programa más romántico de Madrid». Una radioescucha llamó. María Eugenia dijo pasar tardes enteras escuchando las canciones de la radio: «me hacen sentir como si estuviera en mi país» (Notas de campo, Madrid, 13 de agosto de 2012).

Llovía bajo el cielo de Madrid. Graciela, locutora colombiana del programa, dijo: «En días de lluvia como éste, en los que el invierno se condensa en una nube, la única escapatoria es huir a través de las ondas que transmiten buena salsa que nos anima el corazón». Una oyente de origen peruano llamó y dijo: «cuando ponen las canciones de música criolla se me alegra el alma recordando mi tierra». (Notas de campo, Madrid, 29 de marzo de 2013).

Otro ejemplo es el de oyentes a quienes hemos acompañado por las noches a discotecas o karaokes en los que suelen bailar y cantar las canciones que, a su vez, se escuchan a través de las radios y que contribuyen a construir el sentir «latino» y a producir la sensación de estar en un espacio de celebración que simula el lugar de origen. Los restaurantes y negocios que suelen anunciarse en las radios contribuyen a que los/as oyentes asistan a dichos lugares para consumir alimentos locales, regionales o nacionales, lo

que también contribuye a reforzar ciertas identidades a través del mantenimiento gastronómico de sus lugares de origen:

Una oyente dijo al aire: «Extraño comer unos juanes pero esto no lo puedo comer aquí y eso me da tristeza». Carlos Antonio, el locutor, dijo: «Sí, sí, lo puedes comer aquí, que se puede con la comida de Dorita y para celebrar nos vamos al Callao. Vamos a poner una canción del Callao, ¡chimpan, callao! ¡Ponme agua, suena agua de fondo. Me quemó!» (Notas de campo, Madrid, 21 de agosto de 2012).

Tal como explica Hirai, «la nostalgia es la subjetividad que motiva a los migrantes a reordenar los símbolos que una vez habían perdido sus anclajes para reproducir, replicar o recrear sus identidades y culturas en las sociedades receptoras» (Hirai, 2009: 16). En ese sentido, la nostalgia por consumir ciertos productos ha estado siempre presente en los procesos migratorios, aunque hace un par de décadas preparar comida de los países de origen en casa de las personas migrantes resultaba sumamente difícil, debido a que no existían tantas tiendas para comprar productos del terruño y eso requería una manera de organizarse distinta de la que se tiene actualmente. Sin embargo, los procesos de migración transnacional están haciendo que cada vez más se den situaciones como la que describimos a continuación, en la que la nostalgia ya no es un sentimiento que sirve para la exportación de productos típicos desde el lugar de origen (por ejemplo, desde Paraguay), sino que se aprovecha para abrir establecimientos comerciales de venta al por menor en los lugares de destino, en este caso Madrid. Así, los supermercados ofertan bienes de consumo étnico en sistema de autoservicio para los nuevos clientes:

Escuché un anuncio publicitario que me llamó la atención en Paraguay Stereo FM. Se escuchaba un teléfono sonando. Contestaba un niño que le decía a su madre que su abuela y él, que permanecían en Paraguay, estaban planeando enviarle a ella a Madrid un paquete con productos tradicionales paraguayos. El niño dijo que había escuchado en el programa de Chary [emisora latina] que en Madrid había un supermercado que se llamaba «Ok» y que lo tenía todo. La mamá al teléfono le respondió que sí y que no hacía falta que le enviaran nada desde Paraguay. «Lo tiene todo, fideos, harinas de maíz, almidón de mandioca y los productos cárnicos al estilo paraguayo». El niño le dijo a modo de juego de palabras «entonces está todo OK». Luego se escuchó una voz *in off* que decía: «“Supermercado OK”. Tenemos más de mil productos exportados desde de Paraguay: sapayo paraguayo, cerveza Redweisser. Todo lo que tú quieras. Además, si eres un latino del mundo aquí puedes encontrarlo todo». (Notas de campo, Madrid, 13 de junio de 2013).

No obstante, algunas oyentes me han llegado a decir en diferentes ocasiones que los productos comprados en Madrid no saben igual que en sus países de origen y que no consiguen las mismas marcas que solían consumir. Aunque las marcas de los productos tienen una simbología especial a la hora de recordar y de expresar ciertas identidades, no

tiene el mismo significado para las personas consumirlas en los lugares de origen que en el proceso migratorio. Tal como explica Hirai, el *sabor de la comida* es un «fuerte signo que evoca recuerdos del pasado y la imagen del terruño, y crea un vínculo simbólico y emocional con éste, y el acto culinario étnico es un medio para reafirmar y reforzar la identidad social a través del consumo de los signos de terruño» (Hirai, 2009: 275).

La *nostalgia* tiene que ver con la idealización de una tierra que se ha perdido al migrar. El empresariado de las radios y de otros negocios y comercios aprovecha esta idealización para obtener beneficios a través de la programación de canciones que motivan a la gente con ritmos que traen memorias de los amigos, personas queridas y amantes que permanecen en el terruño. Se anuncia pan antioqueño, pollos ricos al carbón, bebidas de guaraná, coco y guayaba, buñuelos, arepas con queso, plátanos fritos y dulce con ariquepe. Si hablamos de «economía política de la nostalgia» el análisis de los «productos Goya Nativo S.L.», empresa que comercializa productos «étnicos» de América Latina, es un punto obligado ya que estos productos forman parte de las despensas básicas de muchos/as migrantes, incluyendo la nuestra:

Gloria, una oyente colombiana de «Muchas noticias», me invitó en una ocasión a su casa. Gloria era manicurista y vivía en el metro de Las Rosas. Me perdí ya que no conocía bien la zona, alejada del centro de Madrid y de otras zonas que yo solía frecuentar en el sur de la ciudad. Gloria me recibió con los brazos abiertos. Comimos frijoles y arepas. Ella había preparado la comida con algunos ingredientes de la marca «Goya» que me mostró para enseñarme la receta del sancocho colombiano y de las arepas. Me contó que esta marca suele encontrarse en casi cualquier establecimiento y que esto le traía recuerdos de lo que comía en su país. Me acordé de mi despensa en la que yo también tenía varios de estos productos y de las tiendas de mi barrio y otros tantos barrios de Madrid que también los ofertaban (Nota de campo, Madrid, 19 de junio de 2013).

Estos productos permiten a las personas migrantes de origen latinoamericano consumir platillos de sus países a pesar de estar física y geográficamente alejados. Este es un elemento que muestra de manera práctica el proceso de globalización en el que, por un lado, la nostalgia hacia el país de origen genera una *economía política de los sentimientos* que tiene impacto en las relaciones de poder económico dentro de las comunidades migrantes y por tanto la construcción de imaginarios e identidades comerciales que se producen sobre éstas. Por otro lado, ciertas prácticas culturales y sociales se siguen realizando en los países de recepción, transformando los paisajes urbanos y contribuyendo a generar una economía política que entra en la dinámica de la construcción de identidades como «lo latino», «lo ecuatoriano», «lo colombiano», «lo dominicano», «lo peruano», etc. Así también los productos «étnicos» son «objetos culturales» que permiten a los migrantes

crear vínculos simbólicos e imaginarios entre sus lugares de origen y los nuevos lugares de recepción (Bourochoff, 1999). Estos objetos contribuyen a que las personas mantengan sus costumbres y estilos de vida arraigados en América Latina y hacen presentes sus terruños en la vida cotidiana en Madrid de manera simbólica. Tal como explica Shinji Hirai:

reconstruyen las identidades locales, regionales y nacionales, reuniendo en sus manos los signos del terruño para complementar sus recuerdos, nutrir su imaginación y representar sus identidades. Este deseo de estar cerca de sus terruños aunque sea de manera simbólica y de reconstruir sus identidades y esta práctica de posesión de los símbolos del terruño, son la base del deseo adquisitivo de los migrantes y el patrón de consumo que fundamenta el mercado de la nostalgia (Hirai, 2009: 303-304).

Sin embargo, no todo el «mercado de la nostalgia» se lleva de manera individual, también existen formas colectivas. Por ejemplo, la de algunos clubes de fans que se han ido creando alrededor de algunos programas de radio de Madrid. En el club de fans del programa «Por los caminos del Perú», conducido por Carlos Antonio, encontramos que tanto el locutor como los oyentes suelen reunirse para ir a conciertos, karaokes, paseos, picnics en los parques o viajes fuera de la ciudad de Madrid. Veamos el siguiente ejemplo en el que los clubes de fans, característicos de la recepción radiofónica, generan redes de afectos entre las personas que viven lejos:

Hoy Carlos Antonio invitó a las oyentes del Club de Fans a participar en una pachamankada organizada por unos paisanos arequipeños. Dijo que la prepararían en la tierra, al estilo de la zona centro del Perú abriendo su «hoyito en el suelo para comer rica pachamanka, enterradito». Luego llamó una de las participantes del Club y dijo que ella había ido a una de las fiestas que organizaban, que le había gustado mucho, que había comido anticuchos, un locro con sus habitas, que había estado «riquísimo» pero lo que más le había gustado *es ese tipo de cocina que le había hecho recordar a lo que cocinaba su mamá*. Luego agradeció la atención del club de fans de «Por los caminos del Perú» porque le hacía sentir acompañada y dijo: «nos hemos hecho una familia, ya no solo amigas» (Notas de campo, Madrid, 21 agosto de 2012).

Por otro lado, desde su migración a la ciudad de Madrid, varias de los/as oyentes del programa me contaron que no han regresado a sus lugares de origen y quienes sí lo han hecho sienten que no encuentran lo que dejaron hace años en Chiclayo, Trujillo, Ayacucho o Arequipa. Algunos también me contaron que sus recuerdos no coinciden con lo que encuentran al retornar después de muchos años de vivir en situación irregular en Madrid. Esto genera una nostalgia producida por un sentimiento de pérdida de algo que solo permanece en sus memorias. El mercado radiofónico narra el terruño como si describiera una *postal sonora para viajeros* en la que el lugar de origen parece un lugar «idílico». Mientras más se desea ese origen idealizado, más se generan expectativas y vínculos

emocionales e intercambios transnacionales, deseos de viajar o envíos de dinero para construir o comprar casas en el lugar de origen. Frecuentemente, esta imagen puede producir un choque o decepción a las personas cuando vuelven a sus lugares de origen. Sin embargo, mientras desde Madrid se fomenta ese mundo «idealizado», que solo existe en la *postal sonora*, mantener el contacto con los lugares de origen a través del consumo se convierte en el punto de unión con el terruño.

Otra cuestión que es necesario considerar es que en muchas ocasiones la lucha por la apropiación de los espacios públicos, por parte de las poblaciones migrantes, es absorbida por los discursos radiofónicos como una forma para comercializar productos o servicios. El siguiente anuncio muestra los cruces entre la carga simbólica de un elemento como el baile y el mercado de consumo de espacios privados que se anuncian como una «conquista» para las personas migrantes:

Publicidad de Yasser Discoteca. *Voz in off* 1: «¿Qué hacemos hoy cerebro?». *Voz in off* 2: «Tratar de *conquistar* las noches de Madrid bailando, Pinkie» (Notas de campo, Madrid, Radio Paraguay Stereo FM, 12 de septiembre de 2012).

El siguiente anuncio también narra la idea de cómo la nostalgia es un sentimiento que se explota a través de la música. Se hace evidente cómo las canciones se utilizan para mercantilizar el «amor» y la «añoranza» al terruño:

Una cortinilla publicitaria de la emisora ecuatoriana decía: «Busco una canción, deposito una moneda, ingreso el código y ahora así a disfrutar, añorando Ecuador, ¡nuestra tierra!» (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre 2012).

Según los intereses de la industria publicitaria y radiofónica, la música también resulta una gran activadora del sentimiento de la nostalgia. La siguiente canción es una muestra de las muchas melodías que se programan en las radios con el fin de construir un imaginario en el que se asocie la nostalgia del pasado y el sentimiento de desarraigo por las separaciones familiares o parientes que se dejaron atrás. Esta es una narrativa que se difunde con el fin de captar audiencias con diferentes trayectorias y que se intenta representar como experiencias comunes de todos los «inmigrantes latinos».

Título: *Romance de mi destino*
Interpretada por: Julio Jaramillo.
Ritmo: Bolero
Lugar de origen: Colombia

Todo lo que quise yo,
tuve que dejarlo lejos,
siempre tengo que escaparme
y abandonar lo que quiero.
Yo soy el buque fantasma,
que no puedo anclar en puerto,
ando buscando refugio
en retratos y en espejos.
En cartas apolilladas
y en alcanzo lucero,
jugo de amargos adioses
es mi vaso predilecto.
Yo me bebo a tragos largos
mi pócima de recuerdos,
y me embriago en lejanías
para acariciar mis sueños.
Nadie sabe como yo,
lenguaje de los pañuelos,
agitándose en los muelles,
sacudiendo el aire trémulo
perfumados recuerdos.
Por más que estire las manos
nunca te

Nadie como yo
nació con destino marinero,
la única flor que conozco
es la rosa de los vientos,
la única rosa que conozco
es la rosa de los vientos.
Por más que estire las manos
nunca te alcanzo lucero,
jugo de amargos adioses
es mi vaso predilecto
Yo me bebo a tragos largos
mi pócima de recuerdos,
y me embriago en lejanías
para acariciar mis sueños
y me embriago en lejanías
para acariciar mis sueños.

Otra canción que muestra una letra muy similar a la que escuchamos en diversos programas es la que presentamos a continuación en la que se exaltan los recuerdos del lugar de origen al ritmo de la música:

Recuerdos de San Antonio
que nunca, nunca podré olvidar.
En la bahía y junto al mar
chalala, bahía, chalala, bahía, chalala

(Notas de campo, Paraguay Stereo FM, Madrid, 13 de junio de 2013).

La nostalgia de los migrantes es utilizada y explotada como un discurso para incorporar a las iglesias católicas, en los lugares de destino como Madrid, a la población migrante, que es un sector importante de feligreses, contribuyendo así al desarrollo de sus parroquias:

Me encontré con Eve, una antropóloga, que conocí en un congreso en Alemania el año anterior. Me invitó a ayudarla a hacer unas encuestas para su investigación sobre apropiación de espacios públicos de migrantes de origen latinoamericano en España. Nos acercamos a la Parroquia de San Lorenzo para esperar a la gente que llegaba para la

misa de 12. Fui la primera en hablar con Carmen, una señora ecuatoriana que me contó que venía a esta parroquia desde Vicálvaro porque ahí estaba la Virgen del Cisne de Loja. Me dijo que antes la dueña de un bar tenía una réplica de la Virgen, que cobraba limosnas a todos los fieles y casi no daba dinero a la Parroquia. Hasta que un día el padre Juan José se dio cuenta y por eso decidió ir a Quito a solicitar el permiso al obispo para traer a la virgen a Madrid. Carmen me dijo que aunque la señora de ese bar seguía teniendo la réplica de la imagen de la virgen, ahora esa ya no estaba autorizada y la gente venía a la iglesia de San Lorenzo en Lavapiés a rendirle culto. También me dijo: «observa que a lado de la virgen de la Parroquia de San Lorenzo están los permisos y esta parroquia es la única que está autorizada para tener a la virgen, es decir, para cobrar limosnas para los milagros». Luego, María Cristina, una mujer paraguaya, me contó que en esta iglesia también había una réplica de la virgen paraguaya de Caacupé, el niño Jesús de Colombia y ahora también una imagen de la virgen de Guadalupe de México. Cuando le pregunté cómo conoció la Parroquia me dijo que a través de una radio paraguaya, Radio Qué (105.FM), que transmite en Madrid, «pasa mucha música de Paraguay y nos enteramos de las cosas que pasan ahí y aquí y nos tienen al día con las actividades de la iglesia» (Notas de campo, Madrid, 3 de abril de 2011).

La nostalgia a su vez es un sentimiento que como investigadoras compartimos con los locutores y con los oyentes de las radios, experimentando la separación de nuestra tierra natal y seres queridos y las fuerzas que intentan alienarnos a la sociedad receptora:

Hoy volví a ver a Chary después de casi un año. Al entrar al aire me dijo que era un día feliz para quienes todavía tenían papá pero era un día triste para quienes ya no lo tenían. Mandó una felicitación para los papás, los que están cerca y los que están lejos de sus hijos. Leyó dos noticias de periódicos paraguayos que anunciaban la manera en cómo se había celebrado en distintas partes el día del padre y mandó saludos a los paraguayos que celebran sin sus hijos porque viven en la distancia. Leyó también lo que decía en el chat una oyente: «Hoy es un día triste para mí porque mi padre está a horas de llegar a Paraguay para quedarse allá definitivamente. Por eso quisiera escuchar "Patria Soñada"». Chary me presentó con la audiencia y me preguntó al aire en qué consistía mi trabajo, si tenía una beca. Le expliqué y dije: «como ya te había contado hace un año, he estado trabajando sobre lo que pasa fuera y dentro de las radios, ver qué es lo que le preocupa a la gente, cuáles son las penas, las angustias, la risa, el humor. La posibilidad de reírnos cuando la estamos pasando mal es algo que me llama mucho la atención porque en mi región, yo soy del sur de México, también recurrimos al humor como una forma para darle la vuelta a los problemas. Una de las cosas que compartimos también es la gran variedad musical de nuestros países, así como ahora estamos escuchando polka paraguaya, también las variedades musicales de otras partes de América Latina son muy ricas». Chary dijo: «la verdad es muy bonita la variedad de la música "latina". En la polka, el tango, la guaranía». Marisa: «también es que en la música encontramos mucho de las culturas, las creencias, las formas de ver el mundo, las angustias. También refleja la política, la economía, la situación en que se vive». Chary: «Mira, por ejemplo, los boleros salen después de que uno le haya puesto el cuerno a alguien» (risas). Vamos a escuchar una de las canciones de música folklórica más bonitas del Paraguay y quién no sueña con su patria soñada, porque una de las cosas con las que más sueña el inmigrante es con volver a su patria. ¿Tú no sueñas con volver a casa Marisa?». Marisa: «Sí, muy a menudo. Y también cuando escucho la radio, la música me trae muchísimos recuerdos» (Notas de campo, Madrid, 17 de junio de 2013).

Otra canción que merece una mención como narrativa sonora de la nostalgia es la canción «Mi patria soñada» que se programa recurrentemente en las radios paraguayas de Madrid y que también reproduce la *postal sonora para los/as viajeros/as* a la que hicimos referencia antes:

Título: *Mi patria Soñada*

Interpretada por: Carlos Miguel Jiménez

Género musical: Guaranía

Lugar de origen: Paraguay¹⁷⁰

Fulgura en mis sueños patria nueva
que Augusta se eleva de la gloria al reino
libre de ataduras nativas o extrañas
guardando en la entraña su prenda futura.
Patria que no tenga hijos desgraciados
ni amos insaciados que usurpan sus bienes;
pueblo soberano por su democracia
huerto con fragancias de fueros humanos.
En un paraíso sin guerra entre hermanos
rico en hombres sanos de alma y corazón
con niños alegres y madres felices
y un Dios que bendice su nueva ascensión.

Patria sin muralla para el pensamiento
libre como el viento sin miedo a metrallas
la nación modelo que por su cultura
se ponga a la altura de todos los cielos.
Donde alegres trinos de son libertarios
a los proletarios y a los campesinos
patria donde haya voces de estudiantes
promesas vibrantes de luz paraguaya.
Sueño en una patria sin hambre ni penas
ni odiosas cadenas que empeñen su honor
donde el bien impere sin sangre ni luto
bajo su impoluto manto tricolor.

Por último, al escuchar la música que escuchaban al otro lado del atlántico, al dedicar las letras de las canciones a las personas que permanecen en sus lugares de origen y al enviar saludos desde ambos puntos, las personas en Madrid mantienen viva su presencia en el lugar de origen, a pesar de su ausencia física.

4.2.4 Tecnologías del género: la música popular y el poder del «amor romántico»

Junto con el orgullo latino, el amor a la nación y la economía política de la nostalgia, el «amor romántico» es el cuarto vínculo emocional (apasionado) que el marketing radiofónico moviliza como estrategia para captar a audiencias migrantes, produciendo sujetos (identificaciones y deseos) vendiendo objetos. Tal como ya hemos expuesto en los entramados anteriores, las epistemologías y las prácticas feministas han ido afinando sus análisis sobre la interseccionalidad de género, etnicidad, sexualidad, junto con las prácticas de producción y de consumo cultural. Como ya hemos dicho, nuestra intención no ha sido tanto representar lo «latino» como «objeto» de estudio, sino más bien observar cómo se

¹⁷⁰ Escuchar canción: <https://www.youtube.com/watch?v=BXuDN Eo4VFA>

produce conocimiento sobre ese «objeto» en articulación con prácticas, discursos y saberes de lo «latino», es decir, la construcción de lo «latino» como producto y proceso de su representación. En este apartado vamos a trabajar sobre los «mapas sonoros amorosos» y los ideales regulatorios transmitidos a través de narrativas musicales que normativizan cuerpos, deseos, relaciones y prácticas «latinas» a la par que contribuyen a generar un orden social desigual, heterosexual y profundamente dicotómico de la sexualidad (Esteban, 2011: 48).

La música, a través de mensajes –sutiles y no tan sutiles-, genera *espacios de sentido* de sumisión y de subordinación de las mujeres, a la par que construye marcos de referencia de lo posible y lo pensable respecto al deseo y las relaciones amorosas. Estos espacios de sentido pueden convertirse, tal como explica Esteban, en *escenarios y realidades*:

donde todo tipo de sueños, emociones y pensamientos son posibles. La música produce una intensidad emocional directa y profunda en cada persona, provoca alianzas afectivas y emocionales con la comunidad, o lo que es lo mismo, teje la intersubjetividad (...) Una experiencia individual que es siempre una experiencia física, sensorial, material, y que nos remite, lo queramos o no, a un colectivo (2011: 95-96).

En ese sentido, los discursos musicales mantienen relaciones muy estrechas con la realidad social porque son *semiótico-materiales* (Haraway, 1991: 35). Las canciones producen identificaciones culturales profundas, por lo que muchos/as de los/as oyentes suelen llamar a las radios para dedicar canciones a sus parejas o amigos/as. Es ese uno de los momentos en los que la afinidad o identificación que producen sensorialmente las canciones puede generar efectos de materialidad en los cuerpos, prácticas y vidas cotidianas. En esa línea, hemos querido trabajar sobre los discursos musicales que interpelan a las audiencias y que forman parte de un proceso de apropiación y reapropiación de comportamientos, actitudes, etc.

El concepto de «*tecnologías del género*» (De Lauretis, 1989) nos ayuda a entender que las representaciones y auto-representaciones que se producen en relación al género, la etnicidad y la sexualidad, son el producto de variadas tecnologías sociales, entre ellas, los medios de comunicación, junto con los discursos institucionales o las prácticas de la vida cotidiana. Tal como ya hemos explicado anteriormente, las relaciones de género no pueden ser subsumidas a diferencias biológicas entre hombres y mujeres dentro de un sistema dualista y alineado de sexo/género/deseo (Butler, 2001). Además, solo podemos entender un sujeto «generado» dentro de la experiencia de las relaciones de sexualidad, clase y raza, como sujeto múltiple y contradictorio (De Lauretis, 1989). Sin embargo, aunque en la teoría

y la práctica feminista es indiscutible que la «mujer» no es una categoría unitaria (Brah, 1996: 131), las canciones contribuyen a construir una representación unívoca de la *Mujer* como complemento del hombre y como subjetividad inferior a él. Tal como explica Esteban, «la forma de relación socio-sexual que domina actualmente es una en la que el poder del amor de las mujeres, entregado libremente, es explotado por los hombres» (2011: 48). En nuestro análisis, las «tecnologías de género» (De Lauretis, 1989) –que contribuyen a la construcción del género- intersectan con los «mapas amorosos sonoros» (Esteban, 2011) y con las *pedagogías sonoras* del «amor latino». Intentaremos analizar de forma interseccional cómo a través de las canciones de las radios se construye lo «latino» a través del género, la heterosexualidad y el amor romántico, pero también, cómo se construye «el género y la heterosexualidad» a través de «lo latino».

La radio es, al igual que el cine, una tecnología del género y *las canciones son herramientas* de esta tecnología. Los géneros musicales populares son diversos y aunque no podemos analizar la *música popular* como ideológicamente homogénea, existe un elemento común a estas trayectorias que es el recurso al «amor romántico». Este dispositivo ha sido comercializado y globalizado por las industrias culturales dominantes contribuyendo a constituir individuos concretos como varones o mujeres. En ese sentido, los locutores de las radios programan canciones que han sido significativas a lo largo de su propia vida y las comparten con las audiencias. La música, que es social y políticamente relevante para las personas, se transmite con el fin de ser consumida y esto genera en las audiencias diferentes identificaciones (o desidentificaciones) de género, etnicidad o sexualidad.

Los discursos musicales del «amor romántico», que reproducen la mayoría de los medios de comunicación a través de películas y canciones, son uno de los primeros elementos de la larga cadena de causas que motivan y justifican las agresiones, así como las nuevas formas contemporáneas de violencia de género como los feminicidios. Hemos encontrado que este sentimiento ha sido comercializado en casi todos los niveles. La reproducción del «amor romántico» debería ser un elemento de análisis cultural profundo en casi todos los estudios transnacionales, debido a que esa representación acompaña prácticamente todos los momentos de la vida social migratoria. La música con sus letras proyecta formas de realidad y esperanza sobre los cuerpos de las personas, los marca socialmente y también les da forma violentamente (de roles de género, sexualidad y etnicidad). El dispositivo de lo «amoroso romántico», a través de sus pedagogías musicales, es un «régimen emocional que compromete directamente al cuerpo. La centralidad de lo

afectivo, y específicamente de lo romántico, es fomentada en las mujeres desde muy pequeñas mediante un trabajo corporal intenso» (Esteban, 2011: 50), un *habitus heterosexual*, «(sobre todo las mujeres) aprenden lenguajes, técnicas y actitudes que tienen que ver con la presentación de una misma y con la educación de los sentidos, el movimiento y la ocupación del espacio, la comunicación» (Esteban, 2011: 51). Es por eso que es indispensable continuar deconstruyendo dichos discursos regulatorios y sus *rituales sociales* amorosos de «heterosexualidad obligatoria» (Rich, 1996).

En esta lógica del amor dominante, la *masculinidad* y la *feminidad* aparecen como formas normativas y encorsetadas, prescribiendo ideales regulatorios que frecuentemente no coinciden con los cuerpos, prácticas y deseos de las personas, lo que produce también otras violencias. El deseo o la obligatoriedad de alcanzar esos cánones de la *masculinidad* o la *feminidad hegemónicas* generan todo tipo de malestares, de ahí la importancia de una antropología feminista del «amor», ya que el amor romántico es uno de los discursos más presentes en las producciones culturales radiofónicas e interviene ampliamente en los procesos de construcción de identidades, de sujeción y agencia. Las representaciones de género, etnicidad y sexualidad son procesos que están en continua (re)construcción, de ahí la necesidad de atender los modos en que cada *oyente* es interpelado/a de manera individual por la *producción audiovisual o postal sonora*, los modos en los cuales su identificación (femenina o masculina; migrante o no migrante; heterosexual o no heterosexual) es requerida y estructurada en los discursos y canciones. Estos modos engenerados, etnicizados y sexualizados están íntima e intencionalmente conectados con el/la oyente, aunque no siempre explícitamente¹⁷¹. No obstante, como señala Teresa de Lauretis (1989), el género –en intersección en este caso con lo «amoroso latino»- no es sólo el efecto de la representación, sino también *su exceso*, lo que permanece fuera del discurso y puede desestabilizarlo si no se silencia o reprime (estos quiebres o grietas en las pedagogías amorosas sonoras serán desarrolladas en el siguiente entramado).

Para realizar un *análisis de contenido* y un *análisis crítico del discurso* de este tipo de pedagogías amorosas sonoras, hemos construido de manera original para este trabajo nuestro *catálogo etnográfico sonoro* a partir del cual hemos generado una base de datos con las canciones de los programas. No obstante, como «antropólogas de la escucha»

¹⁷¹ De Lauretis (1992) ha desarrollado esta idea en relación a la espectadora mujer en el cine, argumentando que las modalidades de ver cine por mujeres, y formas cada vez más sofisticadas de dirección al hacer cine, están relacionadas con la manera en que es asimilada subjetivamente la tecnología del género.

hemos puesto atención, además, a cientos de otras canciones y decenas de emisoras que no hemos sistematizado, pero que forman parte del conocimiento de «fuera del campo». Con ello, el objetivo ha sido no solo examinar los contenidos musicales con rigurosidad académica, sino convertirnos en «etnógrafas oyentes» y utilizar formas originales y creativas bailando, compartiendo, sintiendo, significando y resignificando la música que también forma parte de nuestra «cultura musical» y nos activa emociones, recuerdos y sentimientos. Esta es la manera de articular participando, de trazar rutas en los «mapas sonoros amorosos» y de «deconstruir bailando», tal como sugiere Aparicio (1998).

Para ello, hemos analizado más de 100 canciones de música popular a través de varias categorías de análisis: número de audio, nombre de la canción y del/a cantante, género del/la cantante¹⁷², géneros musicales, lugar de origen, narrativa o contenido, programa de radio, ideología (hetero)sexual, palabras clave. En cuanto a géneros musicales, los más variados han sido: salsa, bachata, merengue, reggaetón, vallenato, balada, bolero, cumbia, ranchera, corridos, entre muchos otros géneros regionales y populares¹⁷³. En total, hemos analizado sistemáticamente 100 canciones transmitidas en 5 programas de radio, a distintas horas y en emisoras diferentes¹⁷⁴, de las cuales hemos hecho una selección para mostrar la diversidad de discursos del «amor romántico» en la construcción del *dispositivo de heterosexualidad/latinización*. Dentro de este material, hemos identificado que Puerto Rico, Colombia, Perú y Paraguay son los principales países de los que proceden las producciones musicales. Esto es importante para conocer cómo funcionan las industrias culturales que se van exportando de un país a otro, lo que contribuye a una globalización de identidades comerciales, no solo para reforzar las identidades, sino también para ampliar las bases de productos, de comercios y de industrias. Los cantantes de origen puertorriqueño son los más numerosos¹⁷⁵ y esto significa que las industrias culturales «latinas», originadas y comercializadas en Estados Unidos, tienen peso en muchas otras partes del mundo en

¹⁷² Como ya hemos explicado en el marco teórico, utilizamos «género» (varón/mujer) considerándolo como una construcción social que no tiene una relación directa con el «sexo» y aunque no es natural, construye relaciones sociales con efectos de realidad.

¹⁷³ Como los sanjuanitos, albazos, yaravíes, capishcas, cachullapis, pasacalles, pasillos y tonadas; música criolla, marineras, huaynos, tinkus, morenadas, pandillas, polkas, diabladas, guarachas, pampeñas y pandiñas; polcas paraguayas y chamamés.

¹⁷⁴ Los programas son: Salvajemente diferente, Todo Noticias Latinas, El despertador, Buenos días Maríy Por las rutas del Perú.

¹⁷⁵ Trebol Clan, Daddy Yankee, Don Omar, Andy Montañez, Romeo Santos, Usher, Ricky Martin, Calle 13, Luis Fonsi, José Feliciano, Chayanne, Jenny Rivera, Yandel, Eddy Santiago, Elvis Crespo, entre otros.

donde «lo latino» comercial empaqueta las «diferencias» culturales y las conecta como si fueran una misma a través del consumo musical individual¹⁷⁶.

Por otro lado, a través de este análisis, hemos identificado que, de cada 100 canciones que se transmiten a través de las radios latinas, apenas 5 son interpretadas por mujeres. Tomando el conjunto de las canciones analizadas, la mayoría de las narrativas o contenidos hablan sobre el «amor romántico», la posesión y la exclusividad; el «amor romántico» que supera barreras geográficas; la pérdida del «amor» por la distancia o la nostalgia por el amor perdido; la distancia como prueba de amor, etc. Por otro lado, el dispositivo del «amor romántico» contribuye a la construcción de formas normativas de la (hetero)sexualidad y de los roles de género. Además, como veremos en el siguiente apartado, este dispositivo semiótico-material contribuye también a reforzar masculinidades y feminidades, vulnerabilizadas a veces por los procesos migratorios, en un proceso de co-producción recíproca de identidad «latina» y heterosexualidad obligatoria.

Una gran parte de las narrativas de las canciones relatan historias en las que las letras, interpretadas por cantantes varones, son dedicadas a «todas» las mujeres a quienes se considera complemento de los hombres. Así, expresan su necesidad y dependencia de estar con ellas, su «otro complementario», reincidiendo en uno de los enclaves del *régimen político heterosexual*. Este régimen, que Wittig ha denominado el «pensamiento heterosexual», ubica a las mujeres en una posición de inferioridad en la jerarquía de poder, respecto de los hombres, privilegiándolos física, económica y emocionalmente. Según la autora, este régimen se ha constituido como una institución que beneficia a la clase de los hombres (padres, maridos y novios) que se han apropiado de la clase de las mujeres, obligando a las personas a una formación binarista y sexual (hombre-mujer). Aquí, nos interesa su pensamiento para analizar cómo el dispositivo de heterosexualidad conforma dicotómicamente hombres y mujeres como sexos biológicos, roles de género y deseos complementarios. Las *tecnologías del género*, tales como las canciones de las radios, activan

¹⁷⁶ Puerto Rico es un Estado Libre Asociado de Estados Unidos en las que perduran relaciones de colonialidad, subalternizando y ubicando en una categoría de «segunda» a una parte de sus ciudadanos para explotarlos como mano de obra barata. Puerto Rico actualmente mantiene una deuda de 70 mil millones de dólares con prestamistas americanos que difícilmente podrá pagar y Washington no tiene planes para un rescate. La deuda trituradora, la alta criminalidad, los pocos puestos de trabajo y una crisis sanitaria ha provocado la migración masiva de la isla caribeña. La crisis ha renovado el debate sobre cómo EE.UU. debe tratar su territorio y su gente, y la discusión es polémica. Pero lo que es evidente es que las migraciones son aprovechadas por nuevas industrias culturales en donde los cantantes puertorriqueños lideran el mercado musical «latino» en Estados Unidos, ya que los/as puertorriqueños son los colectivos migrantes más numerosos en Estados Unidos.

mecanismos para significar diferencialmente a mujeres y varones a través de discursos que les asignan papeles diferentes (De Lauretis, 1989).

Las letras de estas canciones también reflejan un amor «adicto», «único», «invencible», «entregado totalmente», «eterno» y capaz de cruzar fronteras; un «amor» en el que los hombres (recordemos que la mayoría de las canciones están cantadas y escritas por varones) son incapaces de vivir sin ellas y sin quienes la vida no tiene sentido. La idea de sufrimiento y de dolor se construye por el miedo al abandono y en muchas narrativas se hacen súplicas para que la relación no termine; hablan de la incapacidad de olvidar y describen su enamoramiento «obsesivo» y su entrega total al «amor».

En el marco de esta representación de la masculinidad y la feminidad como opuestos complementarios, la masculinidad se muestra como activa, espontánea, genital y capaz de fantasear y desear en «voz alta»; mientras la feminidad se presenta casi siempre en relación a lo masculino, «su otra», de manera pasiva y en respuesta a los estímulos del varón. Los varones se presentan en las canciones como emocionalmente distantes, egoístas e indiferentes cuando hablan de *relaciones sexuales* con las mujeres. No obstante, se muestran «débiles», cariñosos, dedicados y emocionales cuando hablan de su *enamoramiento* hacia una mujer. Como ha señalado Esteban, aparecen «feminizados» en estado de enamoramiento (2011: 54), frente a su virilización sexual. En cambio, escasamente escuchamos canciones en las radios en las que las mujeres lleven la iniciativa sexual sobre los hombres. Resulta interesante que mientras en los videos musicales cada vez más encontramos «mujeres pantera», «devoradoras de hombres» e «independientes»¹⁷⁷, esta imagen no aparece tan habitualmente en las canciones de las radios. El efecto que esto tiene es que en las radios se proyecta una idea de «mujer latina» asociada a los roles tradicionales de «buena cuidadora», «dócil» y «pasiva» que puede contribuir a mantener la etnoestratificación del trabajo.

Las canciones también narran historias de despecho por engaños en las que se acusa a las mujeres de ser «malas» e «infieles», unas «cualquiera» y «traicioneras»; se les acusa de «jugar con los sentimientos» de los hombres y, en nombre de los celos, éstos amenazan con golpear, violentar, agredir, humillar e incluso asesinar a las mujeres. Estas canciones suelen contener letras en las que unos hombres incitan o retan a otros a competir por las mujeres, se pelean por ellas, incluso, hasta la muerte. Las mujeres resultan ser «trofeos» de

¹⁷⁷ No obstante, siguiendo a McRobbie (2010), esta agencia «libremente elegida» y que el marketing otorga a las mujeres, es solo a costa de su hipersexualización y heterosexualización.

sus juegos masculinos hegemónicos. Tal como explica Esteban, *la ideología romántica* reproduce ciertos *mitos* donde *la pasión* tiene como «fin la posesión, la exclusividad y la fidelidad, y donde los celos son la medida del amor» (2011: 55).

En ese sentido, a continuación, vamos a mostrar algunas de las narrativas que hemos seleccionado que reflejan los argumentos anteriores, en las que no solo se alude al «amor romántico», vinculándolo a la exclusividad y a la posesión, sino también a la sexualidad y a los roles de género. Nuestro primer ejemplo proviene de una canción que un oyente dedicó a «todas las mujeres que le han sido infieles». La letra de la canción representa un tipo de «amor romántico» que muestra la experiencia de sufrimiento que el hombre vive cuando la mujer planea irse, acusándola de infidelidad:

Sonaba el programa «Por los caminos del Perú» de Radio Amor tropical, en la 102.1 FM. Luis Carlos, un hombre desde Parla que vivía en Madrid desde hace más de 10 años, llamó para saludar a todas sus compatriotas peruanas y pidió el tema musical de cumbia titulado: «Dame un momento» del grupo «Agua marina», de una de las orquestas de oro de Perú. Dijo que se lo dedicaba a esas mujeres que le habían sido infieles. La canción decía:

*Quise detener el tiempo para que no te vayas,
quise detener la noche junto contigo
pero sé que es imposible, tú te irás de mi lado
es que otro amor a ti te ha conquistado.
Dame un momento para amarte necesito tu cariño
o volvemos a vemos que este instante sea eterno¹⁷⁸.
(Notas de campo, Madrid, 15 de agosto 2012)*

Las metáforas que aparecen en algunas de las canciones describen el «amor romántico» asemejándolo a una cárcel que aprisiona y de la cual es difícil salir; donde «se cae»; como una enfermedad que se padece y genera sufrimiento; como algo que ahoga y, al mismo tiempo, como el elemento químico que forma parte de la atmósfera y sin el cual no es posible respirar ni sobrevivir.

¹⁷⁸ Escuchar canción en: <https://www.youtube.com/watch?v=jtu6fvj-u1A> , último día consultado: 2 de agosto de 2015

Título: *Promise*

Interpretada por: Romeo Santos y Usher

Género musical: Bachata

Lugar de origen: Puerto Rico¹⁷⁹

(Romeo)

He perdido el balance por tu amor

En tus manos yo caí

tienes control sobre mí

Tu cuerpo es la cárcel

y yo un prisionero

Y jamás quiero salir,

condenado y soy feliz.

(Usher)

Traté de mantener el equilibrio,

pero me quedo todavía

No sé cómo yo caigo tan fuerte

directamente en tus brazos

Junto a ti bebé y es difícil así

Sí, amor, amor, amor

(Romeo)

Quiero ser tuyo *enterito*

pero tengo miedo

prométeme que no me vas a dejar sin

tu amor

(Usher)

Te daré mi corazón, chica,

pero me tienes que prometer.

(Romeo)

Prométeme, Mami

(Usher)

Prométeme que me esperarás,

me tocarás

Me amarás, así y por *siempre*

(Romeo)

Yo tan joven padezco del corazón

Y por tu amor sufriría mil años

y con mucho honor

(Usher)

Trato de estar tranquilo, pero mi

pecho sigue golpeando

Traté de nadar, pero es como si me

estuviera ahogando

(...)

(Romeo)

Temo que me dejes en el abandono

ay tú eres mi oxígeno y mi todo

(...)

El uso de los superlativos (todo, siempre, etc.) es habitual en una gran parte de las canciones que hemos analizado. Las metáforas del «amor romántico»¹⁸⁰ están presentes, asemejándolo a la entrega total («enterito», el que da «todo su corazón»). Además, tal como vemos en el ejemplo anterior, son las mujeres quienes tienen que esperar para «siempre»

Como señala Esteban (2011) en *Crítica al pensamiento amoroso*, la mayoría de las canciones que se transmiten a través de las radios reproducen el lugar común de *la cultura del amor*, reforzando un «yo romántico». La siguiente canción es una de las tantas narrativas

¹⁷⁹ Ver vídeo musical:

https://www.youtube.com/watch?v=QFs3PIZb3js&list=PL5qIRIDAUIzAc20_iEU4NYdyRrcwhd-CL, último día consultado: 30 de julio de 2015

¹⁸⁰ Lakof y Johnson (1998) han analizado algunas de las metáforas del «amor romántico» que podrían resumirse en una *obra de arte de construcción colectiva*, es decir que se trata de un dispositivo en permanente reconstrucción.

sonoras que tratan sobre la pérdida del «amor» por la distancia y sobre la distancia como prueba del «amor». En ella se refuerza la idea de la «omnipotencia» del «amor» que todo lo puede, para el que ningún lugar resulta lejano, por el que se pueden superar las barreras geográficas, el «amor» transnacional y la pasión como eterna (los sueños y los recuerdos contribuyen a mantener la «llama» amorosa):

Título: *Te mando flores*

Intérprete: Fonseca

Género musical: pop-mezcla ritmos colombianos

Lugar de origen: Colombia¹⁸¹

Te mando flores que recojo en el
camino
Yo te las mando entre mis sueños
Porque no puedo hablar contigo
Y te mando besos
En mis canciones
Y por las noches cuando duermo
Se juntan nuestros corazones
Te vuelves aire
Si de noche hay luna llena
Si siento frío en la mañana
Tu recuerdo me calienta
Y tu sonrisa
Cuando despiertas
Mi niña linda yo te juro
Que cada día te veo más cerca
Y entre mis sueños dormidos
Trato yo de hablar contigo
Y sentirte cerca de mí

Quiero tenerte en mis brazos
Poder salir y abrazarte
Y nunca más dejarte ir
Quiero encontrarte en mis sueños
Que me levantes a besos
Ningún lugar está lejos
Para encontrarnos los dos
Déjame darte la mano
Para tenerte a mi lado
Mi niña yo te prometo
Que seré siempre tu amor
No te vayas por favor
(....)
Y voy preparando
10.000 palabras
Pa' convencerte que a mi lado
Todo será como soñamos
(...)

Otra de las cuestiones que aparece frecuentemente en muchas de las canciones es la idea de que cuando una mujer dice que no quiere continuar con una relación, el hombre tiene que insistir para convencerla, como si un «no» significara un «no lo has intentado suficiente». El «amor romántico» se piensa como la «media naranja» o como «arena que no se despega» y el amor llega a plantearse como una fuerza que produce «trastornos» y «ceguera»:

Título: *Amor confuso*

Interpretada por: Gerardo Ortiz

Género musical: Corrido

Lugar de origen: México

¹⁸¹ Ver vídeo musical: <https://www.youtube.com/watch?v=e63F3bcqvww> Último día consultado: 1 de agosto de 2015.

*Somos como arena que no
se despega pues te sigo amando
quiero ser la copa que ayude a
olvidarlo
cuando nos besamos cuando nos
tocamos
todo es un relajo
pues no cabe duda que nos adoramos
solo que la fuerza de nuestras
cabezas nos tiene trastornados.*

Sus emociones llenan mis emociones
porcentaje de amores
Un amor confuso rompe las pasiones.
Con un encuentro se me borra el
pasado
y confieso cegado
Pero creo que es hora
de empezar a amarnos
(...)

Además, se reproducen los mitos musicales del desamor que genera despecho y resentimiento. En ese sentido, si al acabar con una relación una mujer dice que «no habrá rencor», el varón se siente herido («eso sí me hizo sentir mal»). Esto es una muestra de que el «amor verdadero» se mide en el nivel de aversión y sufrimiento que las personas experimentan después de una ruptura. Por otro lado, algunas de las canciones de bachata que hemos analizado enseñan la manera en cómo se debe amar recíprocamente: si el hombre quiere a la mujer, la mujer *debe* también quererlo. El «amor» se muestra como un elemento bilateral, en el que se entrega la «vida entera» para que se obtenga «amor» a cambio y «no engaño»:

Título: *Uno quiere pa' que lo quieran*

Interpretada por: Héctor Acosta

Género musical: Bachata

Lugar de origen: República Dominicana¹⁸²

*Me dolió, hasta el alma eso me llegó
terminó, y yo sin poderlo evitar
me miró, y me dijo no habrá rencor
fue peor, eso si me hizo sentir mal.
Que uno quiere pa' que lo quieran
que uno ama pa' que lo amen
y uno no da la vida entera pa' que lo engañen, pa' que lo engañen
(...)*

En las canciones que reproducen el «amor romántico» representan la idea generalizada de que el «amor» tiene que ser «eterno». Constantemente encontramos comentarios de oyentes que dedican canciones como el siguiente:

Una llamada que me atrajo fue la de un señor que felicitó a su mujer y le pidió una canción a Roberto, dijo a través de la radio: «La amo y la amaré hasta que la muerte nos separe» (Notas de campo, Madrid, 6 de octubre de 2011).

¹⁸² Escuchar la canción en: <https://www.youtube.com/watch?v=3L4d4P0Y03U> Último día de acceso: 2 de agosto de 2015.

Además de la idea extendida de que el «amor» es para toda la vida, los hombres consideran que las mujeres son de su propiedad y que, si no están con ellos, no pueden estar con nadie más, ya que se considera que «no existen las mujeres sin los hombres» (Wittig, 1992: 22):

Título: *Ahora quién*

Interpretada por: Marc Anthony.

Género musical: Balada

Lugar de origen: Puerto Rico¹⁸³

¿A quién van a engañar ahora tus brazos?
¿A quién van a mentirle ahora tus labios?
¿A quién vas a decirle ahora "te amo"?
Y luego en el silencio le darás tu cuerpo
Detendrás el tiempo sobre la almohada
Pasarán mil horas en tu mirada
Sólo existirá la vida amándote
¿Ahora quién?
Ahora ¿quién si no soy yo?
Me miro y lloro en el espejo
Y me siento estúpido, ilógico
Y luego te imagino toda regalando el olor de tu piel.
Tus besos tu sonrisa eterna y hasta el alma
En un beso en un beso va el alma
Y en mi alma hasta el beso que pudo ser.

Este imaginario del cuerpo de las mujeres como propiedad de los hombres reproduce lo que Guillaumin (en Wittig, 1992: 17) ha denominado «la apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres». Otra canción que ilustra este imaginario es la siguiente, una de las más populares en los rankings de la música «latina» en el año 2014. En ella, se compara a la mujer con el «oro» que se posee, como si se tratara de un objeto de valor que se utiliza para intercambiar por otros objetos. Además, se insinúa una violación como un derecho legítimo del hombre sobre la mujer a quien se considera como parte de su propiedad:

Título: *Eres mía*

Interpretada por: Romeo Santos

Género musical: Bachata

Lugar de origen: Puerto Rico¹⁸⁴

¹⁸³ Ver video musical: <https://www.youtube.com/watch?v=toLrTToaNOM> Último día de acceso: 2 de agosto de 2015.

¹⁸⁴ Ver video musical: <https://www.youtube.com/watch?v=8iPcqtHoR3U>

Ya me han informado que tu novio es un
 insípido aburrido
 Tú que eres fogata y él tan frío
 Dice tu amiguita que es celoso no quiere que
 sea tu amigo
Sospecha que soy un pirata y robaré su oro
No te asombres si una noche
Entro a tu cuarto y nuevamente te hago mía
 Bien conoces
 Mis errores
El egoísmo de ser dueño de tu vida
Eres mía (mía mía)
 No te hagas la loca eso muy bien ya lo sabías
 Si tú te casas
El día de tu boda
Le digo a tu esposo con risas
Que solo es prestada

La mujer que ama
 Porque sigues siendo mía
 Dicen que un clavo saca un clavo
 (...)
 No existe una herramienta que saque mi amor
 (...)
 You won't forget Romeo
 Dicen que un clavo saca un clavo pero eso es
 solo mía
 (...)
 Te deseo lo mejor
 Y lo mejor soy yo
 The King
 (....)

La representación de que existe un derecho de los hombres sobre las mujeres (son «sus dueños») tiene relación con el contrato del matrimonio que históricamente ha desprovisto a las mujeres de poder político y económico, como la ley que difícilmente se puede romper. Veamos la siguiente canción interpretada por los cantantes Farruko y José Feliciano, titulada «Su hija me gusta», en la que un joven conversa con el padre de una chica para que le dé permiso de salir con ella. Se hace evidente la posesión sobre el cuerpo y la vida de la joven por parte de los hombres, tanto del padre como del pretendiente, sin que importe la opinión o los deseos de ella:

Título: Su hija me gusta
 Intérprete: José Feliciano/Farruko
 Género musical: pop-balada¹⁸⁵
 Lugar de origen: Puerto Rico

(Farruko)
 Hola ¿qué tal? Vengo a decirle un
 secreto
 con mucho respeto, tengo varias cosas
 que contar
 (José Feliciano)
 Señorito tome asiento
 y conversemos de una vez
 ya tu cara me lo dice,
 no hay mucho que esconder
 (Farruko)
 Debo callar varios segundos sin pensar
 si supiera que los nervios me
 traicionan

jovenito te queda un mundo por vivir
 eso mismo que haces ahora, hace
 tiempo lo hice
 con la dama que tanto amé,
 que tanto quise
jamás pensé que el tiempo pasara tan
rápido
me cuesta aceptarlo,
que mi niña es mi bebé
y aunque lo extraño
 (Farruko) (nunca le haré daño)
es que el sentimiento de un padre
vale más que mil palabras
 (Farruko) (si usted lo dice lo entiendo)

¹⁸⁵ Ver el video musical: <https://www.youtube.com/watch?v=U5VFsDPHy9A>

(José Feliciano & Farruko)	perfectamente)
Eso me asusta	(...)
(no se preocupe nada malo pasó)	(José Feliciano)
(José Feliciano)	Dime tú
Entonces dime...	¿qué vas a hacer con ese amor que te
(Farruko)	propones?
<i>Bueno, su hija me gusta</i>	(Farruko)
<i>mi única intención es quererla y</i>	Amarla y cuidarla solo son mis
<i>amarla</i>	intenciones
<i>haría lo que fuera por tenerla</i>	(José Feliciano)
<i>solamente una oportunidad le pido</i>	Yo no creo, yo no creo, ya en el amor
<i>ayer soñé con Cupido y espero no estar</i>	(Farruko)
<i>mal</i>	<i>No se altere, cálmese Don José</i>
(...)	<i>que lo noto molesto, es que su hija</i>
(José Feliciano)	<i>nació para mí</i>
<i>Con qué cara te atreves decir que te</i>	<i>y no me puedo ir de aquí hasta que</i>
<i>gusta mi hija</i>	<i>diga que sí</i>
<i>tienes agallas, yo la protejo más que a</i>	no, no me puedo ir de aquí hasta que
<i>mi vida</i>	diga que sí
ella es mi sangre y no quiero que sufra	(...)
su madre	
no sabe de mí, yo no creo en el amor,	
ni en el destino	

En ese sentido, Gayle Rubin ha analizado el intercambio o «tráfico» de las mujeres de manera intergeneracional, de padres a novios, como si se tratara de una propiedad exclusiva y privada y en donde las mujeres no tienen derecho sobre sí mismas. Rubin explica:

Las mujeres son objeto de transacción como esdavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres (...). Y si los hombres han sido sujetos sexuales -intercambiadores- y las mujeres semiobjetos sexuales —regalos— durante la mayor parte de la historia humana, hay muchas costumbres, lugares comunes y rasgos de personalidad que parecen tener mucho sentido (entre otras, la curiosa costumbre de que el padre entregue a la novia) (...) la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género (Rubin, 1982, 24-25).

Como ha señalado Carole Pateman (1995), el contrato social «fraternal», que iguala a todos los hombres, se asienta en un «contrato sexual» previo donde se pacta la propiedad sobre las mujeres y sus cuerpos. En canciones como la anterior, nos encontramos con el intercambio de mujeres de padres a yernos (de hija a esposa), como *pacto amoroso jerárquico entre varones* que entrega a la mujer en posesión «romántica». También existen canciones en las que se representa la rivalidad entre los varones por una mujer, tal como si se tratara de un territorio por colonizar. Incluso se utilizan metáforas de «Colón navegando

toda su piel», reproduciendo la «coloniaialidad del género» (Lugones, 2010). La discusión se representa en ausencia de la voz de la mujer:

Título: *Yo también*

Intérpretes: Marc Anthony y Romeo Santos

Género musical: salsa

Lugar de origen: Puerto Rico y Nueva York

(Romeo)

Yo no sé quién eres tú
pa' alardear y presumir
mejor pregúntale a ella
quién es el hombre
que la eleva a las estrellas
quién de los dos
la hizo sentirse más mujer
(Marc Anthony)
¿Quién eres tú?
para retarme a hacer de ella
una competencia
Pues te aseguro
que es infame lo que alegas
fui su éxtasis intenso de placer
Yo también la amé con mis locuras
de poeta y moría por ella
(Romeo)
Yo también le ofrecí un amor
a lo Romeo y Julieta

(Marc Anthony)

Yo también la amé
y le entregué el alma
con una sonrisa inundaba mis mañanas
(Romeo)
Yo también sentí que ella fue mi todo
no solo pasión entrelazaba
las sabanas mojadas
(Marc Anthony)
¿Quién eres tú?
para sentirte superior
dueño de ella
(Romeo)
A ti te quiso
a mí me amó de veras
*como Colón yo navegue
toda su piel*
(...)

En otras canciones, como veremos más adelante, se trata de *pactos sexuales entre varones en igualdad* para tener sexo con mujeres. Ambos pactos contribuyen a la legitimidad de las convenciones sexuales que siguen generando opresión simbólico-material en las mujeres como objetos de intercambio. Por otro lado, la música de los «corridos», frecuentemente asociados a la cultura del narcotráfico, también reproduce la idea de que las mujeres pertenecen a los hombres y por tanto deben defender con más violencia a las mujeres de las agresiones de otros hombres, hasta el punto de cometer asesinatos. El asesinato se convierte en una afrenta por el honor de los hombres. De nuevo, la mujer, junto a la tierra, se posee como una propiedad individual del varón:

Título: *Manuel Juárez*

Interpretada por: Joan Sebastián

Género musical: Corrido norteño

Lugar de origen: México¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ver vídeo musical: <https://www.youtube.com/watch?v=rqbbCfzCcEY>

En un ranchito en la sierra
feliz vivía Manuel Juárez
arrendando sus caballos
cuidando sus propiedades
trabajando bien su tierra.
Poco sale a las ciudades.
Bonita estaba su chata
estaban recién casados
vivían en casa de adobe
pero bien enamorados.
La feria del cuarto viernes
se celebraba en el pueblo
cerca de semana santa
pero andaba suelto el
diablo.
Manuel ensilló una yegua
también su potro más fino
con su sonrisa y su chata
con rumbo al pueblo se
vino
caramba qué mala pata
qué jugada del destino.
Un tipo grita en la calle
Ay, que re-chulas caderas
no se refería a la yegua
y esas sí son tiznadas.
Manuel le dio vuelta al
potro

y el otro sacó pistola.
Juárez herido de un brazo
el otro muerto, hecho bola
en las patas del caballo
que Manuel Juárez adora.
testigos hubo del caso
y aunque a Manuel
apresaron
luego de averiguaciones
en libertad lo dejaron
Mientras que calladamente
al hocicón sepultaron.
Y en un ranchito en la sierra
allá vive Manuel Juárez.
Con sus hijos y su chata
tiene pocas amistades
trabaja cuacos y tierra
ya no sale a las ciudades.
yo con esta me despido
señores.
Y les recuerdo una cosa
que aunque sea humilde el
ranchero
hay que respetar a su
esposa.

Por otro lado, vamos a presentar a continuación otro tipo de letras en las que la violencia machista se hace aún más evidente. La mayoría de ellas no tratan tanto del «amor romántico», sino más bien de una *sexualidad sin amor* en la que se reproducen lógicas machistas y sexistas. La sexualidad sin amor está asociada a un impulso (hetero)sexual pasional que «no se puede controlar», que «puede con todo más allá de las convenciones sociales» y que refuerza un determinado tipo de masculinidad. En este marco de cultura patriarcal sonora vuelve a aparecer la «superioridad» de los hombres sobre las mujeres, junto con una violencia machista evidente. En ella, la identidad masculina se define por su hipersexualidad, más allá de convenciones sociales o caminos morales, por su potencia sexual opuesta a todo lo femenino y a la homosexualidad (que deben ser humilladas como refuerzo de virilidad). Se presenta así de forma diferente a la masculinidad «caballeresca» o «paternal» de las canciones del «amor romántico». En este tipo de canción las mujeres aparecen como objetos para el goce del hombre, sin nombre y sin cara y en donde el tema principal se centra en el sexo:

Título: *Pa'las que sea*

Interpretada por: Jimmy Gutiérrez

Género musical: Popular carrilera

Lugar de origen: Colombia¹⁸⁷

Critican, porque yo
soy mujeriego y bebedor
andariago, parrandero
al soqueto que lo muevo,
soy pa las que sea parcero
no me ando con maricadas
vayan de unas sabiendo
yo no tengo rumbo fijo
soy hombre de mil caminos
cuando me tocan me tuerzo.
Tan solo a mi Dios respeto
soy bien chueco y pal gatillo
yo soy un mansinaguero
y al mismo putas le corro
yo no conozco el miedo
lo único que sé,
es que pa'lante es pa'llá.
Vivo mi vida sabroso
guaro, parranda y mujeres

con ellas me la gozo
y ando a lo bien pa'lla y pa'ca.
Pa chupar guaro
soy buen gallo
pa'putiar soy un perrazo
le tumbo la hembra al que sea
me doy plomo con quien sea
harto whiskey o lo que sea
y a ningún remalparido
le pido para gastar
entonces por qué hijo de putas
una cuerda de mantecos
chichipatos me critican.
No se metan con mi vida
puto, borracho, torcido
lo que sea es problema mío
vaya báñese en el culo y
déjeme la vida en paz.
(...)

Una estrategia para identificar la desigualdad consiste en pensar las letras de las canciones cantadas con los roles invertidos, en vez de por un hombre, por una mujer. Tal como en la canción anterior y en muchas otras, difícilmente una mujer podría permitirse socialmente cantar el contenido de dichas letras (a no ser como ejercicio transgresor o irónico). Otra cuestión a destacar en la canción anterior, así como en otras analizadas, es que la masculinidad no se muestra reñida con la religiosidad o el apego a la figura de Dios, sino por el contrario sirve para reforzar la virilidad y la masculinidad «latina».

Siguiendo con narrativas de canciones que reproducen ideologías dominantes (machismo, sexismo, etc.), que generan posiciones desiguales entre hombres y mujeres y que legitiman la violencia sexual contra las mujeres, un ejemplo es la siguiente canción en donde en varias ocasiones reproduce ideas sexualizantes y sodomizantes del cuerpo de las mujeres, exaltando su «culo» y asemejándolo al de un «burro» o «mono». El hombre sabe que la mujer lo quiere a él («I know you want me») y él hace explícito que la quiere a ella («you know I want you»), pero la voz de la mujer queda invisibilizada. En otra parte de la canción insinúa que la mujer está a su disposición para hacerle una felación:

¹⁸⁷ Ver video musical: <https://www.youtube.com/watch?v=shg61NWxh-I>

Título: *I know you want me*
Interpretada por: Pitbull
Género musical: Reggaeton
Lugar de origen: Puerto Rico

(...)
Mami tienes un culo como un burro,
con un mono,
Mira, como King Kong, bienvenidos a la
cuna,
305 que es lo que es,
Con una mujer cayendo (...), no
juegues,
Ellos levantan la cadena y
le permiten hacer todo y nada,
(...)
Y el amor que ponen entrando y
saliendo
Durante toda la noche (dale).
Bebé, lo puedes conseguir, si tú ganas
podemos juntar,
Bebé, tengo cunas, tengo
apartamentos donde te puedes
quedar,
Incluso tengo un colchón king size
donde nos podemos echar,
Bebé, no me importa, no me importa,
lo que dicen.

[Coro]:
I know you want me (want me)
You know I want cha (want cha)
(...)
One-two-three-four
Uno, dos, tres, cuatro
Rumba (Si)
Ella quiere su Rumba (¿Cómo?)
(...)
Si es verdad que tú eres guapa,
Yo te voy a poner gozar
Tú tienes la boca grande
Dale ponte a jugar (¿Cómo?)
One-two-three-four
Uno-dos-tres-cuatro

Una vez más, el cuerpo de las mujeres aparece como propiedad de uso exclusivo y abusivo de los hombres, como si de «objetos sexuales» se tratara. Es otro de los imaginarios del «pensamiento heterosexual» en el que se reproduce la idea de la obligatoriedad por parte de las mujeres de tener sexo con los hombres. En esta canción, la desigualdad también se hace innegable, el cambio de roles difícilmente podría producirse.

Como señalábamos antes, nos encontramos con canciones con letras en las que las narrativas tratan de hombres que hacen *pactos sexuales* con otros hombres para apropiarse de los cuerpos de las mujeres, como si estuvieran disponibles para ellos. Esos pactos consisten en obligar a las mujeres al servicio sexual forzoso y a competir con otros hombres para someterlas a través de golpes y azotes¹⁸⁸. Gayle Rubin (1985) ha llamado a esta *economía política del sexo* «tráfico de mujeres», lo que significa que «las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como

¹⁸⁸ Para Wittig esta condición es la misma que han vivido los esclavos y los siervos en otros regímenes políticos (Wittig, 1992: 15).

tributo, intercambiadas, compradas y vendidas» (23-24). Veamos el siguiente ejemplo en el que un hombre le da instrucciones a otro hombre para acercarse a una mujer, que se considera sexualmente disponible para abusar de ella:

Título: *Agárrala, Pégala, Azótala*

Intérprete: Trebol Clan

Género musical: Reggaeaton

Lugar de origen: Puerto Rico¹⁸⁹

<i>Agárrala, Pégala, azótala,</i>	<i>Pégala, azótala</i>
<i>¡Yo!</i>	<i>sin miedo que no hace na'a</i>
<i>es Trébol Clan</i>	<i>mírala, mírala</i>
<i>en gárgolas</i>	<i>si se ríe le gusta</i>
<i>fuera del pacto otra vez</i>	<i>yo le doy, tu le das</i>
<i>que pasó,</i>	<i>por delante y por detrás</i>
<i>agárrala, pégala, azótala, pégala</i>	<i>ella va a toa</i>
<i>sácala a bailar</i>	<i>(...)</i>
<i>que va a toa,</i>	<i>ella está suelta</i>
<i>pégala, azótala, agárrala, que ella va a</i>	<i>y nada va a evitar que yo la azote</i>
<i>toa (x2)</i>	<i>yo la someto</i>
<i>qué estás esperando</i>	<i>mamita, no te equivoque</i>
<i>tú no ves que te está mirando</i>	<i>que paso por lao</i>
<i>con la vista te va buscando</i>	<i>y no he visto rose</i>
<i>qué está pasando</i>	<i>ando con pa'l de locos</i>
<i>aprovecha el son de mi mambo</i>	<i>si se zafa un soplapote.</i>
<i>esto no un trambo.</i>	<i>¿Quién como yo? ¿quién como yo?</i>
<i>Si ella se activa va entrar en calor</i>	<i>nadie</i>
<i>dale un trago, fuletea de alcohol</i>	<i>(...)</i>
<i>que al rato va a sentirse mejor</i>	
<i>música y alcohol</i>	
<i>loco te lo dice el trébol.</i>	

Tanto en esta como en otras canciones, observamos que si se plantea cierto acercamiento de una mujer hacían un varón, cualquier agresión queda justificada y la disponibilidad para el sexo queda sobre-entendida. El discurso presente en estas canciones coincide con algunos argumentos que legitiman las agresiones sexuales y las violaciones. En el artículo «Yo quería sexo pero no así» de June Fernández (2012), periodista feminista, se expone cómo muchas agresiones sexuales no cumplen con el estereotipo de «violaciones» realizadas por personas desconocidas, sino más bien realizadas en entornos conocidos como los narrados en la canción anterior de socialización y «ligue», como las discotecas (por otro lado, más difíciles de identificar como delitos contra la libertad sexual de las mujeres)¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Ver vídeo musical: https://www.youtube.com/watch?v=3HdTF5Nn_N4

¹⁹⁰ Otra de las cuestiones que Fernández explica es que muchas mujeres sienten culpa por haber «provocado» al hombre y no se sienten legitimadas para decir «no» cuando ya han tenido cierto contacto

En letras de canciones como la anterior, la sexualidad sin «amor» convierte a la mujer en un juguete sexual. Al contrario de lo que sucede con el imaginario del «amor romántico», solo se utiliza en un momento de ocio, para divertirse; si bien también es representada como posesión, no es una «mujer para toda la vida». Esta representación que se produce de la «mujer latina» reproduce una idea que asimila «mujer» a «puta». La mujer que aparece «sin nombre» resulta intercambiable por cualquier otra. En cambio, los «varones latinos» aparecen con su voz, su hombría y virilidad asociados a la fuerza y a la superioridad sobre las mujeres.

En otra letra de Romeo Santos, uno de los cantantes cuya música es una de las más comercializadas en el mundo de la música «latina», vemos cómo la violación de las mujeres es considerada como un derecho de los hombres. Faltarle el respeto a una mujer, levantándole la falda sin su permiso y jugando con su cuerpo, puede ser fácilmente excusado por la culpa del alcohol. El acoso se considera una «travesura ética». Tal como en muchas otras canciones se repite la mezcla de sexo, alcohol y violencia. Los hombres presentan el acoso en un marco de placer cuando en realidad están describiendo una violencia machista:

Título: *Propuesta Indecente*

Interpretado por: Romeo Santos

Género musical: Bachata

Lugar de origen: Puerto Rico¹⁹¹

Qué bien te ves
Te adelanto no me importa
quién sea él
Dígame usted si ha hecho algo travieso
alguna vez
Una aventura es más divertida
si huele a peligro.
Si te invito una copa
y me acerco a tu boca
Si te robo un besito,
haz ver que no vas conmigo
Qué dirías si esta noche te seduzco en
mi coche
Que se empañen los vidrios
Y la regla es que goces
Si te faltó el respeto y luego culpo al
alcohol

Si te parece prudente esta propuesta
indecente.
A ver, a ver
Permíteme apreciar tu desnudez
Relájate que este Martini calmará tu
timidez
Y una aventura es más divertida si
huele a peligro
(...)
How about you and I,
Me and you
bailamos bachata
(...)
y luego
you and I
me and you
Terminamos en la cama

con ellos. La vergüenza de exponer su sexualidad y el miedo a que no les crean hace que pocas mujeres denuncien y que, incluso, no lo cuenten.

¹⁹¹ Ver video musical: <https://www.youtube.com/watch?v=QFs3PIZb3js>

Si levanto tu falda me darías el derecho (...)
A medir tu sensatez
Poner en juego tu cuerpo

Si en las canciones de «amor romántico» las partes corporales que se resaltan son el corazón, los labios y el alma de las mujeres, en las canciones en las que las mujeres aparecen como «objetos sexualizados» sobresalen el culo, los senos, los labios (en un sentido distinto). Esto es significativo en la medida en que las partes corporales marcan un tipo u otro de discurso.

Junto con el discurso del amor caballeresco (que convierte a la mujer en un objeto de transacción) y el amor híper-sexual viril (que la convierte en objeto sexual disponible), terminamos destacando un tercer discurso que rinde homenaje y muestra su amor a la mujer-madre. Muchos oyentes suelen llamar en días especiales para felicitar a sus madres:

Roberto complació una canción para Miguel que ha querido felicitar a su madre en el día de su cumpleaños (Notas de campo, Madrid, 4 de octubre de 2011)

En este sentido, dentro de las representaciones dominantes del pensamiento amoroso que se reproducen en algunas canciones en las radios latinas, están también las que asocian a las «mujeres» como «buenas madres». La maternidad obligatoria que exige la reproducción se romantiza, ya que se considera que para «ser mujer» se tiene que «ser madre»; se considera que la madre debe amar a sus hijos por sobre todas las cosas, ya que como el «amor de madre» no existe ninguno. Los hombres expresan su «amor maternal» tanto como el «amor a la pareja» y se reproduce la idea de que la «madre» es la más apta para el cuidado de los hijos. En escasas ocasiones, encontramos letras de canciones en las que se represente a los hombres a cargo del cuidado de los/as niños/as. En la siguiente canción vemos cómo la madre se proyecta como la «mujer abnegada» y «entregada» que hace todo por el «amor» a su hijo, incluso, la prostitución que, por supuesto, en este caso se perdona:

Título: *Amor de madre*
Interpretado por: Aventura y Romeo Santos
Género musical: bachata
Lugar de origen: Puerto Rico

13 de diciembre del año 80 a las 3:24,
nació un niño blanco con ojos azules
cabello castaño,
*la madre con mucho orgullo después
de tanto tiempo,
al fin sonríe de emoción,
lloraba inquietamente,*
la enfermera pregunta cuál es la razón,
pues el padre con solo 6 meses
de aquel embarazo los abandonó,
no dejó ni motivos ni huellas
una mañanita se fue y no volvió,
*y la madre no olvida ese día
que aquel hombre ingrato le falló.*
El niño va pa' 8 meses,
se parece a su padre y ya dice mamá,
ya los conflictos comienzan,
el welfare no alcanza y ya nadie quiera
ayudar,
*solo le importa entender que su hijo
necesita comer,
y la renta le faltan 2 meses la plata
que entra no alcanza pa'nada
decisiones tomó aquella madre
la prostitución la llevo a progresar,
y aquel niño nunca se dio cuenta
lo que hacía su madre por él,
nada más.*
Y van pasando los años y el niño lindo
de mami vive como un rey,
nada se le negó y en todo se le
consintió,
creído y presumido el joven se ha
vuelto y se cree el mejor,
por el sudor de su madre tiene carro
del año y viste de Armani no mas,
solo un amigo de infancia
y muchos enemigos por su
personalidad,
cuando llegues a grande
yo quiero que seas abogado o un gran
militar,
no te olvides que no tienes padre,
y la novia que elijas te tiene que amar,
*Soy tu madre, tu padre y tu amiga,
fueron las palabras de aquella mamá*

Esta es la historia de una madre
insociable,
que criando su hijo cometió un error,
no oyó consejos siguió sus
sentimientos,
*aunque vendió su cuerpo por su hijo
luchó,*
amor de madre es un amor infinito,
es el fruto en el vientre es un regalo de
dios,
algunas veces cometemos errores,
y esa pobre mujer no tuvo otra opción.
Diciembre 16 del año 2003, ya no es un
niño,
ya tiene 23,
*la madre llorando, su hijo ha cambiado
tiene malas amistades y usa drogas
también,*
consejos le dio y nunca a su madre
escuchó,
un día tocaron la puerta,
oficiales buscando un asesino con su
descripción,
la madre no lo creía y llorando decía mi
hijo a nadie mató,
y la madre llorando de pena
gritaba en llantos ten piedad mi dios,
le importaba un comino las pruebas,
su hijo era inocente en su corazón,
mientras el hijo sufría en la cárcel
más sufrió su madre... y murió,
El hijo ahora analiza
lo buena que fue su madre y nunca la
valoró.
Se echa todo la culpa,
y recordar cómo fue es un castigo de
dios.
(...)
*amor de madre es un amor infinito,
es el fruto en el vientre es un regalo de
dios,
algunas veces cometemos errores,
y esa pobre mujer no tuvo otra opción.*

En ese sentido, la ideología del amor romántico, del pensamiento heterosexual y de la idealización de la maternidad están en la base y son necesarias para el capitalismo y la división sexual del trabajo. En la economía política de lo latino, más allá de las canciones, las

mujeres también son representadas como «dóciles» y «buenas para el trabajo doméstico» y también para el de «cuidados», lo que se relaciona con las formas de producción capitalista que las ubica en los puestos menormente remunerados y valorados. En el siguiente discurso las mujeres, por extensión de su rol maternal, se consideran como más aptas para trabajos de cuidado, ya sean pagados o no:

En el programa «Por los caminos de Perú» hoy se dedicó una parte de la emisión a ofertas de empleo. Me llamó la atención que Carlos Antonio dijo que se ofrecían trabajos a mujeres como internas para que las que no tuvieran trabajo pudieran conseguir algo en el servicio doméstico o cuidando gente. Carlos Antonio dijo: «las mamitas pueden tener esta oportunidad de trabajar como bien lo hacen» (Notas de campo, Madrid, 21 de agosto de 2012).

Así, algunos locutores programan música con el fin de satisfacer a sus públicos objetivo, las oyentes, generando un discurso que interpela a ciertos cuerpos y subjetividades de mujeres con competencias para «limpiar» y para realizar labores en el «servicio doméstico»:

D.J.: ¡Banda santa fe!, vamos a llorar a otra parte, este sábado en la discoteca Casa Grande. Te vamos a dar una entrada para que vayas a bailar y *luego te vayas a tu trabajo livianita a internarte una semanita. Saludos a todas las internas que están ahí* sudando todos los días para darles todo a sus seres queridos que están al otro lado, allá en el Paraguay. ¡Fuerza, fuerza, fuerza! Hola ¿quién llama?

Oyente: Soy Rosa, estoy escuchando su programa, muy bueno.

D.J.: Otra oyente.

Oyente: Soy Adriana. Queremos escuchar cosas buenas de Paraguay. *Estamos aquí planchando*, ustedes son testigos. Yo estoy planchando y cuando planchamos nos gusta escuchar nuestra música (Notas de campo, Madrid, 12 de septiembre de 2012).

Barett afirma que la ideología de género ha jugado un papel importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo, y en consecuencia es una fiel demostración de la conexión integral entre la ideología y las relaciones de producción (en De Lauretis, 1989: 13). Es por eso que no es casual que en el Estado español, las mujeres migrantes de origen latinoamericano sean bien vistas por sus empleadores para realizar las labores domésticas y de cuidados. Estas mujeres se enfrentan a una triple discriminación que las sitúa por debajo del umbral de la ciudadanía, por ser mujeres, por ser migrantes y por ser empleadas del servicio doméstico. Tal como podemos darnos cuenta en el ejemplo anterior, las radios latinas promueven trabajos para las oyentes en el servicio doméstico de las casas de clases medias y altas y en los cuidados y afectos de los niños y niñas de las familias ricas. A su vez, muchas de ellas han dejado a sus hijos/as al cuidado de otras mujeres en sus países de origen, por lo que

mantienen con ellos/as fuertes vínculos de comunicación a través de distintas tecnologías. En ese sentido, las radios explotan doblemente el perfil de oyentes migrantes, por un lado, contribuyendo a la *etno-estratificación del trabajo* y, por otro, tienen un papel emocional importante en las conexiones transnacionales, todo ello desde un contexto de *colonialidad etnocéntrica y clasista*.

Tal como vemos, estas dos proyecciones (la de «buena cuidadora» y la de «puta») interseccionan en el marketing de «lo latino», esencializando a las «mujeres latinas» como «objetos sexuales», exotizadas, y con el estereotipo de «buenas madres» y «cuidadoras». La idea de que las «mujeres latinas» tienen una gran capacidad para amar a otros es explotada como competencia laboral, y se reproduce en una gran parte de los programas.

En definitiva, las canciones sirven como pedagogías sonoras de la sexualidad en las que se habla del lugar común del «amor heterosexual» como si se tratara de una ley natural/biológica que es obvia y evidente (Wittig, 1992). En ese sentido, podemos argumentar que la violencia machista está sustentada en una ideología heterosexual en la que las narrativas que proyectan imágenes de los hombres alardean de su «fuerza» y de su «poder» y la representación de las voces de las mujeres aparece como silenciada. Además, el sujeto protagonista de una gran mayoría de las canciones se plantea desde la mirada del varón y existe escasa empatía sobre cómo las mujeres experimentan estas violencias, como si lo único importante fuera el deseo de los hombres, ya que el hombre es el que sabe lo que le gusta a las mujeres. En las más de cien canciones que hemos analizado hemos visto que la mayoría reproducen la ideología heterosexual, que además de fundamentar el «amor» en la pareja binaria hombre-mujer y en roles de género desiguales, sostiene la división sexual del trabajo.

En suma, se presentan principalmente dos proyecciones imaginarias de las mujeres producidas por los hombres. Una tiene que ver con la mujer «santa», «buena madre» y «cuidadora», cuyo «amor normativo» es apto para el matrimonio y para «toda la vida» y que pasa a mujer «puta» en el momento que es «infiel». La otra proyección que aparece es la mujer «objeto sexual» disponible para «todos los hombres», sin contemplar sus deseos ya que se considera que «no es casi mujer».

4.3 Interrelaciones entre experiencias amorosas

Hasta este punto, hemos visto que la radio no solo resulta una *tecnología del género*, sino también un aparato por el cual se construyen identidades de etnicidad y sexualidad en intersección. Algunas narrativas radiofónicas reproducen imaginarios rígidos sobre el género, la masculinidad, la feminidad y la heterosexualidad entrelazados con las formas que adopta la etnicidad en los discursos radiofónicos. Hemos visto las interrelaciones entre experiencias amorosas: «amor a lo latino» y «amor heterosexual latino» atravesados por la nostalgia.

Los cuatro elementos amorosos trabajados en este capítulo (orgullo etno-cultural, los nacionalismos, la nostalgia y el amor romántico), promovidos por los mercados sonoros, se interrelacionan con las experiencias amorosas y culturales de locutores y audiencias. Esta interrelación se propaga a través de las pedagogías sonoras amorosas que transmiten las radios, moldeando la identidad comercial «latina». Lo sonoro-sensorial es un mecanismo que produce fácil identificación. La cultura amorosa grabada, editada y distribuida por las estrategias de marketing, se convierte en una tecnología cultural-semiótica que construye y promueve una identidad comercial latino-mestiza-heterosexual. Tal como hemos visto, las canciones, como pedagogías sonoras, se convierten en un emblema para marcar la identidad comercial «latina» y, al ser cantadas y bailadas, en un medio de autodefinición para las audiencias. Aunque como veremos en el siguiente capítulo, también son reapropiadas y, en ocasiones, son renegociadas por las mujeres.

En ese sentido, podemos concluir este apartado argumentando que las radios latinas, además de producir orgullo de pertenecer a la «comunidad latina», «amor a la patria» y nostalgia por el terruño, generan *pedagogías sonoras amorosas* que contribuyen a la configuración de una identidad «inmigrante latino» asociada a la masculinidad y feminidad dominantes. Por otro lado, los procesos migratorios pueden vulnerabilizar y trastocar los roles de género tradicionales, actuando las canciones y los mensajes de las radios como recordatorios de los mandatos de género o reforzando subjetividades de género fragilizadas. Pero, ¿qué tipo de usos y negociaciones hacen las y los oyentes de este tipo de pedagogías amorosas sonoras? ¿Qué tipo de grietas se producen en los procesos de recepción? ¿Qué exclusiones se generan y qué experiencias son consideradas como carentes de realidad?

CAPÍTULO V: TOMAR LA VOZ Y LA PALABRA

5.1 Amor opositivo y diferencial en/entre las radios

En el sonido estamos transmitiendo otros saberes y otras formas de pensar.

Los sonidos no tienen traducción pero sí deben tenerla a los sueños, a las esperanzas y a los sentimientos.

(Julieta Paredes, 2015¹⁹²)

En el entramado anterior, hemos visto cómo el «amor» (por el terruño, la patria, la pareja o los familiares que permanecen en origen, etc.) es mercantilizado como «objeto mediático» que contribuye a moldear la identidad «latina». Así, «ser latino» y pertenecer a la «comunidad latina» se asocia a una experiencia migratoria compartida desde América Latina hacia España, como si se tratara de una única trayectoria homogénea. La heterogeneidad y diversidad de experiencias es reducida a una única diferencia cultural («ser latino»), con el fin de alcanzar públicos objetivo, *targets*, más amplios. También hemos visto que las investigaciones de audiencias, realizadas por los directores y dueños de las radios (que sirven como prueba para demostrar a los anunciantes su alcance al nicho de mercado deseado), construyen la idea de un/a oyente «latino/a» de clase trabajadora, capaz de hacer los trabajos más duros y peor remunerados en el sector de la construcción, el servicio doméstico y de cuidados; pero también como potencial consumidor de productos «latinos». Por otro lado, hemos analizado cómo las canciones y la publicidad reproducen la representación del «inmigrante latino» como varón viril, heterosexual, asociado a un imaginario del «mestizaje» que no contempla identidades étnicas particulares. Como complemento de los hombres, proyectan la imagen de las «mujeres latinas» como objetos de transacción en relaciones de «amor romántico»; asociadas a las «buenas madres», «buenas cuidadoras» y «dóciles», competentes para realizar el trabajo de cuidados y de

¹⁹² Julieta Paredes pronunció esta frase el 6 de abril del 2015 en la Inauguración de la Feria Internacional del Libro de Estudios de las Mujeres y Feminismos (FILEMUFE), en la ciudad de Oaxaca de Juárez, Oaxaca, México el Lunes 6 de Abril de 2015. Evento organizado por Luna del Sur.

empleo doméstico; así como el imaginario de objetos sexuales, al servicio del goce masculino, como «putas», en una posición de inferioridad frente a la de los hombres.

No obstante, cuando nos hemos *articulado participando* en los estudios de grabación, en las aceras, calles y plazas, en los puestos de trabajo, mercados y casas familiares, hemos generado también «prácticas críticas de escuchar a los oyentes» (Aparicio, 1998). Estas prácticas nos han ayudado a ver las formas en las que las personas escapan, exceden, los discursos reguladores y normativos. Nos hemos dado cuenta, en términos de Foucault (1976), de «la multiplicidad de puntos de resistencia (...) Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder (...)» (1976: 116).

Como explicamos en el Capítulo I, el poder es «heterárquico» (Grosfoguel, 2014), lo que se refiere a que se articulan múltiples jerarquías de poder del sistema-mundo. Sin embargo, «donde hay poder hay resistencia» (Foucault, 1976: 116). Tal como hemos precisado, el «patrón de poder colonial» (Quijano, 2014) afecta a todas las dimensiones de la existencia social, pero también existen *formas de resistencia y de renegociación*. En relación a nuestro trabajo, esto significa que los efectos de las *tecnologías radiofónicas de «lo latino»* no siempre operan en el mismo sentido que los dueños y directores de las empresas radiofónicas pretenden. Al acercarnos a escuchar la radio, codo a codo, con los/as oyentes, nos percatamos de que «la asunción del poder no es un proceso sencillo puesto que el poder no se reproduce de manera mecánica al ser asumido» (Butler, 2001: 32). Por el contrario, al ser apropiado por los sujetos, corre el riesgo de tomar formas y direcciones imprevistas. El poder de la tecnología radiofónica de lo «latino» y de la industria publicitaria no es omnipotente y, al mismo tiempo, el sometimiento/seducción que se pretende es paradójico ya que el poder forma parte de los mismos sujetos a los que se intenta persuadir. En esta línea, en este entramado vamos a exponer algunos de los diferentes *papeles y lugares* que ocupan tanto comunicadores/as como oyentes, demostrando cierta *agencia*, es decir, capacidad de actuar y de reaccionar ante los discursos regulatorios y de sujeción. En ese sentido, daremos cuenta de algunas de las *prácticas de resistencia* que los/as comunicadores/as y los/as oyentes de las radios construyen ante la interpelación de los discursos radiofónicos y de la industria publicitaria, considerando que toda *oposición* está comprometida con el mismo poder al que se opone, lo que Butler (2001) nombra como el «sujeto-sujetado». Siguiendo esa idea, responderemos a las preguntas de investigación que nos hemos planteado: *¿cuáles son las prácticas y experiencias por las que se asimila, se media, se negocia, se habita y se resiste subjetivamente la posición de «inmigrante latino»?*

¿Cuáles son las narrativas que se invisibilizan o excluyen en los relatos sonoros de los programas de radio?

Al igual que otros medios de comunicación por y para migrantes, las radios latinas surgieron al calor de una nueva etapa de la migración en España, en la que los colectivos latinoamericanos se asentaron y comenzaron a tener más visibilidad en el espacio público, ya no tanto como el «objeto» de las noticias, sino como sujetos activos en los procesos de producción y de construcción de representaciones; se pasó de «escuchar la radio», a «tomar la palabra» en ella. Esto quiere decir que se nos hace visible el modo en que la gente produce el sentido de su vida a través de la radio y en la manera en cómo la radio es usada.

En ocasiones, encontramos narrativas codificadas, no en términos de la idea de «amor» dominante, sino de otro tipo de «amor» que es el «amor opositivo» (Sandoval, 2000), es decir, una emoción llena de posibilidades, que irrumpe cotidianamente en el ser. A veces, también, encontramos narrativas codificadas en términos de lo que Sandoval entiende como el «amor de la conciencia diferencial», que destruye los imaginarios de los dualismos del ser. Es por eso que en la primera parte de este capítulo vamos a presentar algunos usos sociales de las radios, así como prácticas y discursos de resistencia de los oyentes al aire; junto con algunas formas de apropiación en relación a la cultura sonora amorosa, dando lugar a contradicciones, pero también a «un nuevo sujeto capaz de amar, tener esperanza y resistencia transformadora» (Sandoval, 2000: 142). También daremos cuenta de las redes de apoyo y ayuda mutua que se generan a través de los clubes de fans de algunos programas de radio, que permiten a las personas, muchas de ellas en situación de aislamiento, poder generar una solidaridad en torno a la identidad «latina». Igualmente, abordaremos algunas prácticas de ciudadanía cultural y transnacional que comunicadores y oyentes en complicidad generan para mostrar su presencia y participación pública en la sociedad de destino, al tiempo que se interconectan a través de las radios con los lugares de origen. Por último, abordaremos las exclusiones de «lo latino» que no están contempladas dentro de las construcciones de los diseños de audiencias. La pregunta de cuáles son las subjetividades que se excluyen es importante también, ya que la respuesta puede dar cuenta de cómo el discurso radiofónico y publicitario intenta regular los cuerpos, las prácticas y los deseos de las personas. Las exclusiones de «lo latino» informan sobre los imaginarios que sí están representados en esos medios y los que no están representados. Las proyecciones representadas son imaginadas por los mercadólogos de las radios, que diseñan estrategias de marketing radiofónico, como representativas de los grupos objetivo

«latinos». Sin embargo, existen otras experiencias y trayectorias que se cruzan con la identificación de lo «latino», pero que no necesariamente se corresponden con las imágenes sonoras que se proyectan en las radios. Así, existen narrativas «opositivas» que han construido discursos sobre los procesos migratorios de las personas y que ofrecen otras formas de representación. Estos discursos han complementando nuestra lectura feminista sobre los procesos de comunicación y de resistencia ante las representaciones dominantes de «lo latino».

Debemos entender las identidades migrantes como construcciones de poder estratégicas dentro de las políticas mediáticas. Los medios también pueden constituir herramientas para redefinir las identidades y pueden ser un canal de activismo político, dependiendo de los usos que las personas hagan de ellos. Tal como explica Barbero:

Fue así como la comunicación se nos tornó cuestión de *mediaciones* más que de medios, cuestión de *cultura* y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de reconocimiento. Un reconocimiento que fue, de entrada, operación de desplazamiento metodológico para re-ver el proceso entero de la comunicación desde su *otro* lado, el de la recepción, el de las resistencias que ahí tienen su lugar, el de la apropiación desde los usos (Barbero, 1987: 10).

Por otro lado, las radios minoritarias en las que hemos trabajado siguen siendo marginales en la esfera mediática, no tienen el impacto que tienen las radios generalistas, pero tienen un significado especial y simbólico para quienes las escuchan, ya que difícilmente hacen oír su voz en otros espacios públicos mediáticos. Las radios minoritarias reproducen historias que no son escuchadas y su carácter popular, muchas veces, hace que sean desacreditadas como medios sin incidencia política y sin contenido social.

No obstante, es importante que rescatemos la importancia que tiene hablar de las historias migrantes que en otros medios de comunicación difícilmente aparecen; así también, es necesario considerar las posibilidades de negociación y resistencia de las personas a las interpelaciones de la identidad comercial «inmigrante latino» que las radios reproducen. Si, por un lado, la industria publicitaria construye una idea de «inmigrante latino» conformista, centrado en su ocio y consumo (tal como vimos en el capítulo III y IV), por otro, los/as oyentes responden ejerciendo ellos mismos como reporteros, denunciando las redadas racistas en las calles de Madrid, por tan solo mencionar uno de los usos sociales que se suele dar a la radio en el contexto migratorio.

Este capítulo está construido a través de un trabajo etnográfico amplio, desde el año 2010 hasta el 2014, que ha consistido en acompañar y compartir la vida cotidiana con las

los/as oyentes. Durante la realización de mi trabajo, asistí a sus fiestas, visité a sus parientes y amigos, escuché repetidas veces la nostalgia de estar lejos del terruño, compartí sus tristezas y sus dificultades, que se incrementaron con la crisis económica que atraviesa España. Participé en manifestaciones, reivindicaciones y eventos relevantes de las comunidades. Me enteré de sus problemas y de los asuntos que les preocupan, de sus reivindicaciones, en las que estábamos de acuerdo y en otras en las que no tanto. Para este capítulo no hemos utilizado las técnicas etnográficas de investigación tradicional, sino una técnica de investigación desarrollada por la antropóloga feminista Frances Aparicio que consiste en «mezclar la deconstrucción con el baile» (*mixing deconstruction with dancing*) (Aparicio, 1998). Esta técnica de investigación consiste en dos prácticas fundamentales: 1) hacer puentes entre distintos espacios e 2) integrar las voces e ideas fuera de la academia. Lo primero, consiste en producir conocimiento riguroso desde el placer, uniendo las cuestiones académicas con las prácticas populares, sin estropear la diversión. Sería algo así como adaptar el grito de Emma Goldman («si no se puede bailar, no es mi investigación»)¹⁹³. Lo segundo, tiene que ver con incorporar en nuestros trabajos la teorización y los significados de los oyentes, permitiendo que sus voces y experiencias formen parte de la producción de sentidos. Las personas, mediante su agencia y (re)apropiación de ciertas formas identitarias (modelándolas, negociándolas y resiniéndolas), producen que los dispositivos de identidad no solo ejerzan coerción o control sobre ellas, encerrándolas en formas unitarias, estrechas y monolíticas, sino que hagan múltiples y flexibles –traidoras y desbordantes- las subjetividades y las prácticas.

5.2. Valor simbólico-emocional y usos sociales de las radios

En este apartado vamos a centrarnos en los/as receptores/as de los contenidos de los mensajes, representaciones, narraciones, canciones y *postales sonoras* que se transmiten a través de la radio. En particular, queremos mostrar cómo la radio es una herramienta que nos ha permitido recopilar, sentir y resignificar las narrativas emocionales de las personas hacia sus lugares de origen y su sentir en relación a su experiencia migratoria. En la radio, se hacen audibles las historias y memorias de las personas, sus recuerdos y el «amor» que sienten hacia sus lugares de origen. En ese sentido, la radio tiene

¹⁹³ Agradecemos a García Dauder este giro «inapropiado/ble» del grito de la feminista y anarquista Emma Goldman «si no se puede bailar, tu revolución no me interesa».

no sólo usos sociales como a continuación veremos, sino también un enorme valor emocional y simbólico para las personas, tal como ya hemos visto a lo largo de todo este trabajo.

Cargadas de «equipajes culturales» (Boruchoff, 1999), las personas transportan imágenes del terruño en sus memorias que recuerdan con «amor». Los viajes que realizan de visita a los lugares de origen permiten a las personas trasladar consigo imágenes de los artistas o actores locales, la música nacional y mensajes que reactualizan su «amor» (a la patria, nación, parientes, familiares y amigos que permanecen en origen). En muchas ocasiones, estos bienes culturales acompañan a las personas en el viaje de regreso a Madrid. También la radio se convierte en canal a través del cual viajan las *postales sonoras*, en las que se inscriben músicas, narraciones, imágenes, etc.; es un medio importante que permite que las personas «viajen» aunque físicamente no puedan desplazarse.

La radio se convierte en un espacio para la exhibición del amor al terruño, así como un espacio en el que pueden recordar colectivamente y compartir sus vivencias de la tierra natal con otras personas, generando un vínculo emocional y simbólico con su tierra. En la radio pueden mostrar con orgullo los lugares de donde vienen y representar su identidad, en gran medida arraigada en los sitios que abandonaron y en los cuales las/los migrantes representan una ausencia. La música, las postales sonoras y las imágenes que envían se convierten en símbolos de sus propias historias, como si estuvieran vinculadas de manera inseparable.

Además del valor simbólico-emocional, hemos identificado a través de nuestro trabajo etnográfico algunos aspectos clave en el análisis de los diferentes *usos sociales* de estas radios que sirven para poner *quejas, denuncias y protestas desde las experiencias personales e íntimas*; así como *solicitar apoyo a la comunidad* radiofónica. La radio se convierte en un espacio de *acompañamiento y solidaridad* entre los/as migrantes; se usa para *solicitar servicios sociales* de la comunidad de oyentes; para *buscar a familiares desaparecidos*; para *resolver emergencias*; como herramienta de *comunicación transnacional*; para *romper con el aislamiento y para sentirse acompañadas*; medio para *informarse, resolver dudas* y medio en el que se *transmiten conocimientos y saberes*; herramienta para el registro de las *memorias migrantes*; medio para utilizar otras armas de lucha como el *humor*; para *debatir y discernir* asuntos de oposición política así como para *denunciar el maltrato y hostigamiento policial*, entre otros muchos usos y reapropiaciones. Comencemos analizando estos usos a través de una de las maneras en

cómo las personas se apropian de las radios que es realizando *quejas, denuncias y protestas desde las experiencias personales e íntimas*.

Algunos oyentes usan la radio como un espacio de *queja* ante la manera en que las instituciones públicas los/as tratan, también para denunciar cómo las compañías de teléfono se aprovechan de los/as clientes, al ser monopolios resulta muy complicado realizar denuncias, sobre todo «sin papeles». Por otro lado, el miedo a ser detenidos, a las fronteras y a la vida en clandestinidad en la ciudad de Madrid, es una emoción que forma parte de la cotidianidad de muchas personas en el contexto migratorio:

Roberto introdujo el tema de los engaños de las compañías de teléfono y recomendó una web para hacer denuncias por malos tratos y quejas. Una mujer llamó y contó su mala experiencia con una compañía de teléfono, le estaba llegando muy cara la factura y no era lo que había entendido cuando había hecho el contrato. Dijo que llamaba por teléfono y nunca le contestaban. Dijo que no quería salir de su casa para acercarse a la tienda porque le daba miedo que se la llevara la policía porque no tenía papeles (Notas de campo, Madrid, 4 de octubre de 2011).

A partir de la crisis económica, hemos visto, cada vez más, una precarización de las vidas de las personas que se ven afectadas por reformas de leyes y recortes, principalmente en salud y en educación. En el siguiente ejemplo, vemos cómo una empleada del servicio doméstico utiliza la radio para compartir con los locutores y con otros oyentes su difícil situación cotidiana:

En el espacio dedicado a los oyentes del programa «El reloj», recibimos varias llamadas. Una señora, que se dedicaba al servicio doméstico dijo que había tenido que cuidar a un abuelo durante cinco años sin remuneración a causa del abandono de sus hijos que lo dejaron sin decir más. Ella contó cómo lo había mantenido y cuidado durante todo ese tiempo de manera desinteresada (Notas de campo, Madrid, 4 de octubre de 2011).

En ese sentido, vemos cómo el impacto de la crisis económica actual está haciendo cada vez más evidente la *colonialidad del poder* (Quijano, 2014) en las relaciones entre Estado, políticas públicas y vidas de personas migrantes. Así, para reducir el gasto público, se han impulsado recortes en servicios sociales, como la atención a la dependencia, los cuidados a menores y a personas mayores, así como en salud que, tal como en el ejemplo anterior, no solo afecta a las personas migrantes, sino también a personas vulnerabilizadas como la gente mayor.

La privatización de servicios básicos ha sido el arma de ataque del neoliberalismo - casi nunca decimos patriarcal- sobre la vida de las personas. En nuestro trabajo de campo, hemos identificado situaciones en las que las personas, ante la situación de crisis, no llegan a cubrir sus necesidades más básicas, ya que los salarios no les alcanzan para comer o vestir

a sus hijos/as, sirviendo la radio como herramienta para *solicitar apoyo de la comunidad* radiofónica:

Al final de la emisión, atendí el teléfono y una mujer con la voz quebrada me pidió que solicitáramos al público que le regalaran ropa usada para un niño de 3 meses y una niña de 3 a 4 años, que ella no quería decirlo al aire porque le daba vergüenza (Notas de campo, Madrid, 4 de octubre de 2011).

Así, la radio se convierte también en un espacio de *acompañamiento y solidaridad* entre los/as migrantes. Algunas personas recurren a la radio como medio para conseguir apoyos de la comunidad, ya que se tiene la idea de que «entre paisanos» se comprende mejor la situación de los/as compatriotas, que pasan por las mismas experiencias de precariedad y exclusión. En algunas ocasiones, la situación de emergencia llega incluso al punto de no tener recursos para pagar la renta del alquiler o la alimentación:

María Fernanda llamó para contar que es de Loja, Ecuador, trabaja en un supermercado como cajera. Dijo que la comida se tira todos los días y que ella podría ayudar a recogerla para quien no tenga de comer. Los teléfonos comenzaron a sonar y recibimos varias llamadas de mujeres que le pidieron a María Fernanda la dirección del súper para ir a buscar comida y me pidió también el número de teléfono de la persona que suele llamar a la radio para regalar carne, ya que llevaba varios días que no tenía ni si quiera para comer (Notas de campo, Madrid, 6 de octubre de 2011).

Una mujer venezolana llegó de la mano de Estrella, la secretaria de la radio, al estudio y pidió que la ayudasen porque no tenía dinero para regresar a su casa, tenía una hija de cuatro años y ya casi no le quedaba para comer. De manera casi inmediata los teléfonos del estudio sonaron sin parar con propuestas de personas para invitarla a comer, le ofrecieron alojamiento e incluso alguien le ofreció cederle unos billetes de avión para regresar a Caracas (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre de 2011).

Las personas usan estas radios también para *solicitar servicios sociales* de la comunidad de oyentes. Esta comunidad sirve como una red más efectiva para resolver problemáticas que otras instancias no logran solventar y para hacer trueques:

Pidió una mujer que si alguien tenía un hijo que hubiera salido de la Iturralde que le avisara para venderle los libros de 1º. de la ESO para sus hijos. Un hombre llamó para que le hicieran un servicio social porque ha perdido toda su documentación y pide a la audiencia que si alguien los encuentra lo llamen (Notas de campo, Madrid, Madrid, 16 de agosto de 2012).

En ese sentido, hemos identificado que algunos/as oyentes encuentran en la radio un espacio propio en el que poder tejer redes de respaldo y ayuda mutua para *resolver emergencias* de paisanos que muchas veces los Estados, tanto de origen como de destino, no logran solucionar. El caso que mostramos a continuación es recurrente en varias de las radios latinas:

Durante varios días he escuchado el programa de «Muchas Noticias Latinas». Hoy me impresionó la capacidad de movilización de la gente cuando una señora llamó al estudio, llorando y pidiendo información a Alberto para poder repatriar el cuerpo de su sobrinito que acababa de fallecer en Italia. La señora contó que el niño no tenía papeles y que necesitaban urgentemente ayuda para mandar el cadáver a Ecuador. Fue la gente que escuchaba el programa quien le dio información para que se comunicara con la Secretaría Nacional del Migrante, pero ella dijo que ya había llamado y que no le podían ayudar. Otra oyente llamó y propuso organizar una colecta, varias personas llamaron y le dijeron que no se preocupara que entre los paisanos le ayudarían a resolver el problema (Notas de campo, Madrid, 24 de agosto de 2012).

Por otro lado, hemos identificado también cómo el uso de las nuevas tecnologías que acompañan la transmisión radiofónica está cada vez más extendido como una herramienta de *comunicación transnacional* que conecta a las personas que residen en Madrid con sus familiares en origen. La radio, al igual que los teléfonos móviles, se convierte en un agente importante en el proceso migratorio y de construcción de los vínculos entre los lugares de origen y de destino:

Enseguida, otra más dio su número de teléfono al aire y pidió que alguien le regalara algún teléfono con whatsapp para que pudiera comunicarse con sus hijos en Ecuador (Notas de campo, Madrid, 4 de octubre de 2011).

Las prácticas de comunicación transnacional unen los lugares distantes y facilitan que la información se transmita más rápido de un lugar a otro; también hacen que los objetos, las personas y los bienes circulen con mayor fluidez. Además, demuestran cómo los/as oyentes siguen ligados a su origen y cómo participan activamente en una vida transnacional.

Junto a ello, las empleadas del hogar, que trabajan como internas en las casas de los barrios ricos de Madrid, llaman para saludar a amigas que trabajan en otras casas y que también escuchan la radio. Así se apropian de la radio como una herramienta para *romper con el aislamiento y para sentirse acompañadas*:

«Saludar a mis cuatro compañeras ecuatorianas que tengo en el trabajo: Silvia, Alex, Maira, Elena, todas escuchan el programa. Muchos saludos en el día de la independencia» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Una mujer llama desde Boadilla del Monte, dice que está en una urbanización y que lo único que le motiva cada día es este programa (Notas de campo, Madrid, 13 de octubre de 2011).

Por otro lado, la siguiente narrativa de Luisa coincide con la de tantas otras mujeres para quienes la radio resulta una *herramienta indispensable para poder informarse*, ya que por falta de recursos o formación, otros medios no les son accesibles. Medios como la

prensa les resultan ajenos, no pueden ver la televisión por el tipo de trabajo que desempeñan limpiando y la radio es un medio más fácilmente compatible con sus actividades laborales:

«leernos noticias no parece un acto periodístico del otro mundo y tal vez no lo sea así en otros medios, pero en esta radio la mayoría de los radioescuchas somos inmigrantes, de los cuales muchos no sabemos leer o muchos tampoco tenemos ni para comprar los periódicos impresos que salen muy caros y por eso yo valoro mucho esta radio porque me ayuda a informarme» (Notas de campo, Madrid, 6 de octubre de 2011).

También la radio sirve a la gente para *resolver dudas* que evidencian la situación y las necesidades de los oyentes, convirtiéndose en un medio de transmisión de información útil en la vida cotidiana de las personas en sus procesos migratorios. Por ejemplo, a partir de la crisis económica en España, el «retorno voluntario» ha sido una política impulsada por el gobierno español que muchas personas han contemplado como una posibilidad y la radio ha servido como medio para compartir información y consejos:

José Luis, un oyente, llamó hoy y dijo: «hay que tener cuidado con eso de que el retorno es solo que nos den un dinero y ya. Hay que tomar en cuenta que cuando nos vamos de aquí, allá nadie nos conoce, ¿quién me va a querer dar una recomendación para trabajar?, ¿quién me da una referencia? Allá me dicen ¿quién es usted? Yo lo he experimentado. No tengo nivel crediticio». Luego llamó Luis Eduardo, taxista de origen ecuatoriano, quien también pensaba en su medio de transporte y de subsistencia: «si me llevo mi coche, ¿cómo lo matriculo luego en Colombia? No es tan fácil como dicen». Luego Alberto intervino y dijo: «si llegan a cobrar los impuestos hasta por los coches, pues no tiene sentido la ley». Claudia Patricia, una oyente de Medellín, pidió si le podían dar recomendaciones para tener contactos con empresas en donde ella pudiera incorporarse a su regreso a Colombia para que así, al volver, le resultara más fácil encontrar un espacio laboral. De otro modo ella pensaba que no sería fácil considerar regresarse con el retorno voluntario. Luego Sandra Milena opinó: «en la última fase de la inmigración toca regresarse o establecerse. El retornar supone un cambio importante por el traslado. No hay que idealizar Colombia porque regresamos a una sociedad más exduyente, porque quienes hemos vivido en las sociedades europeas hemos vivido un mayor nivel de igualdad, allá choca mucho la cuestión del clientelismo. Para todas las personas que quieren regresar y aportar, tienen también que empezar a luchar por el término de financiación y abogar mucho porque haya caja pública en nuestros países» (Notas de campo, Madrid, 4 de junio de 2012).

Recurrentemente, llaman paisanos/as que han pasado ya por experiencias similares (de por ejemplo el retorno voluntario) y en base a lo que han vivido aconsejan a otros/as. Así, la radio se convierte en un «megáfono abierto» por el que se *transmiten conocimientos y saberes*. Así también se difunden avisos diversos, del mismo modo en cómo se hacía megafonía antaño en los pueblos.

También tenemos que considerar que los sonidos están transmitiendo otros saberes y otras formas de pensar tal como explica Paredes (2008). En ese sentido, la apropiación de la radio por parte de la gente es un ejercicio de acción corporal y lingüística que registra las *memorias migrantes* escasamente escuchadas en el espacio hegemónico. Estas memorias representan también puntos de resistencia que, tal como explica Foucault, pueden ser muy variados: «constituyen excepciones, casos especiales; posibles, necesarios, improbables, espontáneos, salvajes, solitarios, concertados, rastros, violentos, irreconciliables, rápidos para la transacción, interesados o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder» (Foucault, 1976: 116). Un punto de resistencia, por ejemplo, se genera a través del *humor* como una forma de compartir las dificultades y los problemas pero también de hacer denuncias a través de la ridiculización, por ejemplo, de los malos políticos. El humor, intercalado con las risas, es un arma estratégica que sirve también como forma de lucha ante la situación de desposesión en la que se encuentran las personas en los contextos migratorios:

Mariana llamó por teléfono al programa de Chary y dijo: «Vas a ver hasta dónde llega el caradura del político que piensa que lo que no es suyo, él puede disponer». Chary: «¿Cómo se llama el complemento vitamínico para la memoria?». Mariana: «Se llama Vitaminol plus». Chary: «Pues el diputado va a necesitar varias dosis porque fue a un congreso y no se acuerda de qué se trató» (risas). Mariana: «Claro, él dice que si todos hacen por qué yo no voy a poder hacer. Es la única forma de hacer política para ellos. Parece que llevó a su familia a Egipto, ¿por qué solo a través de la plata del pueblo? Es un cara dura». Mariana: «Eso de que haya ido y que no sepa de qué se trata el congreso... seguramente se habrá ido a descifrar jeroglíficos (risas)». Chary: «A mí me da rabia porque la gente aquí tiene problemas económicos, gente para repatriar a sus familiares, imagínate con ese dinero lo que se podría hacer». Chary: «Te cuento que en la Cámara de Diputados figura que este diputado viajó a Egipto en misión parlamentaria. Se le asignaron para dicho viaje miles de guaraníes, sin contar con el puesto del pasaje. Y sin embargo, vienen señores grupos como el de Rafael López Doria, personas ya de tercera edad, a difundir la cultura paraguaya, esto es una vergüenza. Mirá, el presidente estaba intentando liberar los fondos para el programa de repatriaciones pero ese dinero ya se gastó en las elecciones». Mariana: «Encima se pone su chipero mal habido, una palestina» (risas). Chary: «No recuerda nada de qué trataba el congreso» (risas). Luego yo dije que en España también estaba pasando lo mismo. Mariana: «Es que Marisa somos alumnos aventajados». Chary: «Yo este fin de semana estaba viendo las noticias y tenía ganas de entrar en la pantalla y darle sopapos a Rajoy» (risas). Mariana: «Es que indigna mucho ese Rajoy, la esta ministra... ni siquiera se inmutan... situaciones como esas te dan mucha rabia porque aquí uno para estar en forma legal lucha muchísimo, para poder tener una vida medianamente digna hay que pagar impuestos hasta por respirar y encima te dicen que las cosas están bien y que hay brotes verdes». Luego hablaron en guaraní. Mariana continuó: «aquí nos acogotan con permisos, ahora van a cambiar la ley de nacionalidad y hubo una enmienda para la comunidad latina» (Notas de campo, 17 de junio de 2013).

Las comunicadoras y las audiencias están haciendo su propio medio, generando un «espacio de aparición» en el que las llamadas telefónicas se convierten en una «acción corporal» y el «soporte material» para la participación (Butler, 2012), que de otra manera difícilmente tendría lugar. La radio se convierte en el «ágora» para las personas extranjeras, cuya presencia pública es a menudo castigada con violencia legal o ilegal:

El teléfono sonó. Freddy, un oyente que se presentó como «un migrante colombiano», dijo al aire que la representación política de los migrantes en España es mínima, criticó el sistema bipartidista, a los candidatos políticos que no son confiables y que «no nos representan» (Notas de campo, Madrid, 11 de noviembre de 2011).

Una cuestión que resulta interesante son los debates y discusiones que se hacen al aire en los que tanto periodistas como oyentes hacen uso de la radio como medio público para *debatir y discernir* asuntos de oposición política:

Esta mañana sintonicé Paraguay Stereo FM que es una radio paraguaya. Me llamó la atención que muchas de las discusiones se hacen en lengua guaraní. Varios oyentes paraguayos llamaron al programa de Chary reclamándole a la presidenta de la primera seccional del Partido Colorado en Madrid que no hizo pública la candidatura. Chary le hizo una pregunta que a la representante le resultó incómoda y la señora le dijo: «bloquéame esa pregunta». Chary le respondió con una voz con fuerza que en su programa nadie bloqueaba a nadie. Chary dijo que ella leía todas las preguntas del chat y dejaba entrar todas las llamadas al aire le gustara o no a los invitados. Llamaron varios oyentes cuestionando a la representante y también se leyeron varios de los comentarios que se hicieron por el chat. Marta, una oyente dijo: «no soy ni colorado, ni liberal, pero soy partidaria de la persona que quiera a su país, que quiera hacer algo por el bien común de nuestra gente. A mí por ejemplo estas cosas de coloradismo son tan mentirosas, esa gente, esta señora, por ejemplo, que me disculpe, ¿qué pretende con la seccional colorada aquí? Yo por ejemplo no voy a participar de ninguna manera. ¡Estoy tan enfadada con los políticos! Mi política es mi trabajo, es mi salario aquí, así que conmigo no va a contar esta señora, pero sí soy partidaria de todos mis compatriotas y quiero el bien común a nuestra gente de Paraguay. Eso es lo que queremos y por supuesto que voy a votar por el candidato que más posibilidades tiene a sacar adelante a nuestro país». Luego Chary le respondió: «Yo estoy muy de acuerdo contigo, nunca mejor dicho. Yo les voy a decir una cosa, soy afiliada al partido colorado pero, hoy en día, yo soy más que sincera. Por la mala gestión del partido gobernante que en ese momento fue el Partido Colorado, estamos todos fuera. Entonces a mí no me interesa que sea colorado o que sea liberal, quiero un paraguayo que me ayude a volver a mi casa, quiero un paraguayo que me ayude a que mi querido Paraguay se levante. Así que un abrazo grande. Aquí la señora presidenta ya nos va a responder». Luego entraron varias llamadas en las que se le redamaba a la presidenta no haber hecho pública la elección de la seccional colorada interna en Madrid y no haber hecho saber cuántos candidatos participaron. La presidenta respondió que sí lo habían hecho público, pero que tal vez solo algunos paraguayos se habían enterado y que era imposible que se enteraran los casi 400 mil paraguayos que residen en Madrid. Recalcó que además era difícil contactar con muchos de ellos ya que se encuentran en situación irregular (Notas de campo, Madrid, 11 de septiembre de 2012)

Este tipo de participaciones es una de las muchas y diversas maneras en las que se puede organizar la esfera pública, ya que, como explica Butler, «parte de la población no aparece, no emerge en el espacio de aparición» (2012: 14). Según explica esta autora, a través del trabajo de Arendt, ya desde la polis clásica el esclavo, el bárbaro y el extranjero estuvieron excluidos de ese espacio, por lo que no han formado parte de la pluralidad que ha producido dicho espacio de aparición:

Esto no es un problema menor, ya que significa que hay que estar ya en el espacio para poder generar el espacio de aparición, lo que quiere decir que hay un poder que opera antes de cualquier poder performativo ejercido por una pluralidad. Además, en su opinión [la de Arendt], la privación de espacio de aparición es privación de realidad. En otras palabras, tenemos que aparecer ante los demás según modos que no podemos conocer, que debemos poner al alcance de una perspectiva establecida por un cuerpo que no es el nuestro. ¿Y si nos preguntamos dónde aparecemos o dónde estamos cuando aparecemos? Será allí, entre nosotros, en un espacio que existe sólo porque somos más de una persona, más de dos, plurales y hechos carne. *El cuerpo, definido políticamente, está precisamente organizado por una perspectiva que no es propia de una sola persona y que está, en ese sentido, ya en otros lugares, para otro, y, por lo tanto, alejándose de sí mismo* (Butler, 2012: 14).

También hemos visto cómo la radio sirve para denunciar, por ejemplo, los abusos de poder policial en las aduanas:

Manuel me pidió que llamara a un despacho de abogados para hablar con la abogada de Gladys Hernández, una cantante cubana que llevaba detenida en un centro de internamiento desde el 29 de agosto y próximamente sería deportada. Hablé con su abogada y conseguí los teléfonos del organizador de los conciertos de Gladys y también de Gladys. Aunque se encontraba retenida, daría una entrevista al programa de radio de Manuel, Iberoamérica 360 grados. Gladys fue detenida de manera arbitraria, ya que contaba con toda la documentación necesaria, pero el policía de inmigración que la atendió al llegar le negó la entrada. Los miembros de su grupo musical pudieron pasar, menos ella, a pesar de que tenía toda la documentación en orden. Durante los días siguientes, Manuel y yo dimos seguimiento al caso. Manuel sentía que desde nuestro programa hacíamos presión para que la liberaran (Notas de campo, Madrid, 12 de septiembre 2012).

Otros abusos denunciados en los micrófonos son los relacionados con el sistema carcelario. La teoría feminista anticarcelaria, encabezada por la obra de Angela Davis, ha trabajado ampliamente sobre la situación de las mujeres, las personas migrantes y negras en las cárceles. Para el investigador Dean Spade (2013), el sistema punitivo criminal no sirve para castigar a los violadores y delincuentes, sino que reproduce el racismo, sexismo,

clacismo, homofobia y transfobia social, encarcelando a las personas que se consideran estereotipadamente «peligrosas»¹⁹⁴:

Luego estuvo con nosotras la abogada de la organización Pueblos Unidos que nos habló sobre el motín que había habido recientemente en el CIE de Aluche y los maltratos que la policía había hecho a algunos prisioneros. La semana anterior se habían hecho públicos, a través de un blog¹⁹⁵ que mantenía activo uno de los reclusos de origen colombiano. Si bien durante ese día las cosas no habían pasado a mayores, por la noche la policía golpeó y amedrentó a un grupo de internos que estaban juntando firmas para denunciar la situación de hacinamiento y desprotección que estaban viviendo (Notas de campo, 25 de octubre de 2011).

En ese sentido, la teoría feminista que se opone al sistema punitivo criminal defiende tanto contraponerse al crecimiento de las cárceles (aumento de policías, construcción de más cárceles y prisiones, criminalización de más conductas, aumento de sentencias) como intentar transformar la idea ampliamente extendida acerca de que el sistema punitivo criminal es un sistema de «justicia». Igualmente, apela a cambiar la proyección que se construye sobre la policía «protegiendo y sirviendo a tod*s» (Spade, 2013). Las siguientes narrativas constituyen ejemplos de las tantas voces de *denuncia contra el maltrato y hostigamiento* que la policía da a las personas en situación irregular, muchas veces basándose en su color de piel. Por otro lado, son ejemplos de las resistencias de los oyentes que hacen suyas las radios como medios de «desobediencia civil» alertando a sus compatriotas de redadas puntuales:

Manuel hablaba sobre las redadas. Una oyente llama y dijo: «señores, si ustedes no quieren que los tratemos mal en nuestros países, por favor, no traten mal a los inmigrantes» (Notas de campo, 5 de octubre de 2011).

Entró una llamada. Una mujer, de origen ecuatoriano, llamó para alertar a la gente que escuchaba el programa y denunció que en ese mismo momento había una redada racista en el metro de Plaza Elíptica. Dijo que había siete policías vestidos de paisanos y que le avisaba a todos los compañeros migrantes que no tuvieran papeles que tuvieran cuidado cuando pasaran por ahí. Ella vio cómo detenían a varias personas que salían a esa hora para sus trabajos. Roberto motivó a todos los oyentes a hacer uso de la radio para hacer denuncias de estos controles y comentó en antena: «ahora la gente que nos escucha también hace una labor periodística» y le agradeció por avisar. Ella dijo que había que votar por el PSOE porque el PP le da muy duro a los inmigrantes. Si con el Partido Socialista había redadas, con el Partido Popular habrán muchísimas más, que no nos

¹⁹⁴ Actualmente existe un debate en la teoría feminista y la jurisprudencia. Por una parte, existen teóricas que consideran que la lucha por la justicia sobre los crímenes de odio contra policías y militares o el mejoramiento de las condiciones de las cárceles (nuevas, más limpias y mejores cárceles) beneficiará a las mujeres, negros, migrantes y trans que son quienes más viven la violencia carcelaria. Otra parte de los trabajos, como el caso de la obra de Dean Spade (2013), consideran que hacerle juego a las campañas de los Derechos Humanos, solo reproducirá más desigualdad para las personas más vulnerables de la estructura social.

¹⁹⁵ www.reflexionesdel2651.blogspot.com, último día accesado: 5 de octubre de 2011.

engañemos» (Notas de campo, 31 de octubre de 2011).

Ayer caminaba junto a Tomás, un amigo boliviano, por Amparo Usera, una de las calles principales de ese distrito de la ciudad con el mayor número de migrantes de origen boliviano de Madrid. A lo lejos vimos cómo dos policías metían esposado a un hombre al coche. Nos acercamos y vimos a una mujer llorando desconsoladamente. Le preguntamos qué había pasado y nos contó que ellos estaban yendo a trabajar cuando de pronto pasó la patrulla y les pidió los papeles, pero su esposo no traía sus documentos y se lo llevaron de muy mala manera. Nos dijo que le daba mucho miedo que metieran a su esposo en el CIE y que lo deportaran. Llamé a uno de los abogados de la radio y fuimos con Yolanda a la comisaría para intentar hacer presión, pero ese día su esposo durmió en el calabozo a pesar de que el abogado nos dijo que su detención había sido irregular, ya que el esposo de Yolanda no había cometido ningún delito y por tanto deberían de haberlo dejado en libertad una vez que comprobaran su identidad. Yo misma tuve miedo porque mi tarjeta de estudiante estaba vencida. Al día siguiente le conté a Manuel lo que había pasado y desde el programa de radio denunciemos la situación en la que se encontraba el esposo de Yolanda. Luego ella nos llamó y dijo: «tengo una sensación de impotencia muy fuerte. Es muy duro» (Notas de campo, 3 de noviembre de 2011).

Alberto dijo al aire que una radioescucha le mandó una foto para decir que había una redada en Avenida de América. Dijo: «Los que están transitando por ese sector por favor tengan cuidado y estén pendientes. Nosotros consideramos que las personas que no tienen documentación en regla no son ilegales, sino que están cometiendo una falta administrativa (Notas de campo, Madrid, 28 de octubre de 2013).

Una oyente llamó y dijo: «el otro día vi como tenían a un muchacho de espaldas a la pared y le andaban mirando su mochila entre cinco o seis policías. Aquí todos los días uno encuentra redadas ahí por Plaza Elíptica. Lo tienen todo muy bien pintadito, escondido pero te andan siguiendo» (Notas de campo, Madrid, 25 de febrero de 2014).

El 13 de febrero de 2015 recibí una llamada de una amiga salvadoreña que sabía que yo estaba trabajando en la radio. Me dijo que habían detenido a la pareja de una amiga de ella, los dos de origen ecuatoriano. Hablé con Shakira y me contó que habían detenido a su novio, José, en la estación de trenes de Granada, a donde habían ido de visita. Ella me dijo que los habían detenido porque los policías son muy racistas: «nos vieron morenos». Ella se salvó porque le acababan de salir los papeles pero a él lo metieron en un coche, esa noche la pasó en Comisaría y el 12 entró en el CIE de Aluche. Shakira, que vivía en Barcelona, tuvo que viajar varias veces a Madrid para visitar a José. Viajaba durante seis horas en autobús, lo visitaba durante dos horas y luego se regresaba a Barcelona. Su trabajo como interna no le permitía quedarse más porque eso representaba más dinero y ella decía que estaba en una situación económica muy difícil. El día que ella lo visitó por primera vez me dijo que estaba destrozada porque no había podido llorar dentro, aunque él sí. Él le dijo que no intentáramos hacer nada con organizaciones, que tenía mucho miedo a la represión de la policía si se enteraban de que estábamos agitando algo, que mejor se iba a ir a casa a arreglar sus cosas, a ver a su familia, estaba desanimado y pesimista. Estaba decaído porque decía que aunque saliera su situación seguiría igual, a pesar de que ya llevaba ocho años en España y de que había intentado pedir los papeles, no lo había logrado. A pesar de eso, hicimos denuncias con las organizaciones que conocíamos y la radio. No sabíamos si esa semana había vuelos macro y pasamos muchos nervios. El 6 de marzo de 2015, Shakira me llamó para decirme que José la había llamado para decirle que lo habían dejado libre y que llegaría a Barcelona de madrugada. El juez le había quitado la carta de expulsión y por tanto no se iba ni tenía que pagar multa. No supimos si nuestro esfuerzo sirvió de algo, pero lo

importante es que José estaba a salvo (Notas de campo, Madrid, 13 de febrero de 2015).

En el Estado español, desde hace algunos años, distintas organizaciones han denunciado el abuso de la policía nacional que identifica a los viajeros/as, en función de sus rasgos físicos¹⁹⁶, en las estaciones de metro o de autobuses, en las calles y en las plazas públicas. En un estudio cualitativo realizado por Daniel Wagman (2005), en el que entrevistó a más de 60 policías, se concluyó que la razón más mencionada por los entrevistados para parar, identificar y cachear a personas tenía que ver con su creencia de que las «minorías étnicas» son más propensas a cometer delitos. En ese sentido, la radio sirve como medio para realizar denuncias sobre irregularidades en el sistema de seguridad y justicia en el país de destino, España, que difícilmente pueden realizarse por la vía oficial u otras vías. Las personas que no tienen papeles no acceden en los mismos términos a la justicia que los ciudadanos españoles, a pesar de vivir situaciones de violencia, y menos aún cuando esas situaciones son por parte de la policía. En particular, las mujeres se enfrentan a mayor vulnerabilidad y riesgo que los hombres. En primer lugar, la violencia sexual les afecta en mayor medida y «la intersección entre el género y la “irregularidad administrativa” genera discriminación y es un factor clave de vulnerabilidad frente a las violaciones de derechos humanos» (Naredo Molero, María, 2014: 41). Las mujeres no suelen utilizar la radio para realizar este tipo de denuncias, ya que existen muchos impedimentos para las que están en situación irregular para responder ante las prácticas de discriminación, violencia sexual o malos tratos, tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito de la privación de libertad. Tal como explica el informe coordinado por Naredo Molero (2014), la misma «irregularidad» perjudica la credibilidad de las víctimas¹⁹⁷. En ese sentido, a pesar de que la radio no contribuye a cambiar la situación de injusticia que viven las personas, ofrece al menos un espacio colectivo de desahogo y liberación de frustraciones ante las situaciones de impotencia y desposesión, espacios que son fundamentales en la vida de las personas que dejan de hacer muchas cosas por temor a la represión, tal como explica Wagman (2005: 7).

¹⁹⁶ Para Wagman (2005) «el “perfil racial”, es decir la práctica de utilizar estereotipos étnicos o raciales en lugar de la conducta individual, la descripción de sospechosos o el conocimiento acumulado para dirigir los actos de las fuerzas de la ley, es un problema que comparten numerosos países europeos. Se manifiesta de diferentes formas, entre las que se cuentan los chequeos de identidad desproporcionados y arbitrarios, las paradas y cacheos de miembros de grupos étnicos minoritarios y un incremento en el patrullaje en barrios de minorías étnicas. El perfil racial contribuye a innecesariamente tensar más las ya frecuentemente tensas relaciones policía comunidad, y es además una práctica policial inefectiva e ilegal» (iii).

¹⁹⁷ Según este mismo informe muchas de las agresiones sexuales a mujeres en situación irregular suceden en sus puestos de trabajo en el servicio doméstico.

Cabe destacar que también el «régimen de deportación» (De Genova y Peutz, 2010, en Besserer, 2015: 94) ha expulsado a «los sujetos construidos como socialmente indeseables –“extranjeros”, “criminales”, “mano de obra excedente”, etc.» (Walters, William, 2010 en Besserer 2015: 100). Entre el año 2010 y 2014, fueron expulsados más de 26.491 personas vía aérea por el Ministerio del Interior de España en conjunto con la Agencia Europea de Control de la Frontera Exterior (FRONTEX)¹⁹⁸ (Jiménez Gálvez, 2015). Esto ha dividido familias enteras, principalmente después de la crisis económica, que en ocasiones han encontrado en la radio un espacio para denunciar esta situación, pero también para hacer saber a sus paisanos que han sido deportados. Un hecho frecuente que también ha sido denunciado en las radios es que muchos de los encarcelamientos en los CIE no llevan muchas veces a la deportación, como en el caso de Shakira y José, sino a la liberación después de meses de encierro, lo que evidencia la implantación de una «política del miedo» con unos fines claros. El valor emocional y político que tienen las radios como un espacio en donde poder depositar el dolor y el sufrimiento es importante dentro de un «régimen sentimental» que se suma a un sistema de injusticia, tal como se explica a continuación:

La criminalización de los migrantes en los años recientes y las acciones de deportación deben ser entendidas en el contexto amplio de una fórmula de deportación étnica que tiene como trasfondo dinámicas económicas y estrategias que operan en momentos de crisis (...). La crisis de 2008 se expresó fundamentalmente como una crisis urbana. Uno de los elementos distintivos de las acciones relacionadas con las nuevas políticas de migración es que, según Guillermo Alonso Meneses, aumentaron las «redadas» en las ciudades. Esto sugiere la extensión de la economía emocional planteada por Castro al medio urbano, donde el miedo a la deportación —como un incitador al «regreso voluntario» o a la disminución de la emigración— se constituye como parte de un «régimen sentimental» que se suma a los dispositivos de movimientos de población con propósitos económicos» (Besserer, 2014: 100).

¹⁹⁸ El colectivo de la Campaña «Cerremos los CIEs» ha denunciado que el Ministerio del Interior tiene firmado un acuerdo con la compañía Air Europa y Swirtair. <https://cerremosloscies.wordpress.com/> , último día de entrada: 17 de agosto de 2015.



Figura 33: Acción “Súbete Al Vuelo De La Deportación” – Semana 15J contra los CE
Campaña Cerremos los CIE, del Ferrocarril Clandestino.

Infundir miedo entre la población impacta en muchos niveles. Este «régimen sentimental» se hace evidente en las políticas de detención y arresto que se aplican a las personas en situación irregular, ya que a una gran mayoría de ellas se les encarcela temporalmente con la amenaza de expulsarlas fuera del territorio del Estado español aunque finalmente se proceda a su liberación. El caso que mostramos abajo es muestra de ello; se trata de una mujer de origen latinoamericano «víctima de trata» que, en vez de ser nombrada testigo protegido del caso, fue internada en un centro de internamiento para extranjeros. De esta manera, se incumplió con la legislación en la que se dice que las mujeres que han sido explotadas sexualmente deben ser protegidas:

Nos enteramos al leer el periódico que una ONG había pedido que se paralizara la expulsión de Claudia, una mujer «víctima de trata». Llevaba 42 días en el Centro de Internamiento de Extranjeros de Aluche (Madrid) y tenía una orden firme de expulsión por ser «inmigrante irregular»¹⁹⁹. Llamamos a la directora de *Women's Link*, Lilita. Le hicimos una entrevista improvisada al aire entre Roberto, Manuel, Graciela y yo. Graciela le preguntó en qué estaba fallando el sistema de protección y Lilita respondió que «ni la policía, ni la administración ni los tribunales hicieron caso a las denuncias del peligro para la vida e integridad que había expresado» (Notas de campo, 14 de octubre de 2011).

Al caso anterior le dimos seguimiento, y a través de la organización pudimos saber que el plazo máximo de retención en el CIE (60 días) se cumplió, sin que fuera deportada. Posteriormente fue puesta en libertad, por lo que en la actualidad Claudia vive amenazada

¹⁹⁹ Ver caso en: <http://www.publico.es/espana/401251/una-ong-pide-que-se-paralice-la-expulsion-de-una-victima-de-trata>

ante una posible expulsión porque no tiene papeles, no recibe ninguna ayuda del Estado para víctimas de trata y no se le ha dado seguimiento ni investigado su denuncia. La presión y difusión a través de la radio no resultó favorable para Claudia, pero visibilizó la situación que viven cada año cientos de mujeres de origen latinoamericano en situación irregular que son encarceladas en los CIES en el Estado español. La denuncia a través de la radio no interpeló a la sociedad española sobre la situación de tráfico de personas y de esclavitud sexual en la que viven cientos de mujeres. No obstante, tal como explica Butler, «no podemos actuar sin apoyos, y sin embargo tenemos que luchar por los apoyos que nos permitan actuar» (Butler, 2012: 12).

Durante los cuatro años que trabajamos en diferentes radios por y para audiencias migrantes, nos enteramos de que en los CIES las violaciones de derechos humanos en relación al derecho a la salud, no sólo lo viven las mujeres «víctimas de trata», sino todas las internas. A lo largo de nuestro trabajo etnográfico nos fuimos enterando de la situación en la que se encontraban estos centros carcelarios, que son presentados como centros de medida «cautelar»²⁰⁰. A través de los/as abogados/as y también de oyentes supimos que la atención de la salud en los CIES era escasa para las mujeres, y entre ellas había enfermas muy graves diagnosticadas previamente cuyo tratamiento había cesado al ingresar en el CIE²⁰¹. En ocasiones, se les había llegado a negar tratamientos paliativos a las internas, como la metadona, que sirve para reducir los dolores.

²⁰⁰ El discurso jurídico «cautelar» quiere decir que se toman medidas con la intención de prevenir que las personas en situación irregular (con expediente de expulsión territorial) se escapen. Los CIE son considerados como espacios no-penitenciarios en los que se retiene de manera «cautelar» a las personas hasta durante 60 días. Sin embargo, diferentes organizaciones en el Estado español han denunciado que la idea de «cautelar» es falsa, ya que estos centros retienen a las personas de manera carcelaria.

²⁰¹ Samba Martine tras 38 días de detención en el centro de internamiento de extranjeros de Aluche murió en el Hospital 12 de Octubre. Fue detenida en Melilla y trasladada al Centro de Internamiento de Extranjeros de Aluche en Madrid para proceder a su deportación al Congo, su país de origen. Mientras permaneció detenida en el CIE de Aluche manifestó en repetidas ocasiones a la Policía Nacional que la custodiaba, que no se encontraba bien de salud. Los servicios médicos del CIE consideraron que su estado de salud no era grave hasta que fue ingresada de urgencia en el Hospital 12 de Octubre donde falleció el 19 de Noviembre de 2011 por una infección. Diversos informes médicos afirman que de haber sido atendida con la diligencia debida, la afección que sufría no le habría causado la muerte. El Juzgado de Instrucción número 38 de Madrid decidió cerrar la investigación penal abierta por la muerte de Samba Martine. Ver noticia en: <http://www.20minutos.es/noticia/1260781/0/muerte/cie-aluche/hacinamiento/>



Figura 34: Daniela Ortiz & Xose Quiroga, Homenaje a los Caídos, Madrid 2012²⁰²

También nos contaron al aire casos de embarazadas que no estaban recibiendo ni la atención médica ni la nutricional especializada que requería su estado, así como las deficiencias detectadas en diferencias de trato por razón de género. Según explica el informe de *Women's Link* (Soria Montañés, Paloma, 2012) existen 360 plazas para las internas en todo el territorio, frente a las 2.772 masculinas; las mujeres disponen en los CIE de menos horas de patio o en peor horario y de peores zonas comunes, e incluso en CIE como el de Valencia, ellas tienen que limpiar sus propias celdas mientras los hombres gozan de un servicio de limpieza contratado por la dirección del centro.

Por otro lado, junto a estas denuncias, la radio también sirve para que algunas locutoras denuncien la situación de violencia machista que viven muchas mujeres, las cuales en ocasiones no se atreven a denunciar el maltrato para no perjudicar a sus parejas y que pierdan sus papeles:

Mariana, la locutora del programa, denunció al aire una situación que le parecía complicada en la vida de muchas oyentes. Dijo que en el 2013, ha habido más de 27 víctimas de género en España, según lo que ha dedarado la OMS. Luego, la abogada, cuyo despacho es auspiciador del programa, dijo que en los países latinoamericanos hay agresiones y que también se llega a matar a las mujeres igual que en España. La única diferencia para ella es que en España estaba muy perseguido, por eso se hizo una ley muy restrictiva para proteger a las mujeres. «Nuestro llamamiento a todas las personas

²⁰² Ruta realizada durante la jornada del 12 de Octubre de 2012, Día Nacional de España. Daniela Ortiz portando una imagen de Samba Martine desde la Plaza de Colón hasta el Hospital 12 de Octubre. Se realizaron paradas en el antiguo domicilio de Moisés Tshombe (domicilio del congoleño implicado en el asesinato de Patrice Lumumba, que fue recibido en España como exiliado político en dos ocasiones en tiempos de Franco) y en el Centro de Internamiento de Extranjeros de Aluche.

que son maltratadas es que denuncien, que vayan al médico, que levanten un parte de lesiones o llamen a nuestros abogados. En el momento en que nosotras vamos a la policía con un parte de lesiones por el médico, eso pasa al juzgado de instrucción y al juzgado de violencia de género. No se pueden quitar las denuncias puesto que hay muchos casos de maltratadores que acosan a su víctima para que quiten la denuncia, pero lo que siempre tenemos que hacer es denunciar. Hay muchas chicas que no denuncian a sus parejas para que no les quiten los papeles y lo cual nos parece que tienen que denunciar, no hay que tener en cuenta los papeles, sino nuestra integridad física, nuestra dignidad. Si es un maltrato continuado, no duden en recurrir a los abogados» (Notas de campo, Madrid, 22 de junio de 2013).

Sin embargo, la información sobre violencia machista que se difunde en las radios (al igual que en otros medios de comunicación en el estado español) hace un llamamiento hacia la vía privilegiada de la denuncia legal. Esta cuestión dificulta los procesos para las personas más afectadas, ya que las mujeres no se atreven a contar sus casos al aire por «vergüenza» y «miedo», tal como hemos identificado en nuestro trabajo etnográfico. Tal como han explicado colectivos feministas como «Las Tejedoras» (2014)²⁰³, la denuncia no sirve en todos los casos, ya que las mujeres son sometidas a preguntas, juicios y tienen que aportar pruebas, por lo que ir a juicio resulta una posición incómoda que genera victimización secundaria tanto por la escasa sensibilidad de las instituciones a la violencia machista como por el racismo institucional.

Por otro lado, a partir de la modificación del Real Decreto que en 2012 dejó a las personas en situación irregular sin acceso a la sanidad, resulta paradójico que el embarazo y el parto sean cubiertos a las mujeres sin tarjeta sanitaria, como es el caso de las migrantes en situación irregular, y al mismo tiempo sean excluidas de la posibilidad de interrumpir un embarazo no deseado. Esto por tan solo citar otro de los tantos ejemplos en los que las mujeres migrantes se enfrentan a triples discriminaciones racistas, clasistas y machistas, tal como lo denunciaron al aire, en el programa de Alberto, las participantes de la *Comisión de Feminismos Sol* (Notas de campo, Madrid, 9 de mayo de 2013)²⁰⁴.

Por otro lado, la radio en ocasiones permite a los/as oyentes el *anonimato*, posibilita una acción corporal que en muchas ocasiones el espacio público no permitiría de ninguna manera, ya que constantemente se producen controles racistas de identidad, redadas y otro

²⁰³ Ver cortometraje: *La última Gota*, <https://vimeo.com/110662425>, última actualización: noviembre 2015, última fecha de entrada: 14 de agosto de 2015.

²⁰⁴ Las participantes de esta comisión denunciaron que a partir de la modificación del RD, se ha valorado que es necesario cubrir los derechos reproductivos de todas las mujeres, independientemente de su situación económica, pero sólo una parte (la que a los políticos les parece bien) dejando fuera el aborto y la atención post-aborto, con todo lo que ello conlleva. Ver Dossier de la Comisión de Feminismos Sol (2012).

tipo de hostigamientos sociales, por lo que la radio resulta un espacio seguro para levantar la voz:

Alberto dijo que entendía que hubiera mucha gente que no se atrevía a llamar a la radio porque tiene miedo de que su voz salga al aire y que es normal si estas cosas que rayan con lo penal: «nosotros no les pedimos que nos den su nombre, sino que ustedes simplemente preguntan y ya» (Notas de campo, Madrid, 10 de agosto de 2012).

Algunos programas de radio además suelen utilizar plataformas y nuevas tecnologías de comunicación y otras tecnologías virtuales, como chats en sus páginas web, twitter, facebook, streaming, etc., lo que permite a muchos/as oyentes participar de manera anónima, como hemos visto en un caso anterior en el que las oyentes toman fotos de las redadas y las envían a las cuentas de los periodistas para denunciar y avisar a sus paisanos para que no pasen por el lugar en donde están sucediendo. Las nuevas tecnologías han sido acusadas de contribuir a la *desmaterialización* de la esfera pública; sin embargo, y lejos de ser así, se han aprobado nuevas leyes, como la llamada «ley mordaza»,²⁰⁵ para restringir estas otras formas de protesta pública (y a veces también privada), por lo que exponer el cuerpo (o la voz) para realizar consultas o denuncias puede ser igualmente riesgoso. Según Butler:

Bajo condiciones en las que las personas con cámaras fotográficas o acceso a Internet son encarceladas, torturadas o deportadas, entonces el uso de la tecnología implica efectivamente al cuerpo. No basta con que una mano pulse y envíe, pues el cuerpo de alguien estará en peligro si se localiza ese «pulsar y enviar» (2012:23).

Algo que es importante que destaquemos es que el «espacio de aparición» (Butler, 2012) es posible a través de la radio tanto para quienes salen a las calles a manifestarse como para quienes denuncian y se quejan a través de los micrófonos o del teléfono. Los cuerpos «en peligro» tienen que ser pensados desde la «multiplicidad de puntos de resistencia» (Foucault, 1976), «estando aquí y allí, ahora y entonces, transportados y estacionarios, con consecuencias políticas muy diferentes derivadas de esas dos modalidades del espacio y del tiempo» (Butler, 2012: 23).

²⁰⁵ Ley de Seguridad Ciudadana que entró en vigor el 1 de julio de 2015, aprobada con los votos a favor del Partido Popular y toda la oposición en contra.

5.3 Clubes de fans: organizaciones culturales características de la recepción de la radio

En este apartado hablaremos de la consolidación de grupos de oyentes que se organizan sin una estructura definida, pero con una identificación y sentido de pertenencia común, realizando acciones colectivas conjuntas: los clubes de fans. Diversos grupos de oyentes se han organizado alrededor de diferentes programas de radio, como «¡Viva Paraguay!», «Por los Caminos del Perú», «Muchas Noticias Latinas», «El reloj» y «Salvajemente Diferente», entre otros. Por lo general, tienen el mismo nombre que los programas de radio, excepto el de «Salvajemente Diferente» que se llama «Club de la Mujer Latina». A través de sus teléfonos móviles, los/as oyentes se conectan desde sus puestos de trabajo; escriben cartas a las radios; llaman por teléfono diariamente; asisten a actividades organizadas por los/locutores y se convierten en escuchas interactivos/as. Estos clubes resultan *formas de organización cultural características de la recepción de la radio*.

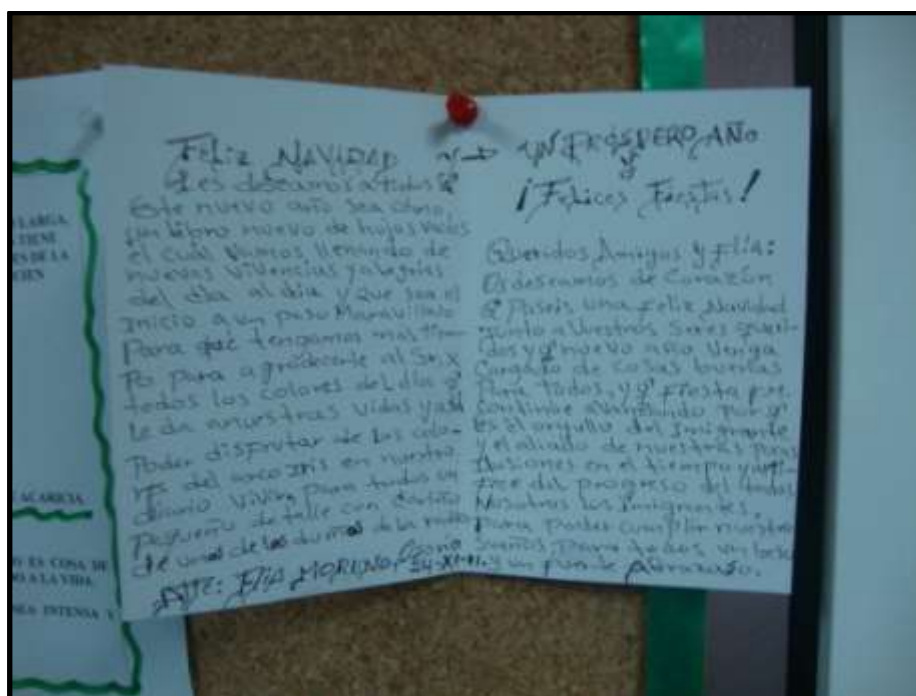


Figura 35: Cartas de oyentes del Club de Fans para el programa de “El reloj”, 2012
Foto: Marisa Ruiz Trejo

Estos grupos se denominan a sí mismos clubes de fans y surgen con propósitos específicos (fiestas, paseos, conciertos, manifestaciones, etc.), por lo que cambian continuamente. Algunos generan convergencia alrededor de la identificación de «ser latinos/as», pero también de identificaciones nacionales o locales. Las formas de

identificación suelen cambiar constantemente de acuerdo a los eventos (unas veces «latinos», otras «colombianos», otros «barranquilleros»), ya que los intereses que los unen también se transforman. Estos clubes no son organizaciones formales, ni tienen estructuras ni funciones formales, como otras que existen en Madrid²⁰⁶ como las asociaciones o las iglesias. Sin embargo, actúan activa y continuamente. En ese sentido, aunque se trata de asociaciones de afiliación voluntaria, que pueden llegar a tener liderazgos, nuestro interés aquí es mostrar algunas de las prácticas que hacen que las personas se identifiquen como parte de redes de afectos; estas redes se activan para ayudar a las personas en sus necesidades, aflicciones y problemas más urgentes, pero también para compartir el placer de disfrutar bailando, yendo en conjunto a conciertos, celebrando o practicando algún deporte.

En ese sentido, no nos interesa tanto cómo la gente reconoce un sentido de pertenencia a la identidad «latina» comercial, sino más bien las prácticas de acción colectiva



Figura 36: Club de fans de programa de radio
Foto: Natalia Peña

y las estrategias ante las exclusiones y situaciones de violencia que las personas viven frente a la sociedad española dominante y frente a la regularización de las fronteras.

Para comprender el sentido y la importancia que tienen los clubes de fans de las radios, tenemos que entender las fronteras del intercambio social entre ciudadanos y no-

ciudadanos en el Estado español, ya que recurrentemente se considera que los/as migrantes extracomunitarios son nuevos integrantes, que no pertenecen a la unidad política nacional, a pesar de haber residido largo tiempo en territorio español. Esto se debe a que la idea de «ciudadanía» formal se asienta en una base universal y excluyente que, desde sus orígenes a

²⁰⁶ En Estados Unidos, Besserer (2000) ha trabajado con «clubes» de escuchas de radios de la comunidad mixteca en California a los que ha nombrado como «cuantos», ya que no tienen una estructura similar a la de las redes, ni tienen tampoco identidad primordial, sino una manera de actuar. Según su estudio, coaligan para un propósito específico, cambian muy rápidamente, siendo las identidades de las personas complejas y cambiantes.

finales del siglo XVIII, ha constituido un proceso de diferenciación de los hombres privilegiados respecto de los demás (Rosaldo, 2000). Algunos afirman que la solución es ocupar las plazas públicas, ya que esto es un paso democrático, dando por supuesto que no existe distinción entre los ciudadanos y que todos los que acuden a las plazas lo hacen en igualdad de condiciones. Pero, tal como explica Rosaldo (2000), la plaza no es una solución, sino apenas un punto de partida. Si reflexionamos sobre las «desigualdades sutiles» que se pueden dar en una reunión en la plaza pública, resulta indispensable que pensemos en las «distinciones que se inscriben en el cuerpo como es el caso del “género”», la etnicidad, la sexualidad, la clase, etc. (2000: 3). En ese sentido, quienes tienen derecho a hablar en la plaza, a quienes se les escucha más y a quienes no se les interrumpe cuando hablan, es a los grupos que gozan de los privilegios de la «ciudadanía formal» (hombres, jóvenes, quienes tienen documentos y quienes son considerados dentro de la «normalidad»).

Es por eso que los «clubes de fans» forman parte de una de las batallas por la «ciudadanía cultural» (Rosaldo, 2000), en la que tanto locutores/as como oyentes de algunos programas de radio se organizan y tejen redes, haciéndose colectivamente un lugar en el espacio público. Una de las características de los «clubes de fans» es que crean solidaridad y apoyo mutuo entre la gente que comparte los difíciles hechos de la vida cotidiana:

Hoy Eduardo dijo que conoce la difícil situación de la audiencia. Por eso, hizo una rifa y ofreció cake, un pollito asado y un combo. Se abrieron las líneas telefónicas para que la gente del Club de Fans pidiera un número al azar. Una oyente llamó y dijo: «Hola, mi nombre es Mónica, llamo de Parla y yo siempre con Ecuatorianísima FM. Por favor, les llamo para ver si le pueden dar el premio a Carmen, una amiga que está pasando muy mal, tiene un niño, está sin trabajo, no tiene papeles y ya llevan varios días que no tienen para comer». Las llamadas llegaron inmediatamente desde los barrios de Buenos Aires, desde Tirso de Molina y Parla en Madrid para ofrecer comida y apoyo a la compatriota. Mónica, quien todavía permanecía al aire se emocionó hasta las lágrimas y agradeció al Club de Fans por la movilización que había resuelto su problema (Notas de campo, Madrid, 5 de octubre de 2012).

En ese sentido, esta acción demuestra que la participación de miembros de grupos no privilegiados, en espacios como las radios por y para migrantes, es una forma de construir «ciudadanía» que no implica necesariamente entrar en la plaza pública, ya que acceder a ese espacio conlleva un riesgo ante el «principio de incertidumbre» que implica haber cruzado las fronteras (Besserer, 2000), además de una negociación de códigos y normas con los grupos privilegiados (Rosaldo, 2007). En esa misma línea, «la expansión de la ciudadanía implica no solamente la relación Estado-ciudadano, sino también la relación

ciudadano-ciudadano» (Rosaldo, 2007: 5). Esto quiere decir que participar en un «club de fans» de las radios y desplegar diversas acciones colectivamente constituye una búsqueda por el «reconocimiento al sentido de pertenencia y a la reivindicaciones de derechos en el sentido sustancial y no formal» (Rosaldo, 2007: 5). Cuando la gente pobre y sin papeles reclama su derecho a la alimentación, lo está haciendo desde sus legítimas aspiraciones. Si el Estado no contribuye al reconocimiento de los «no-ciudadanos», entonces la «no-ciudadanía» se organiza y activa mecanismos para resolver sus problemas. Los clubes se organizan para apoyar a los paisanos en sus dificultades y enfermedades; operan como grupos de apoyo para sortear las dificultades en la distancia:

El club de fans del programa de Chary va a ayudar a una chica que tiene cáncer y no tiene tarjeta sanitaria porque no tiene papeles. Chary dijo al aire «vamos a ayudarla entre todos, por favor, alguien que se ofrezca a cuidarla un día y otro día que la acompañen al médico. Ahora están atendiendo a personas sin tarjeta sanitaria en urgencias, que alguien la acompañe». Otra mujer que tiene 8 meses de embarazo y no tiene ni un pañal para su hija llamó. Chary dijo «a ver si le podemos ayudar» y los teléfonos sonaron, varios oyentes se ofrecieron a apoyarla (Notas de campo, Madrid, 13 de junio de 2013).

En ese sentido, es evidente por qué la interacción de los/as migrantes de origen latinoamericano con el espacio público no es tan visible. Su lucha por la ciudadanía está en la política que hacen por otros medios, por ejemplo, las mujeres que llaman por teléfono a las radios desde las casas en donde trabajan como empleadas del servicio doméstico. Al dar su opinión, generar debates, organizar colectas para cubrir la repatriación de algún paisano sin recursos, recoger ropa para los internos en las cárceles o hacer intercambios diversos, están luchando por la «ciudadanía cultural», lo que significa un primer paso, cuando no se tiene papeles, en la movilización por el reconocimiento de una comunidad política para la visibilización y el reconocimiento de derechos. Incluso, la «ciudadanía cultural» se está luchando cuando se movilizan las personas para salir fuera de Madrid, ciudad de la que muchas personas en situación irregular no han salido desde que llegaron:

Chary dijo: «El domingo 14 de julio nos vamos de paseo, vení a conocer con nosotros la presa Pinara, un sitio turístico por excelencia. Salimos de Puerta del Ángel a las 10. Lleva también tu conservadora. Así como en Paraguay aquí también nos vamos de paseo. ¡Ojo: 14 de julio paseo a Ávila!» (Notas de campo, Madrid, 20 de junio de 2013).

Se trata de un reclamo por ocupar las calles, los parques, las ciudades que se habitan y otros lugares aledaños. Es tomar para sí el espacio público, convirtiéndolo en propio, apelando al derecho a la libre movilidad de las personas.

Además, en estos clubes de fans las mujeres tejen redes de solidaridad y apoyo mutuo, siendo la radio un espacio de encuentro. Cabe destacar que muchas de las oyentes comparten experiencias comunes con las locutoras, ya que han pasado por situaciones adversas similares. Chary, una mujer que llegó a Madrid hace más de ocho años, ha vivido en carne propia las dificultades por las que han pasado las oyentes de su programa del colectivo de mujeres empleadas del servicio doméstico:

En esta ocasión visité los estudios de Paraguay Stereo FM que habían cambiado de lugar, ya no estaban en aquel edificio antiguo de Gran Vía que visité hace años. Posiblemente por la crisis, esta vez las oficinas se alojaban en la séptima planta de un edificio del barrio de Cuatro Caminos, una de las zonas en donde hay más población de origen paraguayo de Madrid y donde el alquiler de oficinas es más barato. El programa de Chary era escuchado por muchas mujeres que tenían una relación cercana con ella, debido a que se conocían de años atrás en Asunción y de otros lugares como la iglesia de San Lorenzo en Madrid, a donde asisten cada fin de semana para compartir sus problemas, ayudarse y tejer redes. Chary saludó al club de fans del programa diciendo: «Buenos días, mis corazones, ¿cómo están?». Luego habló en guaraní y dijo que se le erizó la piel. Había muchas emociones detrás de sus palabras. A continuación Chary puso algunas canciones como: «Ausencias ausentes». Llamó Blanca, que tenía 54 años y 8 años viviendo en Madrid, para contar lo que estaba viviendo. Dijo que se sentía contenta por tener la posibilidad de salir a dar una vuelta al parque, de ir a esos rinconcitos o pedacitos de Paraguay en Madrid. Otra señora llamó para contar que tenía un tumor y que no podía mantener a sus hijos. Chary organizó una colecta para ayudarlo, y entre muchos oyentes del programa y del Club de Fans le ayudaron (Notas de campo, Madrid, 17 de junio de 2013).

En ese sentido, las colectas tienen un valor material para las comunidades transnacionales que, tal como explica Nancy Wence (2012):

atienden las necesidades de los transmigrantes —muchos carentes de respaldo en otros lugares por su condición migratoria—, que al mismo tiempo están fuertemente acosados por diversos sistemas de extracción de recursos al punto de que su continuidad está en peligro constantemente (en Besserer, 2014: 97).

En el siguiente ejemplo identificamos cómo, a pesar de los intereses económicos dominantes, en los procesos migratorios existen *espacios de resistencia* dentro de los *campos radiofónicos transnacionales*. Las fiestas a las que asisten las personas organizadas en los clubes de fans muestran ciertos puntos al respecto:

Acompañé a los/as locutores de «Muchas Noticias Latinas» a una fiesta que prepararon a través del «club de fans» por el aniversario de su programa. Organizados, algunos/as oyentes asistieron a un concierto en «Baracoa», una discoteca «latina» de la cubierta de Leganés. Varios/as de ellos/as de origen colombiano, ecuatoriano, peruano y boliviano, me contaron que se reunían frecuentemente para hacer distintas actividades y enfrentar juntos las dificultades de estar lejos de su país. María de la Luz, locutora del programa, ayudó a coordinar las actividades. Durante toda la noche, bailamos bachata, vallenato, salsa y merengue. «Arnoldo y sus azabaches», un grupo colombiano que viajó con la

colaboración de la radio desde Bema, Suiza, se presentó a manera de celebración en el aniversario del programa. Alberto presentó a los integrantes del grupo como sus «paisanos». Comimos «chuchitos» que Carmen, una oyente del programa de origen guatemalteco que vivía en Madrid desde hace más de siete años, había preparado para vender, con la intención de poder juntar algo de dinero. Tenía cinco años sin volver a Guatemala en donde vivía su hijo de seis años con su abuela. Carmen me contó que un día llamó a la radio y solicitó ayuda. Alberto le ayudó permitiéndole vender antojitos guatemaltecos en las fiestas del programa (Notas de campo, Madrid, 2 de octubre de 2012).

Para algunas mujeres pertenecer a un club de fans les da sentido de membresía a un grupo con el que comparten la experiencia migratoria, pero también la situación de precariedad y desposesión que es común a otros/as paisanos/as con quienes crean conjuntamente estrategias colectivas para afrontar las dificultades. Esta colectivización de las posiciones es una forma de resistir en la distancia y de responder a la interpelación del imaginario dominante migrante que se distribuye en los medios de comunicación como «conformistas» y no como sujetos activos.

En la siguiente conversación informal, una de las oyentes del programa con la que mantuvimos varios encuentros, y miembro de un club de fans, nos compartió una parte de su vida emocional y de conexión con la radio, así como la importancia de salir a la calle a manifestarse:

En la fiesta de aniversario del programa «Muchas Noticias Latinas» Rutilia, una mujer colombiana, de 45 años, empleada del servicio doméstico, me relató la importancia que tenía para ella el programa de Alberto que escuchaba todas las mañanas durante su intensa jornada de trabajo de limpieza. Así me dijo: «si no me he desesperado es porque escucho a mis paisanos que también están pasando por cosas parecidas que nosotros vivimos. Mi marido y yo, desde que llegamos, escuchamos este programa que nos ayuda mucho con las ofertas de empleo, pero a veces también para que no nos engañen. A veces también hemos salido a manifestaciones en contra de los recortes que está haciendo el gobierno español y que nos afectan principalmente a los migrantes» (Notas de campo, Madrid, 2 de octubre de 2012).

Además, identificamos que la participación de los/as oyentes en los clubes de fans les ubica en una posición dentro de la «comunidad transnacional» (Besserer, 2000), otorgándoles un cierto margen de libertad, de acción y de agencia. A través de las *alianzas* que se generan en estos clubes y de las *políticas en las calles* (Butler, 2012), se organizan para hacer pic-nics en los parques de Madrid a donde las personas no suelen ir solas, por miedo a los controles de identidad racista. Este tipo de acciones generan espacios de pertenencia en los que la gente participa activamente en la vida cultural de la ciudad e interactúa con los espacios públicos, a los que sin la pertenencia a este tipo de grupos sería más difícil:

María de la Luz me explicó que como parte de su labor social en la radio suele organizar actividades con los oyentes. Muchos/as de ellos/as «no tienen papeles» y tienen miedo de salir a las calles porque la policía los acosa pidiéndoles la documentación. Por esto, han ido todos juntos a hacer picnics al parque del Retiro o a la Casa de Campo para acompañarse unos a otros, compartir comida y cantar canciones de su tierra, «no es mucho, pero algo es», dijo María de la Luz. Algunos/as oyentes desde que llegaron a España no han salido nunca de la ciudad de Madrid y otros/as han pasado muchos años sin conocer las calles principales de la ciudad. A través del club de fans organizan viajes a bajo costo para ir a nadar a pantanos o parques acuáticos que están alrededor de la ciudad. María de la Luz me contó que en varias ocasiones se han organizado para hacer peticiones al gobierno colombiano sobre diversas situaciones relacionadas con lo que sucede en su país, pero también para manifestarse en contra de los controles de identidad racistas o para unirse a las marchas de los afectados por la hipoteca en España, «para salir a protestar en manifestaciones y a reivindicar los derechos que nos corresponden» (Notas de campo, Madrid, 2 de octubre de 2012).

En ese sentido, no se trata de una «cultura ciudadana», sino de un proceso que Rosaldo ha llamado «ciudadanía cultural» que consiste en que los/as migrantes participen en el espacio mediático y que se apropien de los espacios públicos que de otra forma les son negados, como parte de un colectivo no privilegiado. Así pues, como dice este autor, «la pertenencia no debe ser un lujo» (Rosaldo, 2000: 11), de ahí las aspiraciones de las personas a poder hacer uso del espacio público en las mismas condiciones que las demás personas cuando caminan por las calles sin miedo.

Las prácticas de los/las comunicadores/as y las experiencias de los/las oyentes generan relaciones que se tejen a través de la radio y que se extienden a sus barrios, sus lugares de trabajo, asociaciones, entre otros muchos espacios en que se hace evidente su voz y la necesidad de que esa voz sea escuchada. La radio es convertida por los/as oyentes en una herramienta para la visibilización de los actores migrantes que comienzan a hacerse un lugar en la negociación pública por la representatividad de intereses. Pero existe una paradoja con la ciudadanía cultural, ya que mientras se reivindican derechos como ciudadanos de la comunidad política del Estado español, simultáneamente se reivindica la diferencia cultural de pertenencia a los lugares de origen en América Latina. En ese sentido, es la noción de ciudadanía transnacional la que se activa para demandar derechos tanto en origen como en destino.

Como explicamos en el apartado anterior, también podemos ver que muchos/as de los/as oyentes y miembros de los clubs de fans usan la radio como medio para pedir ayuda en casos en los que el conocimiento de otros/as compañeros/as migrantes les resulta útil para resolver sus problemas:

Llegó la hora de las llamadas de los oyentes al aire que es una de las más intensas de la emisión de «El Reloj». Rosa, una radioescucha colombiana, llamó desde el barrio de Legazpi pidiendo la dirección del Consulado de Colombia. Manuel le respondió que eso lo podía encontrar fácilmente por internet, pero ella dijo que no tenía computador. Busqué el número y se lo di. Marco, un señor colombiano, compartió la alegría de haber ganado recientemente el sorteo de la Once, desde hace muchos años se ha dedicado a vender cupones. Margot, otra oyente, nos dijo que tuvo mucha suerte de nacer en Colombia. Nos dijo que estaba llamando desde el trabajo y que por eso tiene que llamar en voz ligeramente suave, es de Ibagué, «la capital musical del Colombia». Comentó que ella había comprado un televisor nuevo pero que no estaba segura de si llevándolo a Colombia iba a funcionar allá, pidió a la gente del Club de Fans que la orientaran. Otra persona saludó a Roberto y dijo que es consultor de ropa, aprovechó y dio su número. A pesar de que no es un patrocinador, se le permitió hacer publicidad de su negocio al aire (Notas de campo, Madrid, 6 de octubre de 2011).

Las redes de apoyo a través de los clubes de fans resuelven problemas cotidianos que las personas enfrentan cuando no se encuentran otras instancias a las que recurrir. La situación es de indefensión para muchas personas que se encuentran «sin papeles». También los clubes de fans contribuyen en Madrid, como lugar de llegada, a la acogida de los paisanos que apenas aterrizan en la ciudad. Los clubes servían, sobre todo antes de la crisis económica, para apoyar a paisanos recién llegados a ubicar los lugares principales de la ciudad, a moverse en el metro, a hacer gestiones en los bancos y en las administraciones, a resolver problemas o dudas en relación a su instalación, etc.

Hemos seleccionado una de las de las acciones colectivas que el club de fans de «Muchas Noticias Latinas» organizó y en la que se hizo evidente la manera en que las personas ocupan el espacio público y resisten. En ese sentido, tal como expusimos en el Capítulo I en relación a lo que Stuart Hall explica sobre la categoría «negro», en la experiencia de la diáspora latinoamericana existe una extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría «latino»; esto significa el reconocimiento de que «latino» es esencialmente una categoría política y culturalmente construida, que no puede ser fijada en un conjunto de categorías raciales transculturales y transcendentales, por lo que no tiene garantías en la naturaleza (Hall, 1996). En ese sentido, categorías como la de «inmigrante latino» no pueden ser interpretadas como una condición dada, sino como efecto de prácticas y situaciones concretas. En esa línea, la manifestación de la dignidad del 22M y las narrativas de las personas del club de fans que participaron en ella nos muestran una de las tantas posiciones:

Miles de manifestantes se unieron a la Marcha de la Dignidad en la ciudad de Madrid. Seis columnas llegadas de diferentes puntos de España recorrieron el centro de la ciudad

para reclamar distintas consignas. Ante la situación de crisis económica generalizada, los manifestantes salieron a las calles movilizados contra la deuda, por el empleo digno, la renta básica, los derechos sociales, las libertades democráticas, contra los recortes, la represión y la corrupción. Así también se manifestaron en contra de un régimen y de unos gobiernos que, tal como decían algunas pancartas, agreden y «no nos representan». (Notas de campo, Madrid, 23 de marzo de 2013).

Por último, no podemos estudiar los clubes de fans como estrictamente solidarios o políticos, ya que el hecho mismo de construir el lazo social con la radio representa un ingreso económico para los dueños, directores e incluso para algunos comunicadores/as y para la industria publicitaria. En ese sentido, tal como explica Besserer, «la construcción misma de esta realidad colectiva es un proceso de jerarquización, subordinación y explotación» (2014: 98). Los clubes pueden contribuir con las comunidades, pero sin un compromiso u obligación hacia las comunidades.

5.4 Prácticas de comunicación y ciudadanía transnacional y cultural

«Vivo en Madrid pero mi corazón está en Bolivia»
(Oyente del programa «Muchas Noticias Latinas»)

«Yo como latinoamericana en Europa me siento más cercana
a los míos a través de esta radio»
(Oyente del programa «El reloj»)

«Con la radio nos toca hacer doble trabajo:
pelear aquí y pelear allá por nuestros derechos»
(Periodista del programa «Muchas Noticias Latinas»)

Las radios latinas se ubican en la dinámica transnacional ya que son producidas por y transmitidas a través de la frecuencia modulada en Madrid, por lo que tienen audiencias en esta ciudad y, a la vez, impactan a través de internet en lugares como Pereira, Ayacucho, La Paz o Asunción, etc. Las radios hechas por y para migrantes hacen simultánea la experiencia en los diferentes puntos en los que los colectivos transnacionales se desarrollan. Al ser apropiadas por las personas sirven como una herramienta para vincularlas a pesar de que se encuentren geográficamente distantes, en España y América Latina, así como para introducir en el antiguo centro de poder sonoridades de los espacios ex coloniales. Por ejemplo, tal como ya hemos visto, se usan para enviar saludos a personas que están en los lugares de origen, lo que le da un carácter de medio con uso transnacional:

Hoy un D.J. de la radio dirigida a la comunidad paraguaya de Madrid saludó a la gente que está «allá», que lo sintonizan a través de la página web. Dijo: «¿Qué tal pariente? ¿Cómo ha estado?». «Nos escucha allá Marco Cortés, saludos para el Mr. Pulpo que nos

sintoniza, la gente de Radio Estudio Dense desde Argentina, ex compañeros míos». De pronto, llamó Érica y dijo: «*un saludo a todos mis parientes que están en Argentina, yo estoy aquí fregando al ritmo de la música en el barrio de Estrecho (Madrid)*». «Solicita un tema aquí, porque aquí lo solicitás y lo tenés enseguida allá. Buena cachaca para ti compadre» (Notas de campo, Madrid, 12 de septiembre de 2012).

Aquellos que reciben las dedicatorias de las canciones, saludos e información en los lugares de origen interpretan las experiencias que viven quienes se los envían. Sin embargo, hemos identificado una multidireccionalidad en el envío de bienes simbólicos (canciones, información, postales sonoras, experiencias, discursos, entre otros). Así como se reciben llamadas de oyentes que residen en Madrid, también familiares y parientes que permanecen en los lugares de origen escuchan las radios locales, a través de las nuevas tecnologías de *streaming* por internet, en los lugares de origen. En ocasiones, no solo llaman para saludar a sus parientes que residen en Madrid, sino que también se llegan a dar conversaciones al aire, lo que resulta menos costoso a los oyentes, ya que se trata de llamadas a nivel local y no internacional. Los/as locutoras suelen hacer enlaces a radios locales en los lugares de origen a través de la amistad que tienen con otros/as locutores en dichas radios, por lo que se generan redes transnacionales de comunicación. En el siguiente fragmento de una entrevista, Carlos Antonio nos comparte su experiencia de *enlaces transnacionales* que titulaba «Así canta mi pueblo». El enlace consistía en hacer una transmisión en directo desde España con Lima, Perú, o algún departamento:

P. ¿Con qué radio trabaja usted allá?

R. Yo trabajaba con Radio Inka, radio Oriente, radio Excelsior, el último fue Radio Vacan. Son radios que tienen mucha llegada y frecuencia local, son radios importantes por ahí. Que también empezaron con asociaciones así.

P. ¿Siguen con esos enlaces?

R. Si, aunque con la crisis menos, pero seguiremos, la gente que está fuera añora mucho su tierra, al añorar tu tierra te hace sentir más cerca cuando a ti te saludan desde otro país, si estás nostálgico, te sientes bien, eso está bien.

P. El enlace que usted hacía ¿en qué consistía?

R. Nosotros llamábamos a la otra radio y salíamos ambas partes y saludaban a la familia de allá. Todo eso es corto porque la radio cuesta. Si haces esos tipos de enlaces es porque sabes que cuesta, cada minuto lo vas pagando y eso es el programa. Venía gente a llamar a la gente de allí. Tú llamabas desde tu casa y desde ahí saludabas, el enlace es una conexión de tú a tú. Si yo te llamo a tu casa, tú me contestas, pero esas llamadas salen al aire. Pero hay un teléfono en el que la gente llama y tú saludas para que todo el mundo lo escuche y eso te hace sentir bien.

P. ¿Las radios de allá son amigos de usted?

R. Por eso funcionan los enlaces, yo creo que con cualquier radio no podría trabajar. Algunos te dirían que no, porque son pagados y obviamente llamamos a la gente que conocemos. Ahí era como el compañero te respondía: «¿qué tal por Lima? ¿Hace frío? ¿Qué tal la temperatura?». Saludamos a todos los oyentes de la radio y es lo

que se hacía y ya pues también, si tú querías saludar a tu familia, tú ya le avisabas allá para que escuchen la radio. Es todo, la gente misma se dice: «mama te voy a saludar, escucha la radio». «Oye, Carlos que mi mamá te está escuchando». La radio es muy bonita. (Entrevista a locutor de origen peruano, Madrid, 20 de agosto de 2012).

De esta manera, identificamos que las personas se conectan e incluso se mueven a través de las ondas transnacionales cuando contactan con las radios en Madrid. Las personas que se ubican en lugares distintos, a uno y otro lado del atlántico, efectúan interacciones sociales a pesar de la distancia geográfica y la lejanía. Los programas de radio motivan la interacción como nodos transnacionales que enlazan a los familiares y amigos en la sociedad de destino con quienes permanecen en la sociedad de origen. De cierta forma, constituyen uno de los puentes para construir *comunidades de afectos*, que entretejen a las personas en los lugares de origen y en los de destino para compartir un mismo contexto social y emocional. La comunidad de afectos se construye compartiendo una serie de referentes, tanto en Madrid como en América Latina. No solo los envíos de dinero son importantes en la transformación de las sociedades de origen, sino también estos envíos de bienes simbólicos cargados de afectos y emociones. Así mismo, las postales sonoras, narraciones y discursos al aire que se transmiten desde origen contribuyen al reforzamiento de lazos afectivos y comunitarios y al mantenimiento de las identidades culturales (nacionales, regionales, locales, étnicas) de los migrantes. Las comunidades de afectos se construyen a través de varias dimensiones que tienen que ver con el hecho de haber experimentado procesos similares (en origen o el proceso migratorio), las percepciones comunes sobre determinadas situaciones que hacen entender las circunstancias de cierta manera, así como la comunidad imaginada y otras formas de imaginarios comunes que retroalimentan a unas personas y a otras. Las comunidades de afectos mediadas a través de la radio expresan constantemente sus sentimientos hacia el lugar de origen así como su sentido de pertenencia a la comunidad migrante en Madrid.

De cierta manera, algunos programas tienen usos transnacionales que permiten unir a familias que están en puntos geográficos distintos, haciéndolas sentir más cerca. Las mujeres que están en Madrid usan la radio para enviarles mensajes a sus familiares y amigos/as que están en sus países de origen y que también escuchan las radios producidas en Madrid:

También llama Marta, una mujer de origen colombiano que vive en Madrid desde hace quince años, para felicitarse a su mamá que está escuchando el programa desde Colombia. Luego llama Luis Antonio, otro radioescucha, llama desde Madrid, para que envíen

saludos a su familia que está escuchando el programa desde Suecia a través de la tecnología *Max-network* por internet (Notas de campo, Madrid, 6 de octubre de 2011).

Pero esto no es un uso particular de las radios producidas por y para las comunidades migrantes en la ciudad de Madrid, sino que también se da en otras partes del mundo en donde las familias transnacionales están separadas físicamente pero se acercan a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, manteniendo múltiples vínculos.

Durante nuestro trabajo de campo, hemos identificado que la gente discute al aire los problemas relacionados con los Estados y con las dificultades que enfrentan con sus gobiernos (los de origen y los de destino); cómo expresan sus ideas sobre el mundo que los rodea en la ciudad de Madrid y cómo toman conciencia como miembros de una nueva sociedad (la española). Esto constituye una nueva transformación en el modelo de ciudadanía transnacional en el que no se trata sólo de una idea político-jurídico-legal, sino del imaginario simbólico en el que las personas se piensan y sienten pertenecer a una comunidad política (Suárez Návaz, 2011: 231). En ese sentido, Butler refuta el trabajo de Arendt («distorsionado por su propia política de género») en el que se hace una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, que deja la esfera de la política a los hombres, mientras el cuerpo de la esfera privada es «femenino, envejece, extranjero, infantil y pre-político» (Butler, 2012: 26). Es por eso que considerar las voces extranjeras, que suenan a través de los altavoces de las radios, en lo público (por ser un medio de comunicación) y en lo privado (por escucharse desde lo doméstico) es iluminar lo privado oscurecido en los discursos sobre democracia, justicia económica y cultural. Estas formas de *aparición* en la esfera pública se convierten no solo en *participación democrática*, sino también en una forma de *ejercicio corporal y lingüístico de los derechos* (Butler, 2012). Uno de los muchos ejemplos de las discusiones que aparecen en las radios en las que los oyentes se apropian de este medio para debatir sobre la política de partidos, es el siguiente:

Recibimos una última llamada de un oyente colombiano que dice que le parece que el programa de radio de Alberto en ocasiones vende una política partidista porque muchas veces habla mal del PP o incita a que la gente no vote por ellos y esto al oyente no le parece correcto. 2011 fue un año en el que muchos movimientos sociales, aglutinados en el movimiento 15M, o de los indignados, pusieron en cuestión el sistema de representación política, promoviendo una democracia más participativa alejada del bipartidismo PSOE-PP, así como del dominio de bancos y corporaciones. Alberto compartía esta idea y solía criticar la actual división de poderes que no le parecía el mejor sistema democrático (Notas de campo, Madrid, 11 de noviembre de 2011).

En ese sentido, existe un *campo radiofónico transnacional* a través del que se conectan personas, bienes, información y símbolos entre distintos espacios. Hemos acuñado

este término para explicar cómo la radio se convierte en un espacio de acción social, de prácticas de comunicación y de influencia en el que los/as migrantes interactúan con sus familiares, amigos o con las autoridades gubernamentales de sus lugares de origen en América Latina.

Por otro lado, los ejercicios corporales y de acción colectiva que algunos/as locutores y oyentes impulsan, como reunirse masivamente en la calle para reivindicar algo, se convierten en formas de aparición con efectos transnacionales:

Hoy fui a la manifestación que exigía al consulado colombiano un trato digno y la rebaja de precios en los trámites consulares, convocada por el programa «Muchas noticias Latinas». Asistí con mi grabadora en mano para hacer un reportaje para la radio. Coincidí con Gregoria, María del Carmen y Conchita. Dos de ellas me contaron que participaban en «Territorio Doméstico», un colectivo de mujeres trabajadoras del servicio doméstico organizadas. La reivindicación de esta manifestación estaba motivada por los altos precios consulares. Así le pregunté a Gregoria cómo le afectaba a ella en su vida personal esta cuestión y me respondió: «todos los colombianos tenemos que sacar nuestro pasaporte, me afecta porque tengo que sacar el pasaporte español también de aquí y hacer muchos trámites y yo con mi trabajo no gano mucho, 400 euros al mes, cuido un niño, imagínese ¿cómo voy a poder pagar tanto con tan poco? Así nunca voy a poder regresar a mi país». Luego María del Carmen dijo: «Afortunadamente tenemos los micrófonos de la radio que están abiertos para que nos podamos quejar y necesitamos más periodistas como Alberto porque gracias a su programa ya hemos podido hacer presión y lograr una primera reducción». Se escuchaban consignas como: «Si no nos escuchan, volveremos a la lucha». Le pregunté a M^a del Carmen qué tenía entre las manos y me contestó que «un pollo» en representación de los colombianos «desplumado por la candiller que estaba dejando a todo el mundo desplumado». Se escuchaban también otras consignas como: «Candiller, escucha, estamos en la lucha». Le pregunté a Gregoria por qué había asistido a la manifestación y me contestó que «porque así como a todos los españoles la crisis también le había afectado mucho y quería que los precios consulares fueran rebajados». Se escuchó otra consigna: «la crisis y el consulado, nos tienen arruinados». Luego Gregoria continuó y dijo: «Yo me siento indignada porque nosotros somos los que pagamos». También asistieron oyentes de Perú y de Ecuador en solidaridad con sus vecinos. Una mujer ecuatoriana me dijo que si a ella le costara tanto el pasaporte como el colombiano, ella preferiría solo sacarse el pasaporte español. La gente se quejaba porque la cónsul se daba fiestas personales y pagaba favores a gente a quien no le incumbe Colombia. Gregoria continuó diciendo: «Necesitamos que el consulado esté con nosotros, conocemos compatriotas que están en una situación precaria en la calle, aguantando hambre, sin medicina, sin recursos. Lo mismo los presos que por dignidad deberían de visitarlos cada mes y no van. También la gente que está en Aluche deberían de darles una ayuda jurídica y no hacen nada». A continuación Mari Carmen me dijo que estaba disgustada, que estaba esperando a ser escuchada. «No nos alcanza, tienen que tener consideración con nosotros porque estamos en una situación muy difícil, yo aquí trabajo, pero allá en Colombia tengo a mis dos hijos y a mi marido que yo lo mantengo y viven de lo que yo estoy ganando y de lo que les estoy mandando. Yo vivo aquí con lo necesario, ¿y dónde va mi dinero? Va todo a Colombia, se gasta en la colegiatura de la escuela, en el transporte, en el alquiler de la casa». A varias personas les pregunté qué decía su pancarta y me contestaban: «Miente el consulado de Colombia, porque nos dijeron que habían bajado los costos y no fue

así», «Ya no más engaño, ya son muchos años, yo creo que estamos mayorcitos para que nos digan la verdad», «Déjense de cuentos y hagan el descuento», «Con un solo movimiento quitamos el invento, rin-rin, ahora le sacaron al pasaporte un timbre», «Los precios consulares son inmorales». La gente que tomaba el micrófono se quejaba de que los diplomáticos eran escogidos a dedo y exigían honestidad. «Un diplomático es una persona que falla en su intento de conseguir un cargo en el país y consigue que se lo dieran en la administración pero con la condición de que abandone el país». «El mapa colombiano está lleno de ratas. Yo que la hice quiere decir que los alcaldes y los presidentes se están comiendo el país». Regresé a casa, edité el reportaje y se lo mandé al equipo de «Muchas noticias» que lo transmitiría al día siguiente (Notas de campo, 27 de octubre 2013).



Figura 37: Manifestación contra los elevados costos de tasas consulares colombianas
Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Desde los años ochenta, ha venido surgiendo literatura sobre los usos de los medios de comunicación en diversos procesos de migración transnacional. Por ejemplo, las radios hechas por migrantes de origen mexicano que se escuchan a ambos lados, a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, se han usado como medio de información para ayudar en la resolución de contingencias y abrir posibilidades entre los pobladores de comunidades dispersas. Federico Besserer (2000) resalta el trabajo del programa de «La hora mixteca» de Radio Bilingüe a través de la cual se transmitía información desde California sobre la comunidad de San Juan Mixtepec en Estados Unidos. Su trabajo de campo le hizo observar cómo la voz migrante se convierte en mediadora en el espacio transnacional radiofónico, hilvanando narrativas identitarias incluyentes y ofreciendo registros sonoros que ilustran cómo cada uno de los migrantes siente pertenecer a la comunidad. Uno de los usos de la radio que Besserer identificó es el que hacen los

sanjuanenses para romper con el aislamiento que les produce el no poder abandonar los campos agrícolas donde trabajan, por miedo a que al cruzar los límites del campo sean detenidos por *la migra*. Así también sus familiares que viven fuera de dichos campos, pueden contactar con ellos, ya que muchas veces los desplazamientos resultan inaccesibles. La radio también sirve para mandar mensajes a los familiares que permanecen en origen. Por ejemplo, algunos sanjuaneases usan la radio para comunicarle a sus familias que han llegado bien a sus lugares de destino al otro lado de la línea fronteriza. Así también sirve para las personas que buscan a algún amigo o familiar de quien desconocen su paradero y esperan poderle encontrar a través de la radio en el Valle de San Quintín. Esta misma situación se da en el caso de algunos programas de radio latina en Madrid, tal como se puede ver en el siguiente caso:

Luego también entró una llamada desde Bogotá. Era la voz de una madre afligida. Su hija vivía en Madrid, pero llevaba varias semanas sin comunicarse con Colombia. La madre contó que su hija era oyente del programa de Alberto y por eso recurría a la radio, para que toda la gente que estuviera oyendo le ayudara a localizarla (Notas de campo, 11 de noviembre de 2011).

La desesperación por la que puede pasar alguien cuando está a más de 10 mil kilómetros, con un océano de distancia, puede hacer que herramientas como la radio se conviertan en su única alternativa, y en un medio para poder entrar en contacto con una gran red de personas que pueden intentar localizar a la persona que se intenta encontrar.

Por otro lado, el antropólogo mexicano Andrés Fábregas (2006) ha documentado, a través del trabajo *Sí se puede: etnografía de una semana en California*, la importancia de las



Figura 38: Manifestación en contra de la exclusión sanitaria, 2012. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

movilizaciones migrantes del año 2006 en Estados Unidos contra la Ley HR 4437 propuesta por el senador James Sensenbrenner, heredero de la fortuna Kimberly Clark, que pretendía despojar de sus derechos, legítimamente ganados en el trabajo, a las poblaciones migrantes (Fábregas, 2006). Dichas movilizaciones no habrían sido un evento tan masivo si las

radios populares latinas, tal como explica Zepeda Millán (2010), no hubieran hecho un trabajo de difusión y de apoyo tan intenso.

En Madrid, algunos programas también han sido importantes para la construcción de ciudadanía de las comunidades migrantes y se han ido convirtiendo en *grupos de presión frente a las exclusiones en el Estado español así como en origen*, tal como veremos más adelante. Durante la realización de nuestro trabajo de campo, la crisis económica impactó severamente y los «gobiernos indirectos» (De Sousa Santos, 2014) (tanto del PSOE como del PP) hicieron reformas políticas y recortes económicos, produciendo un desmantelamiento de los servicios sociales, pactando con la (des)obligación política. Uno de los sectores más afectados fue el de la sanidad pública. Los/as comunicadores y audiencias migrantes también dieron su batalla por la ciudadanía, en especial para convocar manifestaciones a favor de los derechos sanitarios de los migrantes. En 2012, la sanidad pública española fue severamente impactada en su principio de universalidad. Una reforma sanitaria, recogida en el Real Decreto-Ley 16/2012, sugería la exclusión de cientos de miles de personas, principalmente migrantes «sin papeles», del derecho a recibir atención y ciertas prestaciones sanitarias²⁰⁷. Una de las primeras manifestaciones en defensa de la sanidad pública fue convocada por varios/as periodistas y locutores/as de las radios «latinas». Decenas de migrantes latinoamericanos y caribeños, muchos de ellos radioescuchas activos, se unieron a las movilizaciones en protesta y asistieron como símbolo de apoyo al llamado a la desobediencia civil de dicho decreto.



Figura 39: Pancarta “Salud pública para todos”. Manifestación en contra de la exdusión sanitaria, 2012
Foto: Marisa Ruiz Trejo.

²⁰⁷ Hasta el año 2012, el modelo sanitario era universal; el acceso a la sanidad estaba garantizado a toda la población sin excepciones. Para contrarrestar este decreto, que ha afectado a miles de personas, una serie de usuarios y trabajadoras del Sistema Nacional de Salud (SNS) han desarrollado líneas de acción a través de una campaña llamada «Yo Sí, sanidad universal» que incita a la objeción de conciencia de los profesionales al RD. Esta campaña ha sido sumamente difundida a través de las radios migrantes para que la atención sanitaria continúe (Ruiz Trejo, 2014).

El día de aquella manifestación, Alberto, uno de los periodistas colombianos de las radios, nos compartió el siguiente relato en medio de reivindicaciones escritas sobre pancartas que resonaron a través de las radiodifusoras latinas en todo Madrid: «no al apartheid sanitario», «la sanidad no se vende se defiende», «la sanidad pública no es un gasto es una inversión», «con papeles o sin papeles, salud pública para todos»:

«Estamos apoyando esta protesta. Para mí, es importante que la gente nos vea aquí con nuestros micrófonos apoyando algo que nos toca a todos, sobre todo, a los inmigrantes. Si te das cuenta, todos los Decretos, tanto las Reformas Laborales y los recortes salariales, los recortes en sanidad, en educación, las pensiones, afectan a toda la sociedad española en su conjunto pero, sobre todo, vulneran los derechos de nosotros los inmigrantes que no tenemos papeles y que también somos trabajadores. Por eso estamos aquí con nuestra gente que vino a apoyar. *Con la radio nos toca hacer doble trabajo: pelear aquí y allá por nuestros derechos*» (Notas de campo, Madrid, 26 de septiembre de 2012).

En este ejemplo, observamos cómo se motivan formas de «ciudadanía transnacional», el ejercicio de derechos políticos en varios países simultáneamente. Programas de radio como el de Alberto, Graciela, Margarita y Enrique, producidos en la ciudad de Madrid, contribuyen a crear puentes en el espacio social de interconexión en el que existen zonas que en principio no podrían atravesarse y que, sin embargo, se transgreden continuamente. La comunidad cultural radiofónica marca su espacio y reafirma su derecho de ser miembro pleno de la sociedad española y, al mismo tiempo, tal como veremos más adelante, intenta ejercer derechos en los lugares de origen simultáneamente.

Además, es evidente que las personas migrantes hacen un uso gradual de los espacios públicos y del espacio mediático radiofónico, para intentar derogar una serie de normativas jurídicas que constituyen un régimen estatal que los afecta directamente por su situación poscolonial. Estas prácticas de participación ciudadana, promovidas a través de algunos programas de radio como el de Alberto, incrementan la conexión consciente de las personas migrantes con sus lugares de origen y reivindican una ciudadanía diferenciada en el espacio político español. Se genera así un sentimiento de pertenencia a las comunidades de origen y, al mismo tiempo, un modo de pertenecer y reivindicar ciertos derechos en el país de destino. El modo de pertenecer a las comunidades latinoamericanas o caribeñas en España se efectúa por medio de estas prácticas visibles de participación ciudadana en el espacio público, en las que los colectivos migrantes se representan a través de la identidad «latina» por lo que demuestran tener conexión consciente con sus comunidades y una ciudadanía diferenciada en el espacio político español (Suárez Návaz, 2010).

Además, cabe destacar que, tal como explica Fraser, para que exista equidad social es necesaria una condición para la democracia política, la proliferación de *contrapúblicos subalternos* puede mejorar la participación de los estratos subordinados en las sociedades estratificadas (Fraser, 2014: 16). Las radios por y para audiencias migrantes podrían considerarse como contrapúblicos, aunque serían «públicos de toma de decisiones débiles en la sociedad civil», según los términos fraserianos.

El ejemplo anterior también pone en evidencia que en la «esfera pública transnacional» la ecuación de la ciudadanía, nacionalidad y residencia territorial es desmentida por fenómenos tales como las migraciones, diásporas, dobles y triples ciudadanías, afiliaciones comunitarias indígenas y patrones de múltiples residencias. El Estado español tiene actualmente (y ya desde hace más de una década) no-ciudadanos en su territorio, se trata de un nuevo espacio multicultural y/o multinacional a pesar de que la esfera pública nacional se resista a incorporarlo. Además, tenemos que considerar que los interlocutores de la «esfera pública transnacional» tampoco son co-nacionales ni ciudadanos. La opinión que generan, por lo tanto, no representa tampoco el interés común ni general del *demos* (Fraser, 2014: 22). En el caso de las radios para audiencias migrantes, nos encontramos con medios que no institucionalizan un debate entre ciudadanos que comparten un estatus común como iguales políticos, sino que su trabajo aparece como un actor importante en la esfera pública transnacional.

Por otro lado, algunos programas se han ido convirtiendo en *portavoces de las comunidades migrantes en España* en Madrid y en *interlocutores y mediadores con los gobiernos de origen*. Algunos de los/as comunicadores/as migrantes que hemos conocido suelen tomar la palabra en las radios para convocar a los oyentes a unirse a actos reivindicativos frente a sus embajadas o consulados. En algunas ocasiones piden cambios ejecutivos o legislativos en las jurisdicciones de sus países o negociar sus remesas y retornos a origen. También en las sedes diplomáticas se hacen denuncias, aunque más escasamente, por actuaciones racistas o discriminatorias de la policía española contra los migrantes o por los abusos de poder del gobierno español:



Figura 40: Manifestación por la reducción de tasas de los pasaportes. Foto: Marisa Ruiz Trejo.

Algunos miembros de la comunidad colombiana en Madrid se reunieron masivamente en la Plaza de Sol (Madrid), denunciando los elevados gastos que generaba el mantenimiento de las sedes diplomáticas al gobierno colombiano. Según los datos difundidos por el informativo de Radio Latina en Madrid, los precios de los pasaportes de algunos estados latinoamericanos y caribeños —Colombia, Estados Unidos, Guatemala, Chile, Ecuador, Cuba, Venezuela, Bolivia, Argentina, Dominicana, Brasil, Paraguay, Uruguay y Perú— oscilaban entre 110 y 131 euros. El pasaporte colombiano figuraba como el más caro de todos, sólo equiparable al de Estados Unidos. La difusión de esta información indignó a muchos/as oyentes del programa del «Muchas noticias latinas». Después de varios días de discutir al aire sobre la problemática, salieron a las calles a manifestarse. En algunas de las pancartas ponía: «Señora canciller de Colombia, usted le mete mentiras», «no más ratas», «con un solo movimiento quitamos el invento», «¡no

a la resignación!, exigimos una rebaja real del 5% del coste del pasaporte», «una alcancía y espera la devuelta». El elevado precio del pasaporte generaba problemas principalmente a las familias numerosas (Notas de campo, Madrid, 27 de octubre de 2013).

Según Butler, las acciones colectivas colectivizan el propio espacio que da soporte a las acciones públicas y corporales que se proponen (Butler, 2012: 22). En ese sentido, la radio se convierte en una herramienta para desarrollar transnacionalmente la agencia de las personas. Como hemos visto en el ejemplo, desde Madrid se intenta resolver una instrucción política del gobierno del lugar de origen. Tal como ha trabajado el antropólogo Federico Besserer (2000), se crean puentes en el espacio social de interconexión en el que existen «zonas limítrofes» que, en principio, resultarían difíciles de traspasar y que, sin embargo, se transgreden continuamente. Algunos/as migrantes levantan su voz con los micrófonos de las radios y presionan la toma de decisiones que afecta la vida política transnacional de personas que están separadas espacialmente. Para Butler:

Lo que los cuerpos hacen en la calle al manifestarse está vinculado de forma esencial a los dispositivos de comunicación y a las tecnologías que usan cuando «informan» sobre lo que ocurre en la calle. Son acciones diferentes, pero ambas requieren acciones corporales. Ambos ejercicios de libertad están vinculados, ambos son formas de ejercer derechos y juntos dan lugar a un *espacio de aparición* y aseguran su transponibilidad (...)

[Por un lado,] si los cuerpos no están en la calle, los medios de comunicación no disponen de un acontecimiento, de la misma forma que los cuerpos en la calle requieren de los medios de comunicación para existir en un ámbito global (Butler, 2012:23).

Tanto en el ejemplo de participación en una manifestación en contra de la exclusión sanitaria a las personas migrantes en el Estado español, como en la manifestación contra las tasas del pasaporte colombiano, identificamos que las personas generan vínculos con el gobierno y las autoridades políticas en el lugar de recepción, España, pero también con sus lugares de origen en América Latina. Suárez Návaz (2010) explica que la «ciudadanía transnacional» es un producto empírico (no asumible a priori) en el que se reclama una gestión política. La noción de «ciudadanía transnacional» nos ayuda a entender los vínculos económicos, políticos y socioculturales que alteran sustancialmente el modelo nacional de soberanía. En ese sentido:

Este proceso genera un fenómeno de identidades y lealtades múltiples que encuentran difícil acomodo en los marcos normativos nacionales que rigen la vida de las personas (...). [Se refiere a] prácticas de pertenencia y titularidad de derechos que cruzan fronteras y que se retroalimentan de manera que el ejercicio ciudadano en uno de los polos altere el ejercicio ciudadano en el otro (Suárez Návaz, 2010: 642, 652).

De esta manera, «lo latino» también se moviliza a través de un *campo radiofónico transnacional* que va más allá de las fronteras nacionales y que activa mecanismos de pertenencia a los lugares de origen y, al mismo tiempo, ciertas prácticas reivindicativas por el acceso a la ciudadanía en España, que es el lugar de asentamiento, así como nuevas formas de tejerse en ambos lugares y de narrarse en un nuevo espacio de producción y uso mediático transnacional.

A partir de la etnografía hemos encontrado que, gracias al poder y contrapoder de las radios, se transgreden algunos campos políticos, económicos y culturales en el que las personas, los grupos y las organizaciones, en ocasiones, se presentan como «latinos», otras veces como «caribeños», otras como «colombianos» y otras como «barranquilleros» con el fin de ejercer presión a distintos niveles de la vida política transnacional. Los efectos de la presión a distintos niveles son diversos. Cuando utilizan la noción de «latino» lo hacen para identificarse con otras comunidades migrantes de origen latinoamericano con quienes comparten dos experiencias. Una del pasado común más reciente que es el de la experiencia migratoria, y otra con un pasado común más lejano que es el de la experiencia colonial. Cuando recurren a «colombiano/a» interpelan a sus gobiernos en origen y cuando utilizan, por ejemplo, el término de «barranquillero/a» lo hacen para identificarse con otros migrantes de sus comunidades de origen con quienes comparten una memoria social.

En resumen de este apartado, podemos decir que a través de las radios se activan algunos espacios de lucha político-mediática que pueden contribuir a: 1) la expansión de la ciudadanía que consiste en que las voces «latinas», excluidas del espacio mediático mayoritario, empiecen a tener visibilidad en el espacio público y 2) a la redefinición de la ciudadanía en términos transnacionales que involucra tanto a los/as migrantes que residen en Madrid como a los/as familiares, parientes y amigos que permanecen en origen, pero también a otros actores diversos que intervienen en los procesos más allá de las fronteras del Estado español. Tal como nos dijo una vez Alberto: «con la radio nos toca hacer doble trabajo: pelear aquí y allá por nuestros derechos» (Notas de campo: Madrid, 26 de septiembre de 2012, manifestación por la defensa de la sanidad pública). En ese sentido, es necesario contemplar la manera en que el acceso a la ciudadanía de las personas migrantes de origen latinoamericano en España -país que a pesar de la crisis económica sigue siendo más poderoso a nivel económico- impacta en los países de origen en América Latina, cuestión que desborda los cometidos de nuestros objetivos.

5.5. Exclusiones de «lo latino» sonoro comercial

«El espectáculo no se dirige a ellas»
(Frye, Marilyn, 1983)

En este apartado queremos abordar las exclusiones de «lo latino» sonoro comercial (de mujeres, migraciones indígenas, sexualidades no normativas y otras subjetividades que son consideradas como carentes de realidad) en los discursos de las radios que buscan monopolizar la legitimidad de las condiciones de ciertos cuerpos, prácticas y deseos como «latinos». Estos cuerpos no solo están invisibilizados en las radios latinas, sino que forman parte de la lógica del poder comercial mediático que sigue construyendo imaginarios de poblaciones cada vez más «blancas», masculinas viriles y «mestizas», manteniendo el imperio de un régimen colonial heteronormativo. Las producciones mediáticas que integran el multiculturalismo, el «capitalismo rosa» o la etnicidad comercial representan la «diferencia», pero siempre con moldes que determinan quién es y quién no es «normal», así como quién y quién no cabe dentro de esa «multiculturalidad» regulada. Los discursos que quedan fuera son los que se salen de la horma de esa «diferencia» controlada, y es en parte la misma exclusión la que define el espacio de visibilidad para las narrativas que tienen *aparición* mediática. Tal como explica Butler, «esto no es un problema menor, ya que

significa que hay que estar en el espacio para poder generar el espacio de aparición, lo que quiere decir que hay un poder que opera antes de cualquier poder performativo ejercido por una pluralidad» (2012: 14). Es en ese sentido que en este trabajo hemos hablado de «sujetos-sujetados» de la identidad «latina» (Butler, 2001) que sólo si tienen un «espacio de aparición» tienen un «espacio de realidad» (Butler, 2012: 14). Esto quiere decir que los cuerpos, las prácticas y los deseos aparecen ante los demás, en los medios de comunicación dominantes (incluyendo las radios latinas), según los modos en que se pueden conocer y según los cuerpos que tienen una perspectiva establecida para aparecer. En ese sentido, las *pedagogías sonoras amorosas* construyen no solo la representación del cuerpo y del amor «latino», sino también la posibilidad de aparición y la aceptación de realidad. Si se enseña y aparece lo que es «latino» es porque se está excluyendo lo que no aparece. Las radios se convierten así en monopolizadores de las condiciones de realidad.

Tanto Arendt (1951) como Agamben (1998) («nuda vida») han explicado que «la exclusión en sí misma es un problema político, como parte de la propia política», sin embargo, no se puede decir en términos políticos que aquellos cuerpos, prácticas, subjetividades y deseos que una vez excluidos no aparecen, o que se consideran carentes de «realidad», no ocupen un lugar social o político (Butler, 2012). En ese sentido, a partir de los años sesenta, Arendt (1951) comenzó a prestar más atención a la suerte de refugiados y apátridas por lo que llegó incluso a proponer un «derecho a tener derechos», en un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias y en donde incluso las personas pierden la posibilidad de luchar por la libertad. Arendt (1951) no se refería solo a las condiciones de vida del campo de concentración, sino a la condición humana en el terror moderno. Su reformulación de «un derecho a tener derechos» es importante no solo en el sentido de la pérdida de derechos específicos, sino de la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. En ese caso, sin comunidad para garantizar, las personas podrían perder todos los llamados «Derecho». Por eso, la cualidad esencial como personas es su dignidad humana, ya que el «derecho a tener derechos» es anterior y precede a cualquier institución política que pueda codificar o tratar de garantizar ese derecho (247-248).

En ese sentido, el espacio de las radios latinas, no solo ha sido construido y definido sobre la base de la exclusión de quienes no aparecen en escena como «latinos», sino también de quienes se consideran carentes de realidad pero que actúan. A pesar de que no se les conceda la posibilidad de auto-identificarse, autodeterminarse y del reconocimiento

de «amor propio» (bell hooks, 2000; Jordan, 1978), emerge su «acción concertada» (Butler, 2012). Este ha sido el caso de las personas migrantes sin papeles que se reúnen en las calles o en los centros sociales sin tener derecho legal a hacerlo, o cuando las subjetividades migrantes indígenas se organizan para manifestarse exigiendo vivienda digna y libre circulación, o cuando las personas se congregan en las calles y plazas por su dignidad y por su «derecho a tener derechos», a tener para comer, a las posibilidades de tener un empleo y educación. La ocupación del espacio público por las personas que no tienen derecho a hacerlo va más allá de las exclusiones de «lo latino» sonoro, ya que corren el riesgo de sufrir violencia, de ser intimidadas y amenazadas y de que se les ataque en sí mismo su derecho al cuerpo en la calle que expresa su oposición a la legitimidad del Estado, del mercado y de la sociedad que las violenta.

Los espacios de representación, reapropiación y negociación de las mujeres y lesbianas migrantes²⁰⁸

«Pero el rediseño es posible, si no como estrategia siempre al menos como *táctica*, en el sentido que ésta tiene para Certeau: *el modo de lucha de aquel que no puede retirarse a "su" lugar y se ve obligado a luchar en el terreno del adversario*. La clave está entonces en tomar el original importado como energía, como potencial a desarrollar a partir de los requerimientos de la propia cultura. Sin olvidar que a veces la única forma de asumir activamente lo que se nos impone será el antidiseño, el diseño paródico que lo inscribe en un juego que lo niega como valor en sí. Y en todo caso cuando el rediseño no puede serlo del aparato podrá serlo al menos de la función. En un barrio pobre de Lima, un grupo de mujeres organizó un mercado. En él se contaba con una grabadora y unos altoparlantes que sin embargo no eran usados sino por el administrador. Con la colaboración de un grupo de comunicadores las mujeres del mercado comenzaron a usar la grabadora para saber qué pensaba el barrio del mercado, para musicalizar y celebrar las fiestas y otras funciones. Hasta que llegó la censura en la persona de una religiosa que ridiculizó la forma de hablar de las mujeres y condenó la osadía de quienes "sin saber hablar" se atrevían a hablar por los altoparlantes. Se produjo una crisis y las mujeres durante unas semanas no quisieron saber más del asunto. Pero al cabo de un tiempo el grupo de mujeres buscó a los comunicadores y les dijo: "Amigos, hemos descubierto que la religiosa tiene razón, no sabemos hablar y en esta sociedad quien no sabe hablar no tiene la menor posibilidad de defenderse ni de poder nada. Pero también hemos comprendido que con ayuda de ese aparatito —la grabadora— podemos aprender a hablar". Desde ese día las mujeres del mercado decidieron comenzar a narrar su propia vida, y dejando de usar la grabadora únicamente para escuchar lo que otros dicen empezaron a usarla para aprender ellas a hablar» (Barbero, 2010: 216).

²⁰⁸ Tal como se señaló en el Capítulo I, y siguiendo a Monique Wittig (2005), identificamos de forma separada «mujeres» y «lesbianas» para enfatizar que estas últimas subvierten la matriz heterosexual.

En este apartado vamos a dedicar algunos apuntes a los procesos de articulación que resultan alternativos a los imaginarios dominantes de los discursos de las radios latinas. También vamos a abordar brevemente algunos ejemplos en los que se hace evidente cómo la subjetividad es constantemente negociada, mediada y muchas veces ambivalente, pero apasionada.

Hemos hecho alusión a la cita introductoria de este apartado, ya que desde la *antropología de los medios de comunicación* una cuestión fundamental a analizar es, no solo el modelo de producción que implican los medios, sino los modos de acceder a ellos y también los usos. En esta parte del trabajo, no nos interesa tanto centrarnos en los procesos de imposición o regulación de las identidades, sino más bien en la «resistencia, de refuncionalización y rediseño que las personas hacen de los medios» (Barbero, 2010: 215). En ese sentido, una de las *tácticas* que hemos encontrado en la apropiación de las radios son las radionovelas que son producidas por mujeres migrantes en colaboración con algunos comunicadores como Alberto.

Las *radionovelas* son producciones sonoras emitidas por capítulos a manera de seriales radiofónicos en los que se narra una historia con diferentes actores-locutores que interpretan los personajes (similar al teatro²⁰⁹); este producto tuvo su origen en el melodrama. Utilizando todo tipo de efectos sonoros y canciones, se hace especial énfasis en las emociones de los personajes que tienen un papel importante en la trama. Además de haber contribuido con la difusión del «sentimiento nacional», en América Latina, las radionovelas, según Barbero (2010), se popularizaron por todo el continente a mediados de siglo XX y ejercieron un fuerte poder en relación a la «economía de la moral» universalizante, sin la que la cultura de masas sería imposible entender. Las historias de «amor romántico» encontraron cabida entre los productores de este formato que es uno de los más expresivos del mundo cultural popular. Tanto en la radionovela como en la telenovela «se hibrida[ro]n ciertas formas de enunciación, ciertos saberes narrativos, ciertos géneros dramáticos y novelescos de las culturas de Occidente y de las mestizas culturas de nuestros países» (Barbero, 2010). Las radionovelas siguen siendo producciones culturales tan populares que llegan a imponer modas y uno de los efectismos de la puesta en escena corresponde a una manera peculiar de actuación en el que el modo de hablar de los actores genera una «complicidad de clase y de cultura» con el público (Barbero, 1987: 127).

²⁰⁹ En algunas partes de América Latina, las compañías de actores que hacen el radioteatro viajan por las provincias permitiendo a la gente "ver lo que escucha" (Barbero, 2010: 184).

En el contexto migratorio, las radionovelas también resultan ser historias en audio narradas con gran aceptación y popularidad. Las voces de los propios actores de la experiencia migratoria generan representaciones y una expresividad de sentimientos por la que las audiencias generan identificación. Las radionovelas no pueden ser despreciadas como meros mecanismos de la producción radiofónica, ni como puros artificios de lo comercial. Se trata de un producto radiofónico atravesado por las condiciones de producción y por las de consumo, lo que hace que el mundo narrado por los/as actores produzca identificación entre los/as oyentes. Las radionovelas han llegado a ocupar un lugar importante en las dinámicas cotidianas de las culturas migrantes, transformando las memorias y sensibilidades y construyendo imaginarios colectivos.

En esa línea, en este apartado no nos interesa tanto cómo las radionovelas han generado discursos regulatorios del género y de la sexualidad, sino más bien cómo han sido apropiadas como una producción para construir imágenes propias de los actores migrantes y narrarnos sus propios relatos. Las *radionovelas producidas por migrantes* abordan temas cercanos a las problemáticas de las personas en sus trayectorias de movilidad: las reagrupaciones familiares, la obtención de documentos, la tramitación de nacionalidad, las repatriaciones y el retorno, entre otras cosas. En particular, encontramos en *Radio Latina*, el caso más sobresaliente de una radionovela dirigida a madres de origen latinoamericano residentes en Madrid cuyos hijos permanecen en sus lugares de origen, y que resultó parte de una estrategia pedagógica de lo jurídico-legal. Esta radionovela resultó una complicidad entre los comunicadores del programa de radio y las mujeres que se apropiaron de los micrófonos y de la radio para *tomar la palabra* y generar representaciones sobre sus vidas personales e íntimas. La protagonista, Lorena, representaba su propia historia de vida como madre que intentó reagrupar a su hijo que permanecía en Colombia y las dificultades para hacerlo:

A las 10 de la mañana en «Muchas noticias latinas» transmitieron uno de los capítulos de la radionovela.

Narrador:

Donde usted será testigo de los preparativos de Liliana.

(El episodio trataba sobre Liliana, una mujer colombiana que, desde Madrid, llama a Colombia por teléfono a su ex-marido) (Efecto de teléfono sonando)

Exmarido de Liliana: (en un tono suave)

Piensa en lo que yo siento. No es fácil dar los papeles para que un hijo se vaya a vivir lejos. Sólo te dejaré que nuestro hijo salga de Colombia si me ayudas a mí también a irme a vivir a España.

Liliana: (con tono afligido)

Voy a hacer lo posible por conseguir un trabajo para el niño que es lo primero. Después arreglaré tus papeles y si es posible te ayudaré con una parte del billete de avión.

Exmarido de Liliana:

Te voy a dar el permiso pero, por favor, ya no llames más a mi madre, porque ella de por sí ya está muy preocupada. (efecto de colgar el teléfono)

Liliana: (tono de alegría) (Liliana se habla a sí misma).

¡Por fin, logré conseguir el permiso para reagrupar a mi hijo a España después de mucho luchar!

(Luego Liliana realizó otra llamada a Colombia para darle la noticia a su madre, la otra abuela del niño, quien además había sido su cuidadora mientras Liliana había estado fuera) (efecto de teléfono sonando)

Abuela: Me siento muy contenta pero va a ser difícil estar sin el niño.

(Después Liliana habló con otros familiares que parecían estar en la misma casa de la abuela y les explicó la situación, todos la felicitaron). (Notas de campo, Madrid, 13 de agosto 2012).

Esta radionovela resultó proyectar la cotidianidad de la vida de la actriz que, produciendo su propia representación a través de este producto cultural y de la *mediación* de los comunicadores del programa, llegó a enunciarse con su propia voz, tomando la palabra por sí misma, expresándose y siendo escuchada. Una de las posibilidades de *la apropiación de la radio* es que las personas no necesitan ser representadas, sino que se representan a sí mismas. Cuando las personas se apropian de la radio no existe un representante que aparezca como autoridad por encima de dichas personas, como sí ocurre en otros espacios (un buen ejemplo es el discurso académico), ellas se auto-representan cuando tienen un micrófono o cuando llaman por teléfono y su voz se escucha al aire.

Por otro lado, otras formas de resistencia, refuncionalización y rediseño que las mujeres hacen de los medios consisten en la negociación que hacen en sus prácticas cotidianas de la imposición de las lógicas dominantes de la comunicación. No podemos pensar en unos «emisores-dominantes» y en unos «receptores-dominados» «sin el menor indicio de seducción ni resistencia, y en la que por la estructura del mensaje no atravesaban los conflictos ni las contradicciones y mucho menos las luchas» (Barbero, 1987: 9). Por ejemplo, afirmar que las canciones que se transmiten en las radios reproducen mecánicamente el «amor romántico» (sumisión de la mujer frente al hombre, mujeres como objetos sexuales, etc.) es no contemplar los «proceso[s] entero[s] de la comunicación desde su *otro* lado, el de la recepción, el de las resistencias que ahí tienen su lugar, el de la apropiación desde los usos» (Barbero, 1987: 10). El poder regulador de la ideología del «amor romántico» o de la «sexualidad sin amor» no se asume pasivamente, sino que existe un reconocimiento (o no) y una reapropiación que transforma lo que sucede en la circulación del mensaje.

Por ejemplo, algunos de los/as oyentes de las radios asisten a discotecas, karaokes, restaurantes, bares y conciertos con los que se sienten identificados por la música que los *disc jockeys* pinchan. Muchas de las canciones que se escuchan y se bailan en estos espacios forman parte de la cultura amorosa sonora comercial dominante que representa el machismo, el nacionalismo y demás imaginarios expuestos en el capítulo anterior. Sin embargo, a la hora de bailar, algunas mujeres median y negociación estos espacios, habitualmente dominados por lógicas patriarcales, reinventando la cultura amorosa sonora y su manera de relacionarse con los hombres. En las salas de baile y discotecas las mujeres no necesariamente bailan con hombres (lo que reafirmaría la idea imperante de que las mujeres son complemento de los hombres), sino que también bailan con otras mujeres renegociando los roles de género. Los significados de la salsa, cumbia, merengue, bachata y demás ritmos populares se los dan las mujeres al bailar, quienes articulan y renegocian la música y la cultura recreando un imaginario de ellas mismas en sus relaciones con los hombres.

Durante muchos años, nos hemos acercado a las pistas y hemos investigado bailando (porque «solo bailando se puede aprender a distinguir la salsa caleña de la salsa de New York»), para ver si el discurso tradicional masculino dominante continua imbuyéndose ahí, objetificando y silenciando a las mujeres. Tal como varias mujeres nos han dicho: «después de muchas horas de escuchar diaria y repetidamente las canciones y de bailar durante horas, me di cuenta del contenido altamente violento de las canciones»; «la bachata es la música más machista que existe»; «en algunas canciones las mujeres aparecen como objeto de deseo y me he sorprendido porque algunas letras de canciones son sumamente violentas»; «las canciones de Marc Anthony, las de Juan Luis Guerra y las de Enrique Iglesias son las que menos machistas de todas me parecen porque he llegado a escuchar algunas letras en donde amenazan con matar a las mujeres y decir que las mujeres son propiedad de los hombres»; «me siento muy contenta al bailar y poder expresar muchas cosas a través del movimiento»; «bailar es una forma de hablar y de comunicar». En ese sentido, muchas de ellas me han contado y yo misma he experimentado que, a pesar de que los contenidos de las letras de las canciones son machistas, en la pista de baile suceden otras cosas distintas en las que los hombres no siempre tienen el dominio de las situaciones. En primer lugar, tal como Katrina me explicó «el hombre no es nadie en la pista de baile sin la mujer, porque aunque es el hombre quien indica las pautas del baile, si la mujer no las sigue, el baile no puede consumarse». Katrina también me dijo que las mujeres se resisten muchas veces a



Figura 41: Aniversario de programa de radio con miembros del dub de fans. Foto: Natalia Peña

seguir las indicaciones que dan los hombres en la pista y por eso muchos bailes no funcionan, porque ellas no se acoplan a la manera en como dictan los hombres» (Notas de campo, Madrid, 19 de febrero de 2014). En ese sentido, las mujeres al tiempo que desvelan

los estereotipos de las canciones, redefinen el «lugar» de las mujeres en la pista de baile y defienden su derecho a ser respetadas en sus determinaciones como personas autónomas.

Así, aunque la industria musical dominada por los hombres sigue difundiendo letras cargadas de misoginia y representaciones patriarcales de las mujeres, la recepción de la música también puede ser reapropiada por las personas que bailan, quienes le dan nuevos significados e incluso crean espacios de seguridad en los que las emociones también permiten sobrevivir y cuidarse. Por ejemplo, mientras los disc jockeys ejercen poder eligiendo reproducir la misma música y grupos masculinos dominantes, en las pistas de baile en ocasiones sucede que un grupo de mujeres, en ausencia de los hombres, se apropia del espacio heteronormativo dominante, haciendo visible su presencia en la pista de baile. También sucede que a pesar de que la industria musical proyecta una imagen de las mujeres con ropa «provocativa», muchas prefieren utilizar ropa cómoda para ir a bailar sin importarles la mirada masculina y la autoridad, aunque también existen otras que utilizan ropa ajustada y lo hacen con autodeterminación; por lo que no se puede decir que las normas que las canciones proyectan sean determinantes, *sino más bien renegociadas y reapropiadas por las propias mujeres para recrear nuevos imaginarios.*

Así también, en algunos puntos marginales de Madrid, existen discotecas latinas dirigidas a mujeres y lesbianas de clase trabajadora migrante en las que se programa, no necesariamente música feminista o música marginal, sino canciones de la industria musical latina dominante. Sin embargo, el impacto de las políticas musicales de género y de la sexualidad se refuncionaliza y se generan *tácticas* para rediseñar el sistema sexo/género/deseo establecido. De esta manera, bailar se convierte en un desafío a la dominación masculina, alimentada por la cultura musical dominante, y tanto mujeres heterosexuales como lesbianas migrantes retan abiertamente las políticas de género

implícitas en las representaciones culturales tradicionales del matrimonio y las relaciones de amor heterosexuales, lo que también quiere decir que el «amor romántico» no es siempre idealizado. En ese sentido, las mujeres y lesbianas migrantes al crear círculos y redes en los espacios de la dominación patriarcal demuestran su fuerza e independencia y su gran valor ante el miedo y las violencias.

Por otro lado, la música que es parte de la vida cotidiana de las personas (trabajo, familia, relación con el lugar de origen, etc.), también es parte de la experiencia colectiva interpretada y bailada en las fiestas, conciertos y salas de baile de la ciudad. Cuando se interpreta colectivamente puede ser sinónimo de reconocimiento grupal y de reapropiación desde los usos ante las contradicciones sociales y las dificultades cotidianas. No solo es una demostración de autodeterminación y autoidentificación con un elemento cultural de la «diferencia», frente al poder de la cultura hegemónica cargada de «españolidad», sino también una experiencia de goce y de placer, una afirmación vibrante de la vida y sus posibilidades a pesar de las condiciones de desposesión en la que se encuentran las personas «sin papeles». El ejercicio de *acción corporal colectiva* conforma una *comunidad* en un tiempo y en un lugar preciso que se balancea al ritmo de la música que es una *táctica* y una *estrategia* en la mediación de quienes no tienen derechos reconocidos.



Figura 42: Aniversario de programa de radio, 2013
Foto: Natalia Peña.

«Amar no es un delito». Retóricas migrantes transgresoras

«Pensé que *homofobia* era miedo a volver a casa»²¹⁰
(Gloria Anzaldúa, 1999:)

En este apartado, queremos poner de manifiesto la memoria de los movimientos migratorios de origen latinoamericano en el Estado español, «no solo a nivel geopolítico sino también entendiendo éstos como migraciones corporales, sentires e identidades en tránsito» (Aguirre, Alex, 2014: 72), migraciones que se expresan y hablan desde los cuerpos y realidades existentes; sobre el viaje que es «un camino andado con alegría, tristeza, trabas, represión, euforia, ansiedad, entre otras circunstancias» (Aguirre, 2014: 73).

El hecho de que las radios estén dirigidas a las comunidades migrantes de origen latinoamericano no significa que éstas estén conectadas con todos los intereses y necesidades múltiples de dichas comunidades. Esta ha sido una de las consideraciones que hemos reactualizado en el transcurso de nuestro proceso de investigación, debido a que una de nuestras primeras impresiones sobre el espacio radiofónico latino era que las radios cumplían con un papel social de representación de las comunidades migrantes. Nos costó mucho reconocer las dinámicas comerciales y de marketing que las radios empleaban para alcanzar a sus audiencias, pero sobre todo identificar la manera en que se representaba lo «latino» que, por un lado, incluía ciertas trayectorias y, al mismo tiempo, excluía otras. Conocer contra-discursos a la identidad «latina» comercial sonora que refuerza el régimen heterosexual nos permitió comprender que las radios obviaban ciertas voces a costa de sus intereses comerciales. En ese sentido, hemos titulado este apartado «Amar no es un delito», ya que en los procesos migratorios no solo se condena el hecho de «no tener papeles» a través del discurso jurídico legal, sino también «el deseo de vivir libremente una opción sexual, una identidad de género, un amor o una necesidad de reconocimiento» (Rojas, Leticia, 2012). El «régimen heterosexual (...) aterroriza cualquier otra forma de sexo/género/deseo que no se ajuste a sus imposibles criterios normativos» y las industrias culturales, tal como hemos visto en el capítulo anterior, reproducen un «imperialismo heterocultural y capitalista que produce el efecto paradójico de crear *sujetos necesariamente sujetos*, de reprimir y producir a la vez identidades, errores ficticios que requieren nombrarse para desnombrarse» (Romero Bachiller, García-Dauder y Bargeiras,

²¹⁰ Se trata de un juego de palabras en inglés con la palabra «home» que significa hogar y «homophobia». La frase en inglés es: «I thought *homophobia* meant fear of going *home*»

2005: 20). Tal como explica Encarnación Gutiérrez Rodríguez, «en publicaciones o debates públicos sobre homosexuales, la vida cotidiana de inmigrantes o refugiados homosexuales, bisexuales, transexuales casi solo aparece como anexo multicultural o como caso problemático» (2005: 76). En los debates sobre los derechos *queer* las trayectorias de los colectivos migrantes son omitidas, ya que son considerados únicamente en calidad productiva, como mano de obra del mercado laboral que es el único espacio que les hace figurar como ciudadanos (con derechos transitorios y precarios); se omite su exclusión del espacio de la ciudadanía, mediante diferentes nomenclaturas de permisos de residencia, por la que se determina el marco de existencia y movilidad de los sujetos migratorios (Gutiérrez Rodríguez, 2005: 77).

En ese sentido, uno de los contradiscursos, carente de realidad en el imaginario sonoro de lo «latino» comercial, es el de «l*s migrantes transgresor*s» que experimentan una violencia –material y simbólica– que «deja huellas en la subjetividad de los individuos, empujándolos a enfrentarse forzosamente con las prácticas de enajenación y explotación que se inscriben de manera somática como dolor y anhelo, tanto en sus cuerpos como en su psique» (Gutiérrez Rodríguez, 2005: 78). No se trata únicamente de una “ilegalidad jurídico-legal” sino también de una “ilegalidad de la sexualidad” que impide la expresión pública de afectos y deseos. Las retóricas de «l *s migrantes transgresor*s» son, según se definen, las de:

un colectivo de migrantes diversxs con distintas identidades sexuales y de género (neo-colonizadx, precarixs, transfeministas e interculturales) que transitamos entre geografías y territorios corporales, emocionales y simbólicos para de-construir y construir espacios, desde los cuales se proponen representaciones políticas y socioculturales que vindiquen acciones transgresoras (Colectivo Migrantes Transgresor*s)²¹¹.

Se trata de algunas narrativas, protagonizadas por migrantes de origen latinoamericano, que afrontan dificultades en su vida cotidiana al enfrentarse a las imposiciones de las sexualidades normativas y conflictos generados por la estandarización de los dualismos de sexo/género (expuestas en el capítulo anterior). Las «estrategias para sobrevivir» de «sudakas transgénero», que subsisten precariamente, y el «ponerle sentido al estar al otro lado del charco» son retóricas que narran cómo se cambia con el viaje al cruzar las fronteras (geopolíticas y corporales) (Aguirre, 2014). Tal como narra Alex Aguirre (2014), desde su propia experiencia cuando salió de Quito, muchxs tienen que arreglar dos maletas

²¹¹ Ver: <http://migrantestransgresorxs.blogspot.com.es/> última actualización 4 de agosto de 2015, última entrada: 15 de agosto de 2015.

distintas (una con su ropa femenina y otra con su ropa masculina) y, al cruzar el Atlántico, ya no sólo son «raros» como sucede en los países de origen, sino que se convierten para los ojos normativos en «raros, trans y migrantes». En el Estado español «se observa la poca importancia en ahondar en el tema por parte del Estado y de las organizaciones que trabajan cuestiones LGTB, de migración y de identidades de género para poder entrecruzar varias matrices, visibilizando que no son importantes en sus agendas y, por ende, que no se solidifican en ciertas prácticas» (Aguirre, 2014: 76). En ese sentido, no solo nos interesaba entender lo que se incluye y lo que se excluye del espacio público de representación, sino también la inaccesibilidad al texto oficial de representación que define una posición «subalterna» como aquella que carece de toda clase de movilidad social, desconectada de toda clase de vínculo y de acceso a un texto representativo (Spivak, en Gutiérrez Rodríguez, 2005: 78). Así, en una de nuestras articulaciones participantes, con la grabadora en mano, preguntamos a vari*s migrantes trans, de origen ecuatoriano, cuáles eran las dificultades que habían experimentado en sus procesos marcados por la extranjería y la inmigración:



Figura 43: Retrato diseñado por Mayra Overney-Falconi a partir del dibujo proporcionado por Alex Aguirre.

Cambiarme el nombre no ha significado nada porque no me identifico con él [el nombre oficial]. Te marcan cómo tiene que ser tu proceso de tránsito para poderte cambiar el nombre.

Yo me siento mal con el nombre oficial, porque pues yo me considero una mujer. Tu vas a un sitio y te tratan como una señora pero cuando ven el DNI se dan cuenta de que tengo un nombre de chico, entonces es una frustración que mantengo en mi cabeza porque imagínate me ven una señora y ven los nombres de chico, se quedan como ¿qué es eso?

(Entrevistas realizadas con la colaboración de Colectivo Migrantes Transgresorxs y Pandi Trans, Madrid, 16 de octubre de 2013)

No solo se trata de una reivindicación de la experiencia común de migración desde América Latina hacia España, o de la condición postcolonial de

racismo como experiencia común de lucha de las migraciones contemporáneas, sino también de una lucha por las identidades de género y diversidades sexuales que lo «latino» sonoro comercial invisibiliza desde una matriz obligatoria heterosexual. A la pregunta de

qué les aportaría si tuvieran la oportunidad de cambiarse el nombre legal, las personas trans migrantes respondieron:

Ahora por fin tengo la nacionalidad española y aquí en España necesito el cambio de nombre. Tengo como 18 años en España. Lo que quiero es cumplir mis últimos deseos de cambiar mis papeles, que a donde vaya me traten también de señora para sentirme mejor.

El nombre que tengo en mi DNI no me representa, vivo mi vida como lo que soy, una mujer, y como tal me gustaría cambiar lo único que no va conmigo que es mi nombre (oficial). Me gustaría llevar un nombre respecto a mi apariencia, a mi mente y eso también me facilitaría la vida y las cosas, el día a día, lo social, el trabajo y el reconocimiento de mucha gente.

Lo cambiaría todo, es de los grandes impedimentos que tengo ahora es el nombre. Me cierra muchas puertas, vas a una entrevista de trabajo y ya te van a hacer el contrato, ven tu DNI y te echan para atrás.

(Entrevistas realizadas con la colaboración de Colectivo Migrantes Transgresorxs y Pandi Trans, Madrid, 16 de octubre de 2013)

El cambio de nombre comienza a ser reclamado como un derecho fundamental que las personas migrantes trans requieren. Se trata de una lucha por la autodeterminación de la identidad y también por la auto-identificación del nombre que es un derecho básico de todas las personas. De esta manera, a la pregunta de qué les gustaría que pasara mañana respondieron:

¿Por qué tengo que esperar dos años para cumplir con la hormonación? ¿No soy más mujer o soy más Mariela porque hayan pasado dos años que por que hayan pasado dos meses?

Me da igual, si la gente me ve para por la calle, me paro les digo que soy yo.

(Entrevistas realizadas con la colaboración de Colectivo Migrantes Transgresorxs y Pandi Trans, Madrid, 16 de octubre de 2013)²¹²

La cuestión de quién es y quién no es «latino» intenta ser regulada por las *técnicas de producción sonora del cuerpo y de la subjetividad*, tal como ya hemos explicado anteriormente. La construcción de lo «latino» sonoro construye una imagen de «un mismo pueblo» y una misma «nación heterosexual» (Curiel, 2013), como si se tratara de una misma cultura y una única sexualidad. El mercado sonoro latino promueve, a través de discursos y productos musicales impregnados del régimen heterosexual, una representación comercial

²¹² La idea de estas entrevistas era documentar las experiencias, producir un audio en el que se explicara que el cambio de nombre en los documentos de identidad constituye un derecho de las personas. La construcción de la campaña «Yo decido mi nombre» impulsada por el colectivo Mi grantxs transgresorxs y con el apoyo de la Asociación Entre Líneas, tuvo como objetivo: que se reconozca a las personas trans que han realizado el cambio de nombre en sus respectivos países otorgándole de manera ágil su nueva identificación

de la identidad asociada al sistema sexo/género/deseo hegemónico que disuelve la diversidad sexual, cuestión que es habitual también en los medios de comunicación dominantes, tanto en América Latina como en España. En ese sentido, algo que llama la atención es que, a pesar de que las retóricas que hemos presentado en este apartado forman parte de las protestas organizadas por distintos colectivos de origen latinoamericano, no ha habido repercusión de las mismas en los programas de radio latina; por lo que algunxs activistas, tal como nos lo han hecho saber a lo largo de nuestro trabajo etnográfico, consideran que las radios latinas son más celebratorias que reivindicativas de la diversidad. Como ya hemos explicado, una de las tareas que adquirimos con algunos programas de radio fue producir reportajes sonoros. Cuando intentamos que los reportajes sobre la campaña del cambio de nombre se transmitieran al aire, así como otros muchos reportajes sí se habían programado, tan solo el programa «Muchas noticias latinas» aceptó introducirlo en su programación. No obstante, el grupo de periodistas de dicha emisión tardó varios días en transmitirlo. En cambio, la emisión «El reloj» rechazó transmitirlo, cuestión que no nos sorprendió ya que no se mostraban abiertos hacia los contenidos relacionados con diversidad sexual que habíamos intentando abordar al aire varias veces anteriormente. Este acercamiento etnográfico, por un lado, evidencia que la identidad latina sonora comercial que se intenta proyectar desde las radios, desde la industria publicitaria y los negocios está asociada a las formas heteronormativas y al sistema sexo/género/deseo hegemónico. Por otro lado, demuestra que el espacio de visibilidad o de aparición que las radios latinas proveen a las personas migrantes, es un espacio que evita los conflictos con la sociedad heteronormativa dominante.

Por otro lado, vamos a presentar otros dos momentos que seleccionamos de la etnografía y de la aproximación que hicimos, de manera compleja e interseccional, a los discursos del activismo político migrante ya que, en muchas ocasiones, las narrativas reivindicativas anti-racistas reproducen lógicas sexistas, homófobas o transfóbicas:

Nos reunimos en la Plaza del Carmen cerca de Sol. Hicimos una asamblea de la comisión de migración que formaba parte del reciente movimiento indignado, nacido el 15 de mayo. A la reunión asistieron participantes migrantes y no migrantes. Discutimos el manifiesto de la Comisión que ponía en el centro la discriminación racial. Aldo, un activista trans, de origen ecuatoriano del movimiento feminista, tomó la palabra y planteó el caso de migrantes lesbianas que han salido de sus países de origen, motivadas por la exclusión que viven por su opción sexual o por su deseo de elegir su género. Explicó que las discriminaciones en España no se dan de la misma manera hacia varones migrantes y, más aún, si tienen cierta formación profesional. La discriminación no es la misma hacia las migrantes lesbianas que trabajan en el servicio doméstico o hacia las personas trans que además viven discriminación por ser migrantes. Así propuso que en

el manifiesto de la comisión de migración también se incorporara esta discriminación por opción sexual y por elección de género como parte de una experiencia y realidad que viven muchos migrantes. Cuando Aldo pidió el consenso de la asamblea, escasamente se levantaron dos manos. Un varón español argumentó que esta reivindicación debía mejor plantearse en la comisión de feminismos y no en la comisión de migración, ya que la discriminación por opción sexual o por elección de género no afectaba a todas las personas migrantes (Notas de campo, mayo 2012).

En ese sentido, «los desplazamientos diaspóricos y migratorios con sus connotaciones históricas de esclavitud, colonialismo, imperialismo y los nuevos regímenes de inmigración, teniendo aun así un efecto desterritorializador, parten de una lógica binaria de la identidad» (Gutiérrez, Rodríguez, 2005: 84). Esto significa que también en los movimientos políticos en los que participan migrantes se da por hecho y no se cuestionan las violencias de la hegemonía del orden heteronormativo simbólico y material que estructura todos los ámbitos de la sociedad, hasta los espacios íntimos y personales. Estas violencias se consideran como temas particulares de «gays», «lesbianas» y «trans» que no afectan a lo «latino» y que deben ser gestionados únicamente por aquellas personas a quienes les atañe. No solo se invisibiliza que la heterosexualidad también es una «opción sexual», si bien naturalizada como «universal», sino que no se reconoce el papel de todos y todas en las violencias frente a quienes no responden al régimen heterosexual. Son las identidades consideradas como «no normales» a las que se les marca como «otras» y se les ubica en el lugar de «subalternidad».

Otro momento al que hemos prestado atención mientras generábamos *alianzas articulatorias*, es el que relaciona en las narrativas de los movimientos sociales el «mal gobierno» con el «otro mal» («putas y maricones») (Romero Bachiller, García-Dauder, y Bagueiras, 2005: 19). Así, la denigración de «lo homosexual» y de «la puta» es común en cánticos y consignas reivindicativas de manifestaciones, incluyendo las de activistas migrantes, que utilizan de forma homófoba la homosexualidad ironizada (por ejemplo, en las manifestaciones por Ayotzinapa, un cártel de Peña Nieto besándose con Carlos Salinas de Gortari²¹³) para humillar a corruptos y políticos que aquejan a la sociedad), como sujeto

²¹³ El 20 de noviembre de 2014, en Madrid, el movimiento Yosoy132 en el que participan estudiantes de origen mexicano residentes en Madrid, convocó a cientos de manifestantes que se sumaron a una Marcha global por Ayotzinapa. En ella se reivindicaba justicia no sólo por el caso de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, sino también por los feminicidios, las desapariciones forzadas, los asesinatos y, especialmente, la impunidad en México. Ante la magnitud del horror, nos lanzamos a las calles con nuestra grabadora para amplificar las voces como alternativas de esperanza. Ver: http://ambardelsur.podomatic.com/entry/2014-11-26T07_56_26-08_00. En la manifestación, encontramos una pancarta, entre otras muchas de denuncia, que ponía la imagen del presidente de

identitario con función de insulto. La visibilidad de estas retóricas es importante en tanto que con estas prácticas se pasa de tutelar los cuerpos y deseos a reprimirlos y violentarlos. No solo eso, teniendo en cuenta que si bien ilegalidades o problemas administrativos pueden tener su espacio de aparición en las radios, como espacios seguros que permiten el anonimato y la denuncia desde posiciones «sin papeles», no es así para el caso de las expresiones de afecto o amor no normativas que quedan «ilegalizadas», silenciadas al aire, relegadas al espacio de la «no existencia» sonora. Tal como explica Butler, «el pensamiento de una vida posible es sólo una indulgencia para aquellas personas que se saben a ellas mismas como posibles. Para aquéllas que están aún intentando ser posibles, la posibilidad es una necesidad» (Butler, 2001: 19).

Por otro lado, las personas que han nacido fuera de Europa, lesbianas, homosexuales y trans, están viviendo abusos en los que la brutalidad institucional y policial se agudiza cada vez más. Por ejemplo, de acuerdo a diferentes investigaciones que se han hecho en los Centros de Internamiento para extranjeros «los hombres muy feminizados», «con mucha pluma», «las mujeres masculinas muy visibles» o «personas trans» son vulnerabilizados a través de risas o comentarios denigrantes por parte de la policía (Herrero, Eva, Platero, Raquel (Lucas) y Berna, David, 2013: 233-254). Algunas otras investigaciones han demostrado que además, en estos centros, se interrumpen los tratamientos médicos como el del VIH o tratamientos hormonales de personas trans (Soria Montañés, 2012). A los «hombres feminizados» y a las «mujeres trans» se les aloja con las mujeres para dormir con la excusa de «protegerles», pero sin darles la libertad de decisión sobre el separo en el que prefieren ser encerrados, que podría ser la manera de respetar su libre autodeterminación. En ese sentido, tenemos que considerar que se necesita hacer un enorme trabajo para paliar el racismo, la homo/lesbofobia y la transfobia que opera en todos los espacios sociales.

«La dignidad es un derecho». Discursos de las migraciones indígenas²¹⁴

En este apartado vamos a trabajar sobre otro de los «espacios de aparición» que ha surgido en los últimos años, a partir de la crisis económica, en el que las personas se han empoderado (empoderado, asumiendo los/as afectadas la situación y luchando por ella) no

México, Enrique Peña Nieto, besándose con el expresidente Carlos Salinas de Gortari como forma denigrar vía homosexualidad a los corruptos.

²¹⁴ Agradecemos a Aída Quinatoa por las lecturas y correcciones que ha hecho de este apartado.

solo del espacio ya establecido (por el poder existente), sino que además impugnan las formas de legitimidad política vigentes. En el año 2000, los/as migrantes de origen ecuatoriano salieron de Ecuador orillados por la crisis financiera, producida por los bancos y el gobierno de turno. Así, muchos/as llegaron a España y se incorporaron a trabajar en los sectores productivos peor remunerados de la economía como limpiadoras, albañiles, cuidadoras, etc.

La *vivienda era una urgencia* para las familias y personas trabajadoras que conocimos durante el periodo de nuestro trabajo investigativo. Ante el sistema estático de alquileres en Madrid y las condiciones deplorables de hacinamiento, muchas de ellas se vieron en la obligación de encontrar una solución habitacional para superar esta situación crítica, adquiriendo viviendas en régimen de propiedad cuyas hipotecas intentaban saldar con interminables jornadas de trabajo. Su estancia, que había sido en un principio un plan temporal, se fue alargando y las reagrupaciones familiares hicieron que a la larga resultara más rentable la compra de casas que el alquiler. Se les ofrecieron créditos y condiciones para la compra de casas difíciles de rechazar y así fue como se llevó a cabo la «estafa financiera»²¹⁵, orquestada por varios actores: gobiernos en turno, bancos e inmobiliarias. Este hecho afectó a miles de personas que comenzaron a resentir los efectos de la crisis económica del proyecto neoliberal y capitalista que afectaba a toda Europa.

Las situaciones al adquirir a crédito una casa para vivir no eran equivalentes para los nacionales que para las personas extranjeras a quienes frecuenté. La pérdida de puestos de trabajo afectó más notablemente a las clases trabajadoras, compuestas en gran proporción por la fuerza laboral de personas migrantes. No todas las experiencias eran idénticas, pero gran parte de las condiciones para las migraciones trabajadoras tenían la especificidad de que exigían la división de los salarios para el mantenimiento de los/as familiares y del pago por los cuidados de los/as más pequeños que permanecían en origen, para la reunificación familiar y para la construcción de casas en las que algunos/as deseaban vivir a su regreso. La desestabilización económica dejó en desempleo a varias de ellas y, en algunos casos, llegaba

²¹⁵ Organizaciones como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) han denunciado que uno de los requisitos para la reagrupación familiar en aquel momento era tener un piso propio y uno de los requisitos para poder acceder a la hipoteca en su condición de «inmigrante» era firmar un aval cruzado. Las inmobiliarias mostraban pisos en perfectas condiciones en el momento de la firma del contrato y posteriormente profesionales de ayuntamientos, como Madrid, se encargaban de hablar con las familias para informarles que los pisos que les habían mostrado en un principio y por los que habían dado un «enganche» (de entre 3 y 20 mil euros) ya no se vendían. Posteriormente recibían pisos sucios y en malas condiciones. No permitían que se rompiera el contrato ya firmado, tenían que quedarse con el piso en malas condiciones y con la misma deuda que habían firmado.

al punto de no poder pagar el alquiler de las casas, de no poder afrontar los gastos de servicios básicos como luz y agua, de no tener para comprar zapatos de los hijos más pequeños e incluso de no tener alimentos. Quienes habían adquirido hipotecas durante la burbuja inmobiliaria, tenían dificultades para pagar los créditos y estaban siendo desahuciadas de sus viviendas. Esta fue la experiencia de cientos de migrantes de origen ecuatoriano, como Aida Quinatoa (2012), de origen kichwa, que se organizaron en la *Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España* (CONADEE)²¹⁶, una de las primeras organizaciones que intentó frenar un desahucio. Esta Coordinadora brindó asesoría legal a los/as migrantes de origen ecuatoriano que fueron los primeros en resentir la crisis económica. La acogida y el apoyo de esta Coordinadora fueron fundamentales para que las personas no se hundieran en la indefensión y desesperación, ya que había casos de personas viviendo en una situación de extrema pobreza con deudas impagables. La Coordinadora se movilizó como pocas convocando a medios de comunicación, pero estos escasamente aparecieron en las primeras movilizaciones. En nuestro trabajo, encontramos casos como el de la luchadora Aida Quinatoa (2012):

Ella era portavoz de la *Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España* en Madrid que nació en 2007 y de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), un movimiento que nació en 2009 y que se hizo fuerte con la explosión ciudadana del 15M. Aida me contó de las trabajadoras domésticas, las cuidadoras, los albañiles, las maestras, que también eran comunicadores y oyentes de las radios por y para migrantes quienes se enfrentaban no solo a las condiciones de precariedad en el espacio migratorio, sino también a otras desposesiones históricas anteriores en sus lugares de origen. Así, me contó de su infancia en Ecuador en la que habían muerto varios de sus hermanos por la pobreza, aún siendo bebés. Ella vivió su infancia en una comunidad indígena y campesina con otras costumbres y valores de reciprocidad. Para ella es el recuerdo que le acompaña para siempre, el compartir con sus abuelos y familia en la comuna, siendo así la comuna también su familia «ayllu», en las cosechas, minga, tanto de los comuneros como de vecinos aledaños para que salieran adelante en sus vidas diarias. Con sus siete hermanos y con sus abuelos que fueron huasipungueros, vivían en un pedazo de tierra, que el terrateniente de la época les dio a cambio de que trabajaran para él, toda su vida. Su madre heredó la deuda para seguir trabajando para el terrateniente a cambio de ese trozo de tierra. Ella disfrutaba de sentir el vivir en libertad y el contacto directo de la planta de su pie con la madre tierra, caminaba descalza hasta que con cinco años, con gran incomodidad y desagrado, le obligaron a usar los zapatos para ir a la escuela. El trayecto para llegar a su escuelita era de 2 horas caminando y la vuelta a casa otras 2 horas todos los días. Así que ella no veía la hora de regresar y

²¹⁶ La CONADEE se organizó en el año 2007. En 2008 se constituyeron en ocho comisiones y marcaron un plan estratégico ya que los migrantes ecuatorianos fueron las primeras víctimas. Tal como explica Quinatoa (2012) reconocerse como víctima significa reconocer tu situación pero no caer en el victimismo. Así, generaron diálogos con los gobiernos, elaboraron cartas, comunicaciones a través de medios, hicieron pancartas y afiches para levantar la voz por los/as compañeros/as que estaban siendo desahuciados/as. Su estrategia fue deslegitimar la imagen de la banca y de sus cómplices.

sacarse los zapatos, algo que también le hizo ser sensible y valorar «la tierra, la naturaleza y todo lo que nos rodea, es parte de nuestras vidas y *la dignidad humana*». En los años 80 campesinos e indígenas inmigraron con mucha fuerza a las ciudades de Quito, Guayaquil y Cuenca. Muchas personas vivían en peores condiciones en la ciudad, por el hecho de ser indígenas y campesinos. Me dijo que ella había intentado tomar un camino diferente: «traté de seguir los ejemplos de muchos y muchas que lucharon por recuperar su dignidad y la de los suyos. Aunque también no olvidamos el mal recuerdo de otros que se creyeron haber conquistado el mundo con la cabeza, perdiendo la capacidad de pensar, sentir con el corazón y de vivir en equilibrio». Ya en la ciudad grande, sintió en cada persona el sufrimiento como si fuera el suyo propio y que la vida de sus abuelitos de huasipungueros se había trasladado a sitios de la intemperie (aledaños a Quito). Así analizó que en la ciudad se repetía lo de sus antepasados: vivir con deudas para toda su vida, insultados, maltratados y hasta asesinados por «la injusta y silenciada ciudad y un sistema que no permite ver la realidad». Pero a través de redes de Comunidades de Bases Cristianas y luego MEBAC, CONAIE logró no quedarse ahí. «¡Esta es tu gente no la olvides nunca! son las palabras de mi abuelito que me dijo cuando me marchaba a la ciudad de Quito, por ende siento que la causa la heredé... es que nació en ella, crecí en ella y vivo para ella como indígena y campesina» (Historia de vida, Madrid, octubre 2014).

En esa línea, hemos querido destacar los discursos de las migraciones indígenas, ya que se trata de experiencias de despojo y desplazamiento forzado que indican cómo ciertas formas de desposesión legal han constituido en América Latina tácticas de guerra genocida a largo plazo (Casaús, 2007). En particular, «el racismo representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar» (Chirix, 2014: 220). En ese sentido, Aida Quinatoa (2012) ha teorizado sobre los dispositivos de desposesión, tal como los desahucios forzados, que afectaron en un primer momento a los/as migrantes ecuatorianos/as y principalmente a las mujeres migrantes indígenas, reproduciendo la «colonialidad del género» (Lugones, 2010). Las migrantes han experimentado dobles y triples desposesiones ya que, como Aida ha teorizado, muchas de ellas vivieron desalojos en sus lugares de origen, y más aún en el caso de las migrantes de origen kichwa que han enfrentado históricamente el «poder injusto» (Quinatoa, 2012) que es en donde se ha concentrado principalmente la riqueza en Ecuador. Esto ha producido que unas personas tengan más posibilidades de acceder a la propiedad de la tierra que otras. Además, Quinatoa (2012) subraya que los y las migrantes tienen una doble posición de lucha explicando: «nos toca luchar aquí pero también nos toca luchar en nuestros países».

Para muchos migrantes de origen kichwa, las fiestas como las del *Inti-Raymi* fueron uno de los primeros desafíos que ayudaron a visibilizar su presencia como pueblos andinos en las calles de Madrid, tal como Quinatoa narra en su historia. Estas prácticas de «ciudadanía cultural» fueron parte de las primeras acciones de apropiación del espacio

público que se llevaron a cabo desde la CONADEE, así como talleres con diversas temáticas, entre ellos «la cultura desde la mitad del mundo», «jóvenes y sus desafíos en España», «mujeres y sus conquistas obtenidas» así como sobre «vivienda». En los talleres de vivienda y de empoderamiento se dieron cuenta de que aunque no todos los que asistían tenían hipotecas, una gran mayoría manifestaba su malestar por las altas cuotas mensuales que empezaban a dispararse por el Euribor. De esa manera, la CONADEE comenzó a priorizar las hipotecas en la organización. Así, Quinatoa explica:

«En 2007 salta el estallido de la crisis financiera de la economía Española que conlleva a subir la cuota mensual de nuestros pagos, con ello la dificultad que tienen las familias afectadas con las deudas contraídas con unas hipotecas firmadas para 30 o 50 años, con la destrucción del empleo... Y los que se quedan a cargo de los hijos ven la necesidad en dar de comer a sus hijos o pagar hipotecas, inmigrar nuevamente para Europa o regresar a Ecuador. Nos damos cuenta de que es imposible hacernos cargo de una deuda y que el problema al que nos enfrentamos es grave, y que hemos tocado fondo. ¿Cómo atrevernos a contar la situación que atravesamos incluso en el entorno más cercano? Sobre una realidad que vivimos como un fracaso personal en una sociedad que mide a las personas por sus éxitos, el estigma y el miedo asociado al proceso, porque muchos no tenían experiencia de lucha en las calles del Ecuador, miedo para hablar frente a un público y superar la vergüenza. Ha sido nuestro desafío del día a día. CONADEE dedicada a la defensa de los ecuatorianos, junto a algunos compañeros solicitamos ayuda para hacer frente a este problema. Los bancos ya ofrecían la negociación por vía refinanciamiento que es pan para hoy y hambre para mañana y muchos cayeron. Logramos conseguir un equipo de 4 abogados en primer momento y luego otro grupo, más un técnico contable para la investigación, que nos explique el tema contable y legal en Seminarios y talleres múltiples para comprender qué es lo que habíamos firmado. Las inmobiliarias en España seguían promocionando sus fraudulentas ventas hasta más o menos Junio y Julio del 2008, entendiéndose que estos últimos compradores debían haber pagado sus cuotas mensuales apenas unos 6 meses con mucha dificultad, por lo que al comienzo del 2008 masivamente las empresas despiden a los trabajadores. En consecuencia de esto quedan en el paro centenares de miles de compatriotas especialmente inmigrantes que se dedicaban al trabajo de la construcción, entrando así en grave conflicto con la banca y es ahí que comienza a organizarse mucha gente en torno a la CONADEE como espada social, los afectados y solidarios, en algunos casos profesionales» (Historia de vida, Madrid, octubre 2014).

La CONADEE es una organización que nace de las luchas y resistencias de migrantes de origen ecuatoriano y kichwa, muchos/as de ellos/as «sin papeles», en precariedad absoluta, en condiciones de hacinamiento y con fuertes cargas laborales. A pesar de todo se movilizaron ante la situación de desprotección de los gobiernos que pactaron con la desobligación política (De Sousa Santos, 2014). Tanto se han congregado, organizado y luchado por su «derecho a tener derechos» (Arendt, 1951), que a pesar de estar fuera de la «pluralidad que actúa» (en el sentido clásico de quien forma parte de la polis), no podemos

desentendernos de su acción y de su condición aun estando excluidos de «esa pluralidad».

O:

¿Vamos a decir que los excluidos son simplemente irreales o que no tienen ningún tipo de existencia, que están socialmente muertos, que son espectros? ¿Estamos hablando de una condición de indigencia creada por las disposiciones políticas existentes o bien se trata de que la indigencia se manifiesta fuera de la propia esfera política? En otras palabras, ¿están los indigentes fuera de la política y del poder o están, de hecho, viviendo una forma específica de indigencia política? La respuesta que demos a esta pregunta parece importante, ya que si decimos que los indigentes se encuentran fuera de la esfera de la política, reducidos a formas despolitizadas de ser, entonces estamos aceptando implícitamente que las formas dominantes de establecer lo político son correctas. De alguna manera, esto se desprende de la posición de Arendt, que adopta el punto de vista interno de la polis griega en cuanto a qué debe ser la política, quién debe entrar en la plaza pública y quién debe quedarse en la esfera privada. Tal punto de vista no tiene en cuenta y devalúa las formas de agencia política que surgen precisamente en aquellos ámbitos considerados pre-políticos o extra-políticos. Así que una de las razones por las que no podemos dejar que el cuerpo político que produce tales exclusiones proporcione la concepción de la política misma, estableciendo los parámetros de lo que cuenta como político, es que, dentro del ámbito establecido por la polis, los que están fuera de su definición de pluralidad son considerados irreales o no-realizados, y, por lo tanto, fuera de la política como tal. (Butler, 2012: 15).



Figura 44: Manifestaciones de afectados por las hipotecas. Plaza del Sol, Madrid, 2008
Foto Archivo: Aída Quina toa

Como ya hemos visto en los capítulos anteriores, una de las representaciones radiofónicas migrantes que carece de realidad en el discurso radiofónico comercial es el de las identidades indígenas. Las identidades aymaras, quechuas y kichwas se han escuchado

escasamente a través de los altavoces, y cuando se visibilizan se hace en un modo irónico, sarcástico, grotesco o de burla. En menor medida, encontramos en las radios voces que representen las voces de las trayectorias de las migraciones indígenas de América Latina que son numerosas. En la última década, las migraciones aymaras, kichwas y quechuas han formado parte de los recientes movimientos migratorios andinos desde Bolivia, Perú y Ecuador a España. Si las representaciones migrantes indígenas no tienen «espacio de aparición» es porque se repite un mismo proceso de exclusión mediática que estos grupos viven tanto en las sociedades de origen (América Latina) como en la sociedad de destino (España). El racismo es un elemento histórico estructural (Casaus, 2007) que ha atravesado la construcción de los Estados y las sociedades latinoamericanas por lo que no es casual que en los espacios de producción minoritarios como las radios se siga reproduciendo y se les siga negando su «realidad» en términos políticos. En ese sentido, en este último apartado hemos querido referirnos a las formas de agencia y resistencia antipatriarcal, antirracista y anticapitalista (Paredes, 2008; Cumes, 2014) que se centran en la política de exclusión y en las «luchas contra los regímenes de poder que mantienen en condiciones de indigencia a apátridas y a quienes no tienen derechos reconocidos. Pocas cosas podrían ser más trascendentales políticamente» (Butler, 2012: 15). Así la vida indignada, irritada, que se rebela y resiste dignamente expresa:

«¡Organización, resistencia y movilización! Esas son tres palabras claves. Con nuestra experiencia de lucha, tanto en movimientos sociales (como CEB, DH, CONAIE), comenzamos a organizar para hacer frente contra un trama fuerte y con mucho poder, para eso teníamos que tomar contactos con diversos sectores: sindicatos, federación de vecinos... En 2008, se fortalecieron comisiones para elaborar pancartas, manifiestos, cartas y un proyecto de ley para que se proteja en nuestro Ecuador a los inmigrantes. En los primeros años de dura lucha sentimos que estábamos aislados y que la estafa no era un problema exclusivo de los inmigrantes en su mayoría ecuatorianos y ecuatorianas. Por eso y con mucho esfuerzo buscamos acercamiento, consolidación organizativa con inmigrantes de otros países, con afectados de otras nacionalidades, organizaciones sociales combativas de España. Luego de un proceso se consolidó la Plataforma de Afectados por las Hipotecas en Madrid y en otras ciudades, como Barcelona y Murcia. Para tratar de parar desahucios en primer lugar denunciábamos las irregularidades, más tarde intentando buscar salidas de negociación con los bancos y las malas prácticas bancarias durante la fase álgida de la burbuja. El abuso de las entidades financieras a la confianza de la gente, se aprovecharon del desconocimiento en materia financiera para colocar productos complejos y de alto riesgo e involucraron a los ciudadanos, así extendieron los llamados avales cruzados o encadenados, una especie de trampa para maquillar la hipoteca de alto riesgo. Esto es que agrupaban a varias personas con pocos recursos para que se avalaran entre ellas, los avales actuaban como garantía y de esta forma los bancos cubrían formalmente en caso de impago. Generalmente eran personas desconocidas. Este sistema consistía en que se cerraran en corto tiempo, para eludir el sistema de control de riesgo del Banco de España que tiene el deber de vigilar ante la

oleada de impagos (2009-2010)... los bancos actuaron sin piedad. La ley está de su parte y hoy somos cientos de miles, tanto ciudadanos españoles como procedentes de otras nacionalidades, los que ya hemos sido arrojados a la calle o nos encontramos bajo la amenaza de serlo en los próximos días, semanas, o meses, con más de 6 millones de parados y todos sus desempleados sin ninguna prestación» (Historia de vida, Madrid, octubre 2014).

Estos discursos son (des)considerados por los gobiernos y los medios de comunicación dominantes con modos de deslegitimación e invisibilización. Requieren un lugar en el «espacio de aparición» así como soportes materiales y movilizados para hacerlo. En ese sentido, en su gran mayoría, los dueños y directores de las radios latinas también le han hecho juego al poder hegemónico y no han permitido que se generaran *alianzas* entre comunicadores/as y este tipo de organizaciones. *Alianzas* que serían ideales para generar *coaliciones* entre comunicadores, organizaciones y oyentes afectados por las hipotecas. En nuestro trabajo de investigación, varios de los participantes de organizaciones nos han hecho saber que las radios privilegian sus beneficios e intereses económicos antes que el discurso de las organizaciones sociales. A la hora de intentar difundir mensajes a través de las radios latinas, en muchos programas se les ha negado el acceso a las organizaciones, argumentando que para poder tener un espacio tienen que pagar por tiempo al aire. De nuevo quedan expuestos los límites de las radios y queda cortado el vínculo entre lo político y el espacio público. Sin embargo, a veces se ocupa o se toma la palabra en programas como el de Alberto y se logra arrebatarse un espacio que se presenta como la «voz de los inmigrantes», pero al que aún le falta mucho por dar lugar a los nuevos «espacios de aparición». Estos solo tienen lugar de vez en cuando en los *intersticios al aire* que generan nuevos significados, para lo cual se necesita una participación activa en la construcción del propio «espacio de aparición». Las radios latinas pueden ser un modo de entrar en el «espacio de aparición» que podría tener una arquitectura más parecida a la que Arendt describía, en la que los sonidos vocalizados deben ser escuchados, deben ser audibles. Sin embargo, no podemos olvidar que también existen otras formas de actuar políticamente en los «espacios que aún carecen de realidad».

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos intentado responder a las *preguntas de investigación*: ¿En qué medida la identidad «inmigrante latino» es producida por el mercado radiofónico étnico? ¿Cómo es el sujeto que las radios contribuyen a construir? ¿Existe algún eje articulador que sujete al sujeto «latino»? ¿Cuáles son las prácticas y experiencias por las que se negocia, se media, se asimila, se habita o se resiste subjetivamente dicha posición a la que la radio se dirige? ¿Cuáles son las narrativas que se invisibilizan en los relatos sonoros en los programas de radio? Estas preguntas han intentado ser respondidas por separado en los Capítulos III, IV y V. Podemos concluir que el «amor transnacional» es mercantilizado por estas radios, creando un segmento de mercado que construye un sujeto «latino» homogéneo bajo sus intereses; pero también el «amor a lo latino» puede ser reapropiado y generar *usos y prácticas transnacionales emocionales* que vinculan de manera novedosa a las personas con sus lugares de origen y sus gentes, y *prácticas comunitarias transnacionales de resistencia* imprevistas por los aparatos económicos del poder.

Por otro lado, en este trabajo nos planteamos *dos objetivos principales*. El primero ha sido construir una propuesta teórica que permitiera conjugar una pluralidad de conceptualizaciones de diversos campos de conocimiento y de saberes. Para ello, nos valimos de una propuesta ontopolítica de investigación, la *articulación*, operando en varios niveles epistémico-teórico-metodológico-político. Junto a ello, nuestro *segundo objetivo* ha sido analizar los procesos radiofónicos por los que se construye la posición social compleja «sujeto latino» (desde la economía política, desde los afectos, desde las resistencias y desde las exclusiones). Partiendo de dichas preguntas y objetivos estructuramos la tesis en cinco entramados que se despliegan a modo de *cadáver exquisito*.

En el primer entramado, «**Epistemologías articuladoras**», construimos las «promesas de la articulación» a través de cuatro elementos: *trans/interdisciplinarietà*, *interseccionalidad*, *colaboración inter-textual/inter-saber* y *circulación del conocimiento*. Se trata de una *propuesta epistemológica feminista* novedosa por cuanto incorpora y enfatiza la importancia de la circulación del conocimiento y el desborde de sus límites académicos: las contingencias con distintos tipos de conocimientos y saberes y de sujetos concedores, compartiendo conocimiento parcial del mundo en ejercicios de reflexividad colectiva y revisión constante de exclusiones, con intercambios y devoluciones/revoluciones de

conocimiento más allá de los espacios académicos. Dentro de este primer capítulo, desplegamos en un apartado más extenso la *trans/interdisciplinariedad* con el objeto de articular varios campos de estudio que constituyen nuestro marco de análisis, en cuya *intersección* teorizamos la complejidad y multiaxialidad de las posiciones de sujeto.

Un campo disciplinario fundamental para este trabajo han sido los *estudios postcoloniales y decoloniales*. Nos han ofrecido herramientas teóricas y conceptuales para comprender el eurocentrismo en la teoría de clases, la «naturalización» de la «otredad» y, fundamentalmente, la co-constitución de raza/etnicidad, clase, género y sexualidad en formas de «*colonialidad del poder*» y «*colonialidad de género*» (Quijano, 2014; Lugones, 2010). Por otro lado, los *estudios críticos feministas* nos han aportado herramientas teóricas para analizar cómo la subjetividad es construida desde los dispositivos dominantes (las leyes, la academia, los medios de comunicación, etc.) y cómo éstos han ido produciendo opresiones que afectan a las personas de manera *interseccional*. Así, hablamos de «*sujetos-sujetados*» (Butler, 2001), contemplando que existe una subordinación primaria al poder que contribuye a la conformación del propio sujeto. Por otro lado, las críticas feministas nos han permitido atender también a cómo el sistema de producción capitalista ha invisibilizado el trabajo productivo y reproductivo de las mujeres que trabajan en los cuidados, en los quehaceres del hogar y en el servicio doméstico, sector en el que se desempeñan muchas de las oyentes que escuchan las radios que seleccionamos en nuestro trabajo de investigación. Esta privación ha hecho que se genere una *división sexual e internacional del trabajo* debido a la construcción de un nuevo orden patriarcal. Esta conceptualización ha sido una herramienta analítica necesaria para entender la situación y la experiencia migratoria que ubica a muchas de las oyentes en posiciones *doble o triplemente desfavorecidas*. Las *cadena globales de cuidados y de afectos* (entre España y América Latina) se convierten, a través de la mediación de las radios y los intercambios transnacionales, en *cadena de amor* como una de las mayores fuentes de exportación y de remesas de las empleadas del hogar (Herrera, 2011).

Por otro lado, gracias a los *estudios culturales* y, particularmente, los estudios sobre la «españolidad» (Izquierdo y Arroyo, 2011), hemos analizado el discurso colonizador de la modernidad-colonialidad que se ha erigido frente a la identidad «latina». En este campo, presentamos los aportes que la *antropología de los medios* y, específicamente, la *antropología de las radios minoritarias migrantes*, han hecho al análisis de las prácticas comunicativas de los grupos minoritarios (indígenas, mujeres, migrantes, etc.) quienes

escasamente tienen acceso al espacio público. En ese sentido, se expone cómo paulatinamente estos grupos han puesto en marcha iniciativas mediáticas para crearse un lugar en el espacio público y, en ocasiones, desafiar el poder. En el caso de los grupos migrantes, las radios, con su poder de oralidad, con su impacto popular y con la protección que dan a las personas para denunciar injusticias a través del anonimato, han servido para cruzar espacios que en principio no podrían ser atravesados. Principalmente, la radio ha sido un medio desde donde han partido prácticas de resistencia y subversión a nivel transnacional. Por ello, terminamos este capítulo con los aportes de la *antropología desde una perspectiva transnacional*, que nos ha permitido conceptualizar un *campo radiofónico transnacional* como espacio de acción social, prácticas comunicativas y luchas por el espacio público, tanto en los países de origen (en este caso América Latina) como en destino (en este caso Europa y España), y que tiene una incidencia no sólo económica sino también política-cultural-simbólica y emocional (Ruiz Trejo, 2014). Así también, desarrollamos algunos estudios que han abordado los procesos de construcción de la identidad «latina» en los contextos de producción y consumo de los medios latinos en Estados Unidos (Dávila 2014; Casillas, 2014), éstos nos ha servido como trasfondo comparativo para conocer el proceso que en España apenas está comenzando y que se ha visto fuertemente coartado por la crisis económica.

En el segundo entramado, «**Entramados metodológicos**», explicamos la manera en cómo nos hemos acercado y articulado con el «sujeto-objeto» de la investigación, que se ha transformado y nos ha transformado en el proceso. Era necesario exponer nuestra *posición situada y parcial* para partir desde un lugar distinto al de la «objetividad científica» dominante. Nuestra metodología ha partido de una «objetividad fuerte», en el sentido de situada y responsable, que privilegia las posiciones de partida de los grupos oprimidos, desde donde hay una mayor posibilidad de cuestionar lo no cuestionado y detectar campos de ignorancia no conscientes por los grupos científicos dominantes (Harding, 1991). Derivado de ello, de la mano de las aportaciones de metodólogas *feministas negras y chicanas*, como la «conciencia diferencial opositiva» de Sandoval (2000), hemos intentado partir de un diseño y desarrollo metodológico capaz de entender y romper los dualismos que la «modernidad-colonialidad» científica ha construido; también abordar de manera compleja la identidad «inmigrante latino», sin asumirla como dada. Nos hemos valido además de las estrategias metodológicas desarrolladas por *feministas latinoamericanas o de Abya Yala* para tener un acercamiento diferente al «objeto-sujeto» de estudio a través del

«amor». El «amor» como propuesta hermenéutica no se refiere a la manera hegemónica en cómo este ha sido entendido y codificado por «Occidente», sino a una interpretación que vincula a la investigadora con los sujetos de la investigación en un lugar que permite mayor horizontalidad, cercanía y cuidado. El «amor» como propuesta metodológica se activa a través de otras herramientas como los *activismos* y los *afectos*, trabajando desde un lugar que permite un tumulto de posibilidades, entre otras, «deconstruir bailando» (Aparicio, 1998); no se refiere a la narrativa romántica y épica que imagina a sujetos individuales de investigación que todo lo pueden, sino una metodología desde «lo colectivo y lo político». Esto significa una *ciencia para la gente*, y una ciencia para la gente es «objetividad fuerte» que no se deja engañar inocentemente por la pregunta «¿quién habla por los “inmigrantes”?», pues ésta respondería a los principios de la «objetividad científica» tradicional como sinónimo de *neutralidad* y *distanciamiento*. En cambio, en esta investigación, la metodología del «amor» desde la rebeldía construye científicamente desde la práctica articulada con las experiencias migrantes (Haraway, 1999). Por último, las metodologías de la «rebeldía», de la «conciencia opositiva» y del «amor como hermenéutica» dan cuenta de contradicciones y paradojas, no como un impedimento sino como lugares llenos de potencialidad.

Así, con el objeto de producir parcialmente el sujeto/objeto «latino», nuestra investigación no ha tratado de mostrar qué es y qué no es «lo latino», sino generar una *difracción*, es decir, una inflexión mediada tanto por quien escribe como por quien lee. Explicando que no se trata de una representación, sino de una articulación, expusimos el por qué de nuestra selección y la manera en que hemos desarrollado nuestro trabajo de campo, así como nuestras herramientas para el *bricolage*: las entrevistas en profundidad, el catálogo etnográfico sonoro, los activismos, los afectos, etc.

En el tercer entramado, **Radios Latinas S.A.: imperfectas e indocumentadas**, comenzamos nuestro primer capítulo de análisis. Expusimos algunas paradojas de las radios. Por un lado, la manera en que los grupos de poder, los dueños y directores de las radios, mercantilizan la identidad «latina», así como otras identidades, a través de los anuncios y espacios publicitarios de las radios de productos y servicios que se presentan como «auténticos». También mercantilizan los acentos de las personas como una manera para atraer a un público objetivo. No obstante, los/as comunicadores/as, muchos/as de ellos/as «sin papeles», enfrentan dificultades a la hora de intentar hacer perceptible su voz en el espacio mediático dominante, encontrando más fácilmente acceso al campo laboral de

radios comerciales «étnicas». En ese sentido, nos referimos a las radios latinas como «radios imperfectas», ya que aunque son comerciales permiten hacer audibles voces que en otros espacios no «aparecen».

El término de «radios indocumentadas» se refiere a las dificultades que implica tener una señal en el dial a nivel jurídico-legal, más aún si los propietarios son migrantes. Las políticas de «raza», lengua y acento que operan en los conteos para informar sobre el volumen de mercado de consumidores de medios (por ejemplo, los Estudios Generales de Medios) excluyen a las radios latinas, lo que impide a estos medios captar anunciantes o agencias de comunicación. Existe una renuencia a incorporar las radios latinas comerciales así como a sus oyentes en el paisaje comercial de las radios españolas como pares iguales, lo que refleja una marginalización y racialización de los cuerpos, voces y acentos dentro del capitalismo mediático y radiofónico en España. Las radios comunitarias también han sido nombradas como «sin papeles». En ocasiones entran en pugna con las «radios indocumentadas». En unos cuantos años, cuando la señal de la FM se apague, girar el botón de una radio antigua ya no tendrá el mismo sentido; tanto que actualmente éste ya lo ha perdido para muchas personas. Las pugnas por las frecuencias entre las radios latinas y comunitarias terminarán, apremiándose una era en la que tan solo los grandes grupos mediáticos, controlados por los oligopolios y los grupos de poder, tendrán control de los espacios digitales: el nuevo espacio que albergará a las radios que un día pudieron ocupar las señales en la Frecuencia Modulada.

Por último, en el capítulo tercero, expresamos otra de las tensiones de las radios latinas: mientras permiten hacer audibles ciertas voces migrantes, por otro lado, «aparecen» mayoritariamente las de los varones migrantes. Las voces de las mujeres aparecen escasamente, no están en los puestos de dirección ni en la locución que sale al aire, ni en los controles técnicos, sino en la producción, en los puestos administrativos y de limpieza de las radios; no están en los micrófonos sino detrás de los micrófonos. En general, en este capítulo exponemos cómo el mercado radiofónico y la industria publicitaria han producido una identidad comercial en torno a «lo latino» que se proyecta sobre una población heterogénea y sobre trayectorias fluidas. No es tanto que lo latino sea una entidad pre-existente sobre la que el marketing radiofónico se dirige, sino que el propio marketing construye «lo latino» con efectos de homogeneización y de sustantivización.

En el cuarto entramado, titulado «**Amor al aire**», analizamos la manera en cómo el sentimiento del «amor» es mercantilizado transnacionalmente (a través de la remesas, las

agencias de envíos, los bancos, las agencias de casas, las radios latinas, etc.), generando vínculos económicos y emocionales entre los/as migrantes en las sociedades de destino con sus familiares, parientes y amigos/as en los lugares de origen. El «amor al aire», a través de las canciones, la información y el entretenimiento, es utilizado por los dueños y directores de las radios latinas como una estrategia de mercadotecnia para que los públicos objetivo se sientan identificados con el orgullo de «ser latinos», «ser ecuatorianos», con la «nostalgia» del terruño y del «amor» a la pareja, los familiares y las personas que permanecen en origen. En ese sentido, a través de nuestro *catálogo etnográfico sonoro*, hemos identificado estos cuatro tipos de vínculos emocionales o sentimientos relacionados con el «amor romántico», que el marketing radiofónico comercializa como estrategia para captar audiencias migrantes e incrementar el consumo de productos «latinos» en España. Estos elementos hacen que la radio se convierta en un dispositivo de comercialización de la identidad «latina» y otras identidades, proyectando representaciones que reproducen la etnoestratificación del trabajo, ubicando a los/as migrantes en los puestos peor remunerados. Al mismo tiempo, tanto la identidad «latina» como los nacionalismos, son utilizados como formas de atraer a los/as oyentes a discotecas, salas de conciertos y fiestas, lo que genera beneficios económicos a los dueños de los negocios. Cuanta más gente asista a los negocios «étnicos», mayor incremento en el consumo, mayores ingresos tanto para los negocios como para las radios latinas que sobreviven de la publicidad de dichos negocios. Los nacionalismos, en particular, exaltan el orgullo por la patria y el terruño que se entrelaza con una «nación heterosexual» (Curiel, 2013) que legitima una única cultura (la «blanca» y «mestiza») y una única sexualidad (la heterosexual). Así también, la comercialización del «amor romántico» a través de las canciones hace de la radio un dispositivo de latinización/heterosexualidad que proyecta imaginarios hegemónicos de masculinidad y feminidad. El «amor romántico» así como la «sexualidad sin amor» en diferentes letras de canciones y tipos de música reproduce el imaginario de «hombres latinos» asociados a la fuerza y la virilidad, como superiores y propietarios de los cuerpos de las mujeres. Por otro lado, los discursos del «amor romántico» en las canciones construyen un imaginario de «mujer latina» sumisa, dócil, objeto sexual y excelente para las labores domésticas y de cuidados. Las formas normativas y encorsetadas aparecen, prescribiendo ideales regulatorios que frecuentemente no coinciden con los cuerpos, prácticas y deseos de las personas, lo que produce también otras violencias.

No obstante, la identidad «inmigrante latino» no solo tiene que ver con el discurso que el mercado radiofónico proyecta, sino también con las posiciones que ocupan quienes se reconocen y habitan dicha identidad. Existen negociaciones y luchas que constantemente están (re)construyendo y (re)actualizando dicha posición. En ese sentido, el quinto entramado, se refiere a **«Tomar la voz y la palabra»**, lo que significa que a pesar de los discursos comerciales regulatorios y seductores que intentan controlar los cuerpos, las prácticas y los deseos, existen formas en las que personas dan usos novedosos a las radios, como cuando denuncian las redadas policiales o los controles racistas en las calles para que sus paisanos se enteren y no sean identificados en calles, metros o plazas. Así también, los *clubes de fans* que surgen a través de las radios se convierten en organizaciones características de la recepción donde las personas se juntan y actúan colectivamente para afrontar las barreras que la regularización de las fronteras imponen. De esta manera, un medio como la radio que surgió con fines capitalistas es reapropiado por las personas como una herramienta para vencer obstáculos, para crear lazos de solidaridad («amor comunitario»), para obtener ayuda mutua en las situaciones difíciles y para intercambiar información, música, productos, etc. con las personas que permanecen en origen.

En ese sentido, este último entramado presta especial atención a los discursos que son *excluidos de «lo latino» comercial sonoro*, como las narrativas de las mujeres migrantes que desafían el poder de las canciones patriarcales bailando; quienes se apoderan del espacio heteronormativo dominante de las discotecas renegociando su autonomía en la pista de baile, rechazando los dictámenes de las letras musicales, demostrando que los varones no siempre tienen el dominio de las situaciones. Las mujeres migrantes utilizan estrategias para desafiar la autoridad (hetero)patriarcal que se transmite a través de las canciones, abriéndose lugar en las pistas y bailando con otras mujeres, rechazando la idea de que las mujeres son complemento de los varones. Así también, mujeres y lesbianas migrantes se reapropian de canciones que la industria musical (hetero)normativa distribuye y bailan desenfadadamente, rediseñando al ritmo de las canciones el sistema sexo/género/deseo establecido. El «amor romántico» no es siempre reproducido ni idealizado.

Por otro lado, en los procesos migratorios de América Latina hacia España, han existido voces consideradas como carentes de realidad: *l*s migrant*es transgresor*s*. Estas voces están luchando por que el «espacio de aparición» deje de privarlas y excluirlas, para que todos las escuchemos como sujetos que reclaman su «derecho a tener derechos». Así

mismo, la vida excluida, la vida precaria, la vida desalojada y desahuciada está exigiendo a gritos en las calles y en las plazas, especialmente desde 2008, que el «espacio de aparición» se abra. Están resistiendo, durmiendo sobre el pavimento, en las bancas de los parques porque se quedaron sin casa; están hablando en asambleas, cantando canciones en contra del «poder» y de la «colonialidad» que los ha despojado históricamente doblemente del acceso a la tierra y a la vivienda. Estas narrativas de las diversas migraciones indígenas, especialmente kichwas, se están negando a irse y están luchando por recuperar las casas que les han arrebatado los bancos en articulación con los «gobiernos indirectos» que pactan con la desobligación política (De Sousa Santos, 2014). Mujeres migrantes kichwas, como Aida Quinatoa, no solo están reclamando el dominio de lo público para sí mismas, sino que están actuando en condiciones de despojo histórico y construyendo un cuerpo persistente.

Los directores y los dueños de las radios latinas han rechazado o eludido dar espacio a ciertas voces migrantes porque no les reporta beneficios económicos y sí conflictos políticos con sus anunciantes. Sin embargo, gracias al trabajo de muchos/as periodistas y comunicadores/as comprometidos, en articulación con los/as oyentes que buscan las mediaciones adecuadas para resistir, el espacio que antes había privado y excluido a determinados sujetos y discursos se abre para hacerlos finalmente plausibles. Después de todo, las grabadoras y los micrófonos nunca han parado de registrar, las transmisiones todavía no se han detenido y muchos cuerpos y voces permanecen en resistencia y persisten en su intento de ser escuchados/as. Los desahucios se detendrán si todo el mundo se niega a no ceder a los amasijos del poder, actuando colectivamente y resistiendo.

Esta tesis no pretende decir que la inclusión de las voces desde la «diferencia» en la esfera mediática implique inminentemente un desafío al discurso hegemónico de «lo latino», porque, tal como ya hemos visto, en ocasiones se reproducen de igual manera ciertos regímenes que contribuyen a la estratificación del trabajo, al régimen heterosexual o a la exclusión de los migrantes de la ciudadanía formal. Sin embargo, estos discursos coexisten y generan paradojas en la era del neoliberalismo mediático. El neoliberalismo como gubernamentalidad (Ong, 2006) permite «aparecer» nuevos espacios multiculturales de la «diferencia», siempre y cuando éstos no estorben ni generen conflictos con sus intereses. Las radios latinas, así como otros medios de comunicación comerciales, no pueden ser contemplados como agentes en las negociaciones y en las luchas que tienen lugar en el espacio público porque eso sería conceder un voto al neoliberalismo ante las posibilidades que él mismo genera como táctica mercantilista. Sin embargo, sí podemos

considerar las reapropiaciones, usos y refuncionalizaciones que la gente hace de los medios y de las radios para subvertir el orden y el poder de la autoridad. Ésta es la única posibilidad: colarse por las rendijas y abrirse lugar en los intersticios hasta que el «espacio de aparición» se abra y deje de privar lo que excluye y lo que aún sigue considerando como carente de realidad.

Esta tesis ha intentado ir más allá de los análisis simplistas que sólo analizan los medios de comunicación para audiencias migrantes desde el análisis del discurso y la *representación*. La objetividad científica ha entendido tradicionalmente la representación desde una neutralidad que no necesita explicar desde qué posición *situada* se acerca el investigador al «objeto» de estudio, cómo se relaciona y cómo media y negocia la «realidad» a la que se acerca. Esa práctica de investigación científica androcéntrica no reconoce ni reconocerá nunca sus privilegios, ni las encrucijadas del poder en la labor científica de investigar. Esta tesis ha optado por el compromiso corporal y político frente a la «modestia» académica (Haraway, 2004) que representa «lo latino» desde el escritorio sin reconocer que toda representación es sólo un producto parcial. Recogiendo las aportaciones de epistemologías feministas, migrantes e indígenas, hemos propuesto una *política semiótica de la articulación* (Haraway, 1999). El conocimiento científico hegemónico señala como «inapropiadas» estas epistemologías; desde los márgenes y los bordes están siendo cada vez más «inapropiables» (Minh-Ha, 1989).

Todo lo que hemos contado hasta aquí ha entrado dentro de la escritura, pero mucho ha quedado fuera: la «epistemología del fuera de campo» que era tan grande que no cabía por ninguna parte y tenía tantas madejas multicolores que no había lugar donde ponerla. Hemos escrito sobre lo ya dicho, algo de lo «no dicho» y aún queda mucho por decir. Hemos vencido el miedo y vencer el miedo es vencer al patriarcado racista (Calla, 2014). Escribir es el proceso persistente de volverte fabuladora y la persistencia de muchas palabras constructivas y reparadoras.

«Hice una pausa. Me levanté del escritorio
porque reapareció frente a tu ventana
el colibrí que tanto te gustaba.
Si él regresó, es imposible que no regreses tú»
(Cristina Pacheco en *La Jornada*, 2014).

En diciembre de 2012, Manuel apagó la señal de «al aire», se quitó los audífonos, se dirigió a la entrada, le dio la vuelta a la llave y cerró la puerta. Tuve la sensación de que nada volvería a ser igual después de que la radio cerrara definitivamente. Su voz y la de tantas otras personas ya no sonaría como antes: de su imaginación a los micrófonos, de los micrófonos a los altavoces, de los altavoces a los oídos, de los oídos a la imaginación. Manuel se vio obligado por la crisis económica a abandonar su casa en Antón Martín, en donde tantas veces habíamos pasado tardes preparando los programas de radio. Amontonó sus cosas en un desván, otras las tuvo que tirar. Hizo las maletas después de meses de intentar hacer lo imposible por sobrevivir, y se fue, dejando a la mitad de su familia en Madrid. Durante un tiempo me escribió desde Bogotá con miedo y con incertidumbre, contándome sobre las luchas de los campesinos dispuestos a todo por sus derechos. Escucharlo hablar por teléfono o por internet sobre cómo retomaba el vuelo era como transportarme al otro lado del Atlántico. Ya no había radio, sino tiempos difíciles, dolorosos. Ya no había nostalgia por el terruño, sino por Madrid, por su pareja, su hijo y por sus amigos/as a quienes echaba de menos. Un año después, Manuel se trasladó a Alemania en donde encontró a través de una hermana un trabajo, y yo le seguí escribiendo. Después llegaron los días fríos del invierno de 2014 y él seguía batallando con aprender un nuevo idioma, con ganas de seguir adelante a pesar de las dificultades y extrañando a sus seres queridos, para quienes Manuel sigue representando una ausencia. En estos días más soleados que iluminan los techos de Lavapiés en este verano de 2015, me acuerdo de los poemas, las cartas, las postales, las entrevistas, las canciones, los bailes, las risas, los enojos, las discusiones, las noticias, la información, las llamadas, los encuentros, las calles, las manifestaciones e incluso lo que no me gustó, que compartí con Manuel, así como con tantas otras personas que forman parte de la memoria sonora colectiva de los/as latinoamericanos/as en España. Manuel me dijo un día que no sabía si valía la pena hablar de las pequeñas cosas que cambian el mundo, cuando dependen de «otros», a esos a quienes debería importarles, pero no les importa. He pasado muchos días pensando en lo que me dijo Manuel, y aunque esta no es la única forma de contar la historia, finalmente la

he escrito así, con la intención, no de cambiar las cosas, sino de transformar la manera en cómo yo, como antropóloga feminista, me relaciono con el mundo.

La crisis económica ha afectado al conjunto de la sociedad española y, al cierre de este trabajo, menos de la mitad de los proyectos radiofónicos que identificamos al principio de la investigación se mantienen al aire. Tan sólo una decena de proyectos que corresponden a la producción y consumo de las migraciones de origen latinoamericano en Madrid sigue siendo un testimonio de la capacidad de construir una identidad a través de los micrófonos y más allá de ellos. El trabajo activo de representación y de enunciación múltiple de Alberto, Margarita, María de la Luz, Enrique, Chary, Graciela, Mayra, Carlos Antonio, «El rolito», Manuel, Luisa, Antonio, Pablito y Roberto, entre otros/as comunicadores, sigue revelando un nuevo imaginario en torno a la identidad «latina», que interpela y es reconocida por muchas personas que escuchan las radios. Alrededor de estas iniciativas radiofónicas se han generado otros espacios interculturales como los salsódromos, festivales y ferias, parques, fiestas y discotecas, así como negocios regentados por comerciantes migrantes que han transformado el paisaje urbano, introduciendo nuevas sonoridades y formas de ser representados. Los/as periodistas, los *disc jockeys*, los/as fans y expertos/as de los programas de las radios han hecho resonar distintos estilos de música: desde su memoria a los aparatos de retrotransmisión en las cabinas de producción, de las cabinas a las antenas, de las antenas a las bocinas y de los viejos y novedosos aparatos de radio a *la memoria individual y colectiva de los oyentes*.

La música, a su vez, sigue reverberando de madrugada en las calles de Usera, Cuatro Caminos y Leganés, cuando los/as trabajadores/as de los barrios de Madrid se levantan, en horas en las que la turbulenta ciudad aún no despierta; en las agencias de envío de dinero a América Latina, en los locutorios, salas de conciertos y en los clubes de baile de diferentes ciudades de España; en los campus universitarios a los que los/as hijos/as de los/as migrantes de origen latinoamericano, en particular ecuatorianos y colombianos, comienzan a incorporarse. La radio ha resonado en los pequeños dormitorios en los que descansan miles de mujeres latinoamericanas que se han hecho compañía con las voces de los/as locutores; en las cocinas y en los salones de las casas de los barrios pudientes, en donde trabajaban las mujeres que limpian las casas de los ricos; en los puestos de trabajo de dependientas, vigilantes, barrenderos y peluqueras, quienes envían constantemente dinero a América Latina. Los aparatos rumorean aún de fondo en los comercios, desde locutorios y restaurantes de comidas del terruño, hasta en tiendas en las que las jóvenes dependientas

están luchando cotidianamente por estabilizar su economía. Las ondas también han viajado entre Madrid y Cali, entre Madrid y Guayaquil, contribuyendo a enlazar vidas con poderes de contagio, así como trucos para intercambiar mercancías, objetos, símbolos, música e información; para permanecer en conexión -aun en la distancia geográfica- con los lugares de origen en América Latina. Esta es la «economía política transnacional del amor» que nos permite analizar el *mercado amoroso latino*, que construye segmentos de mercado cada vez más fragmentados, seduce y atrae consumidores que se sujetan a la identidad «latina». Y al mismo tiempo, nos permite identificar la coexistencia de prácticas de uso, reapropiación y resistencia, tácticas y estrategias que son la única salida al régimen neoliberal. Porque no podemos considerar el poder como continuo, lineal y unidireccional, tenemos que analizarlo en su heterogeneidad, conflictividad y discontinuidad (Quijano, 2014).

Las radios a la que nos referimos en este trabajo han sido producidas, no por los periodistas que «sí aparecen» y «sí existen» en las listas de las instituciones con sus acreditaciones oficiales; no por los dueños y directores de las radios «documentadas» que si roban una señal no son tan «imperfectos» como los «mafiosos» e «indocumentados». Las radios no se han dirigido a los comercios lujosos de la calle Serrano ni a las discotecas del barrio de Salamanca, sino que han llegado a los oídos de la gente cuyas vidas despojadas, irritadas e indignadas (los/as «sin papeles» y «sin-derechos») luchan cada día por «aparecer» y para que su «realidad», que es considerada como carente, sea provista de sentido. Las radios no han sido concebidas para llegar a un público general, sino para llegar a la gente «latina», a los «sudacas», que desde los barrios nutren y desarrollan sus proyectos; donde la vida de las personas ha transcurrido transnacionalmente entre los lugares de origen en América Latina y los barrios trabajadores de Madrid. Ahí fue en donde todo comenzó y en donde la circulación transnacional de símbolos, información y música se hizo más evidente. Aún me pregunto todavía, tal como Manuel dijo en voz alta: «¿Cómo van a decir que no existimos?».

Las voces en las radios pueden hablar, como me dijo Antonio: «hablo porque me escuchan». Las voces en las radios pueden representar a «otros», así como me expresó Roberto: «esto somos y así hablamos». Las voces de las mujeres pueden tener potencia en algunos programas así como las de Chary, Margarita, Graciela, Luisa, María de la Luz y todas las oyentes de las radios. Las voces de los miembros de los clubes de fans pueden denunciar el hostigamiento policial o la inequidad distributiva, pueden ponerle sonido al silencio. En ocasiones, si no se escuchan, si no interpelan a la sociedad dominante, no es porque no

estén haciendo nada para cambiar su situación, sino porque difícilmente están siendo reconocidas. Las voces en las radios podrán pronunciarse ante los hechos y cambiarlos, pero hasta que la sociedad española dominante no las escuche y las reconozca no tendrán lugar en el «espacio de aparición». Mientras las voces continúen persistiendo en su intento de expresar sus necesidades; mientras sigan deseando y teniendo expectativas; mientras persistan en negarse a ser negadas y de negarse a existir; mientras sigan siendo registradas y los aparatos tecnológicos audiovisuales graben lo que está pasando en las casas, las calles, en los puestos de trabajo y en las plazas, ellos/ellas/ell*s, sus cuerpos, formarán imaginarios sonoros proyectables para todos los escuchas, solicitando la recepción y la respuesta; no solo de quienes se sienten reconocidos por sus mensajes, sino también por los medios de comunicación y la sociedad española y europea que rechaza y elude hacerlo. Hablar en la radio es una manera de reclamar lo público, de hacerlo propio y de desafiar las barreras de las fronteras que el Estado-nación construye, desde el anonimato de lo privado. Lo privado se convertirá en público en el momento en que se haga posible ampliar el espacio y el tiempo de los acontecimientos con tanta tenacidad que los obstáculos y las dificultades se vengán abajo. Los micrófonos nunca han parado, nunca han dejado de existir y las voces han estado hablando. Aunque para muchas el «silencio» ha sido una estrategia de resistencia, de protección, este trabajo es una propuesta para convertir «el silencio en acción» (Lorde, 1984).

Actualmente, las políticas migratorias que *Europa* impulsa, regularizan cada vez más las fronteras, construyen muros y «regímenes de deportación» que no solo afectan a los migrantes de origen latinoamericano, sino a todos los considerados «extra-comunitarios», los ubicados en no-Europa. Al cierre de este trabajo, miles de refugiados sirios huyen a Europa de la situación de violencia producida por la guerra y las armas. Las identidades en lucha implican a los cuerpos que se niegan a irse a casa, viviendo en las calles y resistiendo en común. La situación de precariedad común que viven los/as «sin papeles», los refugiados, los apátridas, l*s migrantes transgresor*s, las encarceladas en Europa no es el privilegio de los ciudadanos que viajan libres con su pasaporte, su materialidad pesa, choca y es violentada por las fronteras; sí es, en cambio, un privilegio para quienes tienen cuerpos, prácticas y deseos no-estigmatizados y no-marcados por «ser-europeos», ricos, varones y heterosexuales (Ruiz Trejo, 2013). La precariedad común tiene que ver con ser pobres, «no-europeos», mujeres migrantes, homosexuales o transexuales (Ruiz Trejo, 2013), cuerpos y vidas que están mucho más expuestos que otros a sufrir daños y muerte prematura (Butler,

2012). La diferencia entre «lo que es Europa» y «lo que no es Europa» puede ser identificada en la exclusión que viven los «no-europeos» en el acceso a los sistemas nacionales de salud y educación, la desigualdad distributiva, las agresiones, los encarcelamientos y los asesinatos que viven las vidas que no se consideran en igualdad de condiciones ni se lamentan sus pérdidas de la misma manera.

Hace unos días murieron asfixiados setenta «inmigrantes» en un camión frigorífico. Eran transportados por una red de «crimen organizado» para llegar a Alemania y refugiarse de la guerra. La noticia reproducida por la mayoría de los medios dominantes repicaba: «inmigrantes que intentaban llegar a la Unión Europea». Esta condición de «inmigrantes» no es equivalente para los medios hegemónicos a la de «personas». No es la condición de vidas que merecen ser lloradas, porque no se ven, porque no son audibles, porque son inaccesibles para la sociedad española y europea dominante. Así, aunque tengan una ubicación, estos cuerpos, prácticas y deseos siempre estarán en otra parte, fuera del «espacio de aparición» social que exceden; lo que indica su exposición y vulnerabilidad, su dependencia de las instituciones políticas para ser identificados como «personas» y de la sociedad en su conjunto para poder sobrevivir.

A pesar de la situación de control, vigilancia y represión que las personas migrantes experimentan en Europa, los intersticios pueden abrirse para crear e inventar nuevas formas de atravesar los espacios, reapropiarse y resistir. Como en la imagen de la portada de esta tesis, las radios pueden transmitir a través de alambres de púas en medio de una guerra, reinventando el «amor al aire» a través de las fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

- Adlbi Sibai, S. (2014). El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 11-29.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Aguirre, A. (2014). Transgrediendo fronteras internas y externas. En D. Falconí, D. y M. F. Ampuero, (Ed.), *Me fui a volver: Narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Aierbe, P. (2003). *Análisis de prensa 2002: Inmigración, racismo y xenofobia*. San Sebastián: Mugak.
- Ahmed, Sara. (2000). *Strange encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Medellín: Prisma.
- Álvarez-Uría, F. (2014). *El reconocimiento de la humanidad*. Madrid: Morata.
- Amelina, A. (2014). *Beyond methodological nationalism: Research methodologies for cross-border studies*. New York: Routledge.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/la frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- (1988). Hablar en lenguas. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (219-228). San Francisco: Ism press.
 - (1990). *Making face, making soul/ haciendo caras: Creative and critical perspectives by feminists of color*. San Francisco: Aunt Lute Books
- Aparicio, F. (1998). *Listening to salsa gender, Latin popular music, and Puerto Rican cultures*. Hanover, N.H: University Press of New England.
- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, Culture and Society*, 7(2), 295-310.
- Appiah, A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton & Co.
- Arango, J. (2003). La explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra. *Migración y Desarrollo*, 1(1), 1-30.
- Arendt, H. (1951/2000). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. New York: Humanities Press.
- Barrios, C. D. y Viezzer, M. (1978). *Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Barker, C. (2000). *Cultural studies: Theory and practice*. London: SAGE.
- Baudrillard, J. (1977). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización: Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bautista Pérez, J. (2008). El Racismo en el desarrollo profesional y académico de las mujeres indígenas. *Aquí Estamos*, 5(9), 11-26.
- (2012). Mujeres indígenas y racismo en México. *Con la A*, 11. Disponible en: http://numero11.conlaa.com/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=6BBautista
 - (2013). Espacios de lucha contra el racismo. Mujeres y vida cotidiana. En G. Méndez, J. López, S. Marcos y C. Osorio (Coord.), *Sentir-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios* (111-134). México: La Casa del Mago.

- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Beck, U. (2008). *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Berdí, A. (2009). La integración es cuestión de fe. *El País*. 4 de abril. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/04/04/Madrid/1238844255_850215.html
- Besserer, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En G. Mummer (Ed.), *Fronteras fragmentadas* (215-238). México: CIDEM.
- (2000). Política cuántica: El uso de la radio por comunidades transnacionales. *Revista Nueva Antropología*, 57, 1-11.
 - (2014). Comentarios críticos y cinco propuestas para pensar la migración en el momento actual. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, (46), 88-105.
- Besserer, F. y Nieto, R. (2015). *La ciudad transnacional comparada: Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: UAM-Juan Pablos ed.
- Bessire, L. y Fisher, D. (2012). *Radio fields anthropology and wireless sound in the 21st century*. New York: New York University Press.
- Boruchoff, J. (1999). Equipaje cultural: Objetos, identidad y transnacionalismo en guerrero y chicago. En G. Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas*, (355-367). Michoacán: Colegio de Michoacán.
- Brah, A. (1996/2011). *Cartografías de la diáspora identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, 2, 109-121.
 - (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
 - (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
 - (2012). Cuerpos en alianza y la política en la calle. *Revista Transversales*, 26, 11-27.
- Butler, J. y Spivak, G. C. (2007). *Who sings the nation-state? : Language, politics, belonging*. New York: Seagull Books.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Calla, P. (2002). Una aproximación al género del poder. *Estado y ciudadanía*, 89.
- (2008). Introducción. *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso autonómico: hacia una perspectiva de clase* (9-14). La Paz: Defensor del Pueblo y Universidad de la Cordillera.
 - (2007). *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: PNUD/Wenner Gren/Universidad de la Cordillera.
 - (2014, en prensa). Gendered racisms and cultures of punishment in Bolivia.
- Campuzano, G. (2008). *Museo travesti del Perú*. Lima: Institute of Development Studies.
- Carretero, M. (2007). *Documentos de identidad: La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidós.
- Casaús Arzú, M. (2006). Las redes intelectuales centroamericanas y sus imaginarios de nación (1890-1945). *Circunstancias: Revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, 9.
- (2007). *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.
 - (2008). *Genocidio. ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G Editores.
- Casaús Arzú, M. y Dávila, A. (2006). *Diagnóstico del racismo en Guatemala: Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*. Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala.

- Casillas, D. I. (2014). Lost in translation: The politics of race and language in Spanish-language radio ratings. En A. Dávila, & Y. Rivero (ed.), *Contemporary Latina/o media: Production, circulation, politic* (206-223). New York: New York University Press.
- Castañeda, M. (2014). The role of media policy in shaping the US Latino radio industry. En A. Dávila, & Y. Rivero (Ed.), *Contemporary Latina/o media : Production, circulation, politic* (186-206). New York: New York University Press.
- Castellanos, R. (1950/2005). *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- Castro Gómez, S. (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano". La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En R. Follari (Ed.), *Enfoques sobre posmodernidad en América latina* (155-182). Caracas, Venezuela: Editorial Sentido.
- (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Revista Iberoamericana*, 66(193), 737-751.
- Castro, N. Y. y Álvarez, S. (2012). *La migración y sus efectos en la cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Césaire, A., (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine.
- Chirix García, E. D. (2014). Subjetividad y racismo: La mirada de las/os otros y sus efectos. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (211-222). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Chivalán, M. (2015). Los ojos: "reguladores" en las prácticas racistas y civilizatorias. Disponible en: <http://commaya2012.blogspot.com.es/2015/03/los-ojosreguladores-en-las-practicas.html>
- Chodorow, N. (1974). Family Structure and feminine personality. En Rosaldo y Lamphere (eds.), *Women, culture and society* (43-66). Stanford: Stanford University.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1991). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- Colectivo Brujitas Migrantes. (2013). *Letanías dedicadas a la trabajadoras domésticas y de cuidados que conmemoran su día el 28 de marzo*. Madrid: Red Nosotras en el Mundo, Programa Nosotras en el Mundo.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Comaroff, J. L., y Comaroff, J. (2001). *Ethnicity, inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comisión de Feminismos Sol (2012). *Dossier de feminismos sol para Encuentro sobre el derecho al aborto*. Madrid: Feminismos_sol.
- Condé, M. (1986/1999). *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*. Barcelona: Muchnik.
- Cortez, D. (2004). Los discursos de "ecuatorianidad" en revistas de inmigrantes. *Revista Aportes Andinos*, 12, 1-14.
- Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes. interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En Platero, L. (R). (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (87-122). España: Bellaterra.
- Cruz, M.A. (2015). *Los conocimientos situados de Donna Haraway como recurso epistemológico para la investigación crítica. Cuatro escenarios para analizar los ensamblajes entre ciencias sociales y política en el Chile de la postdictadura*. Tesis doctoral. Madrid: UCM
- Cumes, A. (2014). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (237-252). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

- Curiel, O. (2006). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- (2013). *La nación heterosexual*. Bogotá: Brecha Lésbica.
- Dalla Costa, M. (1988). Domestic labour and the feminist movement in Italy since 1970. *International Sociology*, 3(1), 23-34.
- Daryl Slack, J. (1996). The theory and method of articulation in cultural studies. En D. Morley y K. Chen (Ed.), *Critical dialogues in cultural studies* (113-127). Nueva York y Londres: Routledge.
- Dávila, A. (2001/2012). *Latinos, inc.: The marketing and making of a people*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dávila, A. y Rivero, Y. (2014). *Contemporary Latina/o media: Production, circulation, politics*. New York: New York University Press.
- Davis, A. (1999). I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. En M. Jabardo Velasco (Ed.), *Feminismos negros: Una antología* (135-186). Madrid: Traficantes de sueños.
- (2000). Foreword. En C. Sandoval (Ed.), *Methodology of the oppressed*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
 - (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- de Certeau, M., (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- de la Cadena, M. (2014). La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (189-210). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- de Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- de Lima Acosta, C. (2007). Unthinking gender. En M. L. Femenías y A. Oliver (Ed.), *Feminist philosophy in Latin America and Spain* (167-186). Amsterdam, New York: Rodopi.
- de Sousa Santos, B. (Director). (2014). *Conversa con Silvia Rivera Cusicanqui*. [Video/DVD] Valle de las Ánimas en la ciudad de La Paz (Bolivia): ALICE CES.
- de Sousa Santos, B. y Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del sur: Perspectivas*. Madrid: Akal.
- El Mundo* (30 de junio de 2008). Las remesas de los inmigrantes caen a medida que aumenta el paro en la construcción. Disponible en: <http://www.elmundo.es/mundodinero/2008/06/30/economia/1214838716.html>
- El país* (7 de julio de 1994). Sentencia ejemplar. Disponible en: http://elpais.com/diario/1994/07/07/opinion/773532007_850215.html
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos; complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (309-324). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Y. et al. (Ed.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Esteban, M. L. (1999) Introducción. Antropología Feminista: Desafíos teóricos y metodológicos. *Revista Ankulegi*, 0, 9-28.
- (2004). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
 - (2007). Algunas ideas para una antropología del amor. *Ankulegi*, 11, 71-85

- (2011). *Critica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Estevez, M. (2014). Silvia Rivera dialoga con oído salvaje. Disponible en: <https://vimeo.com/45483129>
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fábregas, A. (2001). *Lo sagrado del rebaño: El fútbol como integrador de identidades*. Jalisco [Mexico]: Colegio de Jalisco.
- (2006). *Sí se puede: Etnografía de una semana en california*. Tuxtla: Viento al hombro.
- (2011). Introducción. En V. Novelo y A. Fábregas (Eds.), *Antropología en las orillas*. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Fanon, F. (1959/1972). *Sociologie d'une révolution. L'an de la révolution algérienne*. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/fanon_franz/sociologie_revolution/socio_revolution_algerie.pdf
- (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1971/2010). *Piel negra, máscara blanca*. Madrid: Akal.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández Retamar, R. (1989). *Caliban and other essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fernández, J. (2012). Yo quería sexo, pero no así. *Pikara Magazine*. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2012/11/>
- Ferrández, A. (2012). Sobre la experiencia laboral de los periodistas migrantes en un contexto de desregulación: Entre la precariedad y la democratización del campo mediático. *Comunicación y Sociedad*, 25(2), 305-330.
- (2007). Cuatro relaciones entre medios de comunicación y minorías étnicas. En *Actas del V Congreso sobre la Inmigración en España*, Valencia, 21-24 Marzo.
- (2014). *A la conquista del espacio público: Migración y comunicación en las ciudades globales*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- Fonseca, M. y Jerrems, A. (2012). Espacios en lucha: Hacia una nueva geografía de lo internacional. *Revista de Relaciones Internacionales*, 19, 5-11.
- Foucault, M. (1976/1989). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- (1982). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Fraser, N. (2000). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: Una respuesta a Judith Butler. *New Left Review*, 2(1), 123-136.
- Fraser, N. et. al. (2014). *Transnationalizing the public sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Freire, P. (1974). *Pedagogía del oprimido*. San José: Ministerio Educación Pública.
- Fuentes, C. (1994). *Tres discursos para dos aldeas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gabriel, M. (2011). *Love and capital: Karl and Jenny Marx and the birth of a revolution*. New York: Little, Brown and Co.
- Galindo, M. (2004). *Las exiliadas del neoliberalismo*. La Paz: Edición Mujeres Creando.
- Gall, O. (2015). Racismos y exclusión en América Latina: Interdisciplina, otros saberes e interseccionalidad. *Lasforum Review*, XLVI, (1), 2-6.

- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
 - (2009). *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Random House Mondadori.
- García-Dauder, S. y Romero Bachiller, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. *Revista Athenea Digital*, 2. Disponible en: <http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a4.pdf>
- García García, J. (2013). Transformaciones en el tercer sector: El caso de las radios comunitarias en España. *AdComunica*, 5, 111-131.
- García Selgas, F. (2008). Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción. *Política y Sociedad*, 45(3), 7-15.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Anthropos: Barcelona.
- Gaya, B. (2002). Mapping Minorities and their Media: the National Context–Spain. En R. Silverston y M. Georgiou (ed.), *Mapping Diasporic Minorities and Their Media in Europe*. EMTel 2.
- Georgiou, M. (2005). Diasporic media across Europe: Multicultural societies and the universalism–particularism continuum. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(3), 481-498.
- Gilroy, P. (1993). *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giménez, C. (2007). De la antropología general a la antropología de las migraciones. En C.L. Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica* (153-190). Madrid: Akal.
- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- Ginsburg, F., Abu-Lughod, D. y Larkin, B. (2002). *Media worlds anthropology on new terrain*. Berkeley: University of California Press.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Glissant, É. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- (1997). *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- Godoy, F. (2014). *Por una revolución ratasudaca del inconsciente colonial*. Texto leído en conversatorio realizado en la Librería La Caníbal de Barcelona, junto a Lucía Egaña, Daniela Ortiz y Xara Sacchi, 26 de noviembre de 2014.
- Gómez-Escalonilla, G. (2008). *Voces de la inmigración: Medios latinos en Madrid*. Madrid: Editorial Universitat.
- González Aldea, P. (2010). Participación radiofónica e inmigración. El caso rumano. *Revista Latina De Comunicación Social*, 65, 45-60.
- González Casanova, P. (1979). Colonialismo interno. En Pablo González Casanova. (Ed.), *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. México: Juan Pablos Editor.
- Grosfoguel, R. (2012). Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado. *Revista de Relaciones Internacionales*, 19, 13.
- (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En B. De Sousa Santos (Ed.), *Epistemologías del sur: Perspectivas* (67-108). Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. y Castro-Gómez, S., (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Guillen, N. (1931/1986). *Songoro consongo y outros poemas*. Rio de Janeiro: Philobiblion.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (1999). Deconstruir género y etnicidad en entrevistas biográficas narrativas. En G. Gatti e I. Martínez de Albéniz, (coord.), *Las astucias de la identidad* (257-268). Zarautz: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Anhelos diaspóricos y la pequeña libertad. En: Romero Bachiller, Carmen; García Dauder, S., Bargueiras Martínez, C., Grupo de Trabajo Queer, (Ed.), *El eje del mal es heterosexual: Figuraciones, movimientos y prácticas feministas "queer"* (73-85). Madrid: Traficantes de sueños.
 - (2010). *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary approaches*. Farnham. U.A.: Ashgate.
 - (2010). *Migration, Domestic Work and Affect A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*. New York: Routledge.
- Hall, S. (1973). *Encoding and decoding in the television discourse*. Birmingham: Centre for Cultural Studies, University of Birmingham.
- (1988). New ethnicities. En K. Mercer (Ed.), *Black film, British cinema*. Londres: Institute of Contemporary Arts.
 - (1992). New Ethnicities. En: J. Donald y A. Rattansi (eds.), *Race, Culture and Difference* (252-259). Londres: SAGE.
 - (1996) The problem with ideology. Marxism without guarantees. En S. Hall; D. Morley y C. Kuan-Hising (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (25-43). Nueva York y Londres: Routledge.
- Hall, S. y Du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D., (1991). *Ciencia, "cyborgs" y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- (1992/1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-163.
 - (2004). *Testigo Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra_Conoce_Oncorotón: Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Harding, S. G., (1991). *Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- (1986/1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Harvey, D. (2001). *Spaces of capital: Towards a critical geography*. New York: Routledge.
- Hernández Castillo, R. A. (2001). *La otra frontera*. México: CIESAS: Miguel Ángel Porrúa.
- (2008). Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (68-111). Madrid: Editorial Cátedra.
 - (2010). *Bajo la sombra del Guamúchil: Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*. México: CIESAS.
- Herrera Mosquera, G. (2011). Cuidados globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina. *Revista Nueva Sociedad*, 233, 87-96.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia: Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Hochschild, A. R. (2000). Global care chains and emotional surplus value. En W. Hutton y A. Giddens (Eds.), *On the edge: Living with global capitalism*. Londres: Jonathan Cape.
- Hoggart, R. (1957). *The uses of literacy: Aspects of working-class life with special references to publications and entertainments*. London: Chatto and Windus.

- (1990/2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston, MA: South End Press.
- (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate feminista*, 13, 17-39.
- (2000). *Todo sobre el amor*. Argentina: Ediciones B.
- (2005). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En M. Serrano (Ed.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Houria, Boutedja. (2014). ¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un «feminismo decolonial» con James Baldwin y Audre Lorde. *Tabula Rasa*, 21, 11-29.
- Hull, G. T.; Bell-Scott, P. y Smith, B. (1982). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.
- Instituto Nacional de Estadística (2001). *Censos de Población y Vivienda. España a comienzos de siglo XX*.
- (2004). *Censos de Población y Vivienda 2004*.
- (2007). *Censos de Población y Vivienda 2007*.
- Izquierdo Martín, J. y Arroyo, P. (2011). Españolitud: La subjetividad de la memoria frágil en la España reciente. En P. Arroyo et al. (Ed.), *Pensar los estudios culturales desde España: Reflexiones fragmentadas* (205-230). Madrid: Verbum.
- Jägger, S. (2010). *La radio de la jungla*. Documental.
- Janiak, K. (2013). *My ukrainian*. The Association of Creative Initiatives.
- Jimenez Galvez, J. (2015). Expulsados de sus vidas en 48 horas. *El País*. 2 de abril. Disponible en:
http://politica.elpais.com/politica/2015/03/30/actualidad/1427716513_940077.html
- Jordan, J. (1978). Where is the love? Ensayo presentado en la: 4th Annual Conference of Afro-American Writers at Howard University.
- Kearney, M. (1995). The local and the global the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24, 547-565.
- (2004). *Changing fields of anthropology: From local to global*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kearney, M. y Nagengast, C. (1989). *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. Working Group on Farm, Labor and Rural Poverty-California. Institute for Rural Studies (Working Paper, núm. 3). California.
- Keller, E. F. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Kincheloe, J. y MacLauren, P. (2012). Replanteo de la teoría crítica y de la investigación cualitativa. *Manual de Investigación cualitativa. Vol. II* (241-316). Barcelona: Gedisa.
- Khagram, S. y Levitt, P., (2008). *The transnational studies reader: Intersections and innovations*. New York: Routledge.
- Klein, N., (2001). *No logo: El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- Kosnick, K. (2007). *Migrant media: Turkish broadcasting and multicultural politics in Berlin*. Bloomington: Indiana University Press.
- La Colectiva del Río Combahee*. (1988). Una declaración feminista negra. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (172-186). San Francisco: Ism press ed.
- La Eskalera Karakola* (2005). Prólogo. En: Serrano, M.,(Ed.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (9-32). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

- Lamrabet, A. (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 11-29.
- Levins, M. (1988). Y ¡ni Fidel puede cambiar eso! En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (61-69). San Francisco: Ism press ed.
- Lezama, R. (2014). Latino: the Manufactured Super Consumer. *Blog La Cartita*, 4 de julio. Disponible en: <http://lacartita.com/thetermlatino.html>
- Lorde, A. (1982). *Zami, a new spelling of my name*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
 - (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (89-93). San Francisco: Ism press ed.
- Lugones, M. (2010). Colonialidad y género. En H. Cairo Carou y R. Grosfoguel (Ed.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina* (57-84). Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina (IEPALA).
- (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (57-74). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Lykke, N. (2002). Feminist cultural studies of technoscience. En R. Braidotti, J. Nieboer y S. Hirs (Ed.), *The making of European Women's studies*. Volumen IV (133-146). The Universiteit of Utrecht: ATHENA.
- Macleod, M. (2011). *Nietas del fuego, creadoras del alba : Luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: FLACSO.
- Mahmood, S. (2008). Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (162-214). Madrid: Editorial Cátedra.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167). Madrid: Siglo del Hombre editores.
- Marcos, S. (2011). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Ediciones.
- (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: Descolonizando las creencias religiosas. En Espinosa, Y. et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (143-160). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Marcus, G. (1984). General/Theoretical: Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. Johannes Fabian. *American Anthropologist*, 86(4), 1023-1025.
- (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mariátegui, J. C. (1928/2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Linkgua ediciones.
- Martín B. y Ochoa, A. M. (2005). Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular. En D. Mato (Ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (181-197). Buenos Aires: CLACSO.
- Martín Barbero, J. (2010). Comunicación y cultura mundo: Nuevas dinámicas mundiales de lo cultural. *Signo y Pensamiento*, 29(57), 20-34.

- (1987/2010). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Rubí: Anthropos.
- Mattelart, A. et. al. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Mazkarian, M. y Aierbe, P. (2013). *Informe anual 2013 sobre el racismo en el Estado español*. San Sebastián: SOS Racismo.
- MCR (2010). Los periodistas ganan 35 mil euros al año de media en España. *Cuadernos De Periodistas*. Disponible en <http://www.apmadrid.es/images/stories/doc/vapm20100422174807.pdf>
- McRobbie, A., (1998). *British fashion design rag trade or image industry*. London: Routledge.
- (2010) ¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual posfeminista. *Debate Feminista*, 113-135.
- Méndez Torres, G. (2011). *Apostando por la descolonización del pensamiento y de los corazones*. Seminario "Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios". 12 de mayo, Cuernava, Morelos.
- (2011). *El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas*. Seminario Virtual Internacional "Creación de Prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes". Disponible en <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOGEOGINAMENDEZ.pdf>
- Mendieta, A. (2007). El papel de los medios de comunicación para inmigrantes en la integración de los inmigrantes en España y en el refuerzo de su identidad. Paper presentado en el V Congreso sobre la Inmigración en España. Migraciones y desarrollo humano. Valencia, España.
- Mendoza, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México, D.F.: Herder.
- (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (91-104). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Meer, M. (2002). *Chain of Love*. Brooklyn, New York: Icarus Films.
- Miampika, L. (2003). De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales. En J. A. Sánchez y J. A. Gómez (Eds.), *Práctica artística y políticas culturales: Algunas propuestas desde la universidad* (81-101). Murcia: Universidad de Murcia.
- Mignolo, W. (2011). *Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Migreurop. (2010). *En las fronteras de Europa controles, confinamientos, expulsiones: Informe 2009-2010*. Donostia: Tercera Prensa.
- Minh-Ha, T. T. (1986). Difference: "A special Third World women issue". *Feminist Review*, 25(1), 5-22.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (112-161). Madrid: Editorial Cátedra.
- (2008). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (404-454). Madrid: Editorial Cátedra.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

- Montenegro, M. y Pujol, J. (2014). Investigación, articulación y agenciamientos tecnológicos de género: el caso "Generatech". *Athenea digital*, 14(1), 29-48.
- Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Mora, B., y Montenegro, M. (2009). Fronteras internas, cuerpos marcados y experiencia de fuera de lugar. Las migraciones internacionales bajo las actuales lógicas de explotación y exclusión del capitalismo global. *Athenea digital*, (15), 1-19.
- Moraga, C. (1988). En el sueño, siempre se me recibe en el río. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1-8). San Francisco: Ism press ed.
- (1988). La güera. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (19-30). San Francisco: Ism press ed.
 - (1988). Para el color de mi madre. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (16-18). San Francisco: Ism press ed.
- Moraga, C. y Castillo, A. (1988). *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Mummert, G. (1999). *Fronteras fragmentadas*. Michoacán: Centro de Investigaciones y Desarrollo del Estado de Michoacán.
- Naredo Molero, M. (2014). *Violadas y expulsadas. Mujeres migrantes en situación irregular frente a la violencia sexual en España*. Madrid: Fundación Aspacia.
- Oakley, A. (1981). Interviewing women: A contradiction in terms. En H. Roberts (Ed.), *Doing feminist research* (30-61). London: Routledge & Kegan Paul.
- O'Gorman, E. (1984). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ong, A. (1987). *Spirits of resistance and capitalist discipline factory women in Malaysia*. Berkeley: Suny Press.
- (1996). Cultural Citizenship as Subject-Making. *Current Anthropology*, 37, 5.
 - (2006). *Neoliberalism as exception: Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham, N.C: Duke University Press.
- Ortiz, R. (1975/2005). *Mundialización: Saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa.
- Ortner, S. (1974). ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? En O. Harris y K. Young (eds.), *Antropología y Feminismo* (109-132). Barcelona: Anagrama.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, J., (1999). *Grafiteadas*. La Paz: Ediciones Mujeres Creando.
- (2000). *Con un montón de palabras. Poemario*. La Paz: Ediciones Mujeres Creando.
 - (2006). Para que el sol vuelva a calentar. *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo*. La Paz: Ediciones Mujeres Creando.
 - (2008). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía, ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la Despatriarcalización*. La Paz: Edit. Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Paulissen, V. et al. (2014). *Remixing Europe: Migrants, media, representation, imagery*. Doc Next Network.
- Pérez Orozco, A. (2010). Diagnóstico de la crisis y propuestas desde la economía feminista. *Revista De Economía Crítica*, 9, 131-144.
- (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Piñeiro Otero, M. T. (2005). Estereotipos de latinoamericanos en la publicidad radiofónica española. *Revista de Comunicación de la SEECI*, (11), 41-66.
- Pop, A. (2000). Racismo y machismo: deshilando la opresión. En M. Mac leod y M. L. Cabrera (comp), *Identidad: Rostros sin Máscaras* (111-139). Guatemala: Oxfam-Australia.
- Portes, A. (2008). *Rethinking migration new theoretical and empirical perspectives*. New York: Berghahn Books.
- Quijano, A. (2014/1999). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. De Sousa Santos (Ed.), *Epistemologías del sur: Perspectivas* (67-108). Madrid: Akal.
- Quinatoa, A. (2012, inédito). Historia de mi vida. Manuscrito cedido por la autora, noviembre 2014. Madrid.
- Quiroga Díaz, N. (2014). Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. En: Y. Espinosa et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (161-178). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Retis, J. (2006). *Espacios mediáticos de la inmigración en Madrid: Génesis y evolución*. Madrid: Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid.
- (2014). ¿Consumidores o ciudadanos? Prácticas de consumo cultural de los inmigrantes latinoamericanos en España. *Fronteras. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(1), 71-96.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, vol. 10, p. 15-45.
- Rigoni, I. y Saitta, E. (2012). *Mediating cultural diversity in a globalized public space*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos. Tinta Limón Ediciones.
- (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
 - (2014). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (121-134). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, D. (2005). Perspectiva actual de la radio y la televisión local en Madrid. Hacia la aldea universal. *Revista Enlaces. CES Felipe II*, 4, 5.
- Rojas, L. (2012). Posiciones transmigrantes y transfronterizas. *Periódico diagonal*. 03/12/12. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/posiciones-transmigrantes-y-transfronterizas.html>
- (en proceso). *Narrativas políticas de trans y lesbianas "aquí" (España) y "allí" (Ecuador)*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- Rojas, L., y Aguirre, A. (2013). Políticas trans-feminista y trans-fronterizas desde las diásporas transmigrantes. *Migrantes transgresorxs*. En Solà, M. y Urko, E., (Ed.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (127-140). Tafalla: Editorial Txalaparta.
- Romero Bachiller, C. (2006). *Articulaciones identitarias: Prácticas y representaciones de género y "raza"/etnicidad en "mujeres inmigrantes" en el barrio de embajadores (Madrid)*. Tesis doctoral. UCM.
- Romero Bachiller, C.; García-Dauder, S.; Bagueiras Martínez, C.; Grupo de Trabajo Queer (2005). *El eje del mal es heterosexual: Figuraciones, movimientos y prácticas feministas "queer"*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Romero Bachiller, C. y García-Dauder, S. (2006). Epistemologías feministas y democracia radical. En: Eulalia Pérez Sedeño (ed.), *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica* (263-271). Madrid: CSIC.
- Rosaldo, R. (1989). Aflicción e ira de un cazador de cabezas. En R. Rosaldo, *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. (15-31) México: Ed. Grijalbo.
- (2000). La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, (3), 39-50.
- Rosaldo, M. Z., Lamphere, L., & Bamberger, J. (1974). *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rubin, G., (1985). El tráfico de mujeres: Notas sobre una "economía política del sexo". *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Ruido, M. (2002). *Memoria interior*. Video. 33 mins. Betacam/DVD.
- Ruiz-Trejo, M. (2010). *Travesías de memorias: el racismo en el presente. El caso de un cibercafé en Empalot. (Toulouse, Francia)*. Tesina de investigación. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- (2013). *La influencia del pensamiento caribeño en el pensamiento decolonial*. Entrevista a Ramón Grosfoguel. Programa de Radio Contratiempo, Número 164: <http://www.contratiempohistoria.org/?p=3382>.
 - (2013). Reflexiones auto-etnográficas: Luchas desde la diferencia y luchas por lo común. *Revista De Antropología Experimental*, 13, 22-40.
 - (2014). *Feminismos, memoria y justicia en América Latina*. Entrevista a la antropóloga feminista Pamela Calla. Programa de Radio Contratiempo, Número 210: <http://www.contratiempohistoria.org/?p=4459>
 - (2014). *Memorias de mujeres de América Latina en España*. Entrevista a mujeres migrantes de América Latina que viven y luchan desde la ciudad de Valencia. Programa de Radio Contratiempo, Número 186.
 - (2014). El trabajo invisibilizado [sobre Ayşe Akalin]. Festival Zemos 98. Re-mapping Europe. <http://16festival.zemos98.org/Lo-domestico-es-politico>
 - (2014). *Public anthropology and human rights. Interview with Victoria Sanford*. City University of New York. August 29th, 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FJUZj7OjGoc>
 - (2014). Antropología pública y derechos humanos. Entrevista a Victoria Sanford. *Revista de Antropología de la Orientación Pública*, no, 1.
 - (2014). Imaginarios sobre migrantes en Europa. *Periódico Diagonal*. 27 de mayo, blog disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/diego/zemos-98-imaginarios-sobre-migrantes-europa.html>
 - (2015). *Los sistemas de gobierno comunal*. Entrevista a Gladys Tzul Tzul. Programa de Radio Contratiempo, Número 216 <http://www.contratiempohistoria.org/?p=4558>.
 - (2014). Voces de América latina y el Caribe en las radios "latinas" de Madrid: Prácticas radiofónicas transnacionales. *Revista De Relaciones Internacionales*, 25, 77-102.
 - (2015). Reseña del libro. "Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada" de Lucas Platero. *Universitas Humanística*, 79, 257-259.
- Ruiz-Trejo, M. y Kuisita, W. (2014). Historia y memoria del feminismo comunitario y entrevista a Julieta Paredes. *Periódico Diagonal*, Número 211, Del 5 al 18 de diciembre de 2013, pp. 24-25, <http://www.diagonalperiodico.net/saberes/21007-somos-parte-sueno-revolucion.html>

- Ruiz-Trejo, M. y Betemps, C. (2014). Epistemologías y prácticas feministas cruzadas: Las posibilidades de la traducción y la importancia decolonial. *Revista de Relaciones Internacionales*, 27, 169-179.
- Rushin, K. (1988). El poema de la puente. En C. Moraga y C. Ana (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los estados unidos* (15i-18i). San Francisco: Ism press ed.
- Sáez Baeza, C. (2006). *Tercer sector de la comunicación. Teoría y praxis de la televisión alternativa. Una mirada a los casos de España, Estados Unidos y Venezuela*. Tesis doctoral. Barcelona: UAB.
- Said, E. (1978/2008) *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- Salazar, F. (2004). *Imperfect media: The poetics of indigenous media in Chile*. Tesis doctoral. Universidad de Western Sydney.
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (2005). Nuevas ciencias. feminismo cyborg. En M. Serrano (Ed.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (81-106). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sarlo, B., (2005). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sassen, S., (2001). *The global city: New York, London, Tokyo*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Schiller, N. G.; Basch, L. G. y Blanc, C. (1994). *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. New York: Routledge.
- Scott, J. (1999). La experiencia como prueba. En Carbonell, N. y Torres, M. (Ed.), *Feminismos literarios* (77-112). New York: Routledge.
- Segato, R. L. (2010). Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, A. y J. M. Navarrete (eds.) (Ed.), *La cuestión descolonial* Lima: Ed. Universidad Ricardo Palma.
- Serrano, M. (Ed.) (2005). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Smith, B., (1983). *Home girls: A black feminist anthology*. New York: Kitchen Table--Women of Color Press.
- (1988). Epílogo. En Moraga, C. y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (187-190). San Francisco: Ism press ed.
- Soria Montañez, P. (2012). *Mujeres en los centros de internamiento de extranjeros (CIE) realidades entre rejas*. España: Women's Link Worldwide.
- Spade, D. (2013). Their laws will never make us safer. Disponible en: <http://www.deanspade.net/2013/03/01/their-laws-will-never-make-us-safer-in-spanish/>
- Spitulnik, D. (1993). Anthropology and mass media. *Annual Review of Anthropology*, 2, 293-315.
- Spivak, G. C., (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6). 1-44.
- (1990). *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge.
- Suárez Navaz, L. (2005). Ciudadanía e inmigración: ¿un oxímoron? *Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid* (OMCI), 4, 29-47

- (2007). Base de datos MECODI (Medios de comunicación de la Diáspora). (No publicada). Departamento de Antropología Social y Cultural de Universidad Autónoma de Madrid.
 - (2007/2008). La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos. En J. García Roca y J. Lacomba (Coords.), *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar* (771-796). Barcelona: Bellaterra.
 - (2010). Reflexiones etnográficas sobre la ciudadanía transnacional. Prácticas políticas de andinos en el sur de Europa. *Arbor*, 186 (744), 639-655.
 - (2011). *La construcción de lo "latino". Perspectivas antropológicas de la diáspora.* (manuscrito no publicado).
 - (2011). Políticas de Representación: construcción y marketing de nuevas identidades en el espacio político-mediático. *Revista de antropología social*, 20, 229-261.
- Suárez Navaz, L. y Ferrández, A. (2012). Migrant Minority Media: Towards a Democratization of the Western Mediascape? En I. Rigoni y E. Saitta, *Mediating cultural diversity in a globalized public space* (76-95). Palgrave Macmillan.
- Thompson, E. P., (1964). *The making of the English working class*. New York: Pantheon Books.
- Tohidi, N. (2008). Feminismos Islámicos: Peligros y Promesas. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (68-111). Madrid: Editorial Cátedra.
- Trigo, A. (2012). *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*. Santiago, Chile: Cuarto Propio.
- (2013). *Memorias migrantes*. Rosario: ed. Trilce.
- Tristan, F. (1946). *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Editorial Cultura Antártica.
- Tuana, N. (2006). The speculum of ignorance: The Women's health movement and epistemologies of ignorance. *Hypatia*, 21(3), 1-19.
- Turner, V. (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Nueva York: Cornell University Press.
- Tzul Tzul, G. (2013). Presentación del coloquio. *Coloquio Producción Intelectual de las Mujeres Indígenas en Mesoamérica*. México: UAM-Xochimilco, 7 de junio.
- (2015). ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica. *Lasaforum Review*, XVI, 1, 12-13.
- Uruchima, C. (2014). *Kichwa Hatari: Activism, education, and performance in building Kichwa community in New York*. Center for Latin American and Caribbean Studies. Trabajo dirigido por: Pamela Calla. Tesis fin de Máster. New York University.
- Van Dijk, T. (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
- Villarruel, P. (2011). Tiempo de cambio: La reinención de los medios de comunicación dirigidos al público latinoamericano en España. En C. Malamud (Ed.), *Análisis de los países iberoamericanos durante 2011* (87-95). Madrid: Real Instituto Elcano.
- Villavicencio, Y. (2007). Hacia un movimiento social de la inmigración. En R. Jurado Vargas (Ed.), *El discurso político de los inmigrantes* (21-55). Madrid: AESCO.
- Vitores, A. (2012). El impacto tecnológico sobre los procesos migratorios: Los locutorios, ¿sólo espacios tecnológicos? *Psicología & Sociedad*, 24(3), 662-673.
- Wagman, D. (2006). *Perfil racial en España: Investigaciones y recomendaciones*. Madrid: Grupo de Estudios y Alternativas 21, Open Society Institute.
- Wallerstein, I. (1991). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.
- (1998) *Impensar las Ciencias Sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

- Wence, N. (2012). *El pequeño gobierno: Una comunidad transnacional mixteca en la lucha por conservar su gobernabilidad*. México: Juan Pablos Editor.
- (2015) Entre los hilos de la bolivianidad. La ciudad transnacional comparada. En F. Besserer y R. Nieto (Eds.), *Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (209-244). México: Juan Pablos Editor. México.
 - (2015). *Luchas transnacionales en la experiencia del colectivo boliviano desde Madrid*. Tesis doctoral. UAM.
- Williams, R. (1958/2004). *Culture and society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press.
- (1966). *Communications*. London: Chatto & Windus.
 - (1977/2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Willis, P. E. (1988). *Aprendiendo a trabajar: Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Akal.
- Winocur, R. (2013). Los diversos digitales y mediáticos que nos habitan cotidianamente. En A. Grimson y A. Bidaseca, (Ed.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (245-262). Buenos Aires: CLACSO.
- Wittig, M., (1977). *El cuerpo lesbiano*. Valencia, España: Pre-Textos.
- (1992/2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Wolf, E. R. (1982). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Woo, M. (1988). Carta a amá. En C. Moraga y A. Castillo (Ed.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (109-120). San Francisco: Ism press ed.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Zea, L. (1970). *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*. Caracas: Ministerio de Educación (Número 5).
- Zepeda-Millán, C. (2010). Migrante mobilization in El Nuevo South. *NACLA Report on the Americas*, 43(6), 20-24.

ANEXOS

CARACTERÍSTICAS DE LAS ENTREVISTAS

- 01) 40 años, mujer, paraguaya, comunicadora de radio paraguaya, trabaja paralelamente en el servicio doméstico, más de 5 años en Madrid;
- 02) 45-50 años, varón, peruano, comunicador de radio caribeña, trabaja paralelamente como enfermero en la Cruz Roja, formado como profesor y con amplia experiencia en radios en Perú, más de 20 años en Madrid;
- 03) 30-35 años, varón, colombiano, comunicador de radio latina, formado en Ciencias de la Comunicación y con amplia experiencia en radios en Colombia, más de 5 años en Madrid;
- 04) 40-45 años, varón, colombiano, periodista de radio latina, con amplia experiencia en radios en Colombia, más de 5 años en Madrid;
- 05) 23 años, mujer, de origen boliviano nacida en Madrid, comunicadora de radio paraguaya, estudiante de periodismo;
- 06) 30 años, varón, español, periodista del periódico alternativo, formado en periodismo;
- 07) 30 años, mujer, española, periodista de periódico latino, formada en periodismo;
- 08) 25 años, varón, peruano, comunicador de radio peruana, más de 5 años en Santiago de Chile;
- 09) 30 años, varón, chicano, comunicador de radio KPFA, residente en Berkeley, California.

CARACTERÍSTICAS DE LAS EXPERIENCIAS E HISTORIAS DE VIDA

- 01) 40 años, varón, colombiano, comunicador de radio latina, residente en Madrid desde hace más de diez años, formado en periodismo;
- 02) 40-45 años, mujer, colombiana, comunicadora de radio latina, residente en Madrid desde hace más de diez años;
- 03) 45 años, varón, colombiano, comunicador de radio latina, residente en Madrid desde hace más de veinte años, formado en periodismo, dos hijos;
- 04) 40-45 años, varón, colombiano, comunicador de radio latina, residente en Madrid desde hace más de veinte años, amplia experiencia en radios en Colombia;
- 05) 45 años, mujer, de origen ecuatoriano nacida en Madrid, periodista de radio ecuatoriana amplia experiencia en radios, un hijo;
- 06) 30 años, mujer, colombiana, comunicadora de radio latina, residente en Madrid desde hace más de cinco años, formado en periodismo;

07) 30 años, mujer, ecuatoriana, periodista de periódico latino, vivió en Madrid durante más de cinco años, retornada a Ecuador;

08) 30 años, mujer, ecuatoriana, periodista de revista latina, formada en periodismo, con amplia experiencia en medios, más de 10 años en Madrid, un hijo;

09) 32 años, mujer, ecuatoriana, periodista de periódico migrante, formada en periodismo, con amplia experiencia en medios;

10) 35 años, mujer, paraguaya, periodista de radio paraguaya, amplia experiencia en radios en Paraguay, un hijo.

GRUPOS DE DISCUSIÓN

Estos grupos de discusión pretendían crear una construcción colectiva de conocimiento que generara diálogo y debate con los protagonistas de los procesos. Las I Jornadas fueron concebidas a partir del proyecto «Políticas de representación en campos migratorios transnacionales. Producción, difusión y consumo de contenidos mediáticos en el contexto migratorio» (Grupo de Investigación «Migración, Etnicidad y Ciudadanía», Universidad Autónoma de Madrid, dirigido por Liliana Suárez Návaz), con la intención de ofrecer una retroalimentación a la comunidad académica de nuestra investigación. En diciembre de 2010, participaron algunos investigadores como Manuel Delgado, de la Universidad de Barcelona, Enrique Luque, de la Universidad Autónoma de Madrid y Raúl Martínez Corcuera, Profesor del Universitat Vic/del Observatorio de la Diversidad Mugak. También participaron periodistas que expusieron sus proyectos y compartieron sus reflexiones sobre el espacio mediático latinoamericano en España, como Susana Albarrán, Mónica, Gortayre y Diego Salazar, así como otros investigadores que estudian los medios migrantes desde una aproximación antropológica. Este trabajo se enmarcó en un proyecto de investigación aún más amplio titulado «Políticas de representación en campos migratorios transnacionales. Producción, difusión y consumo de contenidos mediáticos en el contexto migratorio», cuya investigadora principal es Liliana Suárez Návaz. Dicho proyecto dio inicio en el año 2009 y nosotras nos incorporamos en el año 2010 como asistentes. Con nuestra incorporación al proyecto I+D, organizamos estas dos Jornadas que se realizaron en el seno de dicho proyecto en 2010 y 2012. Al momento de cierre de este trabajo, un nuevo proyecto titulado «Políticas de representación (II): construcción y marketing de 'lo latino' en España y Europa desde una perspectiva transnacional y poscolonial» (CSO2012-37433) está en marcha desde el año 2013 y durará tres años.

Las segundas Jornadas, realizadas en enero 2012, se centraron en dos paneles, uno de periodistas y otro de dueños de los medios de comunicación. El objetivo fue crear un espacio de diálogo entre profesionales de la comunicación e investigadores para reflexionar conjuntamente sobre los medios de comunicación surgidos al calor de los procesos migratorios, su coyuntura actual y sus principales desafíos en esta etapa de crisis. Durante los dos días de encuentro, se discutieron las estrategias comunicativas y empresariales que el sector necesita, teniendo en cuenta tanto su fragilidad económica como su relevancia en el mantenimiento de una esfera mediática multicultural que haga eco de los intereses específicos de los nuevos ciudadanos de origen extranjero en el Estado español. Estas Jornadas fueron realizadas en Medialab Prado, centro cultural en el centro de la ciudad de Madrid, lo que permitió hacer uso de nuevas

tecnologías para interactuar con el público y generar participación no solo con los asistentes en el espacio físico sino también virtual. Medialab nos ofreció la posibilidad de videgrabar la actividad que se transmitió en vivo a través del streaming y actualmente contamos con dicho material publicado en su página web. Esto representa un gran avance en el sentido de acceso y transparencia en nuestra investigación. Estas Jornadas fueron un encuentro provechoso en el que se configuró un espacio de análisis crítico, profundo, sistemático e intercultural. Como coordinadoras adquirimos algunos compromisos con los participantes, tales como sistematizar toda la información y difundir la lista, fomentar la continuidad de espacios de reflexión, difundir las redes de profesionales sobre diversidad cultural con las que contamos desde la Universidad, reconocer las exclusiones que en el campo mediático se estaban realizando y acompañarlos e intervenir en caso de que existiera el interés de generar alguna propuesta. Ambas iniciativas resultaron ser un espacio de debate más allá de la academia, permitiéndonos contrastar nuestros hallazgos con los profesionales latinoamericanos y españoles embarcados en este proyecto de incorporar la diferencia en la esfera mediática.

REPORTAJES-ETNOGRÁFICOS

01) El reportaje «Desfile de las fuerzas des-armadas y Día de los pueblos originarios» se grabó el día 12 de octubre de 2012 en la Plaza de Sol, Madrid. Con nuestra grabadora en mano, entrevistamos a los participantes de una de las primeras movilizaciones de la Plataforma de América Latina Indignada que salió a las calles a manifestarse para demostrar su inconformidad con la manera en que desde las instituciones y administraciones del Estado español se celebra la Fiesta Nacional del día 12 de octubre. Las fuerzas armadas del Estado español desfilan por las calles principales de Madrid simbolizando una fecha histórica que es la del «descubrimiento de América», así como la del proceso de construcción del Estado español a partir de la integración de los Reinos de España en una misma Monarquía, con una proyección lingüística y cultural. Este audio fue transmitido en varios de los programas de radio latina en donde articulamos participando.

02) El 12 de octubre de 2013, la misma plataforma salió a las calles de la ciudad de Madrid para conmemorar los 521 años de invasión y expolio del continente. Registramos a través del reportaje-etnográfico sus demandas . Su lema fue: «¡Nada que festejar, todo por luchar». Grupos indígenas y originarios de América Latina involucrados en las luchas de resistencia en defensa del agua y de la tierra se manifestaron contra la corporación transnacional Monsanto, responsable del 90% del transgénico a nivel mundial. Los manifestantes pedían que se respeten las semillas ancestrales y se proteja su diversidad, considerando los modelos tradicionales de agricultura y prohibiendo la utilización de químicos que dañan la tierra. El Estado español es el único país de la Unión Europea que cultiva transgénicos a gran escala. A su vez es el campo de experimentación con el 67% de los experimentos transgénicos al aire libre de la UE. Además, pidieron que el presupuesto que se dedica a los gastos militares se invierta en necesidades sociales, denunciaron la complicidad de las industrias agrícolas y de los gobiernos que ha hecho al Estado español el «paraíso transgénico de Europa». Este audio fue transmitido en varios de los programas de radio latina en donde articulamos participando.

03) El 12 de octubre de 2013, la misma plataforma salió a las calles de la ciudad de Madrid para conmemorar los 521 años de invasión y expolio del continente. Registramos a través del

reportaje-etnográfico sus demandas . Su lema fue: «¡Nada que festejar, todo por luchar». Grupos indígenas y originarios de América Latina involucrados en las luchas de resistencia en defensa del agua y de la tierra se manifestaron contra la corporación transnacional Monsanto, responsable del 90% del transgénico a nivel mundial. Los manifestantes pedían que se respeten las semillas ancestrales y se proteja su diversidad, considerando los modelos tradicionales de agricultura y prohibiendo la utilización de químicos que dañan la tierra. El Estado español es el único país de la Unión Europea que cultiva transgénicos a gran escala. A su vez es el campo de experimentación con el 67% de los experimentos transgénicos al aire libre de la UE. Además, pidieron que el presupuesto que se dedica a los gastos militares se invierta en necesidades sociales, denunciaron la complicidad de las industrias agrícolas y de los gobiernos que ha hecho al Estado español el «paraíso transgénico de Europa». Este audio fue transmitido en varios de los programas de radio latina en donde articulamos participando.

04) Una de las cuestiones más significativas de la «Marcha global: stop Monsanto» fue la denuncia pública contra el neocolonialismo que se hace evidente en los tratados de libre comercio que no respetan la soberanía alimentaria de los pueblos y afecta principalmente a las comunidades indígenas de América Latina. Monsanto no solo es una compañía dedicada al negocio del agro, sino la mayor corporación en la que unos cuantos dominan e imponen el control alimentario de las mayorías, obteniendo ganancias y beneficios a escala transnacional a costa de la mercantilización del agua y de los alimentos. Este audio fue transmitido en varios de los programas de radio latina en donde articulamos participando.

05) Con la intención de contar historias creíbles, auténticas y rigurosas, realizamos otro reportaje-etnográfico que amplifica la voz de la gente en la Marcha por la dignidad del 23 de marzo de 2013. Esta manifestación fue una de las muchas que se han realizado en protesta ante la situación de crisis económica generalizada y contra la deuda, por el empleo digno, la renta básica, los derechos sociales, las libertades democráticas, contra los recortes, la represión y la corrupción. Una de las reivindicaciones que más se han escuchado desde los acontecimientos del 15 de mayo de 2011, origen del movimiento de los indignados, ha sido en contra de un régimen y de unos gobiernos que no representan los intereses de los ciudadanos. El reportaje-etnográfico muestra las voces de varias mujeres de Colombia, Paraguay, Venezuela, Ecuador y México, oyentes del programa un programa radio latina que se unieron a la manifestación por distintos motivos. Este audio fue transmitido en el mismo programa.