

Introducción: Ibi-Alibi. Producción de prácticas e imaginarios de intimidad por descendientes de migrantes en América Latina

Tobias Boos

LIBERA UNIVERSITÀ DI BOLZANO

Daniela Salvucci

LIBERA UNIVERSITÀ DI BOLZANO

La presente compilación de artículos aborda la temática de las sociedades migratorias en la América Latina contemporánea enfocando las dinámicas de producción, incorporación y construcción de prácticas e imaginarios conectados con los antepasados inmigrantes y con sus lugares de origen por parte de los inmigrantes y sus descendientes. Los ensayos reunidos en este volumen parten de la tesis de que fracciones de latinoamericanos viven una realidad que incluye la experiencia migratoria de sus familiares y antepasados. Inmigrantes y descendientes de la segunda a la quinta generación realizan prácticas y construyen imaginarios de “intimidad” basados en la dialéctica constante entre *ibi* y *alibi*, acá y allá. El “ibi” es el lugar o los diferentes lugares de la relación y del contacto con los familiares y antepasados migrantes; mientras que el “alibi” es el lugar o los lugares ajenos de donde llegaron los migrantes y que ejercen su fuerza de atracción en tanto que otros mundos.

En el campo de los estudios migratorios, puede decirse que en el siglo XX predominaron fuertemente dos modelos interpretativos: el del *melting pot* (asimilacionista) y el del pluralismo cultural o multiculturalismo, cada uno de ellos con un correlato normativo de orientación de las políticas migratorias, además de haber impregnado en muchos casos el imaginario social o la representación que la sociedad hace de sí misma. Consecuentemente, encontraremos alusiones a ellos en los trabajos que aquí se presentan.

Algunos conceptos de estos dos marcos teóricos nutren un nuevo enfoque académico normativo que se refiere a las sociedades migratorias: el de la diversidad sociocultural. El discurso emergente sobre la diversidad entiende la

sociedad migratoria como un orden sociocultural caracterizado por muchas fragmentaciones y jerarquías internas. Las desigualdades en estas sociedades se basan en diversos marcadores, tales como género, generación, edad etc. Estos marcadores pueden ser tan potentes como la etnicidad para producir desigualdades y muchas veces surgen en relación con lo étnico, potenciándose mutuamente (Lamphere ed., 1992; Vertovec, 2007; 2012). Los discursos que parten del concepto de “diversidad” convierten la asimilación en hibridación y el multiculturalismo en identificaciones personales múltiples e identidades colectivas fragmentadas.

Con nuestro dossier pretendemos introducir el concepto de “intimidad” en los discursos actuales sobre diversidad. Junto a Berlant (1998), Jamieson (1999; 2011) y Valentine (2006) entendemos “intimidad” como una emoción y un valor sociocultural que resulta de prácticas de formación de relaciones de proximidad social y cultural. Además “intimidad” orienta las articulaciones entre identificaciones a escalas diferentes (de la personal a la internacional). En consecuencia, proponemos “intimidad” como una noción válida para dinamizar y complementar las nociones tradicionales de “identidad” y “eticidad” que hasta el presente orbitan en torno a las discusiones sobre sociedades migratorias. La introducción de la perspectiva de intimidad nos parece importante dado que los conceptos “eticidad” e “identidad” tienden – a pesar de definiciones postmodernas y constructivistas que acentúan la fluidez y las prácticas de formación de estas construcciones sociales y que son útiles para el análisis – a evocar un imaginario de una convivencia estática, como si las sociedades estuviesen compuestas por entidades sociales fijas que se confrontan en una guerra de culturas o se funden para construir una nueva super-entidad social llamada generalmente “estado nacional”.

En la primera parte de esta introducción esbozaremos el desarrollo histórico de los discursos actuales sobre las sociedades migratorias para situar este volumen en el debate académico de hoy. Dado que los modelos académicos de sociedades migratorias siempre se desarrollan en un ambiente sociopolítico específico, la presentación siguiente los vincula con el clima político de su ideación. Al mismo tiempo establecemos la necesidad de integrar el concepto de “intimidad” a estos debates para complementar las nociones académicas tradicionalmente empleadas de “identidad”, “nacionalidad” y “eticidad”. En la segunda sección discutimos los conceptos más conocidos de intimidad para permitir al lector seguir el contexto discursivo en que se despliegan los ensayos compilados que se incluyen en el dossier. En la última parte proponemos interpretar las dinámicas étnicas actuales de sociedades migratorias como resultado de la producción de prácticas e imaginarios que fusionan *ibi* y *alibi*, el

acá con el allá. Simultáneamente subrayamos los aportes que hacen nuestros artículos a la discusión sobre sociedades migratorias en América Latina.

Desarrollo de los discursos académicos y políticos en torno a la sociedad migratoria: asimilación, pluralismo y diversidad

Los sociólogos Park y Burgess (1921) y sus colegas de la escuela de Chicago vincularon el debate en torno a la integración de migrantes y sus descendientes, que comienza con la llegada masiva de inmigrantes a Estados Unidos en el siglo XIX, con las nociones de “etnicidad” y “identidad”. El clima político nacionalista hizo nacer entre intelectuales y políticos de esta época la curiosidad, acompañada por cierta ansiedad, de saber qué sucedería con la identidad nacional todavía “joven” enfrentada por personas con identidades colectivas, las llamadas identidades étnicas, ligadas a pautas culturales diversas de las existentes y/o contrarias a la identidad nacional a que se aspiraba políticamente. En el centro de ese interés se hallaba la preocupación por la posible pérdida del control político sobre los ciudadanos con la diversificación étnica, religiosa y cultural de la población. La meta era desarrollar la visión de una convivencia pacífica sin poner en cuestión la posición de las élites establecidas. La respuesta era unificar la población bajo un denominador común, la identidad nacional, que en el caso de EE.UU. estaba encarnada en la persona ideal del *White Anglo-Saxon Protestant* (WASP). Las idealizaciones no solamente ayudaban a diseñar la identidad nacional presentándola como una entidad sociocultural homogénea, sino también eran aplicadas para establecer las identidades de otras colectividades como divergentes de la norma. Los partidarios de la corriente asimilacionista estaban convencidos de que con el transcurso de las décadas las minorías y los marginados se asimilarían “naturalmente” a la identidad nacional en un proceso, a veces con desviaciones, de *Americanization* (Park y Burgess, 1921, pp. 762-783). Siguiendo esta lógica, Gordon (1964) propuso un modelo de siete etapas en las cuales las etnicidades se asimilarían a la *core society* o *core culture*, si no en la primera, en la segunda generación. Según las teorías de la asimilación, el Estado debe tomar una postura nacionalista que ayude y/o fuerce a las minorías a renunciar a pautas culturales consideradas muchas veces como incompatibles con las aspiraciones nacionales.

Ya las observaciones de Hansen en 1938 cuestionaban la idea de una asimilación rápida de los inmigrantes y de las generaciones sucesivas. Hansen (1938) mostró que la tercera generación de suecos empezó a identificarse de nuevo con el país de sus antepasados después de un declive en la identificación notado en la segunda generación. Glazer y Moynihan (1963) llevaron a cabo sus estudios empíricos en Nueva York bajo las impresiones del surgimiento de movimientos étnicos en los EE.UU., como los de los afroamericanos en los años

60, y encontraron entre los afroamericanos, portorriqueños, judíos, italianos e irlandeses en Nueva York la formación de comunidades étnicas a nivel institucional y barrial también en la tercera y cuarta generaciones. Al contrario de Hansen, demostraron que las identidades étnicas de los descendientes no corresponden a las de los inmigrantes, sino siguen nuevas pautas culturales. Para Glazer y Moynihan la cuestión de las identidades étnicas en la tercera generación se convierte en una cuestión de clase y de discriminación. La creación de identidades étnicas y religiosas sirve a las minorías oprimidas para reivindicar los derechos cívicos negados por el estado nacional asimilacionista. A partir de estos estudios se canonizó la idea de que no todas las colectividades se asimilan y de que las identidades étnicas se mantienen por muchas generaciones, impactando fuertemente en la convivencia diaria. Para algunos investigadores del multiculturalismo estas reivindicaciones son necesarias para contrarrestar las desigualdades en la sociedad estadounidense y demuestran el fracaso de las políticas asimilacionistas.

El renovado interés por la etnicidad en los Estados Unidos en esas décadas llevó a algunos a hablar de resurgir étnico o *ethnic revival*. Herbert Gans (1979) sostuvo en cambio que se trataba de etnicidades simbólicas (symbolic ethnicities) donde las identidades étnicas no impactan en el orden social de la sociedad nacional, sino son meramente referencias simbólicas, un *ethnic style* (Royce, 1982), que se forma en una renovación creativa de identidades étnicas. Kathleen Neils Conzen et al. (1990) planteaban la etnicidad como invención. Estas últimas perspectivas sostienen la idea de que la creación de identidades étnicas tiene su origen en la corriente nostálgica permitida por las democracias liberales y en la necesidad de minorías discriminadas de organizarse para mejorar su posición socio-económica en la sociedad de acogida. Las políticas adecuadas, según el multiculturalismo, debían apoyar a las minorías en su proyecto de mejorar su nivel de vida y superar las discriminaciones, logrando así un pluralismo étnico bajo una constitución nacional que uniera a todos.

En los años 90 prevaleció una combinación de las dos posturas inicialmente opuestas (Alba y Nee, 1997; Gans, 1997) y bajo la sensación de una globalización cada vez más acelerada se constituyen nuevas perspectivas: el transnacionalismo (Glick Schiller et al., 1992) y los *Diaspora Studies* (Tölölyan, 1991). El transnacionalismo plantea que los inmigrantes mantienen relaciones sociales, culturales y económicas con sus parientes en los países de origen y otros países (Guarnizo y Smith, 1998) formando “espacios sociales transnacionales” (Pries, 2001) donde circulan símbolos, dinero y conocimiento y también personas y mercadería de forma bastante libre. Esos espacios transnacionales pueden permanecer abiertos con el transcurso de las generaciones, aunque Portes (2001), quien abogó por un empleo preciso y acotado del concepto de transnacionalismo

migrante, consideraba que, al menos en los Estados Unidos, el fenómeno era básicamente unigeneracional. Sin embargo, los *Diaspora Studies* avalan con estudios competentes el mantenimiento frecuente en la tercera y cuarta generación de un sentido de pertenencia que incluye a la sociedad acogedora, la sociedad de origen ancestral y también la comunidad étnica global. Es decir, los *Diaspora Studies* sugieren que las etnias forman un conjunto global de todos los presuntos compatriotas, migrantes y sus descendientes, en el mundo. Appadurai (1991) llama a estas congregaciones *ethnoscapes* que trascienden las fronteras de los estados nacionales, cuestionando la causa nacionalista.

De modo que los estudiosos de las corrientes transnacionalismo y *Diaspora Studies* conceptualizan las identidades étnicas a nivel personal como una *diaspora consciousness* (Safran, 1991) que no se disuelve, sino que pasa de una generación a la próxima. Se trata de “identidades híbridas” (Bhabha, 1994) a nivel personal y colectivo que son mezclas de diferentes pautas culturales y forman identidades “nuevas” frecuentemente fragmentadas y oprimidas por las políticas nacionalistas, dentro de un proceso perpetuo de recreación y opresión (Gilroy, 1991; Hall, 1990). Estas identidades dinámicas, y en este sentido fluidas, de comunidades transnacionales y diaspóricas pueblan nuestra tierra globalizada y desafían a los Estados nacionales actuales a desarrollar respuestas políticas acordes.

De la crítica al multiculturalismo y a partir de los conceptos dinámicos y performativos de identidades personales y colectivas desarrollados en las corrientes del transnacionalismo y los *Diaspora Studies*, a partir de los años 2000 se abre la discusión en torno de la “diversidad”. Se habla de diversidad ante el surgimiento de diferencias performativas, es decir construcciones de diferencias que actúan y operan en la vida diaria produciendo desigualdades económicas y/o jurídicas. Es decir que no todas las diferencias posibles entre personas, que serían infinitas, originan diversidad social, sino aquellas con impacto sociocultural (Harzig y Juteau 2003 eds., Lamphere 1992 ed., Vertovec 2007; 2012).

En su estudio micro-analítico Amin (2002) observa que, por un lado, en muchos barrios de ciudades inglesas las políticas multiculturales no lograron calmar conflictos interétnicos. Por otro lado, en muchos barrios no incluidos en programas de multiculturalismo la convivencia multiétnica funciona sin problemas. Amin identifica como razón de una convivencia multiétnica no problemática la construcción de micro esferas públicas en las que ciudadanos y líderes de colectividades pueden negociar sus diferentes visiones de cohabitación sin renunciar por completo a sus perspectivas diferentes. Lo que Amin en una publicación más reciente llama precisamente la *indifference to difference* (Amin, 2013, p. 3) facilita la convivencia pacífica a escala local. A conclusiones semejantes llega Gilroy (2004) desarrollando el concepto de *conviviality* que

celebra la sociabilidad campechana de los jóvenes que habitan en las metrópolis mundiales, y que convierte a las diferencias étnicas en insignificantes en la vida política local. Para ambos autores la insignificancia de diferencias raciales y étnicas es la llave para diseñar una democracia multiétnica. Una sociedad multiétnica donde las etnicidades se confrontan en forma problemática puede superar sus tensiones ensayando comportamientos de indiferencia a las diferencias que causan conflictos (Amin, 2013; Gilroy, 2004; Valluvan, 2016).

Los discursos en torno a la diversidad vuelven a prestar atención a la fragmentación interna de las comunidades étnicas por religión, sexo, género, origen local (no nacional), generación, clase etc., que ya había sido destacada por los estudios históricos sobre las migraciones. Así que la diversidad étnica, presente y cada vez más visible en el mundo globalizado, deriva hacia una *super-diversity* (Vertovec, 2007), esto es, la múltiple diversidad de grupos diversos. Vertovec (2007) concluye que el apoyo a minorías étnicas marginadas muchas veces no beneficia a todos sus integrantes por igual, porque hay dentro de las comunidades étnicas jerarquías y mecanismos internos de exclusión. Propone por lo tanto orientar las acciones estatales en contra de la desigualdad a escala local no solamente sobre la base de “grupos étnicos”, sino operar también sobre las diferencias transversales a la categoría “etnicidad” que producen desigualdad, tales como género, edad, clase y religión, que pueden, combinadas con el componente “étnico”, potenciar la vulnerabilidad de personas y su marginación.

Esta concepción de la etnicidad como una construcción sociocultural modificable, base para nuevas políticas gubernativas de la diversidad, es compartida por la perspectiva del cosmopolitismo (Hannerz, 1990). “Cosmopolitismo” es el denominador de un pensamiento que se sitúa por fuera de las categorías de etnia, nacionalidad y Estado, y caracteriza a aquellas personas que habitan el mundo globalizado de un modo particular. El cosmopolita, para Hannerz, es una persona viajera que se siente familiar en diferentes culturas al mismo tiempo. El cosmopolita es el protagonista principal para proyectar un nuevo mundo político estructurado por sociedades postétnicas, como esboza Hollingers (1995) en su visión de la *postethnic America*, o para permitir el surgimiento de estados sin naciones, lo que Beck (2005) llama el *cosmopolitan state*. El estado cosmopolita es para Beck una futura forma política válida para afrontar riesgos mundiales, como el terrorismo o el cambio climático, que amenazan a nuestro planeta. Al mismo tiempo esta estructura política debe albergar a todas las personas sin prejuicios acerca de las diversidades y desmontar activamente las desigualdades entre sus ciudadanos. Para Beck los estados cosmopolitas son un formato político ideal de sociedades globalizadas donde las diferencias de “religión” y “etnicidad” no producen más

desigualdades y conflictos, sino que los seres humanos afrontan juntos los desafíos planetarios que tienen en común.

Entonces, las corrientes teóricas desde los años 90 (el transnacionalismo, las *Diaspora Studies*, la diversidad y el cosmopolitismo) toman en cuenta las desigualdades internas de “la etnicidad”. Las identidades, y por lo tanto las etnicidades, son entendidas como construcciones sociales fragmentadas, hibridizadas y dinámicas sin un núcleo interior inmutable. Las identidades se constituyen en la interacción física o discursiva entre personas (Butler, 2015) por vía de la negociación cotidiana, institucional y política de sus confines (Barth, 1969; 1994; Wimmer, 2013). Las etnicidades no son pensadas como entidades fijas y estables: “lo étnico” parece ser más bien un marco temático (Brubaker, 2002) atado a marcadores culturales específicos que, por un lado, indican a las personas cómo comportarse en ciertas situaciones cotidianas. Por otro lado las identidades étnicas pueden formarse muchas veces como proyecto político para reivindicar derechos cívicos (Brubaker, 2002).

En conclusión, en los análisis actuales de sociedades migratorias la categoría “eticidad” debe ser incluida en un análisis multiescalar del espacio sociocultural más amplio. El análisis debe tomar en cuenta más dimensiones que “lo étnico” y “lo nacional” para explicar o hacer comprender los comportamientos y pautas culturales de inmigrantes y sus descendientes en su vida cotidiana. Como vemos más adelante, el concepto de intimidad puede servir para re-formular la categoría “eticidad” sin negar su performatividad en la vida diaria, siempre cuando los investigadores estén dispuestos a seguir las *intimate spatialities* (Price, 2013, p. 584) de familias y comunidades transnacionales y a dar importancia a las jerarquías internas presentes, así como a la articulación de las comunidades étnicas con su entorno social, cultural y político. La noción “intimidad” puede servir para aclarar en detalle cómo funciona la vida cotidiana entre gente diversa, en sociedades que enfrentan una diversidad que produce desigualdades. En las sociedades migratorias los marcadores étnicos y raciales todavía tienen importancia para los ciudadanos y el estado cosmopolita parece hoy una visión utópica.

La “intimidad” de relaciones y prácticas socioculturales: proximidad y enigma

El término “intimidad” reúne varios significados de las palabras latinas “intimus” e “intimo”. El adjetivo “intimus” se refiere en su acepción principal al interior de una persona o de un país y a lo que es bien conocido o familiar. Como significado menor alude a lo que está escondido dentro y lo que sucede en secreto. El verbo “intimare [intimo]” sugiere la acción de enseñar algo a alguien o de acuñar algo en algo, como primera acepción, y comunicar algo a alguien en su

segundo significado¹. Por lo tanto la palabra “intimidad” implica tanto un evento que pasa en un adentro como una acción en dirección hacia afuera y una interacción. “Intimidad” puede resultar de los efectos de ciertas prácticas en ciertas situaciones como propone Jamieson (2011) coherentemente.

Por consiguiente, usar “intimidad” como un término analítico requiere del investigador analizar y descifrar los hechos socioculturales. Significa analizar las prácticas presuntamente íntimas en su contexto y en la actualidad de su articulación, porque las mismas prácticas pueden significar en un contexto social, cultural y material particular algo íntimo y en otro no. Donde el concepto de “identidad” propone describir las representaciones que establecen una imagen homogénea hacia un público, el término “intimidad” plantea investigar las prácticas tras las identidades. Explorar las topologías de intimidades significa revelar las prácticas, estrategias y tácticas abiertas y secretas empleadas en la objetivación y homogenización de identidades personales y colectivas en pequeña escala (Jamieson, 1999) así como de las identidades colectivas en gran escala como, por ejemplo, las naciones (Herzfeld, 1997). A diferencia de los conceptos esencialistas, “intimidad” se ocupa de analizar las *social poetics* (Herzfeld, 1997, p. 139) y la estética de las prácticas (Berlant, 1998, p. 285; Boym, 2001, p. 335) involucradas en la producción de identidades. Además el concepto de intimidad cuestiona el pensamiento dualista. Berlant (1998, 283) reconoce que “intimidad” vincula lo personal con lo colectivo, para Pratt y Rosner (2006, pp. 13-14), Valentine (2006, p. 388) y Sehlíkoglu y Zengin (2015, p. 23) lo local con lo global, y para Berlant (1998, pp. 282-283, 287) y Pratt y Rosner (2006, p. 20) lo privado con lo público.

Diferentes disciplinas académicas como la psicología², la sociología, la antropología, la historia, la literatura, la geografía cultural y social, recurren a la palabra “intimidad” en su búsqueda por interpretar y analizar la convivencia humana. En las últimas tres décadas se formuló una vasta gama de conceptos aplicados en campos de investigación muy variados como la sexualidad, el matrimonio, la familia, el parentesco y la nación. De los dos significados del término “intimidad” presentados al inicio de este sub-capítulo, surgen dos perspectivas distintas: una enfoca la calidad de las relaciones sociales, culturales y/o tecnológicas y la otra enfoca las pautas sociales y culturales que consisten en

¹ En español el verbo “intimar” retoma los sentidos del latín. Significa estrechar las relaciones con una persona, solicitar de alguien el cumplimiento de algo e incorporarse a algo.

² Aquí no presentamos con mayor detalle la posición psicológica terapéutica porque delinea un concepto de intimidad demasiado específico para usarlo en las ciencias sociales y culturales. La corriente psicológica presenta una definición estrecha de intimidad como un estado emotivo, enfocando la necesidad del ser humano de establecer relaciones íntimas con otras personas y la eficacia terapéutica de abrir sus sentimientos al próximo (Frank, Clough y Seidman eds., 2013; para una crítica a esta perspectiva véase Jamieson, 1999 y Forstie, 2017).

esconder las construcciones socioculturales en comunidades, sociedades y naciones. Esta distinción no implica perspectivas opuestas, sino una diversidad en el enfoque que en muchos estudios empíricos se complementa, como es el caso de los artículos reunidos en el presente volumen. Aquí hacemos esta distinción solamente para esquematizar las subsiguientes descripciones de los conceptos más usados en las ciencias culturales y sociales.

La mayor parte de los estudios toma el significado común del término “intimidad” – interioridad y proximidad socio-emocional – como punto de partida. La perspectiva de intimidad más citada es la que expone Giddens (1992) en su libro “The transformation of intimacy”, donde la interpreta como un resultado de relaciones emocionalmente cercanas que es histórica y culturalmente variable. El adjetivo “íntimo” indica, según él, la calidad de las relaciones sociales cuya expresión emblemática de intimidad intensa existe entre la pareja de enamorados. Revisando literatura mayormente psicológica y sociológica sobre “intimidad”, Giddens detecta un cambio social en las sociedades occidentales desde la Era Moderna a la actualidad que él llama Era de la Segunda Modernidad. Giddens sugiere que la transformación en la relación amorosa es la base del cambio social que distingue ambas épocas. El orden social de la Era Moderna se basaba en el amor romántico caracterizado por una relación amorosa jerárquica, sobre todo expresada por la opresión de la mujer por el hombre. Al contrario, la relación amorosa llamada *confluent love*³, el amor en que la pareja se sincera, es la fuente del orden social en la época actual. El ideal de esta última relación es la *pure relationship* democrática, es decir en la que los enamorados se encuentran como pares.

A pesar de que varios estudios cuestionan la perspectiva optimista de Giddens, como, por ejemplo, los de Beck-Gernsheim (1980) y Beck y Beck-Gernsheim (1990) que consideran que las parejas en la contemporaneidad enfrentan mecanismos de globalización que hacen casi imposible el mantenimiento de intimidad en las relaciones, la hipótesis de Giddens (1992) todavía inspira estudios empíricos que verifican o contradicen sus deducciones (Dawson et al., 2016; Gross, 2005). Los estudios que siguen la tradición de Giddens concentran sus investigaciones sobre todo en las relaciones diádicas y primarias, es decir relaciones parentales y entre parejas, entre esposos y entre madres e hijos. Por lo tanto los ámbitos clásicos de exploración son la familia, el hogar doméstico, el amor y la sexualidad.

La perspectiva optimista y centrada en las relaciones primarias fue cuestionada desde diferentes posiciones. En especial los *Queer y Feminist Studies*

³ Amor confluyente es un concepto que tiene enlaces, sin mencionarlo en el libro, con el concepto de *emotion work* de Hochschild (1979) entendido como el trabajo que se debe invertir en las relaciones emocionales, y sobre todo amorosas, de hoy para volverlas íntimas.

evidencian que el grado de intimidad en las relaciones sociales no depende del sinceramiento, y que una mayor intimidad no necesariamente es fuente de procesos de democratización de las relaciones personales. Al contrario, la intimidad puede reproducir estructuras jerárquicas tanto en la relación diádica como en las familias (Jamieson, 1999, p. 485) y está ligada a obligaciones y riesgos de decepciones y dependencias (Berlant 1998; Dawson et al., 2016). Algunos estudios empíricos, además, proponen que no es el sinceramiento, sino muchas veces es el “silencio táctico” (Jamieson 1999, p. 487) y la aceptación de ocultar secretos personales (Dawson, 2016) el mecanismo que evoca intimidad.

Adicionalmente, estudios de antropología cultural (Brennan, 2001; Connolly, 2009), literatura (Boym, 2001; Tanner, 2009) y geografía cultural (Mitchell, 2007; Valentine, 2006) sugieren que la intimidad no es meramente una calidad de la relación social, sino también contiene una dimensión incorporada al cuerpo humano. La intimidad está presente en la manera de performar, actuar y comunicar, así como en el modo de percibir situaciones socioculturales. En consecuencia, “intimidad”, a partir de Giddens, es vista como un campo de proximidad (Berlant, 1998) producido por prácticas íntimas (Jamieson, 2011). Por prácticas íntimas no se entiende prácticas específicas, sino prácticas llevadas a cabo de modo tal de evocar intimidad.

Estas críticas abrieron el campo de acción de las ciencias sociales y culturales para investigar bajo el lema “intimidad” las relaciones secundarias, es decir las relaciones sociales más amplias distinguidas por la preocupación por o el cuidado de personas queridas como amigos (Bunnell et al., 2012) pero también agentes no-humanos como mercancía (Bridge y Smith, 2003), así como animales, espíritus y almas (Salvucci, 2015). Estos estudios indican que las relaciones que incluyen no-humanos evocan un espacio de intimidad que impacta en la convivencia y en la territorialidad de seres humanos tanto como las relaciones entre humanos. Barelli, en este dossier, ejemplifica esta discusión actual exponiendo el caso de los rituales de devoción a la Virgen de Caacupé realizados por migrantes paraguayos en la ciudad argentina de Bariloche. La autora muestra que el cuidado y la preocupación por la Virgen, expresados en prácticas de “intimidad” con su estatua, forman la base para apropiarse temporalmente de lugares en la ciudad y sus alrededores y, de allí, para crear una “comunidad paraguaya” duradera en Bariloche.

Ampliar la perspectiva de intimidad también a relaciones secundarias y extendidas abrió el campo a la investigación de relaciones globales y transnacionales desde esa perspectiva (Dallemagne, 2018; Hochschild, 2001). Diversos artículos subrayan que “intimidad” implica una cercanía emocional que no necesariamente corresponde a una proximidad física (Sehlikoglu y Zengin 2015). Por un lado existen familias transnacionales (Valentine, 2006), grupos de

amigos (Bunnell et al., 2012) y vecindades (Brennan, 2001) que mantienen la proximidad emocional a largas distancias. Por otro lado hay hogares, parejas y familias en las que conviven personas sin conectarse mediante relaciones íntimas con quienes están físicamente próximos (Holmes, 2004; Valentine, 2006).

En consecuencia, Pratt y Rosner (2006) advierten que intimidad no es lo opuesto de globalidad, sino una manera, entre otras, de vivir la globalización. Es más, según Boym (2001), la intimidad puede surgir de imaginarios. Se trata, por ejemplo, de los imaginarios de migrantes sobre su país de origen, ligados a un sentimiento nostálgico, es decir por un anhelo del tiempo pasado y de lugares lejanos. Boym (2001) llama a este tipo de intimidad, que se basa en buena parte en sentimientos de tristeza y de nostalgia, “intimidad diaspórica”. Analizando los discursos académicos en torno a comunidades globales y diaspóricas, Boos, en este dossier, muestra que la perspectiva amplia de “intimidad” concede la posibilidad de interpretar la práctica íntima como un mecanismo general aplicado por el ser humano para relacionarse con el mundo. Refiriéndose al concepto *Sorge* (cuidado y preocupación) de Heidegger, Boos analiza el caso de los descendientes de sirios y libaneses en Argentina. Su estudio evidencia que la preocupación por quienes comparten el origen en Levante evoca en los discursos y en las prácticas de los descendientes el imaginario de formar parte de una comunidad étnica global. Al mismo tiempo, el vínculo con el origen de los antepasados inmigrantes se preserva y se actualiza en el mantenimiento de las asociaciones sirio-libanesas.

Enfocando la formación de “esferas de intimidad” e investigando el cambio generacional en las asociaciones de migrantes e hijos de migrantes paraguayos y bolivianos en Buenos Aires, Argentina, Gavazzo, en este dossier, documenta las transformaciones radicales de las prácticas del asociacionismo y la formación de movimientos juveniles de lucha para defender los derechos reconocidos recientemente a los migrantes y que nuevas políticas migratorias pretenden retrotraer. Gavazzo subraya que jóvenes de las segundas generaciones se identifican con el movimiento de los trabajadores migrantes y se unen para formar nuevos espacios de articulación de sus reclamos políticos basados en prácticas de intimidad que implican confianza y familiaridad entre pares, igualdad y horizontalidad en la comunicación y en la toma de las decisiones. Para posicionarse mejor en la sociedad argentina, además, estos jóvenes de diferentes naciones latinoamericanas superan circunstancialmente sus diferencias étnicas.

Un nuevo campo de exploración de intimidad surgió con las investigaciones de Internet en los años 80 y de la *World Wide Web* (WWW) en la mitad de los 90. Los estudios de estas nuevas tecnologías de comunicación orbitaban en torno a las preguntas acerca de la posibilidad de que Internet sea base de relaciones íntimas y del impacto de Internet en las relaciones *offline* de los

usuarios (Boos, 2017, pp. 13-38). Autores como Rheingold, (1993), Turkle (1997) y Wellman y Gulia (1999) demostraron ya que las prácticas *online* tienen impactos positivos y negativos en la vida *offline*. Otros investigadores de la intimidad como Valentine (2006) y Jamieson (2011; 2013) subrayaron que la *web* puede tanto proveer los medios para evocar y mantener relaciones íntimas como causar el quiebre de relaciones íntimas entre personas.

Jamieson (2013) muestra que muchas comunicaciones *online* pueden ser comprendidas como prácticas íntimas que junto con prácticas *offline* despliegan un espacio de intimidad. Boos (2017), en línea con Jamieson (2013), confirma que las prácticas *online* siempre tienen vínculos con las prácticas *offline*. Adicionalmente, muestra que páginas web pueden evocar intimidad entre sus usuarios y que, en este caso, las páginas web se convierten en lugares virtuales íntimos. Boos muestra que igual que las prácticas *offline*, las prácticas *online* íntimas y las representaciones *online* tienden a esconder y minimizar las fragmentaciones internas y los conflictos intra-comunitarios. Recogiendo este hilo de argumentación, Salvucci, en este dossier, confirma los resultados de Jamieson y Boos. Además, demuestra que de la misma práctica *online* pueden resultar simultáneamente esferas íntimas en diferentes niveles. Presentando el caso de genealogistas argentinos que usan herramientas *online* para encontrar sus antepasados y sus parientes dispersos por Argentina y por el mundo, su estudio muestra cómo por medio de las prácticas en el ciberespacio se producen relaciones íntimas entre parientes, muchas veces lejanos, pero también entre los mismos genealogistas. Asimismo surgen relaciones íntimas, no sólo con personas de carne y hueso, sino, por ejemplo, entre los genealogistas y sus antepasados ya muertos o con el propio ciberespacio, en el que los genealogistas ocupan mucho de su tiempo.

Otro cuerpo de publicaciones importantes pone más en relieve el significado de intimidad que se refiere al secreto, al enigma y a lo escondido, antes que a la proximidad emotiva. Estos estudios diseñan “intimidad” como un modo de convivencia a escala más general que las relaciones diádicas y primarias. Es el concepto de “intimidad cultural” que Herzfeld (1997) desarrolla en su libro “Cultural intimacy”, que prevalece como marco teórico sobre todo en estudios de antropólogos. Herzfeld (1997, 3) define intimidad cultural como “[...] the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality [...]”. Herzfeld pide a los investigadores que revelen en sus trabajos sobre naciones y comunidades las pautas socioculturales escondidas detrás de las representaciones “oficiales” de una identidad homogénea. Usar el concepto “intimidad” de esta manera se convierte en el oficio de descifrar los enigmas de las naciones.

Las investigaciones que siguen este camino en gran parte se concentran particularmente en descubrir los mecanismos de articulación entre cuerpos socioculturales, como por ejemplo entre comunidades etno-religiosas en Indonesia (Connolly, 2009), entre inmigrantes y la sociedad receptora holandesa (Verkaaik, 2010), entre vecindades religiosas en India (Singh, 2011). Todos estos estudios demuestran que los “cuerpos” socioculturales, como grupos étnicos y/o religiosos, están siempre internamente fragmentados y esconden su diversidad interna con discursos y prácticas que minimizan sus diferencias internas. Las prácticas de minimización están constantemente adaptadas a contextos específicos. Además, dichos estudios muestran que estos discursos y prácticas tienen lugar en diferentes niveles analíticos, desde el cuerpo humano y la interacción personal, pasando por la interacción entre comunidades, hasta el nivel nacional y global. Por este motivo sugieren usar enfoques analíticos capaces de considerar todas estas escalas socioculturales para entender y analizar las prácticas culturales.

Siguiendo la idea de desvelar lo escondido, Maffia y Martino, en este dossier, presentan, aplicando un enfoque historiográfico, el ejemplo de los inmigrantes caboverdianos y sus descendientes, delineando el cambio sociocultural que se dio en Argentina después de la última dictadura. Las autoras evidencian que hasta el fin de la dictadura los caboverdianos mantenían incorporada la lógica colonial del blanqueamiento que prevalecía tanto en Cabo Verde como en Argentina, donde la ideología del crisol de razas está fuertemente arraigada. La apertura a la democracia y la libertad de expresión en el país latinoamericano generaron un cambio en la intimidad caboverdiana: los descendientes de migrantes empezaron a exponer más libremente sus cuerpos, re-visibilizando tanto en público como en espacios privados la negritud anteriormente escondida. Cambios semejantes se pueden observar paralelamente en las últimas décadas en Cabo Verde. Maffia y Martino indican que la transformación del contexto social, cultural y político en torno a las comunidades étnicas, y, en el caso de los caboverdianos, la revaloración y reivindicación política de lo afroargentino y afroamericano, van de la mano con cambios internos, que se dan a partir de actitudes críticas individuales dentro de las comunidades y sobre todo de las familias. Tanto Gavazzo como Maffia y Martino, en este dossier, retoman investigaciones propias para reexaminarlas desde la perspectiva del concepto de intimidad.

En el ámbito familiar convergen las prácticas de intimidad que refieren tanto a las relaciones de proximidad⁴ como a las dinámicas del secreto, es decir

⁴ En los ámbitos de los estudios sobre familia (por ejemplo en Yan, 2016) y genealogía (Povinelli, 2002) se usa el concepto de intimidad para investigar el orden social y cultural de la familia nuclear y extendida.

las actitudes tendientes a esconder aquello que es incómodo y socialmente vergonzante, pero al mismo tiempo fundamenta el sentirse cómodos entre sí. En línea con la idea de Herzfeld (1997) y presentando el caso de los descendientes de sirios y libaneses en São Paulo y Rio de Janeiro, Brasil, Pinto, en este dossier, muestra que estas comunidades están compuestas por diversas esferas de intimidad cultural. Este autor subraya que no todos los miembros de un cuerpo social se integran y participan de esta intimidad de la misma forma, ya que son las diferentes familias quienes reproducen y permiten incorporar saberes y experiencias de intimidad cultural. Por lo tanto, el ámbito familiar es, según este autor, el campo central de la intimidad en la estructuración de la etnicidad sirio-libanesa en Brasil. Dicha etnicidad se puede transformar en conciencia identitaria diaspórica y transnacional, pero surge como “identidad afectiva” forjada por las relaciones con los migrantes en tanto que familiares queridos. Tanto las familias como las colectividades, por fin, como esferas de la intimidad cultural están sujetas a cambios históricos, influidos por la intimidad de la sociedad brasileña e influyendo sobre ella.

Los artículos reunidos en este dossier proponen que el uso del concepto de “intimidad” requiere del investigador de sociedades migratorias diseñar el concepto “etnicidad” (e igualmente “identidad”) como un campo íntimo o una esfera íntima que emerge de prácticas que fortalecen enlaces emocionales positivos y/o negativos. Los “miembros” de una comunidad realizan estas prácticas para crear la imagen de ser una unidad homogénea y para crear modelos iconográficos de identificación para potenciales miembros. Adicionalmente, adscribir a una cierta etnicidad siempre es un proyecto de posicionamiento en las sociedades donde habitan miembros de comunidades étnicas en escala local y nacional, pero también en el plano global. De allí que los espacios íntimos de estos campos socioculturales son ámbitos políticos de negociación y ejercicio de poder. La dinámica del juego de límites y de poder de las identidades étnicas se basa en las prácticas y imaginarios de la fusión del acá con el allá, el *ibi* con el *alibi* como vemos a continuación.

Intimidades entre *ibi* y *alibi* en América Latina

El adverbio latino “*ibi*” significa tanto “en este lugar” como “en este momento” y en “esta situación” uniendo las dimensiones existenciales “espacio” y “tiempo” en el lugar específico del “aquí”. “*Alibi*”, su supuesto antónimo, significa “en otro lugar”, “otro tiempo”, “otra situación”. En sociedades migratorias, como muchas de América Latina, la presencia de inmigrantes y sus descendientes que viven acá y al mismo tiempo permanecen en otros lugares en cuanto a su forma de pensar y comportarse, además de preservar relaciones

socio-económicas transnacionales, ha sido encarada ampliamente por los académicos latinoamericanos de forma similar a los de EE. UU., debido a la circulación global de las teorías en las ciencias sociales. En América Latina la crítica académica al paradigma asimilacionista llevó a sustituir el modelo interpretativo del “crisol de razas” con el modelo del “pluralismo cultural” especialmente desde los años 70 y 80 (en el caso de Argentina véase Borges, 1988; Devoto y Otero, 2003; Devoto 2004). De ahí y gracias a los enfoques micro analíticos se subrayó la persistencia y la importancia de las “comunidades étnicas” y de sus asociaciones antiguas y nuevas (Bernasconi 1993) en tanto que redes de relaciones no sólo para los migrantes, sino también para sus descendientes. A partir de los años 90, la nueva aparición de lo étnico en lo público es interpretada como consecuencia de la crisis del Estado y de la ideología nacionalista que provocaría en diferentes países latinoamericanos el cuestionamiento crítico de una “identidad nacional” supuestamente homogénea. En el estado debilitado y liberal donde se apela a ideologías multiculturalistas, las identidades latentes surgen en la esfera pública, en muchos casos favorecidas por nuevas políticas de prestigio e influencia promovidas por parte de los estados de origen de los inmigrantes (Bergman et al., 1992; Schneider, 2000) que incluso ofrecen una segunda ciudadanía, pero de no tan fácil acceso en la práctica, por ejemplo a los descendientes de migrantes italianos en la Argentina (Cacopardo, 1992; Bramuglia y Santillo, 2002). Simultáneamente, el estudio de las migraciones contemporáneas, por ejemplo en Argentina, en las que predomina – aunque no exclusivamente – la componente latinoamericana, experimentó un crecimiento importante a partir de la década de 1990, renovando las perspectivas sobre las cuestiones de identidad (Caggiano, 2003; Vargas, 2005).

En nuestro proyecto buscamos ampliar la discusión sobre etnicidad e identidad con la noción de intimidad y el mecanismo sociocultural del *ibi-alibi*. La producción de prácticas e imaginarios que fusionan *ibi* y *alibi* ocurre en varios ámbitos de la vida cotidiana, como demuestran los ensayos de este volumen. En el campo del asociacionismo Boos indica que las asociaciones de sirios y libaneses son un pilar fundamental de las intimidades colectivas, porque en estos lugares socio-materiales se preserva la nostalgia del otro lugar y el sentimiento de ser parte de una comunidad étnica global. Pinto muestra que la intimidad cultural de descendientes de sirios y libaneses en ciudades de Brasil se reconfigura constantemente a nivel etno-nacional y global, incluyendo el Brasil y los países del Levante, además del espacio global de la diáspora. Maffia y Martino describen la transformación de la intimidad de descendientes caboverdianos en su contexto nacional de Argentina. Se trata de la transición desde prácticas íntimas de invisibilización a prácticas de visibilización de marcadores étnicos asociados no sólo a los caboverdianos de Argentina, sino también a los afroargentinos y afroamericanos, haciendo referencia tanto a

Argentina y América, como a Cabo Verde y Africa. Barelli presenta el ejemplo del ámbito religioso y ritual donde prácticas, creencias e imaginarios entre Paraguay y Argentina producen una nueva intimidad etno-religiosa en Bariloche, reconfigurando el panorama sociocultural y territorial de los migrantes paraguayos en esta ciudad. Según Gavazzo, en el Bloque de Trabajadorxs Migrantes de Buenos Aires surge una intimidad obrera y migrante que se produce en el “aquí y ahora” de las manifestaciones y de la lucha, pero también hace referencia a un “allá” que no sólo es Bolivia y Paraguay, los lugares de origen de estos migrantes e hijos de migrantes, sino toda Latinoamérica. Por fin, Salvucci entra en el ámbito del ciberespacio dando el ejemplo del surgimiento de nuevas intimidades de parentesco que se encuentran entre *ibi* y *alibi* en aplicaciones de Internet.

Cada uno de estos ejemplos de la emersión de intimidades, implica no sólo un *ibi*, un acá, sino también algo exógeno, la tentación de un *alibi*: la referencia a un lugar o a varios lugares ajenos de donde llegaron los antepasados inmigrantes o por donde se desplazaron y donde ahora se encuentran, desparramados, otros descendientes. Muchos viajan para conocer estos lugares, otros aprenden el idioma que allí se habla, unos piensan en “volver” allá en algún momento.

Al mismo tiempo el discurso común de “alibi” está asociado al ámbito judicial y a las investigaciones policiales: se dice “tener un alibi” para comprobar la inocencia de uno por no haber estado ahí, en el lugar y momento del crimen, sino en “otro lugar”. El alibi en este caso se refiere a una ausencia, que puede volverse “doble ausencia”, como los inmigrantes de Argelia en Francia protagonistas del libro de Sayad (1999) que no se sienten incorporados al “aquí” de la sociedad acogedora sino añoran un lugar perdido, el lugar de origen adonde no pueden volver, sintiéndose extranjeros “allá” también. En cambio, los ensayos aquí reunidos muestran que de la articulación *ibi-alibi* puede originarse una dinámica de “doble”, o inclusive, “múltiple presencia”, sobre todo a nivel político, en los países involucrados y a nivel transnacional.

Los artículos presentados en este dossier muestran que *ibi* y *alibi* son lugares reales e imaginados, es decir, configuraciones espacio-temporales particulares que no son opuestas, sino que se complementan en los espacios íntimos de las familias, de las asociaciones, de los movimientos religiosos y políticos de migrantes y de sus descendientes, de las comunidades étnicas extendidas a nivel global, de las aplicaciones de Internet. Estos espacios íntimos pueden incluir, además de personas, – como hemos dicho – también los espíritus de los antepasados, elementos tecnológicos y todo un conjunto material que va desde los objetos domésticos, libros, fotos, a los edificios de las asociaciones, por ejemplo.

Convocamos a los investigadores para explorar las posibilidades de producción de prácticas e imaginarios a partir de la dialéctica *ibi-alibi*, procurando ir más allá, o, mejor dicho, más “acá”, de los conceptos de “identidad” y de “revival étnico”, en sus definiciones políticas o simbólico-folklorísticas, para comprender mejor las realidades actuales de América Latina. La dialéctica *ibi-alibi* constituye el mecanismo de producción de prácticas e imaginarios que extienden la dimensión de la intimidad. La perspectiva de intimidad, en el campo de los conceptos académicos, nos permite enfocar la vida cotidiana a diferentes escalas de análisis desde el nivel personal hasta el nivel transnacional. El hecho de que nuestro dossier presente únicamente ejemplos en Argentina y Brasil impide sacar conclusiones más generales a nivel regional de América Latina. En consecuencia, renovamos nuestra convocatoria para la producción de nuevos estudios sobre intimidades que nacen de la fusión *ibi-alibi*, que nos permitan conocer mejor las realidades de las sociedades latinoamericanas.

Bibliografía

- ALBA, Richard – Victor, NEE. “Rethinking assimilation theory for a new era of immigration”. *International Migration Review*, New York, n. 4, v. 31, 1997. (pp. 826-874).
- APPADURAI, Arjun, “Global ethnoscares: notes and queries for a transnational anthropology” in FOX, Richard G. (ed.) *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991. (pp. 191-210).
- AMIN, Ash. “Ethnicity and the multicultural city: living with diversity”. *Environment and Planning A*, Springer, v. 34, 2002. (pp. 959-980).
- AMIN, Ash. “Land of strangers”. *Identities*, Harwood Academic Publishers, n. 1, v. 20, 2013. (pp. 1-8).
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London, Routledge, 1994.
- BARTH, Fredrik. “Introduction: ethnic groups and boundaries”, in BARTH, Fredrik (ed.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969. (pp. 9-38).
- BARTH, Fredrik. “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity” in VERMEULEN, Hans – Cora, GOVERS (eds.) *Anthropology of ethnicity: beyond “ethnic groups and boundaries”*. Amsterdam, Het Spinhuis, 1994. (pp. 11-32).
- BECK, Ulrich. “The cosmopolitan state: redefining power in the global age”. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Springer, n. 3/4, v. 18, 2005. (pp. 143-159).

- BECK, Ulrich – Elisabeth, BECK-GERNSHEIM. *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*. Frankfurt am Main, Fischer, 1980.
- BERGMAN, Daniel – Guadalupe, BARUA – Mirta, BIALOGORSKI – Assali Estela, BIONDI – Isabel, LAUMONIER. “Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina” in AA.VV. (ed.) *Etnicidad e identidad*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1992.
- BERLANT, Lauren. “Intimacy: a special issue”. *Critical Inquiry*, University of Chicago Press, n. 2, v. 24, 1998. (pp. 281-288).
- BERNASCONI, Alicia. “Le associazioni italiane nel secondo dopoguerra: nuove funzioni per nuovi immigrati?” in ROSOLI, Gianfausto (coord.) *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali, famiglia e lavoro*. Roma, Edizioni Studium, 1993.
- BOOS, Tobias. *Inhabiting cyberspace and emerging cyberplaces. The case of Siena, Italy*. London, Palgrave Macmillan, 2017.
- BORGES, Marcelo. “Inmigración y asimilación en la Argentina. Un enfoque historiográfico”. *Anuario IEHS*, Tandil, v. 3, 1988. (pp. 1385-1392).
- BOYM, Svetlana. *The future of nostalgia*. New York, Basic Books, 2001.
- BRAMUGLIA, Graciela – Mario, SANTILLO. “Un ritorno rinviato: discendenti di italiani in Argentina cercano la via del ritorno in Europa”. *Altreitalie*, Fondazione Giovanni Agnelli, n. 24, 2002. (pp. 34-56).
- BRENNAN, Denise. “Tourism in transnational places: Dominican sex workers and German sex tourists imagine one another”. *Identities*, Harwood Academic Publishers, n. 4, v. 7, 2001. (pp. 621-663).
- BRIDGE, Gavin – Adrian, SMITH. “Intimate encounters: culture – economy – commodity”. *Environment and Planning D*, Springer, v. 21, 2003. (pp. 257-268).
- BRUBAKER, Rogers. “Ethnicity without groups”. *European Journal of Sociology*, Cambridge, n. 2, v. 43, 2002. (pp. 163-189)
- BUTLER, Judith. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Harvard University Press, 2015.
- BUNNELL, Tim – Sallie, YEA – Linda, PEAK – Tracy, SKELTON – Monica, SMITH. “Geographies of friendships”. *Progress in Human Geography*, Sage, n. 4, v. 36, 2012. (pp. 490-507).
- CACOPARDO, María Cristina. “Emigración potencial de jóvenes italoargentinos”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, n. 22, v. 7, 1992, (pp. 453-494).

- CAGGIANO, Sergio. "Fronteras múltiples: reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, n. 52, v. 17, 2003. (pp.579-601).
- CONZEN, Kathleen N. – David A., GERBER – Ewa, MORAWKSKA – George E., POZZETTA – Rudolph, VECOLI. "'The invention of ethnicity' una lectura americana". *Altreitalie*, Fondazione Giovanni Agnelli, n. 3, 1990. (pp. 4-36).
- CONNOLLY, Jennifer. "Forbidden intimacies: Christian-Muslim intermarriage in East Kalimantan, Indonesia". *American Ethnologist*, American Anthropological Association, n. 3, v. 36, 2009. (pp. 492-506).
- DALLEMAGNE, Grégory. "Intimacies of power in the circulation of care: making gender across generations" in CRESPI, Isabella – Stefania G., MEDA – Laura, MERLA (eds.) *Making multicultural families in Europe. Gender and intergenerational relations*. London, Palgrave Macmillan, 2018. (pp. 127-143).
- DAWSON, Matt – Liz, MCDONNELL – Susie, SCOTT. "Negotiating the boundaries of intimacy: the personal lives of asexual people". *The Sociological Review*, Wiley, v. 64, 2016. (pp. 349-365).
- DEVOTO, Fernando J. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- DEVOTO, Fernando – Hernán, OTERO. "Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas, el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, n. 50, v. 17, 2003. (pp. 181-216).
- FORSTIE, Clare. "A new framing for an old sociology of intimacy". *Sociology Compass*, Wiley, v. 11, 2017. (pp. 1-14).
- FRANK, Alan – Patricia T., CLOUGH – Steven, SEIDMAN (eds.). *Intimacies: a new world of relational life*. New York, Routledge, 2013.
- GANS, Herbert J. "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America". *Ethnic and Racial Studies*, Routledge, n. 1, v. 2, 1979. (pp. 1-20).
- GANS, Herbert J. "Toward a reconciliation of 'assimilation' and 'pluralism': the interplay of acculturation and ethnic retention". *International Migration Review*, New York, n. 4, v. 31, 1997. (pp. 875-892).
- GIDDENS, Anthony. *The transformation of intimacy*. Cambridge, Polity Press, 1992.
- GILROY, Paul. "It ain't where you're from, it's where you're at...: the dialectics of diasporic identification". *Third Text*, Routledge, n. 5, v. 13, 1991. (pp. 3-16).
- GILROY, Paul. *After empire: melancholia or convivial culture?* Abingdon, Routledge, 2004.
- GLICK SCHILLER, Nina – Linda, BASH – Cristina, BLANC-SZANTON. "Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration" in GLICK SCHILLER, Nina – Linda, BASH – Cristina, BLANC-SZANTON (eds.) *Towards a transnational perspective on migration: race, class,*

- ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York, New York Academy of Sciences, 1992. (pp. 1-24).
- GLAZER, Nathan – Daniel Patrick, MOYNIHAN. *Beyond the melting pot*. Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- GROSS, Neil. "The detraditionalization of intimacy reconsidered". *Sociological Theory*, New York, n. 3, v. 23, 2005. (pp. 286-311).
- GUARNIZO, Luis Eduardo – Michael Peter, SMITH. "The locations of transnationalism" in SMITH, Michael Peter – Luis Eduardo, GUARNIZO (eds.) *Transnationalism from below*. New Brunswick, Transaction, 1998. (pp. 3-34).
- HALL, Stuart. "Cultural identity and diaspora" in RUTHERFORD, Jonathan (ed.) *Identity: community, culture, difference*, London, Lawrence&Wishart, 1990. (pp. 222-237).
- HANNERZ, Ulf. "Cosmopolitans and locals in the world culture". *Theory Culture Society*, Sage, v. 7, 1990. (pp. 237-251).
- HANSEN, Marcus Lee. *The problem of the third generation immigrant*. Illinois, Augustina Historical Society Publications, 1938.
- HARZIG, Christiane – Danielle, JUTEAU (eds.). *The social construction of diversity*, Oxford, Berghahn, 2003.
- HERZFELD, Michael. *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*. New York, Routledge, 1997.
- HOCHSCHILD, Arlie R. "Emotion work, feeling rules, and social structure". *American Journal of Sociology*, Chicago, n. 3, v. 85, 1979. (pp. 551-575).
- HOCHSCHILD, Arlie R. "The nanny chain". *American Prospects*, 19.12.2001. <http://prospect.org/authors/arlie-hochschild> [02.04.2018]
- HOLLINGER, David. *Postethnic America: beyond multiculturalism*. New York, Basic Books, 1995.
- HOLMES, Mary. "An equal distance? Individualisation, gender, distance relationships". *Sociological Review*, Sage, n. 2, v. 52, 2004. (pp. 180-200).
- JAMIESON, Lynn. "Intimacy transformed? A critical look at the 'pure relationship'". *Sociology*, Sage, n. 3, v. 33, 1999. (pp. 477-497).
- JAMIESON, Lynn. "Intimacy as a concept: explaining social change in the context of globalisation or another form of ethnocentrism?". *Sociological Research Online*, n. 4, v. 16, 2011. <http://www.socresonline.org.uk/16/4/15.html> [12.02.2018]
- JAMIESON, Lynn. "Personal relationships, intimacy and the self in a mediated and global digital age" in ORTON-JOHNSON, Kate – Nick, PRIOR (eds.) *Digital sociology. Critical perspectives*. London, Palgrave Macmillan, 2013. (pp. 13-33).

- LAMPHERE, Louise (ed). *Structuring diversity: ethnographic perspectives on the new immigration*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- MITCHELL, Katharyne. "Geographies of identity: the intimate cosmopolitan". *Progress in Human Geography*, Sage, n. 4, v. 31, 2007. (pp. 706-720).
- PARK, Robert E. – Ernest W., BURGESS. *Introduction to the science of sociology*. Chicago, University of Chicago Press, 1921.
- PORTES, Alejandro. "Debates y significación del transnacionalismo de los inmigrantes". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, n. 49, v. 16, 2002. (pp. 469-484).
- POVINELLI, Elizabeth A. "Notes on gridlock: genealogy, intimacy, sexuality". *Public Culture*, Duke University Press, n. 1, v. 14, 2002. (pp. 215-238).
- PRATT, Geraldine – Victoria, ROSNER. "Introduction: the global & the intimate". *Women's Studies Quarterly*, The Feminist Press, n. 1/2, v. 34, 2006. (pp. 13-24).
- PRICE, Patricia L. "Race and ethnicity II: skin and other intimacies". *Progress in Human Geography*, Sage, n. 4, v. 37, 2013. (pp. 578-589).
- PRIES, Ludger. "The disruption of social and geographic space". *International Sociology*, Sage, n. 1, v. 16, 2001. (pp. 51-70).
- RHEINGOLD, Howard. *The virtual community*. Bonn. Addison-Wesley, 1993.
- ROYCE, Anya Peterson. *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- SAFRAN, William. "Diasporas in modern societies: myths of homeland and return". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, University of Toronto Press, n. 1, v. 1, 1991. (pp. 83-99).
- SALVUCCI, Daniela. "Intimacy and danger. Ritual practices and environmental relations in Northern Andean Argentina". *Indiana*, Ibero-Amerikanisches Institut, v. 32, 2015. (pp. 65-84).
- SAYAD, Abdelmalek. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil, 1999.
- SCHNEIDER, Arnd. *Futures lost: nostalgia and identity among Italian immigrants in Argentina*. Bern, Peter Lang, 2000.
- SEHLIKOGLU, Sertac – Asli, ZENGİN. "Introduction: why revisit intimacy?". *The Cambridge Journal of Anthropology*, Cambridge, n. 2, v. 33, 2015. (pp. 20-25).
- SINGH, Bhrigupati. "Agonistic intimacy and moral aspiration in popular Hinduism: a study in the political theology of the neighbor". *American Ethnologist*, American Anthropological Association, n. 3, v. 38, 2011. (pp. 430-450).
- TANNER, Laura E. "Intimate geography: the body, race, and space in Larsen's Quicksand". *Texas Studies in Literature and Language*, University of Texas Press, n. 3, v. 51, 2009. (pp. 179-202).

- TÖLÖLYAN, Khachig. "The nation-state and its others: in lieu of a preface". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, University of Toronto Press, n. 1, v. 1, 1991. (pp. 3-7).
- TURKLE, Sherry. "Constructions and reconstructions of self in virtual reality: playing in the MUDs" in KIESLER, Sara (ed.) *Culture of the Internet*. Mahawah, Lawrence Erlbaum, 1997. (pp. 3-34).
- VALENTINE, Gill. "Globalizing intimacy: the role of information and communication technologies in maintaining and creating relationships". *Women's Studies Quarterly*, New York, n. 1/2, v. 34, 2006. (pp. 365-393).
- VALLUVAN, Sivarnohan. "Conviviality and multiculturalism: a postintegration sociology of multi-ethnic interaction". *YOUNG*, Sage, n. 3, v. 24, 2016. (pp. 204-221).
- VARGAS, Patricia. "Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Significado y expresión de la identidad étnica de los trabajadores de la construcción en Buenos Aires". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, n. 57, v. 19, 2005. (pp. 287-301).
- VERKAAIK, Oskar. "The cachet dilemma: ritual and agency in new Dutch nationalism". *American Ethnologist*, American Anthropological Association, n. 1, v. 37, 2010. (pp. 69-83).
- VERTOVEC, Steven. "Super-diversity and its implications". *Ethnic and Racial Studies*, Routledge, n. 6, v. 30, 2007. (pp. 1024-1054).
- VERTOVEC, Steven. "'Diversity' and the social imaginary". *European Journal of Sociology*, Cambridge, n. 3, v. 53, 2012. (pp. 287-312).
- WELLMAN, Barry – Milena, GULIA. "Virtual communities as communities: net surfers don't ride alone" in SMITH, Marc A. – Peter, KOLLOCK (eds.) *Communities and cyberspace*. London, Routledge, 1999. (pp. 167-194).
- WIMMER, Andreas. *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- YAN, Yunxiang. "Intergenerational intimacy and descending familism in rural north China". *American Anthropologist*, American Anthropological Association, n. 2, v. 118, 2016. (pp. 244-257).

Tobias Boos es geógrafo cultural y social y trabaja en la Libera Università di Bolzano. Sus intereses académicos son: la diáspora árabe en América Latina, fiestas urbanas en Europa y el ciberespacio del World Wide Web. Sus últimas publicaciones son: *The Arab diaspora in Latin America* (Oxford Bibliographies) e *Inhabiting cyberspace and emerging cyberplaces: the case of Siena, Italy* (Palgrave Macmillan).

Contatto: tobiboos@gmail.com

Daniela Salvucci es investigadora del proyecto MFEA-The Malinowski Forum for Ethnography and Anthropology en la Libre Universidad de Bolzano. Doctora en antropología cultural, colaboró con el CEMLA de Buenos Aires. Se ocupa de estudios sobre familia y parentesco en Europa y América Latina, rituales y territorios indígenas en la región andina, historia de la antropología.

Contacto: daniela.salvucci@unibz.it

Recibido: 30/01/2018

Aceptado: 15/05/2018