

Textos*

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK**

¿Puede hablar la subalterna?***

N. de la E.: En la traducción de este texto al español, y tras consultarlo con la autora, Gayatri Spivak, se ha optado por hablar, en todo caso, en femenino. Agradecemos sinceramente a la profesora Spivak su siempre atenta disponibilidad y reproducimos a continuación una comunicación personal en la que ella especifica dicha opción:

Ni el crítico subalterno ni el poscolonial son necesariamente femeninos. Pero puesto que tampoco son necesariamente masculinos, y teniendo en cuenta que en este texto la crítica y la subalterna sí son específicamente femeninas, hemos utilizado el género femenino a lo largo del fragmento.

Gayatri Spivak

Entre el patriarcado y el imperialismo, y los procesos de constitución de sujetos y formación de objetos, termina por desaparecer la figura de la mujer, si bien no hasta quedar reducida a una insignificancia originaria, sino a ese violento

* Fragmento reproducido con permiso del editor de *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, de Gayatri Chakravorty Spivak, pp. 304-311, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Copyright © 1999 by the President and Fellows of Harvard College. En esta publicación del año 1999 Gayatri Spivak retomó y reformuló los planteamientos expuestos en su conocido texto «Can the subaltern speak?», publicado por vez primera en 1988.

** Gayatri Chakravorty Spivak es una de las críticas feministas poscoloniales más reconocidas en el panorama internacional. Actualmente desarrolla su actividad docente como profesora de la Fundación Avalon, en la Columbia University, en Nueva York. Entre sus numerosas publicaciones cabría destacar *Of Grammatology*, traducción con introducción crítica de *De la grammatologie*, de Jacques Derrida (Baltimore: Johns Hopkins, 1976); *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics* (Londres: Methuen, 1987); *The Post-Colonial Critic* (Londres: Routledge, 1990); *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge, 1993); *Imaginary Maps*, traducción con aparato crítico de relatos de la escritora bengalí Mahasweta Devi (Londres/Nueva York: Routledge, 1995), y *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999).

*** Texto traducido del original inglés por M. Rosario Martín Ruano.

vaivén del que emerge la descentrada representación de la «mujer tercermundista» que se halla atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo. Sin duda alguna, estas consideraciones exigirían una revisión exhaustiva de todas y cada una de las opiniones que en principio se han tenido por aceptables para la elaboración de una historia de la sexualidad occidental: «Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber».¹ Sin ir más lejos, el ejemplo de la *sati*² como ilustración de la posición de la mujer-en-el-imperialismo vendría a poner en tela de juicio y a desconstruir esta oposición entre los sujetos (la ley) y los objetos de conocimiento (la represión), y a llenar el hueco de la «desaparición» con algo más que silencio e inexistencia, la violenta aporía que se abre entre el estatus del sujeto y el del objeto.³

1 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid/México: Siglo XXI Editores, 1992 (20ª edición en español; 7ª edición en España), pág. 10. Trad.: Ulises Guinázú.

2 *N. de la E.*: Ritual hindú por el cual las viudas se inmolaban de manera voluntaria o forzada en las piras funerarias de sus esposos. Los británicos, en el marco de la colonización, ilegalizaron su práctica en 1829, aunque en realidad ésta se disipó al hilo de las reformas sociales promovidas por políticos indios a lo largo de los siglos XIX y XX. En las últimas décadas se han producido casos aislados de *sati*, causando gran controversia.

3 El contexto europeo es diferente en lo referente a este aspecto. En la tradición monoteísta, como ha señalado Derrida sobre todo en sus disquisiciones sobre Kierkegaard (véase su obra *The Gift of Death*), el momento del sacrificio (la disposición de Abraham a matar a su propio hijo) trueca el amor por odio, desplazando y aplazando de esta manera lo ético. Derrida se ha preguntado asimismo por lo que supone incorporar a la mujer a esta narrativa; John Caputo, por su parte, ha tratado de elaborar una respuesta benévola y muy en línea con el feminismo norteamericano mediante la amalgama de diversas voces a partir de las formas de representación históricamente masculinas de la mujer; es más, este autor ha intentado incluso identificar «el nombre de Sara ... con el nombre de la violencia. Con el fin de proteger el legado de su hijo Isaac, Sara y Abraham conducen a Agar, la esclava egipcia de Sara y concubina de Abraham, y a Ismael, el hijo ilegítimo de éste y de Agar, al desierto, donde los abandonan. Los descendientes de Ismael, los ismaelitas, se convierten en una tribu errante de nómadas, en unos parias» (John Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligations with Constant Reference to Deconstruction* [Bloomington: Indiana Univ. Press, 1993], págs. 145-6). De todos modos, si por cuestiones de tiempo nos atenemos únicamente a las intuiciones de Freud, quizás el sacrificio maternal no apele solamente a los pueblos del Libro, sino también a todo el universo pre- y paramonoteísta (Freud, «Moses and Monotheism», *SE* 22: 83). Abraham no es el único que se presta a ser imaginado, como hace Caputo en «Johanna de Silentio» (la femenina del Johannes de Kierkegaard), «en un mundo sin otros, un mundo sin ley» (Caputo, *Against Ethics*, pág. 141). En *Beloved*, Toni Morrison nos presenta un sacrificio a manos de la madre: el de Sethe, una esclava que está próxima a ser libre (ni africana ni americana), históricamente emplazada en un mundo sin ley. La historia exige a la madre el sacrificio en el momento imposible del pasaje, sin impedírselo en modo alguno. El aro de la alianza (en este caso la marca que lleva en el pecho la madre anónima de Sethe) no garantiza la continuidad. La secuencialidad histórica tampoco se convierte en genealogía. La condición matrilineal de la esclavitud se fractura en la vía férrea subterránea. Sethe no entiende la lengua de su madre. En lo más profundo de esa violenta evolución desde el animismo hasta un cristianismo desjerarquizado se encuentra sin duda el ascendente del sacrificio por parte de la madre; no en vano, refleja una obstinada oposición a racionalizar alegóricamente la experiencia. De hecho, sólo tras este derramamiento de sangre nace la primera afroamericana,

En la actualidad está relativamente extendido en la India el uso de Sati como nombre propio. Ahora bien, imponer a una niña un nombre cuyo significado es «buena esposa» en cierto modo raya la prolepsis, tanto más irónica si se considera que la acepción del vocablo como nombre común no es precisamente la que destaca cuando se usa como nombre propio.⁴ Ese nombre de niña tiene sin duda como trasunto *la* Sati de la mitología hindú, la representación de la deidad Durga como buena esposa.⁵ En un momento de la historia, Sati (ya con ese nombre) se presenta en la corte de su padre sin haber sido invitada, y sin haber recibido siquiera una invitación para su esposo, el dios Shiva. Su padre se ensaña verbalmente con Shiva, y Sati muere de pena. Shiva, que acude al lugar llevado por la furia, bailará sobre el universo cargando con el cuerpo de Sati al hombro. Vishnú lo descuartizará, y a partir de entonces irán esparciéndose sobre la faz de la tierra los miembros de la diosa. De ahí que en torno a los lugares en los que en su día cayeron dichas reliquias se encuentren hoy importantes lugares de peregrinación.

Desde luego, ciertas figuras como la diosa Athena (por lo general hijas de padres que se jactan por ello de no estar contaminadas por el vientre) contribuyen a la (auto)degradación ideológica de las mujeres en general, un proceso que por otra parte es preciso diferenciar de la actitud que toma la desconstrucción ante el sujeto esencialista. No obstante, la historia mítica de la Sati, invirtiendo todos y cada uno de los narratemas del rito, desempeña en este sentido una función similar: no en vano, el marido, aún en vida, venga la muerte de su esposa; por medio de un acuerdo entre grandes dioses masculinos se completa la destrucción del cuerpo femenino; la tierra se erige de este modo en lugar sagrado. Por tanto, interpretar todo lo expuesto como una prueba del carácter feminista del hinduismo clásico o como un indicio del papel central que ocupan las diosas en la cultura india, y por tanto como rasgos feministas, arrastra una contaminación ideológica en deuda con el nativismo o con un etnocentrismo invertido que en última instancia es equiparable, por ejemplo, a la influencia imperialista que obró la eliminación de la imagen de Durga, la Madre luminosa y batalladora, o la reducción del significado del nombre propio de Sati a la

Denver, que toma su nombre de la mujer blanca que asiste en el parto. En este sentido, no obstante, la sociedad civil norteamericana (y por supuesto, la cultura; no es casualidad en este sentido que la siguiente obra de Morrison sea *Jazz*) ha domado ese ascendente. *Beloved* se queda, pues, en una historia que no debe transmitirse, el apreciado fantasma que hay que dejar dormir. A pesar de que el hecho de escudarse en el secretismo ante el conquistador es un *topos* indio-latinoamericano (¡qué historia de errores encadenados encubre esta designación!), hasta cierto punto me convence el tratamiento conjunto que hace Doris Sommers de este tema en Morrison y Menchú (Doris Sommers, «No Secrets», en Georg M. Gugelberger, ed., *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America* [Durham: Duke Univ. Press, 1996], págs. 130-57).

⁴ A lo que, para mayor complicación, se une el hecho de que el vocablo también se utilizara en su día como forma de tratamiento para una mujer de buena familia (en el sentido de «dama»).

⁵ Debe, no obstante, tenerse en cuenta que en ésta no se agotan las múltiples formas en que se manifiesta en el panteón hindú.

acepción relacionada con ese sacrificio ritual de las infortunadas viudas a modo de ofrenda para lograr la salvación. Ahora bien, ¿no será acaso la voz autoafirmativa de ésta que se ha dado en calificar de superstición (Durga) un punto de partida mejor para iniciar cualquier tipo de transformación que esa solidaridad tan dada a la corrección o a la infravaloración que ha propuesto la mitología blanca de lo «razonable» (política británica)? Desde luego, a juzgar por lo interesado que en último extremo resulta el altruismo de la filantropía colectiva, parece justificado seguir planteando la pregunta.⁶

Es más, si desde el punto de vista del posmodernismo los colectivos oprimidos no tienen necesariamente un acceso directo a formas de resistencia «correctas», ¿puede la ideología de la *sati*, desde la historia de la periferia de donde procede, incorporarse a algún modelo de práctica intervencionista? Puesto que estas páginas parten del convencimiento de que por principio cabe recelar de cualquier manifestación que claramente delate un sentimiento de nostalgia por los orígenes perdidos, especialmente a la hora de fundamentar en ella la producción de ideología antihegemónica, me apoyaré en un ejemplo para profundizar en este tema.⁷

En 1926, una joven de dieciséis o diecisiete años, Bhubaneswari Bhaduri, se ahorcó en un modesto apartamento que tenía su padre en el Norte de Calcuta. El suicidio resultaba enigmático, puesto que el hecho de que Bhubaneswari tuviera el periodo en ese momento mostraba a las claras que el motivo que le empujaba a ello no era un embarazo ilegítimo. Casi una década más tarde se descubrió, por una carta que la víctima había dejado a su hermana mayor, que Bhubaneswari formaba parte de uno de los numerosos grupos que trataban de conseguir la Independencia de la India a través de la lucha armada. Al parecer, se le había encargado llevar a cabo un asesinato político. Incapaz de cumplir con el cometido asignado, y sin embargo consciente de la necesidad real de responder a la confianza en ella depositada, se quitó la vida.

Bhubaneswari sabía perfectamente que su muerte iba a interpretarse como

6 He explorado esta cuestión con mayor detenimiento en un estudio sobre el multiculturalismo en la metrópoli: véase, en este sentido, «Moving Devi», el ensayo que elaboré para una exposición sobre las Grandes Diosas que se presentó en la galería de Arthur M. Sackler en el Smithsonian en marzo de 1999.

7 El rechazo a toda utilización de la nostalgia como fundamento para la producción de ideología antihegemónica en modo alguno cede ante su uso negativo. En el complejo marco de la economía política actual, sería, por ejemplo, más que cuestionable sugerir que el delito actualmente característico de la clase trabajadora india de quemar a las mujeres que no aportan suficientes bienes en la dote para después presentar dicho asesinato como suicidio es un *uso* o un *abuso* de la tradición en la que se unen la *sati* y el suicidio. A lo sumo, puede plantearse como un desplazamiento en toda una cadena semiótica en la que la mujer ocupa la posición del significante, algo que nos llevaría de nuevo a la narrativa que ya hemos desentrañado. Evidentemente, se trata de orientar todos los esfuerzos hacia la meta de poner fin al delito de inmolar a las mujeres, *en todas y cada una de sus manifestaciones*. Con todo, hasta qué punto esa labor nace de un sentimiento acrítico de nostalgia o de su opuesto se hará desde luego notar en decisiones como la de sustituir ese sujeto femenino que ocupa el lugar del significante bien por la raza/etnia bien por la mera genitalidad.

el desenlace que ponía fin a una pasión prohibida; de ahí que esperara hasta el primer día de la menstruación. Con su espera, Bhubaneswari, la *brahmac-rini* que sin duda ansiaba convertirse en una buena esposa, quizá reescribió de un modo intervencionista el texto social en el que se entretejen la *sati* y el suicidio. (Otra posible explicación a esta decisión por otra parte inexplicable podría achacar el acto a la melancolía que le produjo a la víctima el fallecimiento de su padre, así como a los constantes reproches con los que su cuñado le recriminaba no estar, a su edad, todavía casada). En cualquier caso, Bhubaneswari amplió el motivo aceptado generalizadamente como causa del suicidio de una mujer al tomarse la precaución de desplazar y aplazar (y no sólo negar), a través de los signos fisiológicos de su propio cuerpo, las ataduras que lo ceñían exclusivamente a una pasión legítima con un solo varón. En su día, el acto se creyó absurdo, más resultado de un trastorno que de la cordura. Esa maniobra de desplazamiento y aplazamiento –la espera de la menstruación– constituye en primer lugar una impugnación del precepto que prohíbe a las viudas hacer uso de su derecho a autoinmolarse si están menstruando; de hecho, la viuda que arrastra esa suciedad debe esperar, públicamente, hasta el cuarto día, cuando, una vez finalizado el ciclo, puede tomar el baño reparador que le permite reclamar de nuevo ese dudoso privilegio que le asiste.

En esta segunda lectura, el suicidio de Bhubaneswari Bhaduri se revela como una reescritura anodina, *ad hoc*, subalterna del texto social que componen conjuntamente la *sati* y el suicidio, comparable en este sentido a la versión hegemónica de esa diosa incendiaria, batalladora y familiar que es Durga. Ahora bien, las múltiples y discordantes posibilidades que se han ido generando a partir de esa versión hegemónica de la madre batalladora tienen constancia escrita y son, por obra del discurso de los varones que lideraron y participaron en el movimiento independentista, perfectamente reconocibles por el pueblo. Lo subalterno, entendido en este caso como lo femenino, resulta por el contrario inaudible e ilegible.

Lo que sé de la vida y muerte de Bhubaneswari me ha llegado a través de una cadena de lazos familiares. Antes de centrarme de lleno en el estudio profundo del tema, empecé por preguntar su opinión al respecto a una bengalí, una filósofa y una especialista en sánscrito cuyas primeras obras siguen una línea prácticamente idéntica a la mía. Dos fueron las respuestas que obtuve: la primera me preguntaba a su vez por qué me interesaba por la pobre Bhubaneswari, teniendo sus dos hermanas, Saileswari y Raseswari, unas vidas tan plenas y maravillosas; la segunda correspondía a la opinión de las sobrinas, para quienes el motivo de la decisión de Bhubaneswari residía aparentemente en un amor prohibido.

Tan descorazonada me encontraba ante esta comunicación en cierto modo fallida que, en la primera versión de este texto, por escrito osé clamar, en un tono de enardecida protesta, que la subalterna no puede hablar. Ciertamente, fue un comentario desafortunado.

Durante los años que han transcurrido desde la publicación de la segunda parte de este capítulo en forma de artículo y esta versión revisada, me han sido de gran utilidad las numerosas publicaciones que han respondido a los argumentos planteados en su día. En concreto, en estas páginas me referiré a dos de ellas, tituladas «Can the Subaltern Vote?» y «Silencing Sycorax».⁸

Como ya he aclarado repetidamente, Bhubaneswari Bhaduri no puede identificarse genuinamente con «la subalterna». Se trataba de una mujer de clase media, relacionada, aun clandestinamente, con el movimiento independentista de la burguesía. De hecho, tampoco la Raní de Sirmur puede considerarse en modo alguno «subalterna» en la medida en que reivindica un linaje de alta alcurnia. Uno de los argumentos básicos que trato de exponer en estas páginas sería que cuando la mujer hace suya la reivindicación de una condición subalterna puede hallarse limitada por unas líneas definitorias en razón del silenciamiento al que se ha visto sometida por diversas circunstancias. Gulari no puede hablarnos porque la «historia» patriarcal autóctona sólo conserva un apunte de su funeral, y porque la historia colonial, por su parte, sólo la necesitaba a modo anecdótico. Bhubaneswari trató de «hablar» transformando su cuerpo en un texto (de escritura) de mujeres. El tono apasionado de mi expeditiva afirmación, «la subalterna no puede hablar», brotó de la desesperación que me produjo constatar que, en su propia familia, entre las mujeres que forman parte de ella, sólo cincuenta años después, se veía fracasado su intento. No es mi intención descargar las culpas del silenciamiento en que está sumida sobre las autoridades *coloniales*, como parece sugerir Busia en un pasaje que reproduzco a continuación: «La cuarta parte del artículo de Gayatri Spivak titulado ‘¿Puede hablar la subalterna?’ es una explicación convincente del papel que desempeña la desaparición en el caso de las mujeres indias en la Historia del Derecho británica.»⁹

Por el contrario, mi objetivo es más bien resaltar el silenciamiento al que la han sometido las mujeres de generaciones posteriores, y más liberadas, de su propia familia, que cabría englobar bajo las nuevas tendencias. A éstas cabe sumar dos grupos más: la comunidad universitaria de la metrópoli que predica un multiculturalismo liberal y las bisnietas de Susan Barton. He aquí por qué:

Como ya he señalado, a mi modo de ver es importante reconocer hasta qué punto somos cómplices del silenciamiento, para así precisamente poder, a la larga, llegar más lejos en nuestros logros. Nuestra labor no habrá servido de nada si siempre buscamos un chivo expiatorio. La investigadora poscolonial que emigra de su cultura se ve afectada por las estructuras de configuración so-

8 Leerom Medovoi *et al.*, «Can the Subaltern Vote?», *Socialist Review* 20.3 (julio-septiembre de 1990), págs. 133-149; Abena Busia, «Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female», *Cultural Critique* 14 (invierno de 1989-90), págs. 81-104.

9 Busia, «Silencing», pág. 102.

cial propias de lo colonial. Busia apunta una clave muy importante para el futuro cuando dice que, al fin y a la postre, he sido capaz de leer el caso de Bhubaneswari, y que por tanto de alguna manera ésta sí ha hablado. Busia está en lo cierto. Todo acto enunciativo, incluso los que pudieran parecernos los más inmediatos, entraña un desciframiento diferido por parte de otro sujeto, lo que, en el mejor de los casos, no es sino un modo de apropiación. En esto consiste «hablar».

Desde luego, estoy de acuerdo con este postulado teórico en concreto, y de igual manera reconozco lo importante que es, tanto para una misma como para los demás, mirar el futuro con optimismo. Con todo, la discutible labor de ir descifrando las palabras ajenas desde una institución académica (para bien y para mal, una fábrica de producción de conocimiento) no debería identificarse tan expeditivamente con la «voz» de la subalterna y su forma de hablar. En modo alguno resulta tautológico afirmar que la subalterna, ya sea colonial o poscolonial, se define como el ser que se sitúa al otro lado de la diferencia, como una fractura epistémica, que a menudo no se constituye sino a partir de otras colectividades que se hallan también entre quienes están colonizados. En realidad, es conveniente preguntarse qué hay en juego realmente tras esa necesidad sobre la que tanto se insiste de que la subalterna «hable».

Los autores del artículo «Can the Subaltern Vote?» vienen a responder que de lo que se trata en el fondo es de la capacidad de hablar políticamente. A mi modo de ver, ésta es una forma muy interesante y fructífera de desarrollar la interpretación del discurso de la subalterna que planteé en su día para situarlo en el ámbito de lo colectivo. De hecho, el acceso a la «ciudadanía» (a la sociedad civil) que garantiza la condición de votante (en la nación) representa el camino simbólico que sigue la subalterna en su lucha por conseguir la hegemonía. En este campo, en el que ininterrumpidamente se libra una negociación entre la liberación nacional y la globalización, se puede analizar el voto en sí como una forma de participación establecida que representa el «habla» de la subalterna. De hecho, una de las cuestiones que actualmente me ocupan es en qué medida se llega a manipular todo ello a fin de legitimar la globalización, un tema, en cualquier caso, que se aparta de los objetivos de estas páginas. Sin traspasar los límites del discurso académico, cabe plantear, no obstante, las siguientes tesis:

1.- No somos «subalternas» sólo por ser poscoloniales o por pertenecer a una minoría étnica. El término se aplica a la total heterogeneidad del espacio descolonizado.

2.- Cuando se establece una conexión entre alguna de las integrantes de los colectivos subalternos y las vías que emplea la ciudadanía o las instituciones, la subalterna se halla ya en el largo camino que conduce a la hegemonía. Y sin lugar a dudas ésta es una línea en todo punto deseable, a menos que queramos aferrarnos a un purismo o primitivismo romántico que defienda la «conserva-

ción de la condición subalterna» –una *contradictio in terminis*, por otra parte–. (Ni que decir tiene, otra cosa distinta es lograr formas de acceso a los orígenes étnicos en el ámbito de los museos o los planes de estudios, otra batalla que es preciso librar.) Si tenemos esto en mente, podemos estar orgullosas de nuestro trabajo sin caer en el proselitismo.

3.- Esta estructura a modo de huella (en tanto desaparece al revelarse) sale a la luz en el trágico torrente de emociones que experimenta la activista política, que brota no sólo de un idealismo superficialmente utópico, sino de lo más profundo de lo que Bimal Krishna Matilal ha denominado «amor moral». Mahasweta Devi, otra activista incansable, ha puesto por escrito estos sentimientos con sumo esmero en «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha».

Finalmente, llegamos al tercer grupo: la bisnieta de la hermana mayor de Bhubaneswari, que inmigró a los Estados Unidos, donde ascendió a un puesto directivo en una multinacional norteamericana. Precisamente porque ha logrado alcanzar una posición de privilegio podrá esta hija de la diáspora originaria del Sur ser de gran ayuda para el emergente mercado del Sureste asiático.

En el caso de Europa, puede fecharse con bastante precisión el momento en el que el nuevo capitalismo desbancó *definitivamente* a su precedente: fue a principios del siglo XX ... [Con] el auge de finales del s. XIX y la crisis posterior entre 1900 y 1903, ... los cárteles pasan a soportar el peso de la economía en su totalidad. El capitalismo se transforma en imperialismo.¹⁰

El proyecto actual de globalización económica ha tomado en nuestra época el relevo. Bhubaneswari luchó en su día en aras de la liberación nacional. Su sobrina lejana trabaja hoy al servicio del Nuevo Imperio. También este hecho supone un silenciamiento de la subalterna. De ahí que, mientras la familia recibía con gran júbilo la noticia del ascenso de la joven, no pudiera evitar decirle a la más anciana de toda la saga: «Talu» (el nombre con el que se conocía a Bhubaneswari) «se ahorcó en vano». Con todo, no pronuncié estas palabras muy alto. ¿Sorprende acaso que esa joven lleve sólo prendas de algodón, crea entre otras cosas en el parto natural, y sea una acérrima defensora del multiculturalismo?

10 V.I. Lenin. *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline* (Londres: Pluto Press, 1996), págs. 15, 17. [Existe una versión castellana: *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Barcelona: Debarris, 2000)].