Formas-Otras

Saber, nombrar, narrar, hacer

IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales

CIDOB

COLECCIÓN **MONOGRAFÍAS**

© CIDOB edicions

Edición de las actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)" del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), que tuvo lugar en Barcelona los días 26-28 de enero de 2011.

Coordinador del FJIDI: Alvise Vianello
Coordinación de la edición: Alvise Vianello y Bet Mañé
Coordinadores de panel: Natalia Biffi H., Gladys Lopera y Luis Alfonso Herrera
Corrección de textos: Marta Roigé

CIDOB edicions
Elisabets, 12
08001 Barcelona
Tel.: 933 026 495
www.cidob.org
cidob@cidob.org

Impresión: Color Marfil, S.L. Barcelona
ISBN: 978-84-92511-36-5
Depósito Legal:

Barcelona, diciembre de 2011

SUMARIO

RESÚMENES 5

PRESENTACIÓN 7

INTRODUCCIÓN: LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR 9

Boaventura de Sousa Santos

PANEL I: EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR Y EPISTEMOLOGÍAS EMERGENTES 23

Introducción 25
Natalia Biffi H.
Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias 31
Maria Paula G. Meneses
Comunicación alternativa en el diálogo Norte-Sur Global: ¿Una agenda emergente para la teoría crítica de la comunicación? 43
Alejandro Barranquero y Chiara Sáez Baeza
Desoccidentalizar el lenguaje periodístico 55
Fernando Navarro Colorado
Conflicto cultural y construcción del conocimiento: del choque de civilizaciones a la hibridación creativa 65
Antoni Vives Riera
Ausencias y presencias para una interculturalidad crítica postabismal desde el Sur global 79
Roberto Almanza Hernández

PANEL II: SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y DE LA EMERGENCIAS 89

Introducción 91
Gladys Lopera
La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos 97
Ramón Grosfoguel
Movimientos sociales y producción de conocimientos: la relevancia de las experiencias de autoformación 109
Nayra García-González
Resimbolizar para transgredir 123
Begoña Dorronsoro Villanueava
Cuestionando las políticas de integración: de la teoría a la práctica 135
Tamara Bokuchava
Mujer frontera: reflexiones de mujeres inmigrantes sobre la sociología de las ausencias 151
Helga Flamtermesky
Identidad y ser: un análisis de ausencias y emergencias con los mamos de Sierra Nevada de Santa Marta 159
Julia Suárez-Krabbe

PANEL III: MOVILIDADES Y ALTERACIONES CONTEMPORÁNEAS **171**

Introducción 173
Luis Alfonso Herrera
¿Qué ciencias sociales para estos tiempos? Impresiones a partir del estudio de la significación social de la "inmigración" 177
Enrique Santamaría
El estudio de la confianza intercultural en el marco de la globalización: de la incapacidad teórico-metodológica a un modelo explicativo alternativo 191
Carlos F. Vittar
El continuo tiempo-espacio transnacional: reconsiderando *otro conocimiento* de la perspectiva trasnacional desde la teoría de la relatividad 203
Julio Ulises Morales López
Apuntes para un análisis de los rom como comunidad en diáspora 217
Filomena Zanin y Sergi Luengo

ANEXO: ENTREVISTA A BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS **229**

Gladys Lopera y Fernando Navarro Colorado

Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer

Panel I - Epistemologías del Sur y epistemologías emergentes

En este panel se analiza cómo el conocimiento es una forma de estar en el mundo, ligando saberes, experiencias y formas de vida. La entrada el siglo XXI requiere una comprensión más sofisticada sobre la relación conocimiento-poder, que permita ampliar la discusión, incluyendo ahora "otras" alternativas epistémicas del Sur global. En este sentido, la problematización poscolonial privilegiará en una revisión crítica de algunos conceptos hegemónicamente definidos por la racionalidad moderna eurocéntrica, como historia, cultura y conocimiento.

Panel II - Sociología de las ausencias y de las emergencias

La sociología de las ausencias busca expandir el presente para visibilizar las experiencias que quedan invisibilizadas por la modernidad/colonialidad y visiones eurocéntricas. Lo ausente invisibilizado es socialmente producido tanto por las relaciones de poder como por las ciencias sociales hegemónicas; sin embargo, produce "experiencias disponibles". La sociología de las emergencias propone contraer el futuro para encontrar otras posibilidades como alternativas a la realidad presente, busca pistas y señales existentes en el presente, produciendo una "ampliación simbólica" de las mismas que nos permite contar con "experiencias posibles" abriendo un futuro concreto y alternativo.

Panel III - Movilidades y alteraciones contemporáneas

El tercer panel reflexiona sobre los distintos movimientos y movilidades sociales, tanto en sus vertientes colectivas como individuales, así como sobre los procesos de alterización que, inextricablemente ligados a los de identificación, en su dinámico seno se producen. Uno de los aspectos destacados es el relativo a los retos epistemológicos y teórico-metodológicos que dichas movilidades y alteraciones sociales contemporáneas nos están planteando.

PRESENTACIÓN

Esta publicación recoge el conjunto de ponencias y conferencias presentadas en el IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), que tuvo lugar en Barcelona los días 26-28 de enero de 2011.

El Foro nació en 2004 como un espacio de encuentro entre doctorandos, en el marco de las líneas de investigación en dinámicas interculturales de CIDOB. El principal objetivo del Foro es crear un espacio abierto y libre de intercambio de ideas y herramientas de investigación formado por y para investigadores en formación que tratan temas relacionados con las dinámicas interculturales desde varias perspectivas disciplinares.

En el marco del propio Foro surgió en 2006 la propuesta de establecer un encuentro anual, con características propias, orientado más a la discusión y el intercambio de ideas que a la mera exposición de trabajos de investigación. Gestionado por el mismo Foro, que elige los temas autónomamente, este encuentro pretende incentivar la investigación mediante la creación de un espacio crítico de diálogo. Cada panel está moderado por un miembro del Foro y cuenta con una introducción dictada por un experto del tema, una breve presentación por parte de los ponentes y una discusión abierta entre todos los participantes.

Como evento crucial del trabajo del Foro, el Training Seminar ha seguido un recorrido temático que a lo largo de los últimos años nos ha acompañado en el análisis de las principales cuestiones en torno a las cuales se desarrolla el estudio de las dinámicas interculturales. El primer Training Seminar, "La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?", cuestionaba las identidades y los imaginarios como práctica intercultural, en la búsqueda de nuevos espacios de negociación y de nuevas herramientas para su estudio. La segunda edición, "La dinámica de contacto. Movilidad, encuentro y conflictos en la relaciones interculturales", se ocupó de los espacios de contacto y de las dinámicas que en ellos se establecen, profundizando en los temas de la negociación del conflicto y de las estrategias para transformar la incertidumbre del contacto en códigos conocidos. La tercera edición continuó

en el mismo recorrido de investigación del Foro y abordó la cuestión de la aceleración de la movilidad y consecuentemente del intercambio entre personas. Desde este punto de vista, se analizó la relación entre cultura y política para reflexionar sobre el significado de democracia cultural.

"Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer" es el título que los investigadores del Foro eligieron para el cuarto encuentro que presentamos con esta publicación. Con ello proponíamos acercar puntos móviles, conexiones y transformaciones capaces de articularse sin marcar ejes ni coordenadas. El objetivo fue reflexionar sobre y desde *formas-otras* de pensar la realidad y actuar sobre ella: rutas distintas a las hegemónicas que nos permitiesen conocer, nombrar, transformar nuestro contexto y relacionarnos con el Otro. Así, se discutió sobre el *saber*, el *nombrar/narrar* y sobre el *hacer* como dinámicas en constante ejercicio y emergencia, creación e invención del Otro, de lo local, del contexto como desafío global. Con un esfuerzo de desoccidentalización de los saberes y apertura de los conceptos, los artículos de este volumen intentan releer prácticas, discursos y conceptos con una *mirada-Otra,* crítica e inclusiva.

Junto con los directores de los tres paneles, que firmaron los artículos introductorios de cada uno de los capítulos de esta publicación, este año el Training Seminar tenía como *keynote speaker* invitado a Boaventura de Sousa Santos, que abrió el encuentro antes de seguir su camino hacia el Foro Social Mundial que se celebró en Dakar pocos días después. Con esta publicación presentamos una introducción redactada a partir de su conferencia inaugural "Epistemologías del Sur", además de una entrevista dirigida por dos miembros del FJIDI.

Esta publicación quiere difundir el trabajo colectivo de los miembros del Foro de Jóvenes Investigadores de CIDOB, dejando constancia del trabajo realizado, y seguir adelante para crear redes más amplias y establecidas que traten de difundir y profundizar los temas de estudio e investigación propios de las dinámicas interculturales.

INTRODUCCIÓN:
LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Boaventura de Sousa Santos

INTRODUCCIÓN: LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR[1]

Boaventura de Sousa Santos

Catedrático emérito de Sociología y director del Centro para Estudios Sociales, Universidade de Coimbra (Portugal). Distinguished Legal Scholar, University of Wisconsin-Madison y Global Legal Scholar, University of Warwick

bsantos@ces.uc.pt

El tema que voy a abordar en esta introducción se llama Epistemologías del Sur. En primer lugar, empezaré con un resumen de las ideas principales de este concepto y de cómo las vengo desarrollando desde hace por lo menos una década. En segundo lugar, propongo un diálogo con otras tradiciones críticas, en este caso, con la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt. Precisamente hace poco leí una entrevista a Axel Honneth, considerado como una de las figuras más importantes de la llamada *tercera generación* de la Escuela de Frankfurt, que representa bien lo que es esta corriente de pensamiento. Pero no es esa escuela a la que me dirijo, sino a la escuela original, bastante más compleja en mi opinión. En todo caso, mi intención es establecer un diálogo, aunque sea en la distancia.

El contexto

Para poder tener una idea del porqué de las Epistemologías del Sur, previamente es necesario situar el contexto en el que nos encontramos. En primer lugar, una cosa que llama la atención del contexto sociopolítico de nuestro tiempo es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial: vivir en Europa o en Norteamérica no es lo mismo que vivir en la India o en Bangladesh, son realidades totalmente distintas, con diferentes perspectivas; además, también existen diferencias entre las posiciones políticas de los individuos, porque algunos pueden estar más cerca de las clases y grupos dominantes y otros, por el contrario, de los grupos y clases de los oprimidos. Y en el análisis de la situación, desde un punto de vista sociopolítico, la diferencia es total. Si quisiéramos tener una prueba de esto, podríamos simplemente usar como ejemplo la última edición del informe sobre los riesgos mundiales del Foro Económico Mundial de Davos[2], y confrontarlo con los ejes temáticos del Foro Social Mundial (FSM): nos daríamos cuenta de que no hablan del mismo mundo, tratan de cosas distintas.

Por esta razón, los diagnósticos dependen mucho de la posición política que uno tenga y también de la región del mundo en la que uno viva. ¿Por qué, en este momento, y sobre todo en Europa, lo que más preocupa en general a los ciudadanos es el hecho de que estemos en

Una cosa que llama la atención del contexto sociopolítico de nuestro tiempo es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial; también existen diferencias entre las posiciones políticas

1. Transcripción de la ponencia: Jesús Gutiérrez Amparán y Natalia Biffi. Revisión del texto i redacción final: Bet Mañé.
2. N. del Ed.: El Foro de Davos tuvo lugar los días 27-31 de enero 2011, pocos días después de la presentación de este texto.

medio una crisis financiera? Se trata de una crisis especulativa del dólar contra el euro que ha actuado, efectivamente, a través de los hilos débiles del euro en Grecia, Irlanda, ahora Portugal, quizás mañana en España. Esta es la crisis que nosotros vemos. Y precisamente las soluciones a esta crisis están siendo propuestas por aquellos que la causaron. En este sentido, no existe la esperanza de que desde aquí salga una solución para los ciudadanos, porque aquéllos, los ricos, son los que se reunirán en Davos, y es evidente su gran preocupación por buscar una solución a esta crisis, pero, ¿cuál esta gran preocupación? *The growing world inequality*, ¡claro! Porque hay un crecimiento de la desigualdad en el mundo; pero, si esos señores están tan preocupados, ¿por qué no financian ellos mismos las soluciones? No lo hacen porque el problema es otro. Las desigualdades crean un problema de *governance*, esa palabra trampa que tenemos hoy en el léxico de las ciencias sociales. Para el Foro Económico Mundial sus preocupaciones pasan por palabras como *governance*, estabilidad, gobernabilidad, estados débiles, tráfico, terrorismo, etc., las cuales no pueden ser más distintas que las que pasan por el Foro Social Mundial. Este último se preocupa, obviamente, por las injusticias en general, pero también, y sobre todo en África, por cuestiones concretas como el problema medioambiental, los campesinos, las mujeres, etc., pero además añade a ellas una gran inquietud por traer a la discusión "conocimientos-otros", esto es, no solamente los conocimientos occidentales.

Hoy en día, sobresale de la agenda de muchas organizaciones y movimientos progresistas la dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalista se vuelve más y más salvaje, más discriminador, más desigual

Precisamente en África, la región del mundo que pasó el periodo más duro del colonialismo, es donde se reunirá el Foro Social Mundial[3] para iniciar –tampoco exactamente iniciar, porque los africanos ya lo están haciendo–, y dar voz a otros conocimientos ancestrales, otras costumbres, raíces, maneras de gobernar, otras formas de democracia, de interculturalidad, de etnia, de nacionalidad, etc. Desde este foro también estamos muy preocupados por la crisis financiera y las desigualdades –siempre lo hemos estado–, pero la gran preocupación ha sido y es ahora, en concreto, el desgobierno que existe, la desregulación de los capitales financieros que, de hecho, han creado esta situación. En efecto, estamos en un contexto sociopolítico muy preocupante, y para los movimientos sociales, aquellos que luchan por una sociedad y un mundo mejores, el problema se plantea de la siguiente manera: "tan difícil es imaginar el fin del capitalismo como difícil es también imaginar que este no tendrá fin". Realmente, hoy en día, sobresale de la agenda de muchas organizaciones y movimientos progresistas la dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalista se vuelve más y más salvaje, más discriminador, más desigual. En Europa estamos viviendo, en algunos aspectos, el temor a volver al siglo XIX: trabajo sin derechos, inestabilidad, un Estado social sin bienestar que no interviene en la redistribución de la riqueza, etc. Esta situación es muy difícil de imaginar, pero en Europa siempre ha sido difícil imaginarse eso, sobre todo después del fracaso de la revolución alemana de 1921. Después de esta fecha ha sido imposible imaginar el fin del capitalismo.

La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de bienestar son formas de evitar imaginar un futuro poscapitalista; son formas de intentar ofrecer una solución dentro del capitalismo. Los otros pueblos, fuera de Europa, se han quedado más con la preocupación o la idea de que el capitalismo tiene que tener un fin, como siempre, todo en la historia

3. N. del Ed.: El *Foro Social Mundial* de 2011 se realizó los días 6-11 de febrero en Dakar (Senegal), días después de esta presentación. Era la segunda vez que se reunía en África, ya que que en enero de 2007 lo hizo en Nairobi (Kenya).

tiene un fin. En este sentido, ¿cómo podemos imaginar ese fin? Quizá sea peor de lo que tenemos ahora, y eso crea temor: ¿Cómo se puede garantizar que sea mejor? ¿Socialismo o barbarie, como decía Rosa Luxemburgo? Como aún no sabemos nada, las crisis se profundizan, al mismo tiempo que no existen grandes alternativas. En la actualidad las alternativas se formulan más por la vía negativa que por la vía positiva. Tenemos claro lo que rehusamos: la injusticia, la discriminación, la humillación, la indignidad, etc., dependiendo de los diferentes movimientos. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿Será el socialismo? Para algunos esa palabra es una trampa eurocéntrica como tantas otras. Debemos imaginar otras formas de sociedad para el futuro. Precisamente aquí nos topamos con algunas situaciones que nos crean un contexto intelectual de ideas y acciones políticas difíciles. El Foro Social Mundial representa, de algún modo, la aspiración de una gran alternativa, pero también muestra la gran dificultad que existe para la formulación de una alternativa concreta, así como para la organización de los actores implicados. Es una gran iniciativa, indica que algo es posible, pero aún no sabemos bien el cómo. Por ello, desde el tercer Foro[4], estamos dedicando varios paneles a discutir cuál es el futuro del Foro Social Mundial (De Sousa, 2008).

Las crisis se profundizan y no existen grandes alternativas. Si estas se formulan, lo hacen más por la vía negativa que por la vía positiva. Tenemos claro lo que rehusamos: la injusticia, la discriminación, la humillación, la indignidad, etc., dependiendo de los diferentes movimientos. Pero, ¿cuál es la alternativa?

Por su parte, el Foro Económico Mundial de Davos no piensa tanto como nosotros en estos temas, tiene otras preocupaciones. De hecho, si miramos este contexto sociopolítico de crisis desde fuera de Europa y Norteamérica, vemos que para muchos esta crisis es precisamente una oportunidad. Están emergiendo otros actores. Para los que creen en la teoría del sistema mundial, en la actualidad hay una crisis de hegemonía de los Estados Unidos. Los países hegemónicos han sido varios: desde Portugal a España, pasando por los Países Bajos y el Reino Unido, hasta llegar a los Estados Unidos. Toda la literatura que se publica actualmente en Estados Unidos sobre el sistema mundial habla de un declive y colapso final de esta hegemonía estadounidense, pero nadie sabe lo que va a pasar después. Antes se había hablado de la emergencia de Japón, y también de China; ahora se habla más, claro, de China, pero aún no se concreta nada. A lo mejor durante mucho tiempo tendremos un sistema mundial sin ningún país hegemónico. Eso puede acarrear problemas graves en el sistema mundial, pero al mismo tiempo puede generar oportunidades para países como, por ejemplo, la propia China, que finalmente vea que se puede beneficiar de la situación, como hicieron en su momento otros países capitalistas desarrollados cuando controlaban el capitalismo global. China quiere y puede beneficiarse, finalmente, de las ventajas del capitalismo global, aun incluso cuando no lo controla. Por su parte, el resto de países BRIC (Brasil, Rusia, India y China) también están explorando sus oportunidades.

Asimismo, existen otras oportunidades que se formulan de otra manera; son oportunidades poscapitalistas: pueden producirse dentro del propio sistema capitalista; pueden ser oportunidades con vocación poscapitalista (Venezuela, Bolivia, Ecuador); u oportunidades posoccidentales, como lo que estamos viendo en el mundo árabe. No sabemos lo que van a ser; tampoco cuál será finalmente su orientación política, pero está claro que esta lucha por *algo*, en algunos lugares poscapitalistas y posoccidentales, está en la agenda de algunos países. Y la verdad es que, para los que piensan en posibilidades poscapitalistas, no existe esa alternativa que había al inicio del siglo XX, es decir, el socialismo. Esa fue la gran alternativa en ese momento.

4. N. del Ed.: El 3er Foro Social Mundial se celebró en Porto Alegre en enero de 2003.

El contexto intelectual planteado en cuatro áreas de interés

Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre

En este contexto, las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre. Aquí situaremos las Epistemologías del Sur: ¿Cuál es el contexto intelectual de las ideas políticas de las que partimos? Partimos de una crisis muy profunda de la teoría crítica eurocéntrica, y esa crisis se manifiesta de varias maneras. Como ya he abordado a lo largo de mis textos, este contexto se puede formular en cuatro grandes áreas:

- *La primera* concierne al hecho de que vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Cada vez somos más conscientes de que nuestros horizontes de posibilidades están más limitados, de que quizás es necesario un cambio de civilización, sobre todo en la gestión ambiental, por ejemplo, de la cual ya no se habla en Europa por la crisis financiera, uno de los objetivos de la cual es precisamente acallar las aspiraciones ambientales. Cuando planteamos estas preguntas fuertes sobre cuál es el futuro, cuando cuestionamos si este mundo puede seguir tal y como está –un mundo en el que dos de los quinientos individuos más ricos tienen tanta riqueza como los cuarenta países más pobres con una población de 416 millones de personas–, ¿qué podemos contestar?, ¿es este un mundo justo? Las respuestas que tenemos hoy en día son débiles, no nos parecen convincentes para producir respuestas adecuadas. ¿Cuáles serían estas respuestas? Derechos humanos, democracia, desarrollo, es decir, conceptos que debemos utilizar y que son centrales en mi trabajo; pero no podemos obviar que éstos fueron los conceptos que impidieron una alternativa real al capitalismo. Durante mucho tiempo los derechos humanos fueron un argumento importante en la Guerra Fría, y no precisamente para fomentar la emancipación, sino para impedirla. Lo mismo pasó con la democracia y el desarrollo. ¿Para qué existe la palabra desarrollo? Para que la gran mayoría de los pueblos del mundo sean considerados, de un día para otro, subdesarrollados. La palabra desarrollo fue creada para generar ese efecto. Y ¿por qué se consideran subdesarrollados? No es solamente por su economía, ya que se consideran también subdesarrolladas sus instituciones, leyes, costumbres o filosofías.
- *La segunda* área hace referencia a las grandes contradicciones que existen en la actualidad, y que los más jóvenes pueden sentir muy bien. Por un lado, vemos cómo las condiciones de vida actuales y las reuniones intergobernamentales por el cambio climático de Copenhague y de Cancún, por ejemplo, nos dan cuenta de ello traen consigo un sentimiento de urgencia por cambiar las cosas[5]. Por el otro, y en contradicción, nos parece que los cambios tienen que ser de civilización, de largo plazo, ya que la situación actual no se resuelve en tres años. Y esto es un problema real, porque no estamos hablando de producción material, sino de mentalidades, de sociabilidades, de maneras de vivir y de convivir. Por ello aquí hay una contradicción entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere.
- *La tercera* área es tenaz y tiene relación con lo que llamo la pérdida de los sustantivos (De Sousa, 2010). Durante mucho tiempo la teoría crítica tuvo palabras que sólo usaban los teóricos críticos, los pensadores de las alternativas. Hablamos de palabras como: socia-

5. Otro ejemplo lo tenemos en las declaraciones de Naciones Unidas, cuando dice que antes del 2015 tenemos que hacer un cambio dramático, porque después el calentamiento global va a ser irreversible, es decir, tenemos la urgencia del 2015, que es ya.

lismo, comunismo, luchas de clases, reificación, fetichismo de las mercancías, alienación; eran palabras de un pensamiento crítico. En los últimos treinta años, la teoría crítica ha ido perdiendo todos los sustantivos hasta quedarse ahora con los adjetivos. Es decir, si la teoría convencional habla de democracia, nosotros hablamos de democracia participativa, radical, deliberativa; si la teoría convencional burguesa habla de desarrollo, nosotros hablamos del desarrollo democrático, sostenible, alternativo; si la teoría convencional habla de derechos humanos, nosotros hablamos de derechos humanos colectivos, interculturales, radicales; si la teoría convencional habla del cosmopolitismo, nosotros hablamos del cosmopolitismo subalterno, insurgente. Aquí estoy hablando de mis propios conceptos, y estoy haciendo autocrítica.

Claro que los sustantivos no son propiedad del conocimiento y del pensamiento burgués o convencional, al contrario, todo mi trabajo de la sociología del derecho, por ejemplo, está basado en la idea de que las clases populares pueden utilizar instrumentos hegemónicos –como los derechos humanos o la democracia– de una manera contrahegemónica. El problema es que tenemos que saber los límites que ello comporta, porque no podemos estar demasiado confiados en la franquicia de los sustantivos. Recibimos como franquicia los sustantivos de la teoría convencional y pensamos, hablando metafóricamente, que vamos a añadir una salsa a la hamburguesa. Pero esto tiene sus límites, ya que los sustantivos determinan los términos del debate y, aunque podamos ser muy fuertes en este debate, no podemos escoger las condiciones, los términos del debate. Eso es un gran problema.

- ***La cuarta*** situación del contexto en que vivimos es una situación complicada, es lo que llamo la relación fantasmal entre la teoría y la práctica (De Sousa, 2010). La idea es la siguiente: la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero realmente quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, esto es, las mujeres, los indígenas, los campesinos, los gays y lesbianas, los desempleados. Así, se ha negado el proceso histórico a un conjunto de gente, de actores que, además, no viven en las grandes ciudades urbanas, como pensábamos, siguiendo a Karl Marx. Algunos de estos sujetos viven en aldeas muy remotas en los Andes, en las sabanas de África, en la selva de la India y no se organizan en partidos y sindicatos, como estábamos acostumbrados; no hablan lenguas coloniales y, además, cuando traducimos estas lenguas nacionales a las lenguas coloniales (portugués, español, inglés, francés, alemán, etc.) no salen los conceptos que podríamos esperar, es decir, socialismo, comunismo, etc.; salen conceptos como dignidad, respeto, autodeterminación, territorio, etc. Es por eso que se produce una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, ya que la teoría no habla con la práctica y la práctica no habla con la teoría. Aquí planteo, de nuevo, que el Foro Social Mundial es un espacio muy interesante para analizar esta asimetría entre la teoría y la práctica.

El contexto intelectual presenta cuatro grandes áreas de interés:
1) preguntas fuertes y respuestas débiles,
2) contradicción entre medidas urgentes y cambio civilizatorio,
3) pérdida de los sustantivos,
y 4) relación fantasmal entre la teoría y la práctica

En resumen, son cuatro los haces que he planteado en este contexto: 1) preguntas fuertes y respuestas débiles, 2) contradicción entre medidas urgentes y cambio civilizatorio, 3) pérdida de los sustantivos, y 4) relación fantasmal entre la teoría y la práctica. Y es en este marco donde he desarrollado las Epistemologías del Sur.

¿Cuál es el punto de partida de las Epistemologías del Sur?

Las Epistemología del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado

Desde mi punto de vista, las Epistemología del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales– que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas. En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parte de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial. Es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las elites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso hablamos de un Sur antiimperial. Es importante que observemos la perspectiva de las Epistemologías del Sur desde este punto de partida.

Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto conocimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna. No es que la ciencia moderna sea en principio errónea. Lo que es errado, o criticado por las Epistemologías del Sur, es este reclamo de exclusividad de rigor. Des de nuestro punto de vista este contexto tiene en su base un problema epistemológico, de conocimiento, y es por ello que es necesario empezar por las Epistemologías del Sur. Este es el punto de partida.

¿Cuáles son las premisas?

Para desarrollar las Epistemologías del Sur partimos de tres premisas:

- Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Es fundamental entender esto y luego aplicarlo en nuestro trabajo, cosa que es todavía mucho más difícil. La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y por eso la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para Occidente o las formas eurocéntricas de transformación social.
- Que la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos –diferentes formas

de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico. Para las Epistemologías del Sur, esta gran diversidad queda desperdiciada porque, debido al conocimiento hegemónico que tenemos, permanece invisible. Pongamos un ejemplo: si están estudiando economía en cualquier universidad, ¿cuál es el espacio que dejan, por ejemplo, a las economías solidarias, populares o sociales? La respuesta es que quizás ninguno, o muy poco. Pero si observamos el mundo, si ampliamos la perspectiva en el horizonte, vemos que existen diversas formas de organizar la economía en el ámbito mundial practicadas por la gran mayoría de la población, que vive a partir de otras formas económicas, aunque estas estén sujetas directa o indirectamente a la dominación capitalista (esto no lo estamos minimizando). El capitalismo es la forma más dominante, pero ello no excluye del todo las otras formas de organización económica existentes. Por eso es interesante valorizarlas y ampliarlas, hecho que ahora no ocurre. Así, hay que reconocer, como cito en mis textos, que no es que necesitemos alternativas, sino que nos hace falta un pensamiento alternativo de alternativas. Aquí de nuevo volvemos a los conocimientos.

- Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas estas diversidades infinitas del mundo. Por eso hay que buscar formas plurales de conocimiento. Ahora estamos sumergidos en el pensamiento de la Epistemología del Norte, y estamos tan acostumbrados al universalismo y a las teorías generales que necesitamos, sobre todo, una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. Eso es casi como hablar de un universalismo negativo, para mostrar que nadie tiene todas las recetas, única y exclusivamente, para resolver los problemas del mundo.

Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva

¿Cuál es el trabajo de las Epistemologías del Sur?

Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero parten de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Hay otras historias más allá de la historia de Occidente, y esas historias son las que constituyen el trabajo presente y futuro de las Epistemologías del Sur. Por un lado, hablamos de un trabajo teórico-empírico sobre el presente, esto es, el presente como un pasado incompleto. El procedimiento para ello es la *sociología de las ausencias*[6]. Pero, por otro lado, también hablamos de un trabajo teórico-empírico sobre el futuro, esto es, sobre el presente incumplido, en su momento de incumplimiento. Ese es el futuro. De hecho, todos nosotros actuamos siempre en el presente, nunca en el futuro, y por eso se produce la forma de incumplimiento, la cual es activada en las Epistemologías del Sur a través de la *sociología de las emergencias*. En este sentido, podemos hablar de dos procedimientos centrales de las Epistemologías del Sur: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

Este doble trabajo sobre el presente, como un pasado incompleto y como un presente incumplido, se orienta a ampliar el horizonte de posibilidades y alternativas del futuro, porque pensamos que ahí es donde están

6. Para una visión más amplia del concepto véase, De Sousa, 2005: 151-192.

los bloqueos fundamentales. Son bloqueos de la mente, la imaginación, la creatividad de la gente, etc. Pero no podemos ampliar el horizonte de posibilidades, sin ampliar también el horizonte de inteligibilidades. A fin de ampliar el horizonte de posibilidades, tenemos que comprender más y mejor; de esta manera, habrá una simetría entre el horizonte de posibilidades y el horizonte de inteligibilidades. Pero, ¿cómo se desarrolla y amplia este horizonte de inteligibilidades? La respuesta es la siguiente: a través de dos procedimientos, que son la *ecología de los saberes* y la *traducción intercultural*. Esto sería, pues, un resumen general de lo que son las Epistemologías del Sur, que surgen en un periodo de transición.

Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero parten de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Podemos hablar de dos procedimientos centrales de las Epistemologías del Sur: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias

Las Epistemologías del Sur tienen que dialogar, argumentar, contraargumentar con otras epistemologías. Y es ahí donde, en mi opinión, vamos a encontrar su fuerza. Más adelante volveré sobre esta cuestión porque este diálogo tiene que ser doble: por un lado, es un diálogo, una confrontación, con el pensamiento hegemónico de Norte global, todas las epistemologías positivistas entran dentro de este concepto, a mi juicio; pero, por el otro, es también un diálogo y enfrentamiento con el pensamiento crítico eurocéntrico, la formulación más brillante del cual es la Escuela de Frankfurt, y no desde ahora, sino desde la época de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Ellos representaron realmente, a inicios del siglo XX, una alternativa teórica. Curiosamente las Epistemologías del Sur surgen a inicios del siglo XXI.

¿Cuáles son las diferencias entre estas propuestas?

Todavía no puedo detallar estas diferencias, porque es un trabajo que aún no está terminado del todo. De todas maneras, voy a exponer algunos aspectos que estamos trabajando sobre estas diferencias y cómo estamos orientando este diálogo.

Es curioso que tanto la Escuela de Frankfurt, en su momento, como las Epistemologías del Sur, en la actualidad, sepan que están viviendo un periodo de transición. Pero es muy distinto el periodo de transición de la Escuela de Frankfurt que el de las Epistemologías del Sur. La primera tuvo una transición en la que la palabra clave era "actualidad", la actualidad de la revolución. La Escuela de Frankfurt sufrió mucho con el fracaso de la revolución obrera en la Alemania de inicios del siglo XX. Desde mi punto de vista, la coyuntura de transición de nuestro tiempo es distinta de aquélla; como ya he apuntado, nuestro tiempo parece demasiado temprano para ser prerrevolucionario, o demasiado tardío para ser posrevolucionario. Por eso crea momentos de ceguera, de invisibilidad, sobre las posibilidades. Ya no es tan importante la traición de la clase obrera como lo fue para la Escuela de Frankfurt; además, el trasfondo sociopolítico de la Escuela de Frankfurt fue el nazismo, el fascismo y el autoritarismo, que los autores de esta escuela ya estaban, en su época, viendo surgir en la Unión Soviética de Stalin y consideraban un fracaso. Esto ha sido una posición muy criticada, pero no quiero entrar en esta polémica; simplemente intento mostrar dónde nos movemos, porque hacer una comparación en este sentido es una tarea muy arriesgada en el marco del trabajo que estoy realizando. La Escuela de Frankfurt tiene autores muy bien definidos y una "escuela", mientras que las Epistemologías del Sur tienen muchos formuladores –yo soy uno de ellos–, y no quiere ser una escuela. Tal vez seria bueno si fuéramos la

escuela mundi, es decir, una escuela mundial para los oprimidos, por decirlo de alguna manera. Pero son cosas distintas; la cuestión de la "actualidad" de la revolución es distinta para ambas tradiciones, aunque sí existe un aspecto similar: hablamos de la relación sujeto-objeto. Para ambas tradiciones se trata de una relación de interioridad; toda la reflexión es autoreflexión, toda la transformación es autotransformación. De alguna manera, todo el pensamiento crítico, parte de ello.

La Escuela de Frankfurt tiene autores muy bien definidos y una "escuela", mientras que las Epistemologías del Sur tienen muchos formuladores –yo soy uno de ellos–, y no quiere ser una escuela. Tal vez seria bueno si fuéramos la escuela mundi, es decir, una escuela mundial para los oprimidos, por decirlo de alguna manera

Pero a partir de aquí empiezan las diferencias: para la Escuela de Frankfurt el elemento central es el individuo autónomo del liberalismo, que fracasó debido al capitalismo. ¿Cómo se afirma ese individuo autónomo? Por la negación de la naturaleza, que es exactamente cuando el individuo se humaniza, distanciándose de la naturaleza, negándola; por eso, la dialéctica de Horkheimer y Adorno plantea que cuando el hombre intenta hacer eso perversamente, dialécticamente, se vuelve a la barbarie: la animalidad de vuelta, la barbarie de vuelta. El individuo autónomo acabó en el nazismo y el fascismo; puede que también en la Unión Soviética. Quizás en una sociedad de consumo de Occidente podemos ver otro autoritarismo o "autoritarismo no militar", como dice Adorno. Ahí es donde encontramos esta perversidad que impide al individuo autónomo; el capitalismo impide el individuo autónomo. Por su parte, para las Epistemologías del Sur, el individuo autónomo es un producto de comunidades autónomas, y las comunidades autónomas no afirman su autonomía negando la naturaleza, sino todo lo contrario, asumiendo ser parte de ella, de esa madre tierra, y en armonía con ella, como forma de sostenibilidad de la vida.

Ahora bien, en las Epistemologías del Sur el individuo autónomo no puede ser el individuo liberal que es corrompido. Constitutivamente el individuo liberal es ya una trampa; por ello, para entenderlo, es necesario dejar atrás el colonialismo. Ahí ya se puede ver la diferencia. Si para la Escuela de Frankfurt el capitalismo es muy importante, para las Epistemologías del Sur, el colonialismo es tan importante como el capitalismo. Precisamente con el colonialismo se eliminan las posibilidades de sociedad autónoma; se crean, tal vez, para el burgués, pero se somete al resto de la sociedad, y el mundo al estado naturaleza. En mi texto sobre el pensamiento abismal, incluido en el libro de las Epistemologías del Sur (De Sousa, 2009), afirmo exactamente esto, y argumento que cuando empieza la sociedad civil liberal, al mismo tiempo empieza para la gran mayoría de la población mundial el confinamiento en el estado naturaleza; es decir, el hecho de considerar a la sociedad civil como la superación del estado naturaleza, es una trampa. De hecho, en algunos casos, los pueblos coloniales fueron constituidos como estado naturaleza hasta el siglo XX; por ejemplo, el estatuto de indigenato se mantuvo en las colonias portuguesas hasta los años sesenta del siglo pasado.

En ese texto, a través del "pensamiento abismal", hago una autocrítica a mi trabajo anterior, donde caracterizaba la modernidad occidental por tener esta contradicción, esta tensión muy fuerte entre regulación social y emancipación social. Sigo creyendo eso, pero cuando formulé esta teoría estaba mirando, simplemente, la realidad de la sociedades metropolitanas. Porque en las colonias nunca hubo regulación, ni emancipación. En las colonias hubo apropiación y violencia. Por eso hay un doble pensamiento, y por eso este es un pensamiento abismal, porque impide al mismo pensador atento, el hecho de ver que lo que se presen-

Para las Epistemologías del Sur, el universalismo europeo es un particularismo que, a través de formas de poder, muchas veces militar, logró transformar todas las otras culturas en particulares, y por eso, en este momento, tenemos una aspiración de universalismo. Pero es desde abajo que debemos construir, de una manera subalterna, insurgente

ta como una teoría general es, de hecho, una teoría para las sociedades metropolitanas; y al otro lado de la línea, como argumento en mi texto, están las sociedades coloniales. Y hay quien imagina que hoy aún existen muchas sociedades coloniales; hay muchas líneas abismales que hacen estas exclusiones totales e impiden la posibilidad de la individualidad y autonomía. Ahora, aquí mismo, los obreros, los ciudadanos, son invitados a ser autónomos, libres en su trabajo; pero esto significa precariedad, inestabilidad, incapacidad para llevar una vida digna, unas expectativas negativas en relación con el futuro, un trabajo sin derechos; ante lo cual, el pensamiento abismal muestra que las Epistemologías del Sur no tienen confianza en el liberalismo o lo que es lo mismo, en el capitalismo como un eslabón necesario para llegar al socialismo (Escuela de Frankfurt). Son eslabones posibles pero no necesarios. Si algunos formulan las sociedades por las que trabajamos como socialismo, quizá otros pueden formularlas de otra manera. Y en este momento no podemos decir quien tiene la razón. Tal vez todos la tengan. A lo mejor, mi definición de socialismo (véase De Sousa, 2000) es la de democracia sin fin: democracia en la calle, en la fábrica, en la familia, en el espacio público, en el espacio mundial; cinco o seis grandes espacios de democratización del mundo. Es una forma radical de afirmarla, pero también es una manera de vivir la autonomía en relación con la naturaleza.

Por otra parte, hay otro tema en relación con las Epistemologías del Sur: para estas, los griegos no representaron el comienzo, ya que precisamente los griegos recibieron mucha, mucha inspiración de los africanos, los árabes, los persas, los indios, los chinos; en realidad, la visión de los griegos como antepasados del universalismo europeo es una hecho muy reciente, desde mediados del siglo XIX; antes no se hablaba en esos términos. Ello comenzó cuando el nacionalismo imperial europeo se transformó en universalismo europeo; y aquí es donde encontramos la diferencia más tajante, más contundente, entre las Epistemologías del Sur y la Escuela de Frankfurt. Para esta última, el universalismo europeo es el universalismo; para las Epistemologías del Sur, el universalismo europeo es un particularismo que, a través de formas de poder, muchas veces militar, logró transformar todas las otras culturas en particulares, y por eso, en este momento, tenemos una aspiración de universalismo. Pero es desde abajo que debemos construir, de una manera subalterna, insurgente, porque el universalismo europeo fue generador de todo el nacionalismo arrogante de Europa. Actualmente este nacionalismo se está moviendo en contra de la propia Europa; solo hay que observar, con cierta preocupación, y en el contexto de la crisis financiera de Grecia, Portugal, etc., un ligero resurgimiento del nacionalismo alemán.

Sabemos por experiencia que en Europa, cuando resurgen los nacionalismos, puede estallar la guerra. Las Epistemologías del Sur son el instrumento que nosotros consideramos más eficaz contra la guerra, porque si no ampliamos la conversación con la humanidad, la alternativa es la guerra. Solo, desde esta pluralidad de historias, nace la posibilidad de una utopía. En la Escuela de Frankfurt la utopía era muy desesperada, era casi solamente una nota a pie de página. Los hombres estaban muy deprimidos, y lo comprendo… –digo hombres porque en esta escuela las mujeres no estaban representadas; todo lo contrario a las Epistemologías del Sur, en las que la presencia de la mujer es muy fuerte, ya que han recibido una influencia muy notable de las epistemologías feministas. Los teóricos de la Escuela de Frankfurt, como decía, eran muy pesimistas,

precisamente porque hablaban de dialéctica negativa (cf. Adorno), siempre con esa capacidad de perversión y, de alguna manera, un tiempo cíclico donde no parecía existir el progreso. Desde las Epistemologías del Sur criticamos el progreso visto desde esta forma de totalidad europea, como lo comprenden estos dos grandes intelectuales que son Adorno y Horkheimer. Si yo estuviera convencido, como lo estaban ellos, de que la totalidad europea era la totalidad del mundo, ahora no hablaría del colonialismo. Pero no quiero ahondar más en ello, porque sería realizar una crítica retrospectiva que no me gusta, ya que ambos vivieron su tiempo y vieron lo que les tocó ver. En mi caso, sin embargo, estoy muy preocupado por lo que no veo, ahora, en mis teorías: ¿cuáles son las ausencias que no estoy mirando? ¿Cuáles son las emergencias que no estoy valorando en mi trabajo? Por eso hay humildad en la crítica, porque es una crítica llena de gran admiración por lo que hicieron estos intelectuales en su tiempo. Y como grandes intelectuales judíos –porque todos eran judíos – la gran mayoría consideraba que era muy importante reforzar el universalismo europeo como única alternativa al nacionalismo, que era, naturalmente, agresivo. En este sentido, para las Epistemologías del Sur no todo el nacionalismo es reaccionario: existe el nacionalismo de los opresores, por un lado, y el nacionalismo de los oprimidos, por el otro. Si observamos a la India, por ejemplo, no podemos afirmar que el nacionalismo indio sea totalmente negativo; tiene una versión negativa, el BGP (partido nacionalista hindú), pero también tiene otra más positiva, la del Partido del Congreso, que impidió que el Fondo Monetario Internacional entrara en la India. Hay formas de nacionalismo de resistencia –todas las colonias lo han vivido–, por eso tampoco, podemos tener la misma actitud general, más o menos abstracta, en contra del nacionalismo.

Finalmente, terminaremos esta comparativa comentando el papel del intelectual. De algún modo, hay una semejanza interesante entre las Epistemologías del Sur y la Escuela de Frankfurt. Esta última surgió en un momento en que la traición de la clase obrera estaba en el horizonte, con el propio Stalin en la cabeza. Todo lo que pasaba fuera de Europa no les interesaba, no lo conocían, no lo veían. Y ese horizonte les quitaba la posibilidad de tener ese gran optimismo epistemológico del György Lukács de los inicios. Lukács pensaba que los obreros, como eran la clase que iba a producir la revolución, eran también los que tenían el conocimiento más lúcido de la sociedad: teoría y práctica juntas. Para la Escuela de Frankfurt ya no fue así, y tampoco lo es para nosotros; pero desde caminos totalmente distintos. Lo Escuela de Frankfurt pensaba que como había una distancia enorme entre la teoría y la práctica, la única solución para el pensamiento crítico era refugiarse en la torre de marfil. Adorno fue el clásico ejemplo de ello: cuando aconteció el movimiento estudiantil de mayo de 1968, para Adorno no significó nada, no tenía importancia, ya que la revolución había sido traicionada, era algo reaccionario. Estaba en su torre de marfil, ¿por qué? Por que es en ese resguardo donde la teoría puede mantenerse pura. Es decir, la teoría de vanguardia para ser vanguardia debe salir de la historia y pasa a hablar consigo misma. Por eso en mi trabajo siempre comento que nosotros no necesitamos teorías de vanguardia, sino que hacen falta teorías de retaguardia. Así, el trabajo que llevo a cabo con los movimientos sociales, sobre todo en América Latina, es un trabajo de retaguardia, de facilitación, de acompañamiento a los movimientos sociales, es decir, la teoría no está instigando a la práctica, sino que aprende con la práctica; busca profundizar algunos elementos de la práctica, trae elementos de compa-

El trabajo que llevo a cabo con los movimientos sociales, sobre todo en América Latina, es un trabajo de retaguardia, de facilitación, de acompañamiento a los movimientos sociales, es decir, la teoría no está instigando a la práctica, sino que aprende con la práctica; busca profundizar algunos elementos de la práctica, trae elementos de comparación con otras experiencias, de emancipación

ración con otras experiencias, de emancipación; pero camina realmente, como decía el subcomandante Marcos, con los que van más despacio; no con los que van adelante, sino con los que van atrás. Y esto es difícil, porque es otro tipo de trabajo que no se puede permitir el lujo de quedarse en la torre de marfil, teniendo en cuenta, además, que la torre de marfil cuesta mucha electricidad y muchos recursos para mantenerse. De ahí la importancia de luchar por la sostenibilidad de la vida, como los otros ciudadanos. La misión del intelectual no es la de aquel intelectual que viene aquí a Barcelona, por ejemplo, a atender entrevistas porque está en los medios; no, el intelectual está en el terreno que trabaja con los movimientos. Tampoco es el intelectual orgánico de Gramsci, es otra cosa más compleja, porque los sujetos son también mucho más complejos que antes.

Referencias bibliográficas

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Editora Desclée de Brouwer, 2000.

– *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005. P. 151-192.

– "El Foro Social Mundial y la Izquierda Global". *El Viejo Topo*. No. 240 (2008). P. 39-62.

– *Una Epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009. P. 160-209.

– *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.* La Paz: Plural, 2010.

PANEL I: EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR Y EPISTEMOLOGÍAS EMERGENTES

- INTRODUCCIÓN

  Natalia Biffi H.

- EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR: DIÁLOGOS QUE CREAN ESPACIOS PARA UN ENCUENTRO DE LAS HISTORIAS

  Maria Paula G. Meneses

- COMUNICACIÓN ALTERNATIVA EN EL DIÁLOGO NORTE-SUR GLOBAL. ¿UNA AGENDA EMERGENTE PARA LA TEORÍA CRÍTICA DE LA COMUNICACIÓN?

  Alejandro Barranquero y Chiara Sáez Baeza

- DESOCCIDENTALIZAR EL LENGUAJE PERIODÍSTICO

  Fernando Navarro Colorado

- CONFLICTO CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO: DEL CHOQUE DE CIVILIZACIONES A LA HIBRIDACIÓN CREATIVA

  Antoni Vives Riera

- AUSENCIAS Y PRESENCIAS PARA UNA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA POSTABISMAL DESDE EL SUR GLOBAL

  Roberto Almanza Hernández

Natalia Biffi H.

Doctoranda en Comunicación lingüística y mediación multilingüe - Análisis crítico del discurso, Universidad Pompeu Fabra

nabiffi@hotmail.com

Inicio esta introducción al panel resaltando la aprehensión universalista de las conclusiones derivadas del Consejo Europeo realizado en Lisboa en marzo del 2000 con respecto a "aquello" que denominamos conocimiento. Estas conclusiones siguen condicionando las políticas socioeconómicas de la última década en la realidad europea y evidencian la continuidad colonial en el pensamiento de las élites políticas –con éstas las económicas y sociales– del así autodenominado centro o primer mundo.

> La Unión se ha fijado hoy un ***nuevo objetivo estratégico*** para la próxima década (2000-2010): convertirse en la economía, basada en el conocimiento, más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crecer económicamente de manera sostenible con más y mejores empleos y con mayor cohesión social. Obtener dicho objetivo requiere una estrategia ***global dirigida*** a: (i) preparar el paso a una economía y una sociedad basadas en el conocimiento mediante la mejora de las políticas relativas a la sociedad de la información y de I + D, así como mediante la aceleración del proceso de reforma estructural a favor de la competitividad y la innovación, y la culminación del mercado interior; (ii) modernizar el modelo social europeo mediante la inversión en capital humano y la lucha contra la exclusión social; (iii) mantener las sólidas perspectivas económicas y las expectativas favorables de crecimiento mediante la aplicación de un conjunto de medidas políticas macroeconómicas adecuadas[1].

Conclusiones que hemos leído y releído como si de algo normal y natural se tratara, sin identificar en ellas la esencia pura y llana de un paradigma de sociedad que niega la posibilidad de pensar un mundo fuera de las características del complejo sistema económico social basado en el capitalismo y delineado desde el siglo XVI.

El tema de este panel tiene que ver precisamente con esto: con el monopolio epistemológico del Norte global y la consecuente subordinación del conocimiento y saberes de otras realidades, subyugadas históricamente e institucionalmente en una posición de inferioridad por el sistema colonial. Como ha planteado Paula Meneses, profesora e investigadora de la Universidad de Coimbra, en su conferencia introductoria al mismo panel, "la división radical entre conocimiento válido –la ciencia– y demás sabe-

El tema de este panel tiene que ver con el monopolio epistemológico del Norte global y la consecuente subordinación del conocimiento y saberes de otras realidades

1. Véase http://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_es.htm

La relación centro-provincia, primer mundo-tercer mundo, Norte-Sur supone una relación desigual. Una desigualdad generada desde el mismo instante en que desde las metrópolis (centros colonizadores) se empezó a decidir sobre lo válido o no válido, lo productivo y no productivo, y lo que es racional o irracional

res, reducidos a experiencias locales, tradicionales, indígenas, atribuye al primero el monopolio universal para distinguir lo verdadero de lo falso, de manera que genera profundas contradicciones que permanecen en el centro de los debates epistémicos contemporáneos". De hecho, son algunos sujetos históricos los que se han adjudicado la autoridad para clasificar el conocimiento como científico y no científico. Es así como se han cancelado otras voces y realidades, reduciendo la diversidad a un conjunto monocultural bajo la argumentación de lo racional.

En las líneas del recuadro anterior se concentran cuatro siglos de etnocentrismo occidental: (i) el concepto de progreso, entendido como la expansión de las características del complejo sistema económico social del capitalismo, impuesto como modelo universal de bienestar; (ii) acumulación de descubrimientos e invenciones como indicadores de avance cultural; (iii) descubrimiento y expansión de nuevas necesidades para dinamizar el mercado; (iv) aumento constante de la técnica y de la producción con fines también mercantilistas y, la más contradictoria, con respecto al ideal humano; (v) la sustitución, cada vez más generalizada, de la naturaleza como hábitat primario del ser humano por ambientes *pseudonaturales* construidos por éste.

Desde estos presupuestos, la relación centro-provincia, primer mundo-tercer mundo, Norte-Sur supone una relación desigual. Una desigualdad generada desde el mismo instante en que desde las metrópolis (centros colonizadores) se empezó a decidir sobre lo válido o no válido, lo productivo y no productivo, y lo que es racional o irracional. Con este proceso, el centro se atribuyó la autoridad de definir el destino de la provincia: la periferia. En consecuencia, la creencia de la superioridad de unos colectivos sobre otros se ha interiorizado, como un ADN mental, en una gran mayoría de los ciudadanos del mundo posindustrializado, y desde esta posición mental se continúa definiendo y reproduciendo la otredad en términos de subordinación: los pobres del África, los ignorantes del Sur y los bárbaros de Oriente.

Como nos recordó el profesor Boaventura de Sousa Santos en su conferencia inaugural: "la palabra desarrollo existe para que la gran mayoría de los pueblos del mundo de un día a otro fueran considerados subdesarrollados. La palabra desarrollo fue creada para generar ese efecto. Así, los Otros son considerados subdesarrollados, no sólo en su economía sino también en sus instituciones, su lengua, sus leyes, sus costumbres, sus filosofías".

Desde la otra punta de la tierra, Paulo Freire hablaba de diálogo de saberes que presupone la capacidad de reconocer la existencia de otras legítimas formas de pensar e intervenir en el mundo. Otras maneras de generar conocimiento, de construir realidades. El diálogo de saberes es, en consecuencia, el reconocimiento del Sur global, liberado de la inferioridad asignada por el Norte global, como otro espacio legítimo, terreno creador y gestor de conocimiento diferente al occidental, lo que significa abrir la mente y dejar de leer la realidad desde los cánones modernistas de desarrollo, progreso y civilización. Tres conceptos que se han alimentado de la dicotomía: Nosotros y Ellos. *Nosotros*, el eje del universo, y *Ellos*, los subalternos, los inferiores. Una dicotomía que construye la premisa de que no hay otra vía para construir el futuro sino aquella de la homologación con el sistema occidental capitalista: un modelo de vida

cuya esencia es la desigualdad[2] y cuya amenaza es la diversidad. Una dicotomía que ha impedido un diálogo tú a tú entre el Norte global y el Sur global:

> Zizek (1988), entre otros, sostiene que en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad *funcional* entendida de manera integracionista. Esta retórica y herramienta no apuntan a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo *incluir* los grupos históricamente excluidos a su interior (Walsh, 2009)

El diálogo de saberes es, en consecuencia, el reconocimiento del Sur global, liberado de la inferioridad asignada por el Norte global

Ahora bien, en el panel **Epistemologías del Sur y epistemologías emergentes** se presentaron cuatro comunicaciones y una charla central desde diferentes propuestas y temas: la comunicación, el lenguaje periodístico, la hibridación creativa, los saberes del sur y su relación con la interculturalidad crítica. No obstante, sus diferentes temas y todas las intervenciones se encontraron con un común denominador: el imperativo de la subversión epistemológica para permitir el reconocimiento de otras realidades y propuestas que superen la dinámica unilateral del sistema global actual.

De hecho, Paula Meneses abrió el panel planteando la urgencia de desuniversalizar el conocimiento. Y esto supone, como bien lo explico ella, "luchar contra la jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos, así como erradicar el absolutismo de las raíces eurocéntricas con las que se siguen planteando las dinámicas interculturales". Lo que percibimos, entonces, es la desalineación de los sujetos con respecto al deber ser universal, configurado histórica, política y, también en algunos casos, militarmente desde Occidente, de manera que se pueda conocer y reconocer en otras realidades, otras maneras de estar y ser en el mundo, resistiendo a la inercia de la opresión colonial. Es decir, dar espacio para que las historias reescriban la Historia, como explicó la profesora Meneses.

Desde el ámbito de la comunicación alternativa, la presentación de Chiara Sáez, de la Universitat Autònoma de Barcelona, y Alejandro Barranquero, de la Universidad Carlos III de Madrid, continua con la relectura histórica que proponen otros estudiosos que, como Paula Meneses, centran su trabajo en el análisis de la decolonialidad (Quijano, Mignolo, Escobar, Grosfoguel). Sáez y Barranquero comparten una revisión del estado del arte de lo que ha sido el proceso de apropiación y/o reducción, por parte de algunos autores ubicados en el Norte global, del marco conceptual/metodológico de las elaboraciones teóricas de autores latinoamericanos y euromediterráneos (de España e Italia) sobre los estudios de la comunicación y la cultura, concretamente, con respecto a lo que se define con el nombre de comunicación alternativa. Situación que refleja el constante desequilibrio epistemológico y que configura lo que algunos han llamado la geopolítica del conocimiento, que consiste

2. Desigualdad en este espacio es la jerarquización de la diferencia en términos dicotómicos y bipolares de tradición judeo-cristiana: bueno/malo, superior/inferior, mejor/peor, etc.

en el sometimiento del conocimiento producido fuera del Norte global, a restricciones de circulación y visibilidad. Estos estudiosos plantean el rescate de los espacios de enunciación desde lo latinoamericano y mediterráneo, con el fin de reivindicar la producción teórica que se produce allí, ya que como también explican, "[los estudios de la comunicación] debe a ambas regiones un legado que no siempre le es reconocido o que, en caso de ser atendido, es observado desde una mirada limitada y desconocedora, en muchas ocasiones, de las singularidades históricas, culturales y científicas de cada contexto particular".

Las lecturas que encontrarán a continuación pretenden dar respuesta a lo planteado como núcleo de este panel: reflexión crítica sobre algunos conceptos naturalizados y arraigados desde una sola tradición. Conceptos tales como historia, conocimiento y cultura canalizan la discusión

Por su parte, Fernando Navarro, específicamente desde su posición de periodista, plantea una reflexión crítica sobre el lenguaje que utilizan los medios de comunicación con el que se suele presentar la realidad. Manejo lingüístico encuadrado desde conceptos binarios de clasificación: terrorista/inmigrante, ladrón/gitano, traficante/colombiano, mafioso/ruso, etc., y propone, por el contrario, basándose en la teoría de los marcos de referencia trabajada por Lakoff, la necesidad de dar cuenta de diferentes perspectivas de la realidad. Argumenta así que un uso de la lengua apartado de códigos binarios conduce a un entendimiento más completo de la realidad con sus múltiples y complejos matices. Este es un requisito fundamental no sólo para crear un ambiente propicio para el diálogo intercultural, sino para comprender profundamente la complejidad de lo que supone lo cultural.

Desde otra perspectiva, Antoni Vives nos invita a desmarcarnos de aquellos grupos que ven en la diferencia cultural un elemento conflictual. En su texto proporciona instrumentos conceptuales para identificar en el paradigma del *conflicto cultural* una construcción discursiva artificial y elaborada arbitrariamente desde los conceptos de la modernidad. Consecuentemente, explica cómo los inmigrantes, al confrontarse con representaciones de sí mismos ancladas en el imaginario de las sociedades receptoras, y con las cuales no se identifican, reinician un proceso de autoreconocimiento y construcción de sus identidades con el objetivo de lograr su legitimación social.

Y por último, Roberto Almanza propone un diálogo a tres, entre las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos sobre las epistemologías del Sur, la perspectiva red modernidad/ colonialidad/descolonialidad y la propuesta de interculturalidad crítica elaborada por la lingüista y activista Catherine Walsh, investigadora e intelectual comprometida con el movimiento indígena y afro en Ecuador.

En dicha comunicación, Almanza evidencia la interacción entre el trabajo intelectual desde una postura decolonial y los movimientos de base, resistencias e insurgencias globales y pone como ejemplos, la minga[3] social y comunitaria en Colombia[4], los diálogos intergalácticos de los zapatistas en México y el foro social mundial. Estos procesos se fundamentan en la interculturalidad y, como él mismo expone, "hoy por hoy están construyendo la Historia desde las historias".

En resumidas cuentas, las lecturas que encontrarán a continuación pretenden dar respuesta a lo planteado como núcleo de este panel: reflexión crítica sobre algunos conceptos naturalizados y arraigados desde una sola tradición. Conceptos tales como historia, conocimiento y cultura canalizan la discusión.

3. Por minga se entiende una práctica cultural colectiva propia de los indígenas de los Andes que consiste en pensar y actuar colectivamente en función de un objetivo en común.

4. El Congreso de los pueblos en Colombia tiene como propuesta una nueva legislación para la vida de todos los colombianos, es un andar que se ha madurado desde abajo, que ha partido de la base del diálogo respetuoso y crítico de las experiencias de las víctimas del capitalismo neoliberal imperante en Colombia. Véase en: http://congresodelospueblos.org/sitio/.

Referencias bibliográficas

WALSH Catherine. "Interculturalidade crítica e pedagogía decolonial: insurgir, re-existir e re-viver". En: Candau, Vera (ed.) *Educação Intercultural hoje en América latina: concepções, tensões e propostas.* Río de Janeiro: editira 7 Letras, 2009.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Conferencia Inaugural IV training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona: CIDOB, 2011.

ZIZEK, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Barcelona: Paidós, 1998.

Maria Paula G. Meneses

Doctora en Antropología por la Universidad de Rutgers (New Jersey).
Profesora e investigadora del Centro de Estudios Sociales
de la Universidad de Coimbra, Portugal

menesesp@ces.uc.pt

Historia, historias: saberes coloniales, desafíos poscoloniales

Una de las luchas liberadoras más importantes del siglo XXI se libra, sin duda, en torno al conocimiento. La jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos, así como la predominancia de culturas de raíz eurocéntrica, es tal vez el eje de la colonización más difícil de criticar abiertamente. El proyecto imperial del Norte global sobre el Sur global[1] es una parte integrante de la relación capitalista global (Dubois, 1946). La división radical entre conocimiento válido –la ciencia– y demás saberes, reducidos a experiencias locales, tradicionales, indígenas, atribuye al primero el monopolio universal para distinguir lo verdadero de lo falso, de manera que genera profundas contradicciones que permanecen en el centro de los debates epistémicos contemporáneos (De Sousa Santos, Meneses y Nunes, 2005). Al hilo de esta tendencia, el ámbito de las ciencias sociales ha tratado de desarrollar, a lo largo de generaciones, teorías que incluyan a toda la humanidad. Sin embargo, como han subrayado varios académicos, dichos estudios se han desarrollado y siguen desarrollándose, con relativa ignorancia por parte de la mayoría de la humanidad, sobre aquellos que habitan los espacios diversos del Sur global.

La jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos, así como la predominancia de culturas de raíz eurocéntrica, es tal vez el eje de la colonización más difícil de criticar abiertamente

La gran paradoja que nos sigue afligiendo se deriva del hecho de que muchos científicos sociales del Tercer Mundo, muchos de nosotros, encuentran estas teorías (pese a su ignorancia sobre *nosotros*) muy útiles para tratar de analizar y comprender nuestras sociedades. Insistir en marcos teóricos antiguos, de raíz colonial, para entender las realidades actuales en el mundo no produce cambios radicales en el ámbito científico. El empobrecimiento creciente de las ciencias sociales se deriva de esta carencia de ideas, de la erosión de la creatividad y de la ausencia de un debate con otros saberes y experiencias. No tanto la pobreza como el hecho de no conseguir dialogar más allá del marco monocultural forjado en la médula de la relación colonial crea infertilidades, silencios, amnesias y olvidos. Y sobre la pobreza infértil no es posible construir diálogos interculturales (De Sousa Santos y Meneses, 2010).

1. Metáfora de explotación y exclusión política.

El desarrollo moderno integró el proceso de construcción del Estado-nación. Su gramática estaba inmersa en el modelo de transferencia de tecnología, de las metrópolis hacia las periferias coloniales, de manera que se transformó en invención e innovación en desarrollo (Visvanathan, 2004). Si el proyecto de desarrollo sintetiza el paradigma monocultural del conocimiento, las críticas al desarrollo y a las políticas económicas que lo estructuran también tendrán que ser objeto de un cambio paradigmático que permita la descolonización[2]. En este sentido, lo poscolonial debe entenderse como la confluencia de varias perspectivas sobre la hegemonía del conocimiento moderno y de varias formas de concebirla, un idioma crítico que intenta reflexionar sobre los procesos de descolonización en las zonas generadas a partir de la violencia del encuentro colonial. El hecho de cuestionar esta hegemonía deberá entenderse como una posibilidad contingente de cambio en direcciones que no reproducen la subordinación cultural, política y económica. Este cuestionamiento crítico no es un fin en sí mismo, sino un estímulo para comprender de manera más amplia los diversos intentos y los múltiples procesos políticos, cuestionando a la vez su ontología.

Analizar los sentidos y las prácticas de presencia, cuestionando de forma activa las formas y conceptos de pertenencia, que son fundamentales para la afirmación de la ciudadanía, necesariamente pasa por cuestionar, en un enfoque poscolonial, con una afirmación democrática, los recorridos de los sentidos de pertenencia, trazando su biografía. En sociedades marcadamente multiculturales, el desafío al orden político y económico desigual y asumidamente monocultural impuesto por el Norte global tendrá que ser radicalmente modificado, a través de un llamamiento a ampliar los derechos, con una propuesta más amplia de ecología de saberes (De Sousa Santos, 2006). La idea de negociar mediante el diálogo entre saberes a fin de crear un mundo plural y dinámico de infinitas posibilidades cognitivas surge como una de las condiciones esenciales de la ciudadanía, poniendo énfasis en la interacción/traducción de prácticas y conocimientos, en una lucha de afirmación activa contra los desperdicios de las historias plurales.

Al apelar a un único sentido analítico en torno a la acción humana, la macronarrativa histórica abre asimismo la puerta para una crítica contundente de las acciones del proyecto desarrollista de la civilización imperial: la destrucción del ambiente, el robo de la tierra y del agua, la destrucción de culturas. En nombre de este proyecto se han construido imperios, confinando a sus poblaciones en un pasado anterior, condición necesaria para la colonización (Meneses, 2010).

El análisis que Aimé Césaire realiza sobre la historia de la violencia y de la incomprensión que ha producido el colonialismo capitalista insiste en la denuncia de la relación entre conocimiento y poder:

> "Me hablan de progreso, de 'consecuciones', de enfermedades curadas, de niveles que se han superado a sí mismos.
> Yo hablo de sociedades vaciadas de sí mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de posibilidades extraordinarias suprimidas. […]
> Me muestran hechos, estadísticas, kilometrajes de carreteras, de canales, de ferrocarriles.

2. El concepto de descolonización es, sin duda, complejo, más allá de la mera obtención de la independencia o de la transferencia de poderes. En muchos contextos ha consistido en un replanteamiento de los elementos fundadores de la Humanidad, del retorno a la historia.

> Pero yo hablo de miles de hombres […] a los que han arrancado sus dioses, su tierra, sus costumbres, su vida, la danza, la sabiduría. […]
> Me hablan de civilización, pero yo hablo de proletarización y de mistificación" (1978: 19-21).

La entrada en el siglo XXI exige un análisis más sofisticado, que haga visibles las alternativas epistémicas, que permitan tener en cuenta la diversidad de experiencias y saberes. El conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstractos, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida. Uno de los elementos críticos de este desafío es la propia estructura disciplinaria del conocimiento moderno. Las disciplinas académicas simbolizan una división de saberes, una estructura organizativa que trata de administrar y permitir que el ámbito del saber sea comprensible, al tiempo que lo controla, defendiendo y justificando desigualdades entre saberes y generando otras formas de opresión que perpetúen la abismal división de la realidad social (De Sousa Santos y Meneses, 2010). La idea de una historia no plural es un intento de ampliar las ciencias sociales modernas más allá de sus límites, con el objetivo de (re)construir la cartografía de los saberes y las experiencias de la Humanidad. Este llamamiento a la pluralidad procede de un reconocimiento de la extrema diversidad de experiencias, cuya riqueza, en términos de posibilidades de cambio, no puede reducirse a un único horizonte disciplinario, a una única forma de concebir la alternativa.

El conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstractos, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida. Uno de los elementos críticos de este desafío es la propia estructura disciplinaria del conocimiento moderno

La lucha por la liberación de la historia

La convocación de la autodeterminación con respecto a la historiografía debe comprenderse en la medida en que las cuestiones que suscita se discuten en función de las prácticas académicas que estuvieron en su origen. Según afirmó Ranajit Guha (2002: 2), la naturaleza radical de esta convocación se deriva precisamente del hecho de que incide en el meollo de la cuestión al convocar al colonizado a recuperar los pasados expropiados por la conquista y por la dominación, al reclamar la expropiación de los opresores, interpretando la macronarrativa historiográfica como un acto de expropiación.

Los planteamientos poscoloniales han contribuido a este análisis al revelar, ampliando perspectivas interdisciplinarias, formas de cómo los *subalternos* han acabado apropiándose de la capacidad de autorepresentarse, evitando así una de las trampas de la modernidad occidental, la dicotomía *nosotros* y *los otros*. El hecho de querer convertir una situación, una interpretación determinadas de un problema en una metanarrativa compromete el proceso analítico, acarrea el riesgo de transformar esa versión de los hechos, esa interpretación parcial, en otra versión de una situación determinada, que, aunque es excepcional en sí misma, funciona como refuerzo histórico y se convierte en el lugar de la razón, en el tema central de la historia.

Reflexionando a partir de mi propia trayectoria académica, trataré de problematizar la participación en la investigación, estableciendo relaciones entre distintos tipos de conocimiento y sus potenciales transformadores, a fin de volver a crear otras perspectivas sobre las sociedades, generar

otros puntos de vista y lugares de encuentro. En un último análisis, es necesario que la calidad del conocimiento resultante de la investigación se avale en función de su poder para transformar radicalmente las estructuras generadoras de la opresión, la desigualdad y la injusticia.

Nací en Mozambique y, hasta poco antes de ingresar en la universidad, durante buena parte de mi educación escolar, la historia, la geografía, la filosofía, la literatura que estudiábamos estaban consideradas como el *canon* europeo. Conocía a muchos de los reyes de Portugal, de sus luchas con España y con los moros, pero no conseguía entender la relación de estos componentes con la realidad de Mozambique, mi país, que obtuvo la independencia en 1975, cuando yo había empezado la educación secundaria.

Con la independencia, los cambios curriculares y la salida en masa de los profesores portugueses se alteraron profundamente las condiciones y el contenido de la enseñanza. A partir de entonces, tuve muchos profesores fruto de la cooperación internacionalista. Pero el papel de Mozambique y de África seguía siendo el gran ausente de las luchas, de las propuestas de cambio, de los grandes proyectos revolucionarios. Expongo estos hechos para demostrar cuán vulnerable puede ser una persona si sólo conoce un aspecto de la historia. Esas explicaciones que insistían en una historiografía que localizaba las causas de los acontecimientos que ocurrían y afectaban al continente africano en espacios exteriores, negaba, una vez más, la capacidad de actuación histórica a los africanos. Fuera de las aulas, el discurso político dominante acentuaba la fuerza y la gloria de la revolución mozambiqueña, la importancia de la transición política que permitiría la construcción de una nueva sociedad a partir del reverencial "Hombre Nuevo" (Meneses, 2009). Al igual que en otros contextos (Cabral, 1979), la difusión, la propagación, la promoción y el desarrollo de una nueva cultura giraban con fuerza en torno al "Hombre Nuevo", elemento de referencia del proceso revolucionario de Mozambique (Mondlane, 1968). Las referencias de este "Hombre Nuevo", símbolo de la nueva sociedad que se estaba intentando crear se basaban en un proyecto de ciudadanía, construido a partir del mito del guerrillero nacionalista, producto mítico de las zonas liberadas, e imponía, así, un cambio en el proceso, donde la posibilidad de reflexionar y argumentar sobre los sentidos de pertenencia no destacaban precisamente por su fuerte presencia.

Empezaron a producirse cambios en la situación cuando, ya al final de la época escolar, nos enviaron, para terminar la enseñanza secundaria, a la única universidad de Mozambique, la Universidad Eduardo Mondlane. Allí fue donde viví el verdadero choque con otra realidad, cuando descubrí que era posible la existencia de otras historias, que la historia estaba en el centro del debate político, comprometido sobre la *mozambicanidad*. En un proyecto extremadamente exigente pero, a la vez, desafiante, un grupo activo de investigadores ayudó a nuestra generación a trabajar en el ámbito de la Historia de Mozambique, de África y del mundo, esta vez desde una perspectiva más cosmopolita y dialogante.

La cuestión de las representaciones y las pertenencias estaba, como sigue estando hoy en día, en el centro de la polémica sobre la composición cultural del continente. En innumerables debates, donde muchos de los participantes eran en sí mismos figuras de proyectos políticos que

estaban sucediendo en ese momento, se repetían dos cuestiones epistémicas: ¿Cómo comprendemos y representamos las maneras de pensar y las acciones de estas sociedades y de estas culturas cuando son distintas de las nuestras? ¿Cómo es posible comprender las otras culturas a partir de sus propios términos, pero en una lengua de origen europeo, como es el caso del portugués? La posibilidad de interpretación y la traducción entre culturas era uno de los elementos más destacados. En debates intensos, donde participaban investigadores de renombre internacional, compañeros y profesores, se discutían argumentos que defendían la existencia de una "identidad africana" cuya esencia trascendía a las diferencias superficiales que distinguen una cultura africana de otra; en el otro lado estaban los que argumentaban sobre las raíces profundamente cosmopolitas de las culturas africanas, sosteniendo que, culturalmente, los africanos tienen menos en común de lo que suele darse por sentado.

El contacto con la historia, la literatura, el pensamiento político de Mozambique y de África, en su diversidad, nos mantuvo en contacto con varias vertientes de la historia y nos libró de conocer una sola historia de la historia

En conjunto, este encuentro de distintos aspectos de la historia me ayudó a crear las bases de un análisis más sofisticado del continente y del mundo, a partir de los problemas y la situación de África. Estos trabajos abrieron nuevas perspectivas, ampliaron mi imaginación y mi gran interés en extender el proyecto liberador al ámbito del derecho de escribir la historia propia. Este proyecto no sólo requería construir la historia social, cultural y política de Mozambique a partir de la región, sino también la importancia de los intelectuales africanos para el pensamiento global. El contacto con la historia, la literatura, el pensamiento político de Mozambique y de África, en su diversidad, nos mantuvo en contacto con varias vertientes de la historia y nos libró de conocer una sola historia de la historia.

Las opciones políticas de Mozambique me llevaron a la antigua Unión Soviética a estudiar historia. Mi asombro no podía ser mayor cada vez que conocíamos a gente que se preguntaba cómo era posible que hubiera alguien de África que hablara lenguas distintas del *africano*. O más adelante, en la facultad, cuando algunos profesores me preguntaban cómo era posible que alguien procedente de África conociera tan bien algunos de los problemas que se estaban debatiendo en esa época en el campo de las ciencias sociales. Después nos dimos cuenta de que antes de que llegáramos a Rusia, ya había llegado una imagen previa de nosotros, una representación condescendiente, que comportaba un sentimiento de pena bien intencionado para con nosotros. Al hablar con mis compañeros me fui dando cuenta de que, pese a su buena intención, sólo conocían una parte de la historia de África, lo desastroso que era este continente. En esta historia no cabía la posibilidad de que africanos y rusos fueran iguales, de que éstos sintieran que tenían un vínculo con nosotros, en cuanto africanos, como iguales.

Así como en Rusia, en Estados Unidos, donde fui a hacer el doctorado, la gente seguía preguntándome con frecuencia si venía de un país llamado África, y siempre tenía que recurrir a una geografía de proximidad para explicarles que conocía razonablemente bien Mozambique, Sudáfrica, Kenya, Tanzania, y eso era todo.

Si yo hubiera nacido en otro lugar, quizá también pensaría que África es un continente de bellísimos paisajes, de hermosos animales y de personas incomprensibles e imprevisibles, que están permanentemente

envueltas en guerras sin sentido, que mueren de sida y de hambre, y que son incapaces de hablar por ellas mismas. Esta imagen de África es el resultado de la construcción esencialista de la imagen de Europa como centro del mundo, proceso que empezó a diseñarse a partir del siglo XVI, como han analizado varios investigadores como Goody (2006), Santos (2010) o Dussel (2010), entre muchos otros.

La segmentación básica de la sociedad colonial entre *civilizados* y *salvajes/indígenas* otorgó consistencia a todo el sistema colonial, convirtiendo a los autóctonos en objetos naturales sobre los que urgía actuar a fin de *introducirlos* en la historia

La civilización fue un concepto inventado para determinar el estadio de desarrollo de la sociedad de aquellos que defendían ese estadio. La idea de que la humanidad se conforma a partir de una serie progresiva de estadios civilizatorios, en el cual los diversos pueblos no occidentales ocupaban los niveles inferiores, constituyó, a partir de los siglos XVIII-XIX, la estructura base que dio origen a la invención de lo africano como categoría de inferioridad, y que hizo de la imposición de la idea de progreso científico un imperativo para alcanzar el estadio supremo del desarrollo: la civilización, atributo inherente a Occidente.

La identificación de la alteridad con lo africano, como espacio vacío, desprovisto de conocimientos, susceptible de rellenarse con el saber y la cultura de occidente, fue el contrapunto de la exigencia colonial de trasladar la civilización y la sabiduría a pueblos que supuestamente vivían en las tinieblas de la ignorancia. La segmentación básica de la sociedad colonial entre *civilizados* y *salvajes/indígenas* otorgó consistencia a todo el sistema colonial, convirtiendo a los autóctonos en objetos naturales sobre los que urgía actuar a fin de *introducirlos* en la historia (Meneses, 2010). Mis compañeros sólo conocían un aspecto de la historia de África, una idea de África tradicional, que queda a la zaga o excluida de la historia eternamente. En mi África había obreros, fábricas, sindicatos; había debates sobre movimientos nacionalistas, sobre la transformación de éstos en partidos políticos. Había una fuerte presencia de la lucha de hombres y mujeres comprometidos con los cambios sociales en curso, con los proyectos políticos del continente.

Los contextos históricos y nuestros espacios de socialización nos marcan profundamente y forman nuestras identidades. Como observa Amina Mama (2010), nuestras vidas, la manera en que desempeñamos nuestro trabajo, están marcadas por los procesos identitarios que atravesamos como mujeres y hombres, como homosexuales y heterosexuales, como africanos y europeos, así como por las combinaciones de estas facetas. Y estas identidades nos imponen exigencias éticas. Las opciones que tenemos en la actualidad presentan las marcas de nuestro vínculo con historias y colectivos concretos. La historia es poder. Es la posibilidad de hablar y definir lo que somos y por qué somos así, dialogando. El poder es la habilidad no sólo de contar una historia, sino de convertir esa historia en la verdad definitiva: en la Historia.

Quienes subscriben la perspectiva hegeliana sobre el mundo aceptan de manera natural que la historia se mueve de forma unilineal hacia un fin definido y concreto, hacia el progreso. La creencia en la inevitabilidad del tiempo (como proceso unidireccional y lineal) impide analizar el progreso, cosa que, en situaciones extremas, justifica situaciones como el fascismo europeo o el holocausto en Rwanda. En nombre del progreso, muchos momentos de la historia se han tratado como normas históricas cuando, de hecho, son aberraciones históricas, como lo fue la situación colonial, en la que abundaron las situaciones de violencia física y epistémica.

Otras historias son posibles más allá de las trampas coloniales

¿Por qué la cuestión colonial se está volviendo cada vez más visible? En el centro de estos debates hay cuestiones cruciales de conocimiento/poder, sobre todo la persistencia de las relaciones políticas coloniales más allá de las independencias políticas (Santos, 2006).

A pesar de las independencias africanas y del fin de la Guerra Fría, hay todavía una perspectiva colonial que domina la política del Norte global con respecto al continente africano. Una lectura detallada de este proceso permite ver que las políticas imperiales sólo han sido reformuladas en lo esencial, manteniéndose en la esencia el concepto hegemónico del Norte sobre el Sur. Cuestiones como la deuda, la migración, los estados-problema, la pobreza en el mundo, el racismo institucional y epistémico, son algunas de las circunstancias que llaman nuestra atención sobre la persistencia de la colonización. Por otro lado, bajo el lema de la lucha por la emancipación y por la autonomía, los liderazgos políticos nacionalistas y postindependientes han aceptado, en su mayoría, las categorías básicas que el discurso occidental utilizaba entonces para crear su versión de la historia universal. A su vez, han ido sustituyendo el concepto de civilización por el de progreso, pero se han hecho pocos esfuerzos para propiciar una reflexión filosófica sobre la condición africana. Frente a la persistencia de las teologías heredadas de la situación colonial, la diferencia se ha radicalizado. En las décadas posteriores a las primeras independencias africanas, la necesidad de justificar la legitimidad del derecho a la autodeterminación, a la soberanía y el derecho al poder, pasó ya por el sentimiento de victimización, ya por un esencialismo estratégico, como forma de lidiar con esa diferencia. En cualquiera de las situaciones, la radicalización de la diferencia era fundamental (Nkrumah, 1961; Mondlane, 1968; Cabral, 1979).

La (re)conquista del poder de narrar la historia propia –y, por lo tanto, de construir su imagen, su identidad– tiene que pasar por un diálogo crítico sobre las raíces de las representaciones contemporáneas, cuestionando las geografías asociadas a conceptos coloniales como tribu, raza, nación. Es decir, es necesario aceptar que África –y las categorías que se le asocian– existe, como subraya Achille Mbembe, solamente en la base del texto que construye estas categorías como una ficción sobre la alteridad (2001: 186). Si la narrativa dominante insiste en describir a los africanos como víctimas de la colonización o de los procesos nacionalistas postindependientes, no es verdad que no hay espacio para las iniciativas africanas que tratan de hacer frente a esta historia con otras historias. Poner en tela de juicio lo colonial implica plantear innumerables cuestiones, ya sea en los espacios metropolitanos imperiales, ya sea en los diversos contextos colonizados. La lucha por independencia de Mozambique estuvo íntimamente ligada no sólo a otros procesos políticos y apoyos del continente africano, sino también de fuera del país, incluyendo la lucha contra el fascismo en Portugal. Esta actitud conllevó el rechazo de la discriminación racial y de las fronteras de diferencia existentes, en un llamamiento a conjugar esfuerzos para resistir a la opresión colonial y fascista, transformándolas en una causa única contra un opresor común.

La (re)conquista del poder de narrar la historia propia –y, por lo tanto, de construir su imagen, su identidad– tiene que pasar por un diálogo crítico sobre las raíces de las representaciones contemporáneas, cuestionando las geografías asociadas a conceptos coloniales como tribu, raza, nación

En este contexto, conceptualmente, lo poscolonial apunta a un esfuerzo crítico con las consecuencias actuales –intelectuales o sociales– de siglos de *expansiones* occidentales en el mundo colonizado, contestando a la

naturalización y a la despolitización del mundo. Dicho de otro modo: lo poscolonial nos obliga a reconceptualizar lo que fue la situación colonial y lo que se esconde detrás del concepto de las "independencias africanas", indagando sobre las latencias y continuidades, rupturas e innovaciones que fueron sucediendo.

La consecuencia de que se produzca y se reproduzca una sola historia tiene un grave resultado: nos priva de la posibilidad de que se nos vea como iguales; nos despoja de nuestra dignidad humana y acentúa la diferencia como lugar de atraso

El diálogo entre varias realidades históricas, entre experiencias actuales y sus memorias permiten apuntar continuidades y discontinuidades de poder en las marcas heredades de las relaciones coloniales. Las situaciones poscoloniales se han desarrollado de forma distinta en todo el mundo. La experiencia poscolonial de los países latinoamericanos o de los contextos europeos no es idéntica a la de los países africanos. Sin embargo, ésta es la diferencia en términos de experiencia colonial que permite constituir un Sur global, donde la condición poscolonial se impone cada vez más en el análisis y la caracterización de las condiciones políticas específicas (debates en torno al concepto de ciudadanía, Estado, identidad, etnicidad, etc.). Común a este Sur global es la creciente presencia de diálogos críticos que tratan de identificar y superar radicalmente la persistencia de la colonialidad del poder y del saber (dominación, explotación, marginación y opresión) más allá del proceso de las independencias políticas. Estos diálogos obligan a reconsiderar el tiempo de la historia y la historia propia. El hecho de evitar cuestionar el pasado para cambiarlo arremete contra nuestra responsabilidad sobre el futuro.

Las tendencias dominantes han exacerbado, ya la lectura de lo local –lo que puede derivar en una tendencia marcadamente nativista–, ya una exaltación de lo universal, lo cual puede hacer perder de vista el anclaje en lo local. Pero ambas perspectivas son importantes: ser mozambiqueño, africano, cosmopolita..., cada uno de estos adjetivos encierra un espacio y abre camino a otro más amplio. En pocas palabras, esto significa volver atrás para buscar un futuro, pues para confrontar la historia es necesario apreciarla y teorizarla a partir de nuevas perspectivas, transformando el pasado en un pasado presente.

La forma de estar en el mundo de cada uno de nosotros nos ayuda a comprender nuestra posición social, nuestra opción epistémica, la posición desde la que miramos al mundo. Como mozambiqueña y africana, entiendo mi identidad panafricanista como un arma de liberación, viendo el panafricanismo no como un fin en sí mismo, sino como una teoría al servicio de la unidad africana. Y esta unidad no es un fin en sí misma, pues la unificación no garantiza la liberación de la opresión y de la explotación. Discutir la historia de África y las cuestiones del panafricanismo son formas de poner ideas al servicio de la humanidad, ampliando oportunidades cosmopolitas sobre la infinitud de propuestas epistémicas. La unificación de África y la teoría panafricanista se convierten así en instrumentos que subvierten las relaciones entre opresor y oprimido, entre explotador y explotado, son instrumentos al servicio de la autodeterminación de los pueblos, por los derechos de la Humanidad a sus historias; de otro modo, se convierten en parte del problema.

La experiencia política de Mozambique está colmada de innumerables problemas, y el miedo y el sentimiento de ausencia de democracia que se ha ido instalando son cuestiones que exigen un análisis serio. Sin embargo, insistir sólo en los aspectos negativos significa empobrecer la historia y, así, se vuelve plana y lineal, previsible. Es una forma de olvidar

otras historias, situaciones que se dejan de lado. Y de este modo, la historia queda incompleta._El problema de que haya una sola historia, con una sola versión, es el riesgo de crear estereotipos, de producir y reproducir mitos. No es que las otras historias no hayan existido. También han existido. Son la versión colonial de la historia de África, vista desde la mirada colonial. Los estereotipos sólo son una parte de la historia. África tiene muchos problemas, esto es algo que no se puede negar. No se puede hablar de las sociedades sin estudiar los diversos ángulos y versiones de un problema determinado. La consecuencia de que se produzca y se reproduzca una sola historia tiene un grave resultado: nos priva de la posibilidad de que se nos vea como iguales; nos despoja de nuestra dignidad humana y acentúa la diferencia como lugar de atraso.

Las epistemologías del Sur proponen una refundación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político, a partir de prácticas, experiencias y saberes

Temas aparentemente tan distintos –la liberalización política y económica, la descentralización, el temor a la desaparición de las culturas y los discursos nativistas– surgen en distintos contextos del Sur global, y llama la atención sobre los desafíos globales de pertenencia. El nuevo orden global neoliberal carece de un orden de ciudadanos cosmopolitas que circulen en flujos globales; al contrario, es un orden de violencia y de esfuerzos que excluyen a quienes *no pertenecen*. Esta violencia no puede ser el aspecto principal de nuestro intento de comprender. La brutalidad, la violencia son el resultado de situaciones políticas pendientes de resolver en algún lugar. Son, por usar una expresión del escritor mozambiqueño Ungulani Ba Ka Khosa, "orgías de locos".

Como muchos han observado, una de las primeras víctimas de la violencia es la búsqueda de la verdad. La búsqueda de una perspectiva analítica comprometida con el continente implica la intervención ética de la tradición intelectual africana, de orientación prioritariamente progresista. No se trata de una tradición definida por estudios académicos convencionales que pretenden (re)afirmar la *verdad* universal. Al contrario, es una tradición crítica basada en la ética de libertad. Este tipo de investigación es parte integrante de la lucha por la liberación y responde no a instituciones, regímenes, intereses de género, de clase, ni a intereses étnicos particulares, sino a las imaginaciones, a las aspiraciones y a los intereses de personas corrientes, y es políticamente responsable. Por lo tanto, está guiado por principios éticos que requieren que cada académico se identifique y base su análisis en el amplio paisaje que han generado los movimientos de liberación y democratización del continente.

En la actualidad, al igual que desde hace varios siglos, la diferencia colonial insiste en representar el mundo colonial como un espacio de diferencia subalterno, donde la alteridad persiste bajo la forma de sociedades menos desarrolladas, primitivas, etc. Pero las historias también sirven para darnos poder, para humanizarnos. La historia puede destruir la dignidad de un pueblo, pero también puede servir para reparar esa dignidad quebrantada, como las exposiciones que se están haciendo en España de los debates sobre la memoria.

El poscolonialismo crece y brota a partir de elementos antiguos, tratando de capturar un momento único en la historia, una configuración de experiencias y de conocimientos, esperanzas y sueños que irrumpan del Sur global, esa parte del mundo hasta ahora silenciosa e incomprendida. A nosotros, los africanos, el presente poscolonial nos hace contemporáneos de este mundo actual; al mismo tiempo es un punto de

interrogación, una posición estratégica diferente, una nueva perspectiva analítica que permite volver a visitar el pasado y el futuro.

Ocultar o aniquilar la diversidad siempre implica volver a la exclusión. Este es uno de los desafíos que la gran mayoría de sociedades africanas aún no ha conseguido resolver

La lucha por la liberación de África (y de otras regiones del mundo) exige una doble articulación: la provincianización de Europa y la producción de historias alternativas en todo el mundo. Este desafío poscolonial apuesta con desafío a la posibilidad de construir una sociedad política y de construir una estructura política capaces de dar a los ciudadanos una visión coherente, no limitada, de su pasado. Precisamente a partir de esta posición estratégica diferente, repleta de conocimientos y experiencias, es posible descifrar las pistas de la transición hacia otros mundos nuevos. Discutir la historia de África y las cuestiones del panafricanismo son formas de poner ideas al servicio de la humanidad, ampliando oportunidades cosmopolitas sobre la infinitud de propuestas epistémicas. Reflexionar de esa manera sobre lo social abre camino a otras posibilidades reflexivas dialogísticas sobre teorías y prácticas políticas de cambio.

Las epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2006) proponen una refundación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político, a partir de prácticas, experiencias y saberes que definen los límites y las condiciones en que una forma determinada de conocimiento pueda ser traducida, transformada o acomodada en nuevas circunstancias, sin clasificar ninguna de éstas como el saber universal. Sin embargo, al reconocerse la diversidad epistémica del mundo, la legitimidad de cada uno de ellos dependerá del modo en que estarán vinculados a las condiciones situadas y prácticas de su producción y apropiación. Es decir, habrá que definir las jerarquías de los saberes solamente a partir de los contextos en los que se da la producción de los saberes.

Este proyecto radical de producción de saber social es, necesariamente, un proceso colectivo que envuelve la utilización de varios tipos de textos y (con)textos, incluyendo fuentes orales y demás instrumentos de la experiencia humana. Este proyecto deberá basarse en una visión compleja de la sociedad y tendrá que concebir la realidad cotidiana como un tejido denso compuesto de múltiples experiencias, voces, encuentros y participaciones, libre de fundamentalismos opresivos y de certezas teleológicas. Ocultar o aniquilar la diversidad siempre implica volver a la exclusión. Este es uno de los desafíos que la gran mayoría de sociedades africanas aún no ha conseguido resolver. Y así termino, con un llamamiento a escuchar estas historias silenciosas, esos recuerdos que no conseguimos olvidar. Cuando lleguemos a la conclusión de que no es posible que exista una sola historia, entonces, en ese momento, como cuenta el pájaro Eneke, abriremos las alas para construir otras historias.

Referencias bibliográficas

CABRAL, Amilcar. *Unity and struggle.* Nueva York: Monthly Review Press, 1979.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *A Gramática do Tempo*. Porto: Afrontamento, 2006.

– "Um Ocidente não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal". En: SANTOS, Boaventura Sousa y MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010. P. 519-562.

– *Semear outras soluções*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. P. 25-68.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010. "Introdução". P. 15-27.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula y NUNES, João Arriscado. "Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo". En: De Sousa, Boaventura (org.). Seminario *Outras Soluções*. Porto, 2004. P. 19-101.

DU BOIS, W. E. Burghardt. *The World and Africa.* Nueva York: Viking, 1946.

DUSSEL, Enrique D. "Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade". En: DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010, P. 341-395.

GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GUHA, Ranajit. *History at the limit of world-history*. Nueva York: Columbia University Press, 2002.

MAMA, Amina. "Será ético estudar África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade". En: DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010, P. 603-637.

MBEMBE, Achille. "Ways of seeing: beyond the new nativism—introduction". *African Studies Review*. Vol. 44, No. 2 (2001). P. 1-14.

MONDLANE, Eduardo. *Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

MENESES, Maria Paula. *Reconfigurações identitárias e a fractura colonial: a encruzilhada de histórias esquecimentos e memórias*. Trabalho apresentado ao Colóquio "Memórias de África". Portimão: Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2009.

MENESES, Maria Paula. "O 'Indígena' Africano e o Colono 'Europeu': a construção da diferença por processos legais". *E-cadernos CES*. No. 7 (2010). P. 69-93.

NKRUMAH, Kwame. *I Speak of Freedom*. Londres: Heinemann, 1961.

VISVANATHAN, Shiv. "Alternative Science". *Theory, Culture & Society.* Vol. 23, No. 2-3 (2006). P. 164-169.

COMUNICACIÓN ALTERNATIVA EN EL DIÁLOGO NORTE-SUR GLOBAL: UNA AGENDA EMERGENTE PARA LA TEORÍA CRÍTICA DE LA COMUNICACIÓN

Alejandro Barranquero

Doctor en Periodismo. Profesor en la Universidad Carlos III de Madrid

abarranq@hum.uc3m.es

Chiara Sáez Baeza

Doctora en Comunicación. Investigadora posdoctoral del Departamento de Periodismo de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

chiara.saez.baeza@gmail.com

Conocimiento y poder: Antecedentes

Durante el último cuarto del siglo XX, distintas perspectivas teórico-metodológicas –poscolonialismo, posestructuralismo, posfeminismo, teoría *queer*, *Cultural Studies*, entre otras– han coincidido en situar el vértice de la dominación social, política, económica y cultural en los estrechos vínculos existentes entre el saber generado durante la Modernidad y las diversas formas de (neo)colonización e imperialismo, de acuerdo con una relación inextricable entre conocimiento y poder.

En efecto, Michel Foucault ayudó a desvelar que no existen saberes o verdades esenciales, sino que saber y poder están estrechamente ligados, ya que el poder, en cuanto relación social, se crea, se reproduce y se mantiene mediante la generación de discursos, efectos de verdad y conocimientos científicos: "Lo que le da estabilidad al poder, lo que induce a tolerarlo, es el hecho de que no actúa solamente como una potencia que dice no, sino que también atraviesa las cosas, las produce, suscita placeres, forma saberes, produce discursos" (Foucault, 1987).

En un intento de escapar de las dicotomías maniqueas centro/periferia de los primeros estudios poscoloniales (Fanon, 1974; Said, 2002), en los últimos años se ha destacado el trabajo de relectura histórica de un conjunto de teóricos latinoamericanos entre los que podríamos señalar a Aníbal Quijano, Walter Mignolo o Arturo Escobar[1]. A partir de conceptos como los de "colonialidad de poder" o "epistemologías de la frontera" (Mignolo, 2000; Quijano, 2000), estos análisis coinciden en destacar que la ciencia que se produce en lugares "periféricos" como Latinoamérica –o, desde nuestra perspectiva, en la Europa Mediterránea (España, Italia)– en relación con centros hegemónicos de producción y distribución académica como Estados Unidos, Reino Unido, Alemania o Francia, se inscribe en una particular "geopolítica del conocimiento" a la que no todos tienen acceso y de la que tan sólo unos pocos poseen las llaves.

1. Un buen resumen de lo que podría constituir un auténtico "programa de investigación" latinoamericano, en el sentido de Lakatos, se puede encontrar en Escobar (2003).

En este escenario, el conocido *Informe Gulbenkian* denunciaba hace algunos años que las disciplinas sociales nacieron básicamente en cinco países: Inglaterra, Alemania, Francia, Italia y Estados Unidos. El resto de las regiones del mundo fue designado para ser estudiado por otras disciplinas –antropología, *orientalismo*. El estudio alentaba finalmente a avanzar hacia la interdisciplinariedad y la relectura de los cánones científicos heredados con el fin de seguir *abriendo* las ciencias sociales y fomentar el diálogo entre paradigmas y regiones (Wallerstein, 1996)[2].

Por otro lado, en uno de sus últimos libros, el profesor Néstor García Canclini criticaba la *brecha lingüística* que existe en el ámbito de la investigación, derivada del avance del monolingüismo –inglés– en la ciencia y la tecnología:

> "El 70% de los productos científicos circula en inglés, frente al 16,89% en francés, el 3,14% en alemán y el 1,37% en castellano, porcentajes en desacuerdo con el volumen de la población hablante de estas lenguas e incluso con el de sus universitarios. Las bases de datos como el Citation Index tienden a sobrerepresentar los libros y revistas publicados en inglés y no reconocen los trabajos hechos en la propia investigación en los objetos de estudio" (García Canclini, 2004).

Asimismo, pocas editoriales del Sur Global logran penetrar en la comunidad científica del Norte y sus producciones tampoco circulan adecuadamente entre regiones lingüísticamente próximas (por ejemplo, España y América Latina). Por último, las revistas indexadas que dominan la investigación comunicacional –*Journal Citation Reports* (JCR)– son de difícil acceso para quienes no escriben en inglés como primera lengua.

Ya en nuestro campo específico, a la hora de evaluar las causas que tradicionalmente han dificultado la proyección internacional de Latinoamérica y de la Europa Mediterránea en la producción científica mundial conviene detenerse, en primer lugar, en la limitación fundamental que supone la lengua. De hecho, los principales textos que hoy avivan la discusión y el progreso de la comunicación alternativa suelen estar escritos en inglés, y son pocos los especialistas anglófonos que aciertan a leer en otros idiomas[3].

Este obstáculo se relaciona estrechamente con otro de los desencadenantes tradicionales de desequilibrio epistemológico: la falta de recursos técnicos y financieros para la investigación en Latinoamérica y en las regiones de la Europa Mediterránea, en comparación con otros países europeos o Estados Unidos.

De esta deconstrucción de los saberes heredados es de donde parte la idea de rescatar lo *latinoamericano* o lo *europeo mediterráneo* como punto de partida o nuevo *locus de enunciación* (Bhabha, 1994) a fin de revisar la emergente literatura académica en torno a comunicación alternativa y comunitaria. De hecho, este campo debe a ambas regiones un legado que no siempre le es reconocido. Y en caso de ser atendido, en muchas ocasiones, es observado desde una mirada limitada y desconocedora de las singularidades históricas, culturales y científicas de cada contexto particular[4].

2. También es interesante, pese a contar con algunos fallos metodológicos, el estudio publicado por Krauskopf et al. (1986), sobre la base de las publicaciones científicas registradas en el "Science Citation Index" (SCI-ISI), según el cual la participación del denominado Tercer Mundo representa únicamente un 5% de la producción científica mundial.

3. Para no faltar a la verdad interesa señalar, sin embargo, que, si bien la presencia de los estudios periféricos en nuestro campo intelectual es exigua, es al mismo tiempo algo mayor que en otros campos de la comunicación, como los de la comunicación política, economía política de la comunicación, opinión pública, new media y ciberperiodismo, marketing y comunicación corporativa, etc.

4. Buen ejemplo de ello lo constituyen cualesquiera de los principales compendios que en la actualidad avivan la discusión en la materia: Atton, 2001; Downing, 1984, 2001; Couldry y Curran, 2003; Howley, 2009; Langlois y Dubois, 2005; Rennie, 2006; Rodríguez, 2001. Nos atreveríamos incluso a sugerir que cuando los países del Norte dirigen su mirada al Sur lo hacen esencialmente para estudiar e incorporar casos y experiencias a sus reflexiones y, con alguna excepción, el grueso de la teoría emana casi siempre de estos centros hegemónicos de producción científica. Nos adherimos asimismo al escenario planteado por Morley (2008) cuando denuncia que los intelectuales de los países dominantes acaban centralizando la producción y distribución del conocimiento mundial aprovechando para sus análisis los datos extraídos de la mano de obra barata de los países del Sur.

La comunicación alternativa hoy

Denominamos comunicación alternativa a los diversos modos de discurso y estrategias comunicacionales presentes en la vida pública que no forman parte de la esfera burguesa, a la que se oponen y de la que a menudo son excluidas. Ésta, por el contrario, configura un espacio *plebeyo* (Habermas, 2002) en el cual se expresan las aspiraciones y deseos de todos aquellos sujetos y colectivos que, por razones de clase, etnia o género, entre otras, no suelen ser reconocidos como interlocutores válidos en el ámbito dominante.

Denominamos comunicación alternativa a los diversos modos de discurso y estrategias comunicacionales presentes en la vida pública que no forman parte de la esfera burguesa, a la que se oponen y de la que a menudo son excluidas

Rastrear sus orígenes nos lleva a reconocer distintas formas de expresión, especialmente a partir del Renacimiento y la invención de la imprenta (Bajtín, 1987; Cadavid, 2007), que indican que la lucha de individuos y grupos excluidos por hacerse ver y oír, o por acceder y apropiarse de medios de expresión, no es en absoluto un aspecto periférico de la Modernidad. Dicho esto, la teoría de la comunicación alternativa es el ámbito de estudio aplicado que investiga, teoriza y planea estrategias sobre y a partir de este tipo de experiencias comunicativas, incluyendo soportes mediáticos diversos –prensa, radio, televisión, Internet–, así como otros medios de expresión cultural –artes plásticas, música, teatro, cómic, etc.

El campo teórico de la comunicación alternativa se ha emparentado a su vez con distintos paradigmas presentes en el ámbito de las teorías de la comunicación (entre los que podemos destacar la economía política de la comunicación, los estudios culturales y la tradición participativa de la comunicación para el desarrollo), compartiendo con ellos una epistemología que podemos resumir en las siguientes características:

- Orientación crítica y compromiso con la praxis transformadora.
- Metodologías participativas y localizadas.
- Interdisciplinariedad, hibridación teórica y énfasis en lo cultural-político.
- Crítica a los modelos comunicativos imperantes (Barranquero y Sáez, 2010).

El análisis temporal y espacial de la conceptualización de la comunicación alternativa nos permite sostener que éste es un concepto "situado" y que las etiquetas que la designan, tales como "radical" (Downing, 1984, 2001), "popular" (Kaplún, 1985), "ciudadana" (Rodríguez, 2001), "comunitaria" (Rennie, 2006), "táctica" (Lovink y García, 1999), "activista" (Pasquinelli, 2002), de los "movimientos sociales" (Downing, 2010) o "autónoma" (Langlois y Dubois, 2005), por nombrar algunas de las más importantes, se encuentran en permanente tensión con sus contextos geográficos, políticos y sociales de origen. Por ejemplo, "popular" no es lo mismo en algunos países de Latinoamérica que en el ámbito anglosajón[5].

Por otro lado, a partir de hitos de la década de los noventa tales como el levantamiento zapatista de Chiapas o la movilización antiglobalización de Seattle, es posible trazar un antes y un después en la reflexión teórica sobre la cuestión, hitos que a su vez deben ser interpretados a la luz de las nuevas posibilidades de participación, organización o conformación de redes que facilitan nuevas herramientas tecnológicas como Internet. Así, en el año 2001 asistimos a la publicación en el ámbito anglosajón de tres relevantes volúmenes que en buena medida establecen el mapa en torno al cual se ha desarrollado buena parte del debate internacional

5. En el caso de España, esta noción está estrechamente emparentada con el nombre de un partido político conservador, lo que limita su proyección en el ámbito del activismo crítico.

de la última década: *Radical Media* de John Downing, *Citizens´ Media* de Clemencia Rodríguez y *Alternative Media* de Chris Atton.

A pesar del aporte sustancial al campo que significan estas tres publicaciones, la lectura de las mismas desde una perspectiva poscolonial permite observar el dominio de referencias al Norte académico y/o activista. Con la gran excepción de la referencia a la obra de Paulo Freire y de Antonio Gramsci, se percibe asimismo una ausencia completa tanto de la investigación como de las experiencias de comunicación alternativa de América Latina y la Europa Mediterránea. Sólo en el caso de Rodríguez –pensamos que precisamente por su origen latinoamericano– encontramos alusiones a la reflexión latinoamericana sobre la comunicación –Beltrán, Martín Barbero, Simpson Grinberg, Reyes Matta, etc.

Sus tesis apuntan a que la conciencia de las clases populares y sus luchas no provienen sólo de los condicionantes económicos en el sentido marxista tradicional, sino, y sobre todo, de las experiencias y saberes acumulados a lo largo de generaciones

Autores y experiencias del Sur: Paulo Freire y Antonio Gramsci

Freire y Gramsci son sin duda los autores fuera del ámbito anglosajón más reconocidos e incorporados a la reflexión teórica del Norte Global sobre la comunicación alternativa. Pese a las razonables diferencias de enfoque derivadas de las singularidades temporales y espaciales en las que emergen sus obras, se pueden establecer una serie de similitudes y continuidades entre ellas. Salvando las distancias, ambos emergen en momentos de "crisis orgánicas del sistema" (Gramsci, 1982), puesto que buena parte de la obra de Gramsci es redactada en prisión durante la dictadura de Mussolini (1922-1943) y la de Freire emana de sus primeras experiencias de educación popular en el empobrecido estado brasileño de Pernambuco y del exilio durante la dictadura de los generales en Brasil (1964-1983)–; y en contextos que presentan ciertos paralelismos: amplia penetración de la Iglesia católica en Italia y en Latinoamérica, lucha antiimperialista y antidictatorial en América Latina y la tradicional resistencia de las izquierdas italianas al totalitarismo fascista, la cárcel y el exilio como experiencias vitales que acentúan el compromiso y la crítica de ambos autores, etc.

El reconocimiento de la obra de Gramsci (1982) desde el Norte pasa por sus conceptos de hegemonía y contrahegemonía, que recuperan el antiguo debate marxista sobre la ideología, pero amplían sus contornos al situar el foco en la capacidad de agencia del ser humano para procesar activamente la cultura que recibe. En la teoría gramsciana, los consensos sociales forman parte de procesos abiertos y dinámicos que se pueden modelar desde distintas posiciones de poder. Así, la hegemonía de un grupo social no se impone verticalmente, sino que se logra incorporando opiniones, intereses y aspiraciones de los grupos subordinados como principal mecanismo para mantener el equilibrio social y adquirir legitimidad, siempre que estas no comprometan las estructuras fundamentales del sistema. Al mismo tiempo, las culturas subalternas pugnarán por –y, en ocasiones conseguirán– hacerse con la hegemonía, puesto que, al ser un sistema flexible, unos y otros actores se confrontan con ella y todos disponen de capacidad para operar sobre el sistema. La recepción de estas tesis en la teoría de la comunicación alternativa ayuda a entenderla como un fenómeno que rebasa los límites de la contrainformación y que se configura más bien como un espacio de tensiones y búsquedas, imbricado de elementos de la cultura popular y la cultura masiva.

La apropiación de la obra de Freire (1998, 2002) proviene de la importancia que el comunicador atribuye al capital cultural de los "oprimidos", así como a su concepción de "praxis" como elemento central de la construcción teórica. Sus tesis apuntan a que la conciencia de las clases populares y sus luchas no provienen sólo de los condicionantes económicos en el sentido marxista tradicional, sino, y sobre todo, de las experiencias y saberes acumulados a lo largo de generaciones. De esta manera, frente a la "adherencia al opresor" y el "miedo a la libertad" sobre los que se asienta la experiencia existencial de los "dominados" –o "culturas del silencio"–, Freire sostiene que la emancipación surge de un proceso educativo horizontal, en el que quien dispone de los saberes convencionales tradicionales (educador) y el que posee otros saberes tácitos o no convencionales (educandos) coparticipan en la generación conjunta de conocimiento. El aporte del brasileño a la comunicación alternativa va a permitir romper con la visión de que los medios alternativos tienen que ser dirigidos por "vanguardias intelectuales" ligadas a determinadas competencias profesionales (políticos, periodistas, artistas). En su lugar, el *objeto* tradicional de las políticas de educación o cambio social, el pueblo, se transforma en agente y sujeto activo de su propio destino, de acuerdo con su capacidad inmanente de generar lenguaje, conocimiento y acción. Así, los expertos se limitan a un papel de *facilitadores* cuya única misión es la de promocionar y articular el sustrato de participación que reside en cada comunidad. Por último, su intento de deconstruir la falsa dicotomía positivista entre sujeto y objeto de la investigación, así como de revalorizar los saberes populares marginados en el canon de la ciencia occidental, inspiran una nueva forma de entender el conocimiento y arman los fundamentos de una investigación que emana directamente de la praxis –conjunto indivisible de investigación y acción– y que se compromete con la luchas emancipadoras de los pueblos.

Su intento de deconstruir la falsa dicotomía positivista entre sujeto y objeto de la investigación, así como de revalorizar los saberes populares marginados en el canon de la ciencia occidental, inspiran una nueva forma de entender el conocimiento y arman los fundamentos de una investigación que emana directamente de la praxis –conjunto indivisible de investigación y acción– y que se compromete con la luchas emancipadoras de los pueblos

Lo que se queda fuera del análisis: las experiencias y su contexto

El problema del reconocimiento de Freire y Gramsci en el canon de la comunicación alternativa es que, en la medida que se tratan de excepcionalidades, terminan generando una doble exclusión: tanto con respecto al resto de los autores y movimientos con los cuales estos intelectuales construyen su armazón teórico, como con respecto a las experiencias de comunicación alternativa de las que se nutre su reflexión. En otras palabras, observamos que, desde la perspectiva anglosajona, no hay un conocimiento en profundidad y equilibrado, tanto de la tradición latinoamericana como de la euromediterránea, en el campo más amplio de las teorías de la comunicación, y esto tiene su correlato directo en la subdisciplina de la comunicación alternativa.

En el contexto de América Latina, a diferencia de otras regiones del mundo, se observa que la teoría de la comunicación surgió precisamente como reflexión a posteriori en torno a experiencias populares que datan de finales de los años cuarenta: las radio escuelas colombianas y las radios sindicales mineras bolivianas (Beltrán, 1993). El origen de la investigación de los años sesenta y setenta del pasado siglo se forja pues en un contexto histórico muy particular, con ciertas continuidades regionales, pese a las diferencias nacionales, a saber: luchas contra la dependencia y la subordinación colonial, gobiernos oligárquicos, dictaduras militares, exclusión socioeconómica y política de la población, etc.

Desde los años ochenta, el continente se ha destacado asimismo por su giro *culturalista* que prefigura un buen número de pesquisas en torno a fenómenos relacionados con la comunicación y las culturas populares, la expresión de los modos de vida, los consumos cotidianos y el análisis de las audiencias, con un acento especial en la capacidad de resistencia y resignificación por parte de los receptores

Para encarar esta situación, investigadores pioneros –Beltrán, Díaz Bordenave, Pasquali, entre otros– emprendieron una revisión profunda de los desequilibrios culturales regionales, así como de las singularidades del sistema de comunicación latinoamericano, en un intento de revalorizar los saberes históricos de las culturas originarias o mestizas de América Latina. Incluso hubo intentos de plantear modelos alternativos de comunicación, no sólo en el ámbito de la producción de mensajes contestatarios, sino en los propios modos de organización de los medios o de relación con las audiencias. Asimismo, en el planteamiento de estudios poco abordados hasta entonces como los de la estructura del sistema de medios y la fértil perspectiva de la comunicación para el desarrollo, los investigadores latinoamericanos también tuvieron un papel fundamental.

En síntesis, la comunicación en Latinoamérica es observada como un instrumento clave en la lucha contra las desigualdades en una comunidad académica continental donde confluían vínculos afectivos e ideológicos (White, 1989) que dieron lugar a un conjunto de orientaciones comunicológicas:

- La conciencia de la *latinoamericanidad* en la dependencia cultural e informativa del continente.
- Matrices epistemológicas propias de su lugar en el mundo: teoría de la dependencia, teología de la liberación, etc.
- El compromiso crítico y político, la orientación normativa, ética e incluso utópica hacia el cambio social, y la autodefinición explícitamente *ideológica* de muchas investigaciones.
- Propuestas de transformación macroestructural: políticas de comunicación, observatorios ciudadanos de medios, análisis crítico de la estructura regional o mundial de la información.
- Atención a las formas disidentes y/o contrahegemónicas de la comunicación.
- Replanteamiento epistemológico del modelo de la comunicación dominante anglosajón de acuerdo con premisas más participativas.
- Investigación aplicada y acento en el vínculo teoría y praxis.
- Hibridismo metodológico y superación de las dicotomías cuantitativo/cualitativo y crítico/administrativo (Barranquero, 2009).

Desde los años ochenta, el continente se ha destacado asimismo por su giro *culturalista* que prefigura un buen número de pesquisas en torno a fenómenos relacionados con la comunicación y las culturas populares, la expresión de los modos de vida, los consumos cotidianos y el análisis de las audiencias, con un acento especial en la capacidad de *resistencia* y *resignificación* por parte de los receptores. Así, académicos como Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero o Renato Ortiz han interpretado los fenómenos comunicacionales desde una perspectiva paralela –si no precursora– al modo de proceder de los Estudios Culturales británicos, y que adquiere en la región latinoamericana características singulares.

Situados en la Europa Mediterránea y centrados en el caso español e italiano, en el fervor crítico posterior a las revueltas de mayo del 68 va a emerger un fenómeno singular que contribuirá a cambiar radicalmente el modo de entender el papel de las audiencias en el proceso de la comunicación: las primeras radios libres en Italia. Con resonancias en buena parte de Europa[6], las emisoras libres se gestaron como espacios de despliegue de las subjetividades *aprisionadas* por estados que mantenían el monopolio de la

6. Las emisoras libres italianas tuvieron una réplica destacable en algunos proyectos pioneros de la Transición española, en los que Cataluña emergió como su escenario principal con experiencias paradigmáticas como Radio Maduixa u Onda Lliure.

radio y la televisión y como armas de la lucha política ajenas al espectro de los partidos políticos tradicionales –al estar lideradas por organizaciones autónomas críticas con las instituciones político-sindicales más clásicas de la izquierda– y cercanas a los denominados nuevos movimientos sociales: feminismo, pacifismo, ecologismo, juventud, etc.Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurrirá en los países del centro y el norte de Europa, en Italia y España estas experiencias quedarán atrapadas, unos años más tarde (finales de los setenta), en la disputa entre los medios públicos-gubernamentales y los privado-comerciales y su pulso crítico será amortiguado a partir de marcos jurídicos que no reconocen, cuando no impiden expresamente, la legitimidad de estas iniciativas. En España, dada la particularidad de una dictadura que se alargó durante casi cuarenta años, la decadencia de estas experiencias llega a mediados de los ochenta, motivada, en buena medida, por la ausencia de un marco regulatorio garantista a nivel estatal y por la presencia de medidas discrecionales de alta inestabilidad a nivel autonómico según los intereses políticos de cada región.

Por otra parte, ya en el ámbito académico, tanto en Italia como España, durante finales de los setenta y principios de los ochenta, se asistió a una importante penetración de la reflexión crítica sobre la comunicación, que da especial visibilidad a las experiencias alternativas emergentes de aquellos años. Así, algunos de los "padres fundadores" de la investigación en comunicación (Bassets, De Fontcuberta, Gifreu, Gómez Mompart, Jones, Moragas, Prado, Quirós, Vidal Beneyto) contribuyeron a plantear estudios en abierto desafío a los modelos teóricos importados de los Estados Unidos, con énfasis prioritario en perspectivas como las de la economía política, la sociosemiótica, la comunicación alternativa o la comunicología crítica latinoamericana.

En Italia, con una tradición investigativa más arraigada que la del caso español, perspectivas tradicionales como la de sociosemiótica o la semiología (Eco, Fabbri, Grandi, Bettenini, Violi, Colombo) se vieron enriquecidas por los aportes de un conjunto de activistas y teóricos (Abruzzese, Berardi *Bifo*, Borgognino, Castellani, Cesareo, Dolci, Gaido, Lunghi, Menduni, Richeri, Sorice) preocupados por profundizar en fórmulas culturales comunitarias y de proximidad: radios libres, contrainformación y contrapropaganda, activismo mediático, etc. En este contexto, la obra de Gramsci va a ser reconocida y reapropiada con plenitud, puesto que no es hasta 1975 cuando se publican por primera vez en Italia los *Quaderni di Carcere*, su trabajo más contundente.

El aporte de la comunicación alternativa del Sur Global en perspectiva: entre retrocesos y avances

A pesar del potencial crítico de la reflexión comunicológica producida durante los sesenta y setenta en Italia, España y América Latina, durante los últimos 30 años, asistimos a una evolución científica estrechamente marcada por los procesos sociales y políticos recientes. La reestructuración del sistema capitalista a finales de los ochenta y principios de los noventa, basándose en planteamientos neoliberales, globalizadores y anclados únicamente en la dimensión tecnológica de la comunicación, ha provocado que el pensamiento crítico de aquellos años se pierda hoy en una investigación donde prima el crédito económico o político por encima de los objetivos sociales y en la que los medios y las tecnologías, en una especie

de regresión a la teoría comunicacional de inicios del siglo XX, se vuelven a considerar motores privilegiados para la transmisión ideológica al servicio del mercado, desde una visión esencialmente tecnodeterminista.

La principal vía de salida pasa por el establecimiento o refuerzo del diálogo académico Norte-Sur y, sobre todo, por el hecho de que se faciliten espacios de encuentro entre investigadores que ayuden a enriquecer los presupuestos locales a partir de los foráneos

Por otra parte, la "década perdida del desarrollo" de los ochenta en América Latina impactó profundamente sobre sus ciencias sociales, derivando en un conocimiento cada vez menos comprometido y caracterizado por la celebración de un poder de resignificación de las audiencias descontextualizado de sus condiciones materiales (Mattelart y Neveu, 2003). Algo similar ocurrirá en España durante la década de los noventa, en la que toda emergencia de medios alternativos se institucionaliza o desaparece, a la vez que en el campo académico avanzan los enfoques comerciales y tecnológicos.

Sin embargo, desde el año 2000 en adelante, y a distinta velocidad según zonas geográficas, asistimos a un renovado proceso de fortalecimiento de la investigación y acción en comunicación alternativa. Pruebas de ello:

En América Latina, a pesar de lo controversial del proceso iniciado en Venezuela desde que Hugo Chávez asume el poder (1999), a partir de figuras como Lula en Brasil, Rafael Correa en Ecuador o Evo Morales en Bolivia vislumbramos un proceso de renovación y fortalecimiento de los proyectos políticos de corte progresista, que encuentran en el sector de los medios alternativos un nuevo espacio para el ejercicio de la contrahegemonía. Actualmente, los desarrollos legislativos en Argentina y Uruguay a favor de los medios del denominado "tercer sector de la comunicación" también dan cuenta del alcance de esta temática.

En España, por otra parte, los medios comunitarios existentes comienzan a agruparse y a articularse para un trabajo coordinado. La reciente constitución de la Red de Medios Comunitarios (ReMC) (2005), una asociación que agrupa a más de un centenar de representantes e investigadores de medios libres, comunitarios y alternativos de todo el país, da buena cuenta de ello.

En Italia, los análisis de Negri y Hardt (2000) sobre las redes de comunicación y control en la nueva fase del capitalismo, así como las experiencias de las *telestreet* y otras formas de comunicación contra hegemónica, delinean un retorno al camino de las reflexiones y experiencias que se difuminaron entre los ochenta y noventa.

Todo esto ocurre en un contexto en que el Parlamento Europeo (2008), así como otros organismos internacionales (UNESCO, OSCE), emite declaraciones en las cuales reconoce el papel de los medios alternativos y comunitarios y realiza un llamado a los estados para regularlos en consecuencia.

Desafíos futuros

La reflexión dominante actual de corte anglosajón no puede permanecer al margen del extenso legado al que nos hemos referido, sino que ha de establecer un reconocimiento más amplio y equilibrado de sus aportaciones. Del mismo modo, observamos que la recepción de los autores del Norte en el Sur Global parece estar incurriendo en similares

errores de traducción y contextualización. En este sentido, la principal vía de salida pasa por el establecimiento o refuerzo del diálogo académico Norte-Sur –e incluso entre regiones del Sur Global como es el caso de Latinoamérica o África–, y, sobre todo, por el hecho de que se faciliten espacios de encuentro entre investigadores que ayuden a enriquecer los presupuestos locales a partir de los foráneos. Buen ejemplo de ello son las asociaciones de investigación en comunicación (alternativa) ya existentes (IAMCR/AIERI, ALAIC, ECREA, OURMedia/NUESTROSMedios, La Iniciativa de la Comunicación, etc.) u otras que puedan surgir a fin desbloquear, en igualdad de condiciones, las limitaciones culturales y lingüísticas que venimos señalando.

En sus autores y experiencias, "el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo" (De Sousa, 2009), se resignifica como uno de los escenarios más fecundos para pensar la política, la economía o la cultura con una mirada crítica y emancipadora. Urge, pues, la tarea de seguir dialogando con él, si es que queremos avistar, desde un terreno cada vez más incierto y resbaladizo, la posibilidad de unos medios coparticipados y de una democracia mediática real.

Referencias bibliográficas

ATTON, C. *Alternative media*. London: Sage, 2001. ISBN 0761967710.

BAJTÍN, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza, 1987. ISBN 9788420679075.

BARRANQUERO, A. "Latinoamérica: la arquitectura participativa de la Comunicación para el cambio". *Diálogos de la Comunicación*. No. 78 (enero-julio 2009). ISSN 1995-6630.

BARRANQUERO, A. y SÁEZ BAEZA, C. "De la invisibilidad de la comunicación alternativa y la comunicación para el cambio social en la Universidad española". *Ágora. Revista de Ciencias Sociales*. No. 20 (2011). P. 33-52. ISSN: 1139-2134.

BELTRÁN, L. R. "Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: una evaluación al cabo de cuarenta años". *IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo. Instituto para América Latina*. Lima, 23-26 de febrero de 1993.

BHABHA, H. K. *The location of culture.* London/New York: Routledge, 1994. ISBN 0415336392.

CADAVID, A. "OURMedia/NUESTROSMedios. Una red global desde lo local". *VI Conferencia de OURMedia/NUESTROSMedios*. Sidney, 9-14 de abril de 2007.

COULDRY, J. y CURRAN, J. (ed.). *Contesting media power: Alternative media in a networked world.* Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. ISBN 9780742523845.

DE SOUSA, B. *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso & Siglo XXI, 2009. ISBN 9786070300561.

DOWNING, J. *Radical media: the political experience of alternative communication*. Boston: South End Press,1984. ISBN: 0896081923.

– *Radical media: Rebellious communication and social movements*. London, Thousand Oaks, California y New Delhi: Sage, 2001. ISBN 0803956983.

ESCOBAR, A. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. No. 1 (2003). P. 51-86. ISSN 1794-2489.

FANON, F. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1974. ISBN 9789681664299.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* Vol. 1. México: Siglo XXI, 1987. ISBN 978-987-629-038-8.

FREIRE, P. *¿Extensión o Comunicación? La concientización en el medio rural*. Madrid: Siglo XXI. [1ª ed. 1969] 1998. ISBN 9789682316951.

FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI. [1ª ed. 1970] 2002. ISBN 9788432301841.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Desiguales, diferentes y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004. ISBN 9788497840446.

GRAMSCI, A. *Cuadernos de la Cárcel*. México DF: Era, 1982. ISBN 9789684110747.

HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili [1ª ed. 1981] 2002. ISBN 8425220157.

HARDT, M. y NEGRI, A. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002. ISBN 8449312272.

HOWLEY, K. (ed.) *Understanding Community Media*. Thousand Oaks: Sage, 2009. ISBN 9781412959056.

KAPLÚN, M. *El comunicador popular*. Quito: CIESPAL, 1985. ISBN 95-058-2210-4.

LANGLOIS, A. y DUBOIS, F. *Autonomous media. Activating resistance & dissent*. Montreal: Cumulus Press, 2005. ISBN 09-733-4994-8.

LOVINK, G. y GARCÍA, D. (1999). "DEF of Tactical Media". *Next Five Minutes 3 Catalogue* [en línea]. [Consulta: 26 de abril de 2011]. http://www.tacticalmediafiles.net/article.jsp?objectnumber=37992

MATTELART, A. y NEVEU, E. *Los Cultural Studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje.* La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2002. ISBN 9503402409.

MIGNOLO, W. "La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO y UNESCO, 2000. P. 246. ISBN 9509231517.

MORLEY, D. *Medios, modernidad y tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2008. ISBN 9788497842501.

PASQUINELLI, M. *Media activism: strategie e pratiche della comunicazione independente: mappa internazionale e manuale d'uso*. Roma: Derive Approdi, 2002. ISBN 8887423873.

QUIJANO, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO y UNESCO, 2000. P. 201-246. ISBN 9509231517.

RENNIE, E. *Community media: A global introduction*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2006. ISBN 0742539253.

RODRIGUEZ, C. *Fissures in the mediascape. An internacional study of citizens´ media.* Cresskill, New Jersey: Hampton Press, 2001. ISBN 1572733683.

SAID, E. *Orientalismo*. Barcelona: Debate, 2002. ISBN 84-830-6983-0.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gubelkian.* México: CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 1996. ISBN 9682320127.

WHITE, R. A. "La teoría de la comunicación en América Latina. Una visión europea de sus contribuciones". *TELOS*. No. 19 (1989). P. 43-54. ISSN 0213-084X.

Fernando Navarro Colorado

Periodista e investigador independiente, Barcelona

fncolorado@hotmail.com

Tomar como normal lo que es habitual mata la curiosidad

No cuestionarnos el día a día con la suficiente profundidad nos impide entender nuestra realidad y mejorarla. Nos impide conocer. No se trata aquí de descubrir qué es *lo normal,* idea extremadamente subjetiva que varía de una persona a otra, de una cultura a otra, de un contexto a otro. Lo que nos interesa es destacar que la interpretación de la realidad es superficial e insuficiente cuando no cuestiona su sentido profundo. Dar carta de naturaleza a ciertos actos por el mero hecho de que se repitan y de que nos acostumbramos a ellos nos convierte en conformistas y cómplices de los efectos de tales actos.

Algo así es lo que ocurre hoy día con el periodismo. Especialmente, en la triple relación entre el poder (económico y político)[1], los medios de comunicación y los receptores de los mensajes de éstos y aquel. Los medios de comunicación han perdido su esencia de emisores y se han convertido en transmisores que se limitan a repetir sin reflexión los mensajes que crea el verdadero emisor (el poder), sin filtrar interpretativamente esos mensajes antes de hacerlos llegar a los receptores, sin preguntarse por su sentido profundo, simplemente aceptándolos como *normales*. En este nuevo esquema de la comunicación social (que hemos simplificado y generalizado sólo como elemento de análisis), los periodistas, por diversos motivos, han abandonado su tarea de intérpretes de la realidad y sus cualidades para cuestionarla. De esta manera, los medios de comunicación dejan de ser medios de los ciudadanos (para que estén informados) y se convierten en medios del poder (para que éste informe e, incluso, desinforme).

El esquema refleja un problema que va más allá de lo comunicativo si consideramos que los medios de comunicación son uno de los principales agentes de socialización de nuestros días. Para estudiar este problema, nos centraremos, de manera genérica, en los medios de comunicación masiva;

1. Utilizamos aquí una noción básica y genérica de *poder* para referirnos a aquellas entidades, organismos y grupos con mayor capacidad para transformar la realidad o para evitar que se transforme. Por ejemplo, los partidos políticos, los bancos o las empresas multinacionales. Ese poder lo ostentan, de manera patente o latente, en virtud de su control sobre la política o sobre la economía, que deriva en control social, precisamente a través del control de la comunicación.

en concreto, en cómo los profesionales del periodismo utilizan el lenguaje sin cuestionar los conceptos que crea el nuevo emisor y cómo esta carencia reflexiva moldea los criterios interpretativos de los receptores, es decir, de los ciudadanos. Comencemos antes por el marco teórico.

Nos centraremos, de manera genérica, en los medios de comunicación masiva; en concreto, en cómo los profesionales del periodismo utilizan el lenguaje sin cuestionar los conceptos que crea el nuevo emisor y cómo esta carencia reflexiva moldea los criterios interpretativos de los receptores, es decir, de los ciudadanos

Bases teóricas

1. ¿Qué entendemos por lenguaje? Tomamos para esta propuesta una visión sociolingüística y hermenéutica del lenguaje que inserta el lenguaje en el contexto social y cultural en el que se produce. El lenguaje no es un vehículo del conocimiento, sino parte del mismo conocimiento. Por lenguaje entendemos mucho más que un mero instrumento de comunicación. El lenguaje es el "medio por el que interpretamos nuestro entorno, por el que clasificamos o conceptualizamos nuestras experiencias y por el que podemos estructurar la realidad con el fin de utilizar lo que ya hemos observado para el aprendizaje y conocimiento presente y futuro" (Leech, 1985). Pero esta idea de lenguaje tiene un reverso cognitivo. Organizamos lo que percibimos de acuerdo a nuestras pautas culturales (que no son estáticas), incluso cuando la entrada de datos proviene de pautas culturales diferentes a las nuestras. En este sentido, el lenguaje determina nuestro modo de percibir y de interpretar la realidad.
El lenguaje periodístico, entendido como la forma en que los periodistas y los medios de comunicación utilizan el lenguaje para interpretar y presentar la realidad, responde también a esta concepción del lenguaje. La diferencia estriba en el adjetivo *periodístico*, que denota no tanto el hecho de que se transmite a través de medios de comunicación como la exigencia de responsabilidad que esto implica. El periodista y los medios conscientes de la función socializadora de su tarea tienen un plus de responsabilidad cultural en su forma de utilizar el lenguaje.

2. En la interpretación de la realidad los marcos de referencia tienen un papel básico. Aquí radica el reverso cognitivo del lenguaje. Los marcos de referencia son estructuras mentales que conforman nuestra forma de ver el mundo, nuestras metas y planes. Forman parte del inconsciente cognitivo. No podemos acceder a ellos conscientemente, pero sí por sus consecuencias y a través del lenguaje. Nuevos marcos, que suponen cambiar lo que se entiende por sentido común, y que provocan un cambio social, requieren un nuevo lenguaje (Lakoff, 2007).
Existe, por lo tanto, la posibilidad de cambiar nuestra forma de ver el mundo a través del lenguaje. Es esta una cuestión que toca el terreno epistemológico y cultural. Cada cultura tiene, sociolingüísticamente y cognitivamente, un tipo de lenguaje (una manera de enmarcar) como forma de ver el mundo que configura en los individuos diferentes marcos de referencia y distintos *sentidos comunes*.

3. Contextualizamos este trabajo con dos grupos teóricos más, uno para comprender la incompletud de las culturas y el otro para entender el dinamismo de los procesos culturales; y ambos para abordar el diálogo intercultural a través del lenguaje. Las premisas son las siguientes: todas las culturas son incompletas aunque se ven a sí mismas como sistemas completos. Cualquier intento de diálogo intercultural o de cambio epistemológico debe, necesariamente, comenzar por la toma de conciencia de que la propia cultura también es incompleta. Esto implicará la idea de que no hay culturas superiores e inferiores.

La crítica que Seyla Benhabib realiza a lo que llama "falsas epistemologías" y a la sociología reduccionista de la cultura sirve de marco teórico en este punto. Benhabib aboga por el "constructivismo social como una explicación abarcadora de las diferencias culturales" y por la necesidad del diálogo cultural complejo (Benhabib, 2006). En el mismo sentido, trabaja la idea de hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos: los *topoi* de una cultura son tan incompletos como la propia cultura. El diálogo intercultural deberá buscar elementos comunes para desarrollarse a partir de ellos, pero desde una actitud de humildad que nos haga conscientes de que no hay una cultura superior a otra (o más completa que otra).

"La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por lo tanto, alcanzar la completud –puesto que éste es un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *diatópico*" (De Sousa Santos, 1998).

Cualquier intento de diálogo intercultural o de cambio epistemológico debe, necesariamente, comenzar por la toma de conciencia de que la propia cultura también es incompleta. Esto implicará la idea de que no hay culturas superiores e inferiores

4. Por otro lado, hay que tener en cuenta que las culturas son dinámicas y que la realidad en la que se inscriben es compleja. El sociólogo John Urry explica que la teoría de la complejidad propone que, en un sistema dado, las interacciones entre sus miembros son más importantes que sus miembros. Contempladas las culturas de manera dinámica, es decir, como procesos, en lugar de realidades estáticas, la constante e imprevisible interacción de los miembros de una sociedad crea nuevas realidades emergentes que participan en el proceso cultural, en concordancia con la idea de transculturización (Urry, 2003).

La aplicación de la teoría de la complejidad a las ciencias sociales nos permite aportar la idea del flujo constante en las relaciones intraculturales e interculturales. La ventaja es que repudia las dicotomías deterministas y las descripciones estáticas y contempla una diversidad de tiempos no lineales y de espacios variados. Las realidades emergentes producto de esos flujos de interacciones mantienen un autoequilibrio sobre un aparente caos. La interacción entre diferentes miembros de la sociedad crea nuevas formas de pertenencia e identidad. Una de ellas es el cosmopolitismo.

5. Por último, el camino hacia estas reflexiones proviene del trabajo durante casi dos décadas en el día a día de la prensa escrita, observando el proceso mental por el que un hecho se convierte en noticia y cómo se transmite. En esos procesos, el periodista es presa de la rutina irreflexiva y las noticias se valoran a través de actos, reflejos e inercias carentes de reflexividad conceptual.

Considero que esta experiencia laboral en el interior del periodismo, la teoría de los marcos de referencia de Lakoff, las teorías del diálogo cultural complejo de Seyla Benhabib y de la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos y la teoría de la complejidad de John Urry pueden interconectarse para un entendimiento abarcador entre grupos culturales diferentes a través del lenguaje y del lenguaje periodístico conscientes.

Desoccidentalizar saberes

Un cambio epistemológico implica un cambio de los marcos de referencia y, por lo tanto, un cambio de lenguaje, que puede llegar a la cultura, a los miembros de una cultura, a través de los mass media

La literatura actual sobre el diálogo intercultural hace especial hincapié en la necesidad de superar la mirada eurocentrista en ese diálogo. Esto no sólo supone dejar de lado ciertos tics occidentales, sino aplicar otra epistemología capaz de conciliar diversas maneras de entender las sociedades en las que vivimos.

Es propio de la cultura occidental verse a sí misma como una cultura completa y universal. Nos acercamos a las otras culturas desde nuestras pautas y, con ellas, las valoramos desde nuestras formas de conocer, sin llegar a entender sus formas de conocer la realidad. Esta manera de proceder es patente en nuestro lenguaje y en nuestro lenguaje periodístico. Si por algo se caracteriza la cultura occidental es por su pretensión de universalidad y por su autoconsideración de cultura hegemónica. Y éste es el primer impedimento hacia un entendimiento intercultural y hacia una globalización no hegemónica.

Describir una realidad culturalmente compleja desde la óptica de una sola cultura o desde la óptica de culturas dominantes y culturas dominadas introduce un sesgo interpretativo insalvable. Del mismo modo, cualquier instrumento ideológico/interpretativo que se sirva de visiones estáticas, como la de los nacionalismos o las de algunas religiones, pierde de vista, ya en el punto de partida, la principal característica de las culturas: que son procesos en constante renovación y se nutren del intercambio con otras culturas.

En esa tarea, resulta primordial ser consciente de cómo se utiliza el lenguaje, a través de los conceptos, las narrativas, los discursos y las formas argumentativas. La conceptualización de la realidad que queremos describir debe proveerse de los instrumentos necesarios para entenderla en toda su riqueza y, para ello, necesita una comprensión de esa realidad (de las sociedades, de las culturas, de las identidades) como algo complejo y cambiante, dinámico, que se crea y recrea en la interacción con otras realidades, a veces desconocidas, y que asume como algo natural la incertidumbre y lo nuevo.

Ser consciente de cómo es nuestro lenguaje y de cómo lo utilizamos nos descubrirá las ideas y valores profundos que transmitimos en él, es decir, nuestra manera de situarnos en el mundo. El lenguaje nunca va separado de las ideas, aunque no seamos conscientes de ellas.

Cambiar el lenguaje (como aquí lo entendemos) es requisito necesario para que la percepción de la incompletud cultural y de la complejidad de la realidad llegue a *Occidente* (sin lo cual el diálogo intercultural no alcanza a sus verdaderos protagonistas o interlocutores, las personas). Ese nuevo lenguaje llega a las personas a través de los medios de comunicación, protagonistas ineludibles en el cambio cultural.

De lo que se trata es de redefinir los criterios sociales de interpretación, como un medio, para que otras epistemologías vayan ganando peso en nuestro imaginario del denominado mundo occidental. Más allá de que éste pueda suponer un primer paso hacia el cambio social, es, desde luego, una condición necesaria, aunque no suficiente, para el diálogo intercultural en su nivel más básico y fundamental: las conversaciones cotidianas entre las personas (Lakoff, [2004] 2007).

Nuestro referente teórico que es, en realidad, la combinación de diferentes teorías de disciplinas diversas, busca la conexión entre cultura, epistemología y lenguaje. Hemos situado la noción de los marcos de referencia a mitad camino y como enlace entre el periodismo y la epistemología, porque observamos que se relaciona con ambos. Por un lado, reenmarcar el lenguaje periodístico nos ayudará a entender nuestra propia cultura y las demás. Por otro, un cambio epistemológico implica un cambio de los marcos de referencia y, por lo tanto, un cambio de lenguaje, que puede llegar a la cultura, a los miembros de una cultura, a través de los *mass media*. En suma, si la intención es buscar una nueva epistemología que facilite el diálogo intercultural, el cambio del lenguaje periodístico es necesario. El problema es cómo cambiarlo.

Lenguaje y lenguaje periodístico

Son pocos los autores que han enfocado el estudio del diálogo intercultural hacia los medios de comunicación y, más concretamente, hacia el lenguaje que emplean o, mejor dicho, hacia cómo utilizan el lenguaje, los valores, los conceptos y de qué puntos de vista parten. Dicho sencillamente, cuál es el sentido común que transmiten.

La cuestión no es baladí: el lenguaje periodístico es reflejo, pero, sobre todo, transforma el lenguaje de sus receptores. La forma como los periodistas utilizan el lenguaje a la hora de hablar de otra cultura tiene una influencia directa en cómo los lectores/oyentes/espectadores entienden esa cultura. Lo mismo ocurre cuando hablan de la cultura propia. Los medios dan al receptor las claves desde las que éstos interpretan su realidad y, en ese sentido, debemos considerar a los medios de comunicación como importantes agentes de socialización (de los saberes, de las identidades) y, por ende, como elementos que hay que tener en cuenta en la comunicación intercultural. Los medios de comunicación son medios de culturización.

Pero, hoy día, el empuje epistemológico de otras realidades de otras partes del mundo no llega a la mayoría de medios masivos de comunicación. Al contrario, en ellos predomina la mirada eurocéntrica que se ve a sí misma como cultura completa, homogénea, universal y hegemónica, en la línea de lo que Benhabib denomina "falsa epistemología".

Algunos de los elementos del lenguaje occidental que denotan este tipo de mirada son la omnipresencia del lenguaje dicotómico; el entendimiento del conflicto como algo problemático; el uso del estereotipo como reflejo de realidades inamovibles; la aceptación sacra de las ideologías nacionalistas y del Estado-nación; las descripciones estáticas. En suma, la definición de un *nosotros* sobre la base del *otro* para dar a aquellos cierta seguridad identitaria que acaba dejando de lado dos tercios de la primigenia fórmula periodística de *informar, formar y entretener*.

Dos circunstancias vienen a agravar el problema: la escasa reflexividad con la que se desarrolla la profesión, en la que la imagen ha sustituido a la idea; y la concentración de *mass media*, que deja el pluralismo en una ilusión (pluralismo que sí se halla en Internet) y marca la agenda de lo que millones de receptores van a leer/escuchar/ver (es decir, de lo que millones de receptores no van a leer/escuchar/ver). Ambas agravantes se

Algunos de los elementos del lenguaje occidental que denotan este tipo de mirada son la omnipresencia del lenguaje dicotómico; el entendimiento del conflicto como algo problemático; el uso del estereotipo como reflejo de realidades inamovibles; la aceptación sacra de las ideologías nacionalistas y del Estado-nación; las descripciones estáticas

sintetizan en la tesis de que el uso del lenguaje periodístico no es decidido por los periodistas, sino por poderosas instancias superiores de control social (el poder). Desde este contexto político económico se entiende que el poder es el emisor real del acto comunicativo periodístico, en el que los medios de comunicación representan el papel secundario de transmisores. Cada vez más, los periodistas repiten, sin apenas reflexionar sobre ello, tópicos y conceptos creados por las más altas esferas de poder que ahondan aún más en concepciones etnocéntricas del mundo posindustrializado. Los periodistas se limitan a repetir los marcos de referencia que les son dados por el poder. Tal es el caso, por ejemplo, de la facilidad con la que dos conceptos que históricamente eran inseparables, libertad y seguridad, en los pocos años que van desde septiembre de 2001, no sólo se han independizado uno del otro, sino que se conciben hoy como antagónicos. Algo similar puede decirse de parejas de conceptos como terrorista/inmigrante, ladrón/gitano, traficante/colombiano, mafioso/ruso, etc.

Un concepto conduce al otro en la cabeza del receptor en virtud de los marcos de referencia que se les han inculcado, sin pararse a pensar en que esos pares de conceptos no están necesariamente ligados entre sí. El problema mayor es que ese mismo enmarcado subconsciente ya lo realizan en las redacciones de los periódicos los propios periodistas a la hora de decidir y elaborar las noticias. La inconsciencia de los propios marcos de referencia caracteriza la superficialidad del trabajo del periodista.

En la cultura/lenguaje, condicionados por la modernidad, pensamos por asociaciones dicotómicas sin concebir escalas de grises entre los pares de conceptos. En el fondo, igual que los medios de comunicación repiten los mensajes del poder, las personas los reproducimos y los utilizamos para interpretar nuestras vivencias. Reproducimos el mismo lenguaje y, por ende, la misma visión de la realidad. Una persona que escucha palabras como *terrorista* o *fundamentalista* evoca de manera inmediata en su cerebro la imagen de un musulmán. Pero no de cualquier musulmán, sino una imagen que corresponde a un concepto estereotipado de dicho colectivo.

Las claves interpretativas que nos van llegando a través de los medios de comunicación tienden a reforzar nuestras identidades más que a hacernos conscientes de la incompletud de nuestra cultura y de la variedad interna de las culturas. Identidades que se basan en ideas excluyentes, como los nacionalismos o los dogmatismos religiosos, que se solidifican en la idea de mantener lo existente como algo normal, estático y deseable, nos incapacitan, no sólo para el diálogo intercultural sino para entender la complejidad y el proceso cambiante y dinámico de las culturas.

Otro discurso

Por ello es necesario que el lenguaje periodístico contribuya al cambio epistemológico. Poco se podrá avanzar en la creación de una ciudadanía cosmopolita intercultural, en su asunción por parte de los miembros de las sociedades, si los periodistas no cambiamos antes nuestro lenguaje, si no contribuimos a redimensionar la visión del mundo y proporcionamos otras reflexiones que fomenten un sentido común sensible a la complejidad de las culturas.

Pero, ¿qué habría que modificar? Faltan estudios exhaustivos al respecto y los esfuerzos profesionales de los periodistas (códigos prácticos y deontológicos como los del Colegio de Periodistas de Cataluña), aunque son de gran utilidad profesional, no abordan el problema de fondo del lenguaje hegemónico como aquí lo entendemos, porque no son conscientes de las claves interpretativas que antes hemos mencionado. Sí podemos trazar, de manera práctica, algunos puntos de los que podrían surgir las propuestas para la modificación del lenguaje periodístico hacia un uso de la lengua y un tratamiento informativo que permita entender la realidad con sus matices:

1. **El reconocimiento de la complejidad.** Un lenguaje simple no puede describir una realidad compleja. La necesidad de explicación obliga al periodista a simplificar el lenguaje, pero eso no debe implicar que presente la realidad como algo también simple, porque pierde de vista la diversidad y la homogeniza.

2. **La búsqueda de un sentido común culturalmente compartido o de *topoi* culturales comunes (hermenéutica diatópica)**. En sociedades multiculturales como las europeas, los medios de comunicación deben ser conscientes de que su público también lo es. Entonces, su tarea integradora pasa por el uso de conceptos y discursos narrativos que puedan ser compartidos por diferentes culturas. Esto permitirá ampliar intrínsecamente el sentido común.

3. **El conflicto como proceso creador.** La inmensa mayoría de las noticias que se redactan en los periódicos, radios, televisiones, agencias de noticias... tienen el esquema del conflicto. El conflicto es noticia. Dos (o más) personas o entidades quedan enfrentadas por una situación. Pero, ¿podría imaginar alguien una sociedad sin conflictos de ningún tipo? El problema no es la existencia del conflicto, sino cómo se entiende y aborda el conflicto. Las culturas orientales y las indígenas de América Latina tienen mucho que enseñarnos al respecto. En nuestra cultura, la resolución del conflicto nunca se destaca sobre el conflicto en sí porque no se entiende el conflicto como proceso creador y porque sólo se contemplan soluciones absolutas o dicotómicas (que podemos resumir en el par culpable/inocente).

4. **Las escalas de grises (huida del lenguaje dicotómico)**. Una de las cosas que impiden ver el conflicto como proceso creador es la manera judeo-cristiana de descifrar la realidad a través de dicotomías. Bueno/malo, culpable/inocente, guerra/paz, sano/enfermo, legal/ilegal... son pares de conceptos clasificatorios que nos impiden percibir una realidad más rica y más acertada. La escala de grises entre los pares es amplísima y es indispensable para gestionar armónicamente los conflictos, precisamente porque la resolución de un conflicto no siempre implica un ganador en oposición a un perdedor.

5. **Uso de estereotipos constructivos.** Este lenguaje dicotómico lo aplicamos muchas veces de manera instantánea. Esto ocurre cuando la imagen estereotipada de la realidad sustituye a la reflexividad. El estereotipo refuerza nuestro prejuicio e impide nuestro juicio. Y los medios de comunicación son, hoy día, los grandes difusores de estereotipos. Para que el estereotipo pueda ser constructivo, éste ha de ser positivo, lo que a su vez exige un esfuerzo reflexivo para identificar los marcos de referencia en el que se originan.

6. **Ir del problema a la solución.** En relación con los puntos tercero y cuarto (el conflicto creador y la escala de grises), los medios de comunicación nos transmiten problemas y, pocas veces, soluciones. Cuando algo deja de ser un problema, deja de ser noticia. La cuestión primordial reside en la valoración de qué es noticia, que no tiene por qué ser lo negativo. Por ejemplo, en el tratamiento informativo de la inmigración, no es usual que los medios de comunicación reflejen las encuestas que hablan de un alto nivel de integración de inmigrantes, pero sí son ampliamente seguidos casos aislados como los del uso del velo en las escuelas públicas.

7. **Dar formación cultural y no seguridad sobre identidades excluyentes.** Cualquier estudiante de periodismo de primer año sabe que la función del periodista y de los medios de comunicación es informar, formar y entretener. Podemos hablar mucho sobre la parcialidad con la que informan y sobre lo mucho que entretienen (el fútbol y los programas del corazón son, por ejemplo en España, los que más horas de emisión ocupan en las televisores), pero interesa destacar aquí la escasa relevancia de la función formativa. Más que formar, los medios de comunicación dedican esfuerzos a reforzar, a través de las otras dos funciones, las identidades culturales, en lo que podría llamarse más una venta de seguridad identitaria que de información. El miedo a lo nuevo, a las realidades emergentes, provoca un reforzamiento comunicativo de las identidades estáticas (como las de los nacionalismos) que funcionan como caldo de cultivo para la xenofobia.

8. **Dar información de informaciones (informar con humildad intelectual: un periodista no es un experto que dé soluciones, sino que ayuda a informar)**. Un periodista no es experto en ninguna de las cosas de las que informa. Pero sí es un experto en buscar información y transmitirla de una manera asequible al público, que tampoco es experto. La labor del periodista es, además, la de ofrecer al público otros recursos para ampliar y contrastar los contenidos, pero nunca la de dar una interpretación final. No se trata de dar conclusiones, sino de fomentar las opiniones. Este punto es especialmente importante porque el periodismo de las dos últimas décadas tiende, cada vez más, a transgredir una de las reglas deontológicas básicas de la profesión: no presentar como hechos lo que en realidad son opiniones.

9. **La variedad de fuentes.** Existe en el periodismo actual un claro predominio de informaciones basadas en una sola fuente. Además, esa única fuente casi siempre emana de un poder. El caso es muy claro con los poderes económicos y políticos que inundan de noticias las redacciones de los medios de comunicación.

10. **La variedad temática.** Entretener no es despistar. Los ciudadanos hablan y se preocupan sólo de los temas que les ofrecen los medios de comunicación. Lo que no aparece en ellos, no existe. Una ampliación de la agenda temática conlleva una ampliación de la mirada del perceptor.

11. **El rigor conceptual (recuperar la reflexividad).** Antaño, periodista era sinónimo de intelectual. Hoy el profesional sucumbe ante la inmediatez informativa. Las rutinas productivas ejercen una inercia tan fuerte sobre el periodista que éste trabaja sin reflexionar sobre los conceptos que está transmitiendo.

Se trata, por lo tanto, de discernir cómo algunos elementos propuestos para el diálogo intercultural por diversos autores pueden ser llevados al *diálogo* entre transmisor y receptor en la comunicación periodística de manera que el transmisor recupere el papel de emisor que antaño desempeñó. De esta manera, también, los medios de comunicación recuperan la iniciativa como agentes de socialización en vez de responder miméticamente a los *inputs* del poder.

Un lenguaje limitado y parcial que simplifique la complejidad de las relaciones sociales y culturales actuales será incapaz de fomentar las identidades integradoras

Un lenguaje limitado y parcial que simplifique la complejidad de las relaciones sociales y culturales actuales será incapaz de fomentar las identidades integradoras. No olvidemos que el significado de los conceptos no está del todo fuera de nuestras mentes. Al contrario, interpretamos las palabras a través de mecanismos subconscientes, de marcos de referencia semánticos que son diferentes en cada cultura y que no son inamovibles. El viaje hacia una ciudadanía intercultural pasa por un lenguaje periodístico capaz de crear nuevos marcos de referencia semántica.

El estudio de los marcos de referencia que desde la lingüística cognitiva realiza Georges Lakoff es especialmente útil en este planteamiento. Como ya se ha dicho, situamos aquí la teoría de los marcos entre el terreno epistemológico/cultural y la práctica periodística. La toma de conciencia sobre los marcos de referencia no significa aplicar una tergiversación de los conceptos por parte del periodista. Al contrario, se trata de delatar las posibles manipulaciones conceptuales que puedan provenir del poder.

La tarea periodística de la enmarcación y reenmarcación no es sólo un trabajo sobre la lengua y su uso. "El enmarcado tiene que ver con elegir el lenguaje que encaja en tu visión del mundo. Pero no sólo tiene que ver con el lenguaje. Lo primero son las ideas. Y el lenguaje transmite esas ideas, evoca esas ideas" (Lakoff, 2007). Este lingüista norteamericano sostiene que las personas pensamos según nuestros marcos. Si las razones o los hechos que se nos presentan sobre una historia no encajan en nuestro marco, los rechazamos, porque es el marco lo que nos ofrece nuestro sentido de verdad. Esto implica, por ejemplo, que en elecciones democráticas las personas votamos más por la identidad que inferimos de nuestros marcos que por las ideas o el propio interés. De hecho, el autor muestra cómo personas cuyos intereses o ideas políticas son contrarios a las de un partido político votan a ese partido político, que ha sabido inculcar sus marcos de referencia en el electorado. En ello, la derecha conservadora y neoliberal lleva mucha ventaja a la izquierda.

Como sea, para Lakoff, cambiar el marco es una tarea de todos y de cada uno. En especial, de los periodistas. La derecha ha utilizado durante mucho tiempo la estrategia de repetir continuamente frases que evocan sus marcos y que definen las cuestiones importantes a su manera. Tal repetición consigue que su lenguaje se confunda con la norma, se mimetice con lo natural. Por ello, los periodistas tienen la obligación de evitar aquellos marcos de contenidos reaccionarios que tienden a convertirse en sentido común; a no ser que el periodista, como individuo, comparta dichas concepciones de la realidad. En suma, "los periodistas tienen la *obligación especial* de estudiar el enmarcado y de aprender a ver a través de marcos motivados políticamente, incluso cuando estos marcos han llegado a ser aceptados como algo cotidiano y como un lugar común" (Lakoff, 2007).

Espero haber sugerido elementos útiles para ampliar la reflexión sobre los marcos de pensamiento creados tanto con intención política como aquellos culturales no intencionados que suelen confundirse con el sentido común. Pongamos en duda nuestros conceptos más habituales. Esto significa, reenmarcar el lenguaje en un sentido cultural y epistemológico y transmitir esos marcos a través del lenguaje periodístico. Esto es facilitar el entendimiento entre grupos procedentes de diferentes culturas.

Referencias bibliográficas

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta, 2009.

LAKOFF, Georges. *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense, 2007.

LEECH, Geoffreg. *Semántica*. Madrid: Alianza Universidad, 1985.

URRY, John. *Global complexity*. Cambridge: Polity, 2003.

CONFLICTO CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO: DEL CHOQUE DE CIVILIZACIONES A LA HIBRIDACIÓN CREATIVA

Antoni Vives Riera

Doctor en Historia y profesor asociado de la Universidad de Barcelona

tonivives@yahoo.es

El atentado a las torres gemelas de Nueva York en 2001 supuso la escenificación mediática de un conflicto entre Occidente e islam preconcebido ya con anterioridad. Como si de un *reality show* se tratara, la acción de Al Qaeda hizo realidad, de forma teatralizada y exagerada, los vaticinios de choque de civilizaciones que Samuel P. Huntington había formulado no muchos años antes (Huntington, 1997). La mayoría de medios de comunicación del mundo significaron la experiencia del atentado como el momento crucial de un enfrentamiento global de signo cultural. Con este episodio culminaba el discurso que identificaba la diversidad de culturas con el conflicto y la desestabilización.

Más allá de la geopolítica internacional, la representación negativa del contacto intercultural como una contienda no exenta de violencia –explícita o implícita–, también afecta el día a día de muchas personas. Así, por ejemplo, los diferentes colectivos inmigrados en Europa son representados frecuentemente en términos de diferencia cultural. Por el hecho de proceder de las antiguas colonias de los imperios europeos y no contar con la nacionalidad del país de destino, estos colectivos han sido alterizados como inmigrantes y representados negativamente como agentes de conflicto y amenaza para la cohesión social (Nash y Vives, 2008).

En la alterización de estas minorías poscoloniales han tenido un papel clave las representaciones de género, especialmente las de la mujer inmigrada como objeto de distinción cultural (Vives y Nash, 2009). Efectivamente, las mujeres identificadas con los antiguos pueblos colonizados han sido históricamente representadas en términos de domesticidad tradicional, siempre por oposición a la mujer moderna occidental con presencia pública fuera de casa (Chatterjee, 1996; Agrela, 2002). En esta línea, la exhibición de la diferencia cultural a través de ciertas indumentarias femeninas se ha interpretado como una amenaza para la pureza y la cohesión social de los estados-nación occidentales (Martín Muñoz, 2000). Las continuas polémicas sobre el hiyab y su presencia en el espacio público constituyen en este sentido un conflicto generado por estas formas de representación estereotipada de la alteridad. De hecho, la necesaria significación del velo islámico como síntoma de desigualdad patriarcal asociada a la cultura de origen de los colectivos

inmigrantes ha sido repetidamente negada por la propia experiencia de las mujeres musulmanas que deciden llevarlo (Aixelá, 2000; Mohuali, 2000).

Desde los medios de comunicación y las instituciones públicas se ha planteado la oposición irremediable entre la nación occidental metropolitana y los colectivos inmigrados poscoloniales. Se trata, pues, de un enfrentamiento socialmente inventado y ya previsto en la arquitectura semiótica de los mismos discursos dominantes. En este sentido, el repertorio de representaciones estereotipadas que caracterizan estos discursos es de ascendencia claramente colonial. Históricamente, las potencias occidentales afirmaron su superioridad cultural con respecto a los países colonizados enfrentando las relaciones correctas de género consideradas propias con las de los pueblos indígenas, siempre presentadas como muestras de salvajismo y atraso cultural. Este fue el caso de las denuncias coloniales del ritual del *sati* en la India, o de las continuas prohibiciones del velo islámico en el mundo árabe (Spivak, 1988; Nash, 2004).

Desde los medios de comunicación y las instituciones públicas se ha planteado la oposición irremediable entre la nación occidental metropolitana y los colectivos inmigrados poscoloniales. Se trata, pues, de un enfrentamiento socialmente inventado y ya previsto en la arquitectura semiótica de los mismos discursos dominantes. En este sentido, el repertorio de representaciones estereotipadas que caracterizan estos discursos es de ascendencia claramente colonial

Ante el carácter socialmente construido del conflicto cultural así planteado, hay que pensar en la posibilidad de formas de significación de las actuales experiencias migratorias intercontinentales más allá de los binomios de representación establecidos. El presente texto pretende ofrecer una exploración en busca de un repertorio teórico y conceptual que permita denunciar el carácter plenamente político del planteamiento del conflicto cultural como amenaza para la paz mundial y la cohesión social, al mismo tiempo que concebir la posibilidad de la reproducción de identidades colectivas y representaciones de la experiencia al margen de los antagonismos planteados en los discursos de la alteridad inmigrante. Se trata, pues, de ofrecer una aproximación a un marco teórico que permita superar el conflicto preconcebido en los lenguajes de confrontación.

El choque cultural: un conflicto inventado, aunque efectivo

La confrontación entre Occidente y el llamado "Tercer Mundo" ha sido igualmente concebida en términos culturales. Parece como si ciertas diferencias irreconciliables condenasen a personas de distintas procedencias a un choque inevitable. De todas formas, esta confrontación no es objetiva; es fruto del trazo de líneas subjetivas de separación social que oponen diferentes colectivos entre sí.

Para entender dicho proceso de diferenciación, el concepto de "representación" es especialmente útil porque hace posible explicar cómo la experiencia colectiva es significada a través del lenguaje (Hall, 1997a). Con este término se expresan las relaciones arbitrarias que se establecen entre las palabras, los conceptos y las cosas (Saussure, 1916 [1990]; Foucault, 1966 [1999]). Si el significado de las cosas se produce socialmente a través de códigos de signos interrelacionados, la realidad se convierte en un ente construido –inventado– a través de sistemas de representación prefabricados y arbitrarios. Cuando las representaciones se sistematizan en repertorios coherentes de significación, se constituyen en estructuras lingüísticas que permiten la construcción del conocimiento sobre un tema determinado. Así pues, la experiencia humana se

encuentra inevitablemente mediatizada por conjuntos sistematizados de representaciones que en principio le son ajenos.

Estos sistemas de representación a través de los que se produce el conocimiento se organizan en códigos binarios de opuestos, como, por ejemplo, bueno/malo, blanco/negro, crudo/cocinado, etc. (Levi Strauss, 1969 [1983]; Douglas, 1966 [2003]). Los grupos humanos tienden a dar sentido y significación a su entorno cuando lo ordenan y organizan en sistemas de clasificación basados en binomios de este tipo. A partir de este juego de contrarios, se marcan y fijan las fronteras de diferenciación entre unas cosas y otras, entre unas personas y otras, entre unas acciones y otras, etc. En este procedimiento se establecen también relaciones jerárquicas entre ambos lados de las oposiciones, ya que siempre se diferencia entre un polo dominante y otro subalterno. Como el lado débil del binomio de clasificación es definido únicamente por oposición, las estructuras de representación y conocimiento casi nunca son neutras o socialmente inocentes. Todo sistema de contrarios esconde una violencia en la que un extremo domina al otro (Derrida, 1972).

Cuando estos opuestos se aplican a grupos de personas, la desigualdad generada se traduce en la subordinación simbólica de unos sujetos con respecto a otros

Cuando estos opuestos se aplican a grupos de personas, la desigualdad generada se traduce en la subordinación simbólica de unos sujetos con respecto a otros. De esta manera, toda estructura de representación circunscribe irremediablemente relaciones de poder y discriminación entre los colectivos humanos que son definidos y clasificados por ellas. A partir de los binomios de representación prototípicos y abstractos –inexistentes– se establece la separación de los distintos grupos trazando fronteras de diferenciación. Ello permite imaginar la diferencia como algo natural, y en muchos casos también la desigualdad (Fernández, 2000). Un ejemplo de estas formas de diferenciación y jerarquización simbólica es la reciente clasificación de la población en los estados-nación occidentales entre la comunidad autóctona nacional y los colectivos extranjeros *inmigrantes* (Nash y Vives, 2008). En este sistema de representación, lo *autóctono* constituye la parte dominante del binomio, y lo *inmigrante*, la alteridad subalterna (Hall 1997b). La oposición inmigrante/autóctono se postula como el principal binomio en la configuración del esqueleto lingüístico que limita, e incluso determina, el conocimiento de los actuales movimientos de población intercontinentales.

La construcción del conocimiento mediante prácticas lingüísticas de representación no constituye una esfera separada al ordenamiento de la sociedad a través de instituciones sociales y regímenes disciplinarios de práctica cotidiana. En este sentido, el concepto "discurso" permite entender la unión indisoluble entre el ámbito semiótico de las representaciones y el campo social de las relaciones de poder (Hall, 1997a; Foucault 1975 [1996]). Según su acepción foucaultiana, el discurso no solamente comprende las estructuras lingüísticas de representación, sino también su organización en el marco de estrategias intersubjetivas de poder (Foucault, 1980). Por consiguiente, el discurso como poder-conocimiento se externaliza más allá del lenguaje en entramados institucionales de disciplina social que se justifican y legitiman a partir de la construcción social del conocimiento (Cousins y Hussain, 1984). Los aparatos institucionales de naturaleza discursiva tienen como principal función establecer y sancionar los términos en el marco de los que se va a construir la verdad y se van a establecer los límites de lo permitido en la acción social (Foucault 1971 [1999]).

Desde la configuración del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII, la modernidad ha sido definida a partir de binomios de representación en los que la raza blanca y la cultura occidental se han identificado con la universalidad dominante opuesta al particularismo y la tradición asociados al mundo colonial y a las minorías raciales (Hall, 2000)

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, los medios de comunicación de masas –prensa, radio, televisión, cine– se han convertido en uno de los principales dispositivos de poder que ejerce la función de construir el conocimiento, establecer la verdad y transmitir las disciplinas sociales que regulan la sociedad (Williams, 1980). En el mundo globalizado actual, tanto el conocimiento social y político como las creencias más subjetivas emanan de las decenas de informaciones transmitidas a diario por los medios de comunicación (Van Dijk, 1997). Así pues, estas instituciones de poder-conocimiento configuran a través de su acción comunicativa estructuras de representación en las que se circunscriben diferentes formas de discriminación y conflicto (Melucci, 2001). En lo que respecta a la transmisión de la representación que alteriza a los colectivos *inmigrantes*, los medios de comunicación de masas han tendido a reproducir las identidades nacionales de los estados a través de la contraposición con los estereotipos relacionados con éstas (Nash, 2005). De esta manera, se ha excluido a la población inmigrada de la propia comunidad imaginada identificada con el *nosotros* nacional, es decir, del conjunto de ciudadanos cuya permanencia indefinida en el territorio se considera legítima (Anderson, 1993).

Aun así, las identidades nacionales oficiales no constituyen el único paradigma en el que se basan las prácticas semióticas de exclusión y subordinación en Europa. El hecho de que en los discursos mediáticos e institucionales solamente se considere *inmigrantes* a aquellos colectivos procedentes de las antiguas colonias de ultramar, indica que un factor importante de representación de la diferencia entre lo *inmigrante* y lo *autóctono* ha sido la proposición del hombre occidental blanco como prototipo moderno de universalización (Nash, 2002). Desde la configuración del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII, la modernidad ha sido definida a partir de binomios de representación en los que la raza blanca y la cultura occidental se han identificado con la universalidad dominante opuesta al particularismo y la tradición asociados al mundo colonial y a las minorías raciales (Hall, 2000). A partir de esta gramática envolvente de la alteridad, se ha dejado en situación subordinada a las otras razas, culturas y territorios (Baumann, 2001). Así, por ejemplo, la aplicación sistemática del binomio Oriente/Occidente en la construcción del conocimiento sobre amplias regiones extraeuropeas respondió a una estrategia imperialista de dominio en la que Occidente como sujeto agente construía Oriente como sujeto paciente alterizado (Said, 1978 [1991]). En esta misma línea, los colectivos inmigrados son discriminados en la actualidad a partir de los parámetros de representación, basados en una idea excluyente de civilización moderna, aquella que legitimó las empresas coloniales en un pasado no muy lejano.

La formación histórica de diferentes sujetos sociales se entiende en el marco de este tipo de estructuras discursivas de representación y práctica social. Los grupos humanos en cuanto sujetos no se pueden concebir a sí mismos más allá de las estructuras lingüísticas de representación. Si se considera que la experiencia de las prácticas sociales que derivan de dichas estructuras sólo puede ser significada a partir de éstas mismas, se llega a la conclusión de que un sujeto de conocimiento plenamente libre y soberano es imposible. Tanto el sujeto que conoce, como los objetos de conocimiento y sus modalidades constituyen efectos de las *implicaciones fundamentales del poder-saber* (Foucault, 1971 [1999]). Así pues, si no es posible el conocimiento humano soberano y libre de las estruc-

turas abstractas de representación, tanto la autonomía subjetiva como la acción social independiente de los colectivos humanos son inconcebibles. Al parecer, las estructuras de presentación determinan por definición incluso la identidad más íntima de los sujetos. En este sentido, los procesos de alterización de unos colectivos sociales por otros no se entienden desde esta perspectiva teórica como estrategias de poder conscientes por parte del grupo que se encuentra en una posición de fuerza, sino como procesos de construcción del conocimiento en los que tanto los sujetos dominantes como los considerados subalternos se encuentran inscritos y constreñidos (Foucault, 1975 [1996]).

Los procesos de alterización de unos colectivos sociales por otros no se entienden desde esta perspectiva teórica como estrategias de poder conscientes por parte del grupo que se encuentra en una posición de fuerza, sino como procesos de construcción del conocimiento en los que tanto los sujetos dominantes como los considerados subalternos se encuentran inscritos y constreñidos (Foucault, 1975 [1996])

En el caso de las desigualdades generadas en la expansión colonial europea, la dependencia con relación al discurso tanto de los sujetos dominantes como de los *otros* ha sido igualmente señalada: "it is difficult to conceive the process of subjectification as a placing within orientalist or colonial discourse for the dominated subject without the dominant being strategically placed within it too" (Bhabha, 1983 [1994]: 72). En este sentido, tanto el conocimiento de los sujetos sociales como la acción social que éstos llevan a cabo vienen determinados por estructuras lingüísticas abstractas y en cierta medida "inhumanas". Entonces, sería inconcebible que los sujetos excluidos fueran capaces de generar identidades, voces y acciones colectivas unitarias independientes de los discursos de dominio (Spivak, 1994). Partiendo de este esquema teórico, quedan pocas opciones además de pensar que los grupos subalternos alterizados nunca han dispuesto de las herramientas suficientes para construir su propia visión del entorno social que les rodea, y de esta manera asumir el control de su propia identidad y la soberanía de sus pensamientos y acciones.

Desde esta perspectiva, el poder del discurso en la determinación de la acción social no se debe solamente a las medidas de disciplina de los aparatos institucionales ajenas a las voluntades subjetivas, sino al hecho de que dichos sistemas de representación condicionan la propia identidad de los sujetos. Los individuos y grupos sociales adoptan identidades definidas y estables en la medida que necesitan proyectarse en el futuro como seres idénticos a lo que son en el preciso instante de proyección (Pizzorno, 1994). De esta manera, adquieren seguridad en las decisiones de acción social que emprenden, ya que piensan que los deseos e intereses actuales no cambiarán en el futuro. Así pues, si los sujetos solamente se representan a sí mismos a partir de estructuras lingüísticas que se encuentran por encima de su voluntad, las decisiones que toman en su actuación en la sociedad únicamente se podrán explicar como algo que viene determinado por los mismos binomios de conocimiento que gobiernan su identidad subjetiva.

En lo que respecta al conflicto cultural planteado en el discurso dominante con relación al tema de la *inmigración* en Europa, cabe pensar que, si tanto la población autóctona como los grupos señalados como los *otros* asumen la identidad que proponen los binomios de representación hegemónicos, las acciones y prácticas sociales que van a llevar a cabo ambos sujetos van a ser funcionales en su reproducción. En la medida en que las relaciones entre ambos lados enfrentados sean representadas como conflictivas, la acción social de los sujetos que se deriva de las identidades asignadas reproducirá irremediablemente el conflicto de manera automática.

El conflicto cultural planteado no se explica por el contacto entre diferentes culturas irreconciliables. Al contrario, se reproduce en la medida que ambos lados enfrentados comparten una cultura común que los opone

Entonces, el conflicto cultural planteado no se explica por el contacto entre diferentes culturas irreconciliables. Al contrario, se reproduce en la medida que ambos lados enfrentados comparten una cultura común que los opone. No se produce por la incomprensión mutua entre colectivos a los que separan códigos de comunicación ininteligibles los unos de los otros. Ello conduciría simplemente a la confusión y al desconcierto. De hecho, el conflicto se reproduce porque en el campo de significados compartidos entre diferentes sujetos se enfrentan identidades separadas a partir del pretexto cultural. En este sentido, es útil diferenciar entre las *culturas* como representación de la diferencia entre varios colectivos y *cultura* como conjunto de significados compartidos por diferentes sujetos (Hall, 1997a). Así pues, la *cultura* como sustantivo incontable se puede compartir en mayor o menor grado, pero no se puede separar en trozos cada uno con una entidad propia. Este preciso uso del término no permite concebir el establecimiento de divisiones esencialistas entre varias culturas, entre una cultura y otra. Entonces, hace inconcebible la clasificación de la población a partir de dicho artificio.

Compartir cultura quiere decir compartir "estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos" (Geertz, 1973 [2000]). La cultura, en definitiva, establece las normas en el marco de las cuales el conflicto se reproduce. Establece el lenguaje común que hace posible la discusión en un diálogo que no tiene por qué ser constructivo, ya que puede basarse en insultos y ataques al oponente. De todas maneras, para que los insultos sean efectivos, tienen que ser entendidos por el *otro* e identificados como algo ofensivo. Así pues, la cultura no constituye la causa del conflicto, sino el medio en el que es canalizado.

Diferentes experiencias de conflicto: malestar y creatividad

Para buscar formas de representación y construcción del conocimiento que vayan más allá de los binomios de confrontación dominantes es necesario un repertorio conceptual que permita entender el conflicto, no como la traducción social automática de un sistema de representación preconcebido, sino como fruto del encuentro entre diferentes subjetividades en el marco de un entorno social irresuelto.

Para este propósito puede ser útil la noción de "recepción" comunicativa, partiendo siempre de la base que los actos de comunicación constan de una emisión o producción, y una recepción o consumo. Aunque éste último rol se percibe a primera vista como un algo pasivo carente de agencia social, el sujeto consumidor puede también ejercer su poder en el acto de recepción. A través de la apropiación del texto, puede manipular los significados y representaciones propuestos por el sujeto emisor (Certeau, 1984 [2006]). Cualquier mensaje no tiene un sentido fijo y estable una vez comunicado. El encuentro entre la proposición y la recepción produce significaciones plurales y móviles. Así pues, en la emisión de un mensaje los creadores, o las autoridades, aspiran siempre a fijar el sentido y a articular la interpretación correcta que deberá constreñir la lectura. Pero siempre también la recepción inventa, desplaza, distorsiona (Chartier, 1993: 99). Entonces, cualquier forma de consumo

cultural implica siempre una cierta innovación y creación de nuevos significados puesto que la lectura que el sujeto receptor hace del mensaje no es siempre idéntica a la que el sujeto emisor propone.

La comunicación entendida como relación de poder puede ser concebida también a partir de un esquema circular y dialógico en el que la recepción también condiciona la emisión (Bakhtin, 1935 [1982]). En este sentido, los medios de comunicación de masas no tienen por qué imponer ciertas formas de representación de fenómenos sociales como los actuales movimientos migratorios intercontinentales o el terrorismo internacional. Conforman más bien un campo de conflicto donde los diferentes sujetos luchan para fijar los significados de la experiencia social (Curran, 2000). De esta manera, los aparatos institucionales de construcción del conocimiento no funcionan necesariamente como un dispositivo de imposición social al servicio de unas minorías, sino como un capital social y cultural cuya apropiación es pretendida desde posiciones de poder desiguales.

De todas formas, emerge en este punto la cuestión sobre las razones del desplazamiento en la recepción más allá del desgaste puramente semiótico de los mensajes a través de la comunicación. ¿Cuál es el motivo por el que el sujeto receptor subalterno modifica los significados del mensaje en el proceso creativo de apropiación? Si los colectivos de inmigrantes se encuentran al igual que otros sujetos en continuo contacto con las representaciones que les marcan en los discursos hegemónicos, ¿por qué su recepción tiene que ser diferente a la emisión o a la recepción de la población autóctona? ¿Cuáles son sus motivaciones? La respuesta se puede buscar en la *experiencia* diferenciada que los colectivos inmigrantes han tenido de las disciplinas institucionales de integración al Estado-nación.

La experiencia colectiva ha sido considerada como un factor clave en la construcción de las diferentes identidades subjetivas que interaccionan en la sociedad (Thompson, 1963 [1998]). De hecho, la formación de un grupo social como colectivo subjetivo se produce cuando un conjunto de personas da significado a una experiencia común, a partir de un repertorio de representaciones igualmente compartido (Van Dijk, 1999). En este sentido, la construcción de la identidad colectiva se entiende como un proceso en el que la experimentación de la diferencia a través de las relaciones intersubjetivas es determinante (Brah, 1996).

En esta línea de reflexión, el concepto de "incorporación" es de gran utilidad, ya que parte de la idea de que las estructuras lingüísticas de representación no son la única vía de conocimiento humano. La experiencia corporal de las disciplinas sociales produce un conocimiento íntimo del entorno al margen del lenguaje (Díaz Freire, 2003). En la medida que el discurso, además de un sistema de representación es también práctica social, la experimentación emotiva de su extratextualidad a través del cuerpo también incide en la comprensión del mundo por parte de los sujetos que la padecen, la disfrutan o simplemente la viven.

El conocimiento generado por la experimentación íntima de las estructuras del mundo y su incorporación física también explica el comportamiento de los sujetos en el conjunto de la sociedad, cuando éste

se produce al margen de los discursos dominantes (Bourdieu, 1999). Si de la incorporación del discurso, por parte de los sujetos subalternos, se genera un conocimiento intuitivo diferenciado que va más allá de los sistemas de representación del propio discurso, se pueden concebir tanto la construcción de identidades subjetivas que escapan al orden establecido, como la consecuente toma de decisiones de acción colectiva de resistencia.

De todas maneras, aunque la experiencia puede ser aprendida emocionalmente a través del cuerpo, difícilmente podrá ser comunicada y socializada. La pobreza del lenguaje y los significados socialmente compartidos no permite comprender siempre la complejidad de la experiencia vivida y sentida. Aquello que no puede ser expresado en palabras simplemente podrá ser compartido por las personas que lo han vivido en común, estableciéndose una cierta complicidad de lo inexplicable. En este sentido, el conocimiento íntimo de la experiencia de alteridad de un *inmigrante* sólo puede ser aprendido por los mismos sujetos de colectivos que han sido denominados como *otro* en los mismos términos. De hecho, estos colectivos son los únicos que han sentido la experiencia de la alteridad en sus propias carnes, que la han sufrido, que la han gozado. Así pues, ellos son los únicos que en principio pueden entender su propia actitud de resistencia.

Ante la inevitabilidad del castigo social por la desviación de las conductas adoptadas a partir de sus propias experiencias, los sujetos subalternos buscan la legitimación y el reconocimiento social de sus conocimientos más íntimos. De esta manera, se ven obligados a buscar o producir lenguajes que les permitan configurar una voz colectiva para comunicarlos y socializarlos, al mismo tiempo que legitiman sus actitudes. Es esta búsqueda lo que explica el ímpetu de modificar las significaciones del entorno social a través de la recepción comunicativa. A partir de materiales dados, los sujetos receptores –alterizados y subalternos– crean nuevos esquemas de representación con los que buscan legitimidad y reconocimiento social para sus experiencias. En este sentido se concluye que "el lenguaje da acceso al mundo de la experiencia tanto como la experiencia viene, o es traída, al lenguaje" (Csordas, 1994: 11). Así pues, se puede asignar a los colectivos *inmigrantes* una actitud que busca proponer otras representaciones de los movimientos de población y la diversidad cultural que trasciendan el paradigma del conflicto basado en binomio hegemónico inmigrante/autóctono. Por lo tanto, escuchar sus voces se convierte en una metodología a seguir.

La idea de la experiencia como fuente de conocimiento supone la humanización de relación entre *inmigrantes* y *autóctonos*. La acción colectiva ya no tiene por qué depender de representaciones abstractas que se encuentran por encima de la condición humana, sino de fenómenos dinámicos que los sujetos experimentan y protagonizan. De todas maneras, a la experiencia íntima de subalternidad se le tiene que añadir otro elemento para concebir la posibilidad de la agencia social de los colectivos de inmigrantes en la superación del conflicto cultural. Así pues, hay que preguntarse, ¿de dónde proceden las formas de significación de las que disponen los sujetos subalternos para generar nuevos esquemas de representación que superen los binomios dados? ¿De qué recursos lingüísticos disponen los colectivos inmigrantes para generar nuevos lenguajes y socializar así sus experiencias?

No hay duda de que los sujetos subalternos se pueden servir de las diferentes formas de representación ofrecidas por los aparatos institucionales, creando algo nuevo a partir de juegos de inversión y recombinación (Hall, 1997b). En el proceso de recepción comunicativa, muchas veces el sujeto receptor mezcla y fusiona los nuevos significados que recibe con su propio bagaje previo de representación. Esta forma de *hibridación* no supone un encuentro entre dos culturas claramente delimitadas y diferenciadas, sino un eslabón más en la continua retroalimentación circular de diferentes significados compartidos por diferentes colectivos (García Canclini, 1990).

La hibridación no consiste en una simple mezcla de diferentes lenguajes en los que se combinan ingredientes distintos. Es la creación de "algo diferente, algo nuevo e irreconocible, una nueva área de negociación de significado" (Bhabha, 1994)

En este punto cabe destacar el bagaje cultural acumulado por los sujetos considerados subalternos, entendido en términos de sabiduría periférica (Fernández, 2000). Al verse sometidos por la fuerza a las disciplinas sociales impuestas en el marco de los discursos dominantes de ordenamiento social, estos añaden el conocimiento que les proporciona su experiencia a las tradiciones marginales de representación, de orígenes diversos, con las que han estado acostumbrados a significarla. De esta manera, dichos colectivos se muestran como sujetos ambivalentes al conocer no solamente los significados compartidos de la cultura dominante obligatoria a través del tamiz enriquecedor de la experiencia, sino también al desenvolverse mediante formas alternativas de representación propias de los márgenes de la producción cultural. Se trata de conocimientos más desorganizados generados desde la precariedad de los márgenes institucionales que se reproducen en ámbitos desprestigiados y son ignorados por los sujetos dominantes (Bourdieu, 1982 [1991]).

La falta de concordancia entre el repertorio de representación con el que se construyó la identidad subjetiva de origen y el discurso en el que se reproducen las disciplinas sociales padecidas es frecuentemente significada como una injusticia o un desprecio a la propia identidad (Piastro, 2008). El malestar que provoca esta situación explica tanto la movilización colectiva en clave de resistencia como la reacción creativa de búsqueda de nuevas formas de representación del orden social y la propia identidad, siempre persiguiendo el reconocimiento y la legitimidad social. Se trata de nuevas formas de significación de la experiencia que buscan ir más allá de los binomios hegemónicos de representación y del conflicto cultural que se deriva. Estas nuevas formas de conocimiento a través del lenguaje se convierten de esta manera en herramientas de empoderamiento de los sujetos, contribuyendo al reconocimiento de la diversidad de nuevas identidades de procedencia asociada a las actuales migraciones intercontinentales. En este sentido, la hibridación no consiste en una simple mezcla de diferentes lenguajes en los que se combinan ingredientes distintos. Es la creación de "algo diferente, algo nuevo e irreconocible, una nueva área de negociación de significado" (Bhabha, 1994).

Referencias bibliográficas

AGRELA, Belén. "El poder de las definiciones en la construcción de 'las otras': reflexiones sobre las retóricas demarcaciones entre 'las semejantes' y 'las diferentes'". En: GREGORIO, Carmen y AGRELA, Belén (comp.). *Mujeres de un solo mundo: Globalización y Multiculturalismo.* Granada: Universidad de Granada, 2002. P. 355-380.

AIXELÀ, Yolanda. *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género.* Barcelona: Bellaterra, 2000. ISBN 84-7290-147-5

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. ISBN 0-86091-546-8.

BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination* [1ª ed.]. Austin: University of Texas Press, 1982. ISBN 978-0-292-71534-9.

BAUMANN, Gerd. "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del 'otro' en las constelaciones históricas". En: NASH, Mary y MARRE, Diana (coord.) *Multiculturalismo y Género.* Barcelona: Bellaterra, 2001. P. 49-70.

BHABHA, Homi. *Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. "The 'Other' Question: Sterotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism". P. 94-121.

– *Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. "Sly Civility". P. 132-145.

– *Location of Culture.* New York: Routledge, 1994. "The Postcolonial and the Postmodern. The question of Agency". P. 245-283.

BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Power.* Cambridge: Polity Press, 1991 [1ª ed. 1982]. "The Economy of Linguistic Exchanges. Introduction". P. 37-43.

– *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999. ISBN 978-84-339-0572-7.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. Londres: Routledge, 1996. ISBN 0-415-12126-4.

CERTEAU, Michel de. "The Practice of Everyday Life". En: STOREY, J. (Comp.) *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*. Atenas: University of Georgia Press, 2006 [1ª ed. 1984]. P. 516-528.

CHARTIER, Roger. "De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social". *Historia Social.* No. 17 (1993). P. 97-103.

CHATTERJEE, Partha. "Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en La India". *Arenal. Revista de historia de las mujeres*. Vol. 3. No. 2 (1996). P. 177-198.

COUSINS, Mark y HUSSAIN, Athar. *Michel Foucault*. Basignstoke: Macmillan, 1984. ISBN 0-312-53166-4.

CSORDAS, Thomas J. "Introduction: The Body as a Representation and Being –in-the-world". En: CSORDAS, Thomas J. (ed.) *Embodiment and Experience*. *The Existential Ground of Culture and Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CURRAN, James y GUREVITCH, Michael. *Mass Media and Society*. Londres: Arnold, 2000. ISBN 978-0340884997.

DERRIDA, Jacques. *Positions.* Chicago: University of Chicago Press, 1972. ISBN 08264 77119.

DÍAZ FREIRE, José Javier. "Cuerpos en conflicto. La construcción de la identidad y la diferencia en el País Vasco a finales del siglo XIX". En: NASH, Mary y MARRE, Diana. *El desafío de la diferencia. Representaciones culturales e identidades de género, raza y clase.* Bilbao: Universidad del País Vasco, 2003. P. 61-94.

– *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria.* Barcelona: Gedisa, 1999. ISBN 9788497846004.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis on the Concepts of Pollution and Taboo.* Londres: Routledge, 2003 [1ª ed. 1966]. ISBN 0415291054.

FERNANDEZ, James W. "Peripheral Wisdom". En: COHEN, Anthony P. (ed.) *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values.* Londres/Nueva York: Routledge, 2000. P. 117-145.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI, 1999 [1ª ed. 1966] ISBN 978-84-323-0950-2.

– *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999 [1ª ed. 1971]. ISBN 978-84-8310-654-9

– *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1996 [1ª ed. 1975]. ISBN 978-84-323-0332-6.

– *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writtings 1972-1977.* En: GORDON, Colin (ed.). New York: Harvester Wheatsheaf, 1980. ISBN 978-0394739540.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico DF: Grijalbo, 1990. ISBN 968-419-954-6.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa, 2000 [1ª edición 1973] ISBN 84-7432-333-9.

HALL, Stuart. *Representation. Cultural Representations and Signifying practices.* "The Work of Representation". Londres: Sage, 1997a. P. 13-75

– *Representation. Cultural Representations and Signifying practices.* "The Spectacle of the 'other'" Londres: Sage, 1997b. P. 223-291.

HALL, Stuart y CHENG, Kuan-Hsing. "Entrevista con Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora". *Revista de Occidente*. No. 234 (2000). P. 95-119.

HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997. ISBN 84-493-0366-4.

LEVI-STRAUSS, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology.* Chicago: The University of Chicago Press, 1983 [1ª ed. 1969]. ISBN 0226474879.

MARTÍN MUÑOZ, Gema. "Imágenes e imaginarios. La representación de la mujer musulmana a través de los medios de comunicación en Occidente". En: VALCÁRCEL, Amelia; RENAU, Ma Dolores y ROMERO, Rosalía (eds.) *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI.* Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 2000.

MELUCCI, Alberto. *Vivencia y convivencia: teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta, 2001. ISBN 8481644781.

MOUALHI, Djaouida. "Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social". *Papers: Revista de Sociología*. No. 60 (2000). P. 291-304.

NASH, Mary. "Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos" En: ROMEO, Mª Cruz; SAZ, I. (eds.). *El siglo XX: historiografía e historia.* Valencia: Universitat de Valencia, 2002. P. 85-101.

– *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos.* Madrid: Alianza, 2004. ISBN 8420642053.

– *Inmigrantes en nuestro espejo. Inmigración y discurso periodístico en la prensa española*. Barcelona: Icaria, 2005. ISBN 84-7426-826-5.

NASH, Mary y VIVES, Antoni. "La construcción del inmigrante: prácticas discursivas político-institucionales". En: TELLO, Rosa; BENACH, Nuria; NASH, M. (eds.) *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008. P. 29-89

PIASTRO, Julieta. "Consideraciones teóricas y epistemológicas para una nueva comprensión de las identidades" En: SANTAMARÍA, Enrique (coord.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, 2008. P. 17-30

PIZZORNO, Alessandro. "Identidad e interés". *Zona Abierta*. No. 69 (1994). P. 141-143.

SAID, Edward W. *Orientalisme. Identitat, negació i violència.* Vic: Eumo, 1991 [1ª edició 1978]. ISBN 9788476022146.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso en lingüística general*. Madrid: Alianza, 1990 [1ª ed. 1916] ISBN 950-40-0025-8.

SPIVAK, Gayatri C. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* Nueva York/Londres: Routledge, 1988. ISBN 0415900026.

–"Can the Subaltern Speak". En: WILLIAMS, Patrick; CRISHAN, Laura (eds.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader.* Nueva York: Harvester/Whearsheaf, 1994. P. 66-112.

THOMPSON, Edward P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Barcelona: Crítica, 1989 [1ª edición 1963]. ISBN 84-7423-416-6.

VAN DIJK, Teun A.. *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós, 1997. ISBN 9788449303678.

VIVES, Antoni y NASH, Mary "La construcción de la 'mujer inmigrante' en el discurso político-institucional de Barcelona (2001-2003)" En: TELLO, Rosa y QUIROZ, Héctor (eds.) *Ciudad y diferencia. Género, cotidianeidad y alternativas*. Barcelona: Bellaterra, 2009. P. 55-71.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura.* Madrid: Península, 1980. ISBN 978-987-604-050-1.

AUSENCIAS Y PRESENCIAS PARA UNA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA POSTABISMAL DESDE EL SUR GLOBAL

Roberto Almanza Hernández

Universidad Pontificia Javeriana (Bogotá, Colombia)

almanzarob@gmail.com

Este artículo analiza los elementos centrales de la elaboración teórica, ética y política de Boaventura de Sousa Santos (*Una epistemología del Sur*) proponiendo esbozar un diálogo, con la perspectiva-red modernidad / colonialidad / descolonialidad, desde la propuesta de interculturalidad crítica propuesta por la lingüista y activista Catherine Walhs, cercana al movimiento indígena y afro en Ecuador.

Apuntes sobre un optimismo trágico posmoderno[1]

Hace poco más de una década, De Sousa Santos (2005) se preguntaba por la dificultad de construir teorías críticas en tiempos donde casi todo puede ser susceptible de ser criticado. Siendo la crítica producto del descontento, de la rabia –*digna,* dirían los zapatistas– y del inconformismo, condición de posibilidad de la teorización en aras de la transformación radical del estado actual de las cosas, ¿por qué no presenciamos la emergencia de multiplicidades de teorías críticas, pese a que las grandes promesas de la modernidad, aún son eso, promesas? El sociólogo portugués afirmará de manera categórica que la dificultad estriba en que no existen soluciones modernas para subsanar los problemas modernos que sufrimos. Por eso se hace necesario desmarcarse de las ciencias sociales modernas para producir teoría crítica. Pero no es cualquier teoría crítica; el autor sostiene que por las razones antes mencionadas, no puede ser una teoría crítica que gravite en los preceptos de la modernidad eurocentrada, ni lo que denomina como posmodernismo celebratorio, es decir, una crítica eurocéntrica a la modernidad occidental de corte descriptivo que opaca y silencia a las víctimas de este modelo civilizatorio en el Sur global o a los que Fanon llamó "los condenados de la tierra". A diferencia del posmodernismo celebratorio, De Sousa Santos dirá lo siguiente sobre su proyecto de posmodernismo de oposición:

> "En vez de la renuncia a proyectos colectivos, propongo la pluralidad de proyectos colectivos articulados de modo no jerárquico por procedimientos de traducción que sustituyen a la formulación de una teoría general de la transformación social. En vez de celebración del fin de la utopía, propongo utopías realistas, plurales

1. En este apartado se retoman algunas reflexiones que hizo Boaventura de Sousa Santos en los años noventa del siglo anterior, con el ánimo de poder ofrecer en perspectiva histórica algunos interrogantes que influyeron en su constelación conceptual siempre dinámica.

y críticas. En vez de renuncia a la emancipación social, propongo su reinvención. En vez de melancolía, propongo optimismo trágico. En vez de relativismo, propongo la pluralidad y construcción de una ética que parta desde abajo. En vez de deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna, profundamente autoreflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia que ella funda. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del pasaje de la acción conformista a la acción rebelde. En vez de sincretismo acrítico, propongo el mestizaje o la hibridación con la conciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, o sea, con la investigación de quién hibrida a quién, o qué, o en qué contextos y con qué objetivos" (De Sousa Santos, 2009: 341).

Este optimismo trágico del posmodernismo de oposición invita al aprendizaje desde y con el Sur global, sin caer en una suerte de esencialismo del Sur

De acuerdo con la cita anterior, el horizonte epistemológico que surca el posmodernismo de oposición se despliega hacia parajes inverosímiles para el posmodernismo mayoritario y taciturno, donde todo está dicho y hecho, y sin posibilidad de nada más. En su lugar, la apuesta es por un *optimismo trágico* donde no todo está dicho ni hecho, y aunque no hay garantías, este impulso optimista trágico doblega el estupor nostálgico, cómplice del espectador posmoderno. Este optimismo trágico del posmodernismo de oposición invita al aprendizaje desde y con el Sur global, sin caer en una suerte de esencialismo del Sur. Pues, si bien el Sur global es una metáfora que visibiliza a las víctimas de la imposición civilizatoria moderna, el Sur es una invención imperial que requiere, en palabras del teórico, "la desfamiliarización con relación al Sur imperial, o sea, con relación a todo lo que en el Sur es el resultado de la relación colonial capitalista (*Ibidem*, 346)". Dicho de otro modo, esto quiere decir que no es el aprendizaje del Sur por el Sur, no es cualquier Sur, es el Sur crítico e insurgente[2] que erosiona al Sur como construcción imperial. Este Sur crítico e insurgente en el horizonte del posmodernismo de oposición se asienta en los bordes –*dentro*– de la modernidad occidental, socavándola y contaminándola de epistemologías subalternizadas en aras de superarla.

Ausencias, ecologías y traducción para la emancipación social

El mismo De Sousa Santos en el ensayo que le da razón al segundo panel, imagina y construye el proyecto de las sociologías ausentes y otras emergentes como producto de una reflexión sobre un reimaginar y reconstruir la emancipación social analizando la experiencia de múltiples subjetividades que luchan en contra del imperialismo, neoliberalismo, el racismo y el patriarcalismo del Sur global, desde una reconceptualización de la sociología y desde un modelo diferente de racionalidad que dé cuenta de la diversidad de mundos y de experiencias alternativas al capitalismo globalizado.

De Sousa Santos propone una crítica al modelo de racionalidad occidental a la que ha denominado "razón indolente", contrapuesto a una "razón cosmopolita" que consta de tres procedimientos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. De acuerdo con el sociólogo, uno de los rasgos más notorios de la racionalidad indolente es su obsesión por el futuro, que dilata y posterga, mientras que al mismo tiempo constriñe el presente, mostrándolo

2. La noción de insurgencias, en contraste a la de resistencia, combina elementos contestatarios con dimensiones propositivas que sirven como contracorriente a lo establecido. Incluye focos de lucha, nuevos actores en el escenario y redefiniciones de lo político de cómo hacer políticas; envuelve saberes liberados de su condición subalterna, nuevos discursos y horizontes distintos (Lao-Montes 2006: 249).

fugaz en medio de la espesura del pasado y la inmensidad del futuro, "cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente" (De Sousa Santos, 2009: 100). Galopando a contracorriente, la razón cosmopolita se despliega a la inversa: expande el presente y contrae el futuro, logrando con dicha expansión la condición de posibilidad de emergencia de los mundos posibles existentes. Es importante mencionar que para cada intervención en el espacio-tiempo existe una sociología; para la expansión del presente, De Sousa Santos propone la sociología de las ausencias y para la contracción del futuro la sociología de las emergencias. Aquí nos detendremos a explorar sólo la primera.

Galopando a contracorriente, la razón cosmopolita se despliega a la inversa: expande el presente y contrae el futuro, logrando con dicha expansión la condición de posibilidad de emergencia de los mundos posibles existentes

En este horizonte, la sociología de las ausencias es un procedimiento que se propone desnaturalizar lo *inexistente* mostrándolo como una construcción que oblitera mundos y experiencias que existen y son practicados por sujetos en el Sur global: "El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur?" (De Sousa Santos 2009: 109).

La sociología de las ausencias confronta la experiencia monocultural del mundo[3] desde ecologías, interviniendo el espacio-tiempo y abriendo el espectro a formas de vida que la razón indolente despreció de manera sistemática. Por eso, De Sousa Santos propone las ecologías en contraposición a las lógicas de la no-existencia, entendiendo por ecologías la acción de incorporar la diversidad y sus formas de interacción a la realidad social *haciéndolas inteligibles*. Confronta la lógica del saber y del rigor científico con la ecología de los saberes, que pone en evidencia las multiplicidades de saberes tradicionales y conocimientos populares que operan en el plano social desde procedimientos de rigor procedimental. Confronta la monocultura del tiempo lineal con la ecología de las temporalidades, desuniversalizando el tiempo lineal y mostrándolo como uno más entre las multiplicidades de concepciones del tiempo. Confronta la lógica de la clasificación social con la lógica del reconocimiento, que ilustra las relaciones de poder en la clasificación social de poblaciones en el mundo por la colonialidad del poder, proponiendo una articulación entre *diferencias iguales* que rompa con las jerarquías etno/raciales a partir del reconocimiento recíproco. Confronta la lógica de escala dominante, que privilegia la universalidad abstracta y la globalización de la modernidad occidental, con la ecología de las transescalas a partir de la visibilización de multiversos concretos y glocalizaciones contrahegemónicas. Por último, confronta la lógica productivista con la ecología de las productividades y pone en evidencia sistemas económicos alternativos al capitalismo neoliberal globalizado (De Sousa Santos, 2009).

Saberes y reconocimientos para la interculturalidad desde el trabajo de traducción

Quisiera referirme concretamente a las ecologías de los reconocimientos y de los saberes, ya que son las que desarrollan concretamente las bases de la interculturalidad crítica para avanzar en la descolonización del mundo y, por ende, en la emancipación social.

3. La experiencia monocultural del mundo tiene como base lo que De Sousa Santos (2005) ha denominado razón metonímica que parte de la idea de totalidad revertida de orden, donde las partes se encuentran supeditadas al todo. De ahí que el todo está concebido como armónico, coherente y homogéneo con las partes.

La ecología de los reconocimientos, si bien se ocupa de confrontar la clasificación social racial/étnica instaurada por la colonialidad del poder con la modernidad, permite el reconocimiento de identidades y poblaciones del Sur global que configuró la colonialidad como elemento constitutivo del patrón mundial capitalista (Quijano, 2000; 2004). Este reconocimiento de las identidades y poblaciones del Sur global, crítico con la hegemonía capitalista, propicia los escenarios de diálogos interepistémicos donde se valoran las experiencias y las luchas concretas contra el capitalismo, el imperialismo, el patriarcalismo y el racismo.

La articulación de las ecologías de los reconocimientos y los saberes son los ejes fundamentales para un verdadero diálogo horizontal, crítico-constructivo entre epistemas

Por su parte, la ecología de los saberes pone en escena las multiplicidades de saberes y conocimientos que coexisten con la episteme científica en el campo social, sólo que han sido silenciados y subestimados, concebidos como pseudoconocimiento sin ningún tipo de rigor válido por el conocimiento *único* y *universal* de la ciencia moderna. En este sentido, al poner en evidencia dichos saberes, legitimándolos como conocimiento válido y generando articulaciones epistemológicas entre el llamado saber experto científico y los saberes populares y tradicionales, socava, por un lado, el monólogo arrogante científico como pensamiento *único* y *universal*, mostrándolo como uno más entre otros, y propiciando por el otro el diálogo interepistémico desde el imperativo de la interacción horizontal y la ignorancia en el saber.

Dicho lo anterior, es importante resaltar que la articulación de las ecologías de los reconocimientos y los saberes son los ejes fundamentales para un verdadero diálogo horizontal, crítico-constructivo entre epistemas. Se atribuye a la ecología de los reconocimientos el primer paso para que este diálogo se materialice, pues son los sujetos los que detentan e inscriben los saberes y las experiencias. Ahora bien, ¿cuáles son los preceptos que sustentan la necesidad del diálogo interepistémico? ¿Cómo se logra esto? Santos propone un procedimiento llamado de traducción que propicia escenarios de inteligibilidad recíproca entre formas de vivir el mundo, que no se limitan exclusivamente a las existentes sino también a las potenciales. Tampoco se reduce a una lectura analítica dicotómica de relaciones de poder blanco/negro, hombre/mujer. Por el contrario, se propone trascenderla. Respecto a la traducción entre saberes, este procedimiento toma el nombre hermenéutica diatópica, que no es otra cosa que un ejercicio interpretativo entre epistemes con el fin de buscar salidas a problemas comunes.

Las líneas del existir, la modernidad occidental abismal y el pensamiento postabismal

Los aspectos centrales de la artesanía teórica y conceptual de Boaventura de Sousa Santos están dedicados a analizar críticamente la modernidad occidental entendiéndola como un pensamiento abismal, hegemónico y mundial. En primer lugar, porque el desarrollo teórico de las líneas abismales y el pensamiento postabismal ha sido su contribución relativamente más reciente en su proyecto "epistemología del Sur". En segundo lugar, porque, a mi juicio, aborda de manera central las implicaciones de colonialismo como fenómeno fundador de una frontera abismal donde una línea divide a dos mundos y donde uno de los lados de la línea –el de este lado– es lo que existe y tiene el prodigio de convertir el "otro lado de la línea" en inexistente.

Su trabajo sobre las líneas abismales retoma elaboraciones anteriores y las refina. El concepto de líneas abismales era la pieza que faltaba en su proyecto de *Epistemologías del Sur*, argumento sostenido por la relevancia que le da su análisis al fenómeno colonial.

De acuerdo con De Sousa Santos, la modernidad occidental en su espectro social y político gravita entre la regulación social y la emancipación social. No obstante, este paradigma no opera igual para todas las personas y espacios; en este lado de la línea, europeos y euro-norteamericanos están asentados en territorios metropolitanos; y en el otro lado de la línea, los no-europeos y los no euro-norteamericanos están situados en espacios coloniales. Estas líneas globales abismales, que en un principio tenían unos límites fijos geográficos y poblacionales, fueron tomando formas particulares dependiendo del contexto histórico. En la actualidad presenciamos que estas líneas globales han tenido cambios sustanciales desde su aparición, hace más de cinco siglos; del colonialismo de las administraciones coloniales poco queda. No obstante, el ocaso del colonialismo y el paso de colonias imperiales a Estados-Nación periféricos no trajeron consigo el fin de la jerarquía etnoracial y epistémica, ni la desaparición de las relaciones coloniales con el Sur global. En su lugar, Castro-Gómez y Grosfoguel dirán que somos testigos de la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global (2007). Colonialidad global expresada en una línea abismal donde la zona colonial desborda a los sujetos y las geografías de antaño.

Estas luchas de re-existencia que han cuestionado la emergencia de las líneas abismales construyen redes y crean espacios de articulación que propician escenarios de traducción y diálogos interculturales que luchan por una justicia cognitiva global desde el Sur; en palabras de Boaventura de Sousa Santos, pensamientos postabismales

Estas luchas de re-existencia que han cuestionado la emergencia de las líneas abismales construyen redes y crean espacios de articulación que propician escenarios de traducción y diálogos interculturales que luchan por una justicia cognitiva global desde el Sur; en palabras de Boaventura de Sousa Santos, pensamientos postabismales

Esta colonialidad, que se expresa en las líneas abismales globales en nuestro presente, siempre ha sido motivo de lucha por parte de aquellos a los que siempre les fue negado su existir y a los que se infravaloraron sus cuerpos y epistemes. Estas luchas de re-existencia que han cuestionado la emergencia de las líneas abismales construyen redes y crean espacios de articulación que propician escenarios de traducción y diálogos interculturales que luchan por una justicia cognitiva global desde el Sur; en palabras de Boaventura de Sousa Santos, pensamientos postabismales.

Perspectiva-red modernidad/colonialidad/descolonialidad y la interculturalidad crítica en Walsh

Antes de abordar la propuesta de interculturalidad crítica de la lingüista y activista Catherine Walsh, es necesario referirse al encuadre epistémico y político en el que se inscribe su trabajo en la perspectiva modernidad/ colonialidad/ descolonialidad. Como lo expresó Arturo Escobar (2003) en su conocido ensayo *Mundo y conocimientos de otro modo*, esta red es una perspectiva de análisis de vocación transdisciplinaria porque trasgrede las fronteras de las ciencias sociales combinando disciplinas y campos teóricos críticos. Los miembros que componen la red tienen una formación múltiple, que va de la filosofía, a la sociología, la crítica feminista y las artes. Esto provoca que el espectro de intereses sea profundamente heterogéneo aunque se comparta el proyecto de la descolonización del mundo hacia la multiplicidad de mundos posibles.

Esta perspectiva parte de la premisa que las jerarquías que se erigieron con la modernidad desde el siglo XVI –etnoraciales, epistémicas, espirituales y de género/sexualidad– continúan operando en el presente pero reconfiguradas en el teatro del capitalismo global. Esta red se alimenta

básicamente de los planteamientos pilares del sociólogo Aníbal Quijano con su noción de colonialidad y los aportes del filósofo de la liberación Enrique Dussel y su noción de transmodernidad[4]. En consecuencia, la tríada modernidad / colonialidad / descolonialidad[5] es un ensamblaje conceptual separado y unido a la vez por un "/" que los articula y los imposibilita de pensarlos de manera individual dado que su vínculo indisoluble de carácter histórico lo hace constitutivo del otro. El vínculo integrante de los dos primeros conceptos –modernidad / colonialidad–, como ya he mencionado antes, es una contribución de Quijano, el cual las concibe constitutivas de la matriz colonial de poder erigida desde el siglo XVI, siendo la colonialidad el lado perverso de la modernidad.

Debe entenderse el proyecto decolonial como una iniciativa que recoge todas las manifestaciones descoloniales que datan desde el mismo siglo XVI y que han contribuido, a lo largo del tiempo, a que no se apague el deseo por la liberación, y que bregan por terminar el proyecto inacabado de la descolonización

Respecto al tercer concepto –descolonialidad–, Grosfoguel y Mignolo expresan lo siguiente:

> "…remite a la variedad de respuestas que se han dado a través de los siglos y en distintos continentes, al proceso de formación y consolidación de 'Occidente' (una formación epistémica que surgió al norte del Mediterráneo y se consolidó en el Atlántico) y su expansión alrededor del globo. Hay una larga historia y una genealogía de intervenciones descoloniales, desde el siglo XVI al XX, en América, Asia y África, cuya historia, análisis y consecuencias los proyectos descoloniales están ya realizando y poniendo de relieve y que, esperamos, se continúe hacia el futuro". (2008: 31)

En esta dirección debe entenderse el proyecto decolonial como una iniciativa que recoge todas las manifestaciones descoloniales que datan desde el mismo siglo XVI y que han contribuido, a lo largo del tiempo, a que no se apague el deseo por la liberación, y que bregan por terminar el proyecto inacabado de la descolonización. Desde esta perspectiva de análisis y de intervención política se inscribe la propuesta de la lingüista y activista Catherine Walsh desde Ecuador. Es importante marcar algunas distinciones entre los conceptos multiculturalidad y multiculturalismo, dado que en el contexto latinoamericano suelen ser equiparables con las nociones de interculturalidad. Entendemos por multiculturalidad una declaración primaveral de la diversidad cultural de corte descriptivo en un contexto específico, mientras que equiparamos multiculturalismo al relativismo cultural, que entiende a las culturas como archipiélagos autocontenidos, donde los estados diseñan políticas diferenciales sin propiciar espacios de encuentros o interrelación. En este contexto, el discurso estatal suele emplear en ocasiones el término interculturalidad donde concretamente se está haciendo referencia a la multiculturalidad.

Sobre la multiculturalidad y el multiculturalismo se deben hacer algunas precisiones, puesto que no existe el multiculturalismo en abstracto, sino prácticas multiculturales estatales que no son ajenas a posicionamientos ideológicos. En este sentido, Eduardo Restrepo (2004: 280-281), siguiendo al teórico Stuart Hall, plantea las siguientes distinciones:

- *Multiculturalismo conservador*. Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como el paradigma naturalizado y normalizado de la *mayoría*. En una expresión extrema de este multiculturalismo conservador se desarrollan políticas que, por acción y omisión, buscan socavar las condiciones de existencia y de posibilidad de la multiculturalidad.

4. La transmodernidad para el filósofo de la liberación tiene como propósito culminar el proyecto inacabado de la descolonización desde la praxis crítica y creativa que permita abrir paso a la co-existencia de mundos múltiples posibles.
5. Cuando decimos "decolonialidad" y por ello significamos el tercer término del complejo modernidad/colonialidad/descolonialidad, estamos significando un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Ese enfrentamiento no es sólo resistencia sino re-existencia, en el sentido del pensador, artista y activista colombiano Adolfo Albán Achinte" (2008: 33-34).

- *Multiculturalismo liberal*. Su estrategia consiste en escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particulturalistas que son toleradas mientras no interrumpan la esfera de lo público. El multiculturalismo liberal supone un ciudadano abstracto universal y acultural en cuanto es un individuo racional y libre de las ataduras *premodernas*, culturalistas, etnicistas, religiosas, comunitaristas; como el legítimo sujeto de derecho y fuente elemental constituyente del poder político. Las particularidades culturales no sólo son aislables y expresables en lo privado, como otros tantos *gustos* de los individuos, sino que también son agregados o suplementos que por definición no pertenecen como tales al orden de lo político ni de la ciudadanía.
- *Multiculturalismo neoliberal*. Anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación (de la tiranía) del mercado como principio regulador de lo político y lo social. Así, se correspondería a lo que Stuart Hall denomina multiculturalismo comercial: "si la diversidad del individuo de las diferentes comunidades es reconocida en el mercado, entonces los problemas de la diferencia cultural serán solucionados (*dis-solved*) a través del consumo privado sin ninguna necesidad de la redistribución del poder y los recursos" (2000: 210). En la predicación neoliberal (aunque no necesariamente en su práctica), el lugar del Estado es cada vez más marginal y circunscrito a garantizar las condiciones de acumulación ampliada del capital. De ahí que la diferencia cultural es agenciada como garante y condición de posibilidad de la mayor movilidad del capital, en aras de una reproducción ampliada del mismo.
- *Multiculturalismo formal comunitarista*. Es aquel que "formalmente asume las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos-grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista" (Hall, 2000: 210). Es importante hacer la salvedad que en la práctica de los estados pueden darse matices e hibrideces de estos multiculturalismos.

En este sentido, pueblos indígenas, comunidades negras y otros sectores de la población han usado este término como un instrumento reivindicativo de derecho. No obstante, el uso indiscriminado de la noción de interculturalidad por parte del discurso estatal ha hecho que este concepto sea colonizado y cooptado. En este escenario y debido a algunas expresiones de la interculturalidad emerge el concepto de interculturalidad crítica propuesto por Walsh:

> "…práctica política y contrarrespuesta a la geopolítica hegemónica, monocultural y monoracial del conocimiento; es herramienta, estrategia y manifestación de una manera 'otra' de pensar y actuar. Con eso no quiero decir simplemente una manera más de pensar y actuar, es decir "otra manera", sino una "manera otra" por el hecho de que construye dentro de un juego del pensar y de lo político, marcando un significado y proyecto alternativo radicalmente distinto, un proyecto de pensar y actuar 'desde' y 'abajo' y no desde 'arriba'" (Walsh, 2005: 54-55).

Walsh usa la categoría de interculturalidad crítica para dar cuenta de las transformaciones radicales que se proponen en las constituciones de Ecuador con la noción *sumak kawsay (*buen vivir*)* de los pueblos quichua, y Bolivia con la noción aymara *suma qamaña (*vivir bien*),* que, indepen-

dientemente de las dificultades y contradicciones que se presenten para construirlas, representan un avance notorio para la descolonización del Estado-Nación, tanto en el contexto ecuatoriano como en el boliviano.

Hasta aquí es posible ver las profundas cercanías entre la constelación teórica de las epistemologías del sur que emerge desde la periferia europea y la red-perspectiva modernidad / colonialidad / descolonialidad que surge desde las Américas. El trabajo de Catherine Walsh se circunscribe en el presente histórico de lucha de Bolivia y Ecuador, sin garantías o, en palabras de De Sousa Santos, "desde un optimismo trágico".

Desde la misma emergencia de la modernidad/ colonialidad se vienen gestando luchas. Algunas son muy silenciosas y borrosas, otras son audibles y visibles; algunas de éstas también mal leídas por nuestro encuadre disciplinario moderno eurocéntrico

Conclusión

Desde la misma emergencia de la modernidad/colonialidad se vienen gestando luchas. Algunas son muy silenciosas y borrosas, otras son audibles y visibles; algunas de éstas también mal leídas por nuestro encuadre disciplinario moderno eurocéntrico. Desde hace algunas décadas voces críticas desde diferentes *sures* del hemisferio vienen señalando la necesidad de desmarcarnos del lenguaje carcelario de las ciencias sociales por su imposibilidad de leer y dilucidar la multiplicidad de conocimientos que habitan y que reclaman por existir sin discriminación ni sometimiento. En el marco de esta necesidad-urgencia, emerge el trabajo de De Sousa Santos y de la perspectiva-red modernidad / colonialidad / descolonialidad, ofreciéndonos instrumentos para el análisis y la intervención en nuestros mundos concretos.

Por eso, desde la propuesta de Walsh de interculturalidad crítica y desde el arsenal teórico de De Sousa Santos se resaltan tantos movimientos de base, resistencias e insurgencias de los pueblos, por ejemplo el de la minga[6] social y comunitaria y el Congreso de los pueblos en Colombia[7], los diálogos intergalácticos de los zapatistas y el foro social mundial, que, hoy por hoy, a pesar de no contar con garantías de éxito, siguen construyendo la historia desde las Historias[8].

Referencias bibliográficas

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. "Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". P. 9-24.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del Sur*. México: Siglo veintiuno editores y CLACSO coediciones, 2009. P. 292.

– *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Bogotá-Madrid: ILSA- Editorial Trotta, 2005. P. 367.

GROSFOGUEL, Ramón y MIGNOLO Walter. "Intervenciones decoloniales: Una breve introducción". *Tabula Rasa*. No. 9 (julio-diciembre de 2008). Bogotá. P. 29-37.

GROSFOGUEL, Ramón. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa.* No. 4 (enero-junio de 2006). Bogotá. P. 17-48.

6. Por minga se entiende una práctica cultural colectiva propia de los indígenas de los Andes que consiste en pensar y actuar colectivamente en función de un objetivo en común.
7. El Congreso de los pueblos en Colombia tiene como propuesta una nueva legislación para la vida de todos los colombianos, es un camino que se ha ido madurando desde abajo, que ha partido de la base del diálogo respetuoso y crítico de las experiencias de las víctimas del capitalismo neoliberal imperante en Colombia. Véase en: http://congresodelospueblos.org/sitio/.
8. Mayúscula puesta por el autor.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-systems Research*. VI. 2 (summer/fall 2000). P. 342-386.

– "Colonialidad del poder: una perspectiva histórico-mundial". Conferencia presentada en la Universidad de California. Berkeley: Departamento de Estudios Étnicos, 2004. P. 92.

RESTREPO, Eduardo. *Teorías de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2004, P. 129.

WALSH, Catherine. *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, 2008. "Interculturalidad crítica. Pedagogía decolonial". P. 45-64.

– "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa*. No. 9 (julio-diciembre de 2008). Bogotá. P. 131-152.

PANEL II: SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y DE LAS EMERGENCIAS

- INTRODUCCIÓN

  Gladys Lopera

- LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO: DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE LA VISIÓN DESCOLONIAL DE FRANTZ FANON Y LA SOCIOLOGÍA DESCOLONIAL DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

  Ramón Grosfoguel

- MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS: LA RELEVANCIA DE LAS EXPERIENCIAS DE AUTOFORMACIÓN

  Nayra García-González

- RESIMBOLIZAR PARA TRANSGREDIR

  Begoña Dorronsoro Villanueava

- CUESTIONANDO LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN: DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA

  Tamara Bokuchava

- MUJER FRONTERA: REFLEXIONES DE MUJERES INMIGRANTES SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

  Helga Flamtermesky

- IDENTIDAD Y SER. UN ANÁLISIS DE AUSENCIAS Y EMERGENCIAS CON LOS MAMOS DE SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

  Julia Suárez-Krabbe

Gladys Lopera Cardona

Bibliotecaria pública. Estudiante de Doctorado en Didáctica de la Lengua, la Literatura y las Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Barcelona

gladysloper@gmail.com

"Pero aquí abajo
cada uno en su escondite
hay hombres y mujeres
que saben a qué asirse
aprovechando el sol
y también los eclipses
apartando lo inútil
y usando lo que sirve
con su fe veterana
el sur también existe".

Mario Benedetti. *El sur también existe.*

La sociología de las ausencias busca expandir el presente para visibilizar las experiencias que quedan invisibilizadas por la modernidad/colonialidad y visiones eurocentradas. Las experiencias alternativas disponibles que han sido silenciadas, pero que nos ayudan a construir el concepto de "realidad".

La sociología de las emergencias se propone contraer el futuro para encontrar otras posibilidades como alternativas a la realidad presente. Ésta busca pistas y señales existentes en el presente, produciendo una *ampliación simbólica* de las mismas, permitiéndonos contar con *experiencias posibles* a través de un futuro concreto y alternativo.

Las comunicaciones para este panel se convocaron a partir de estas dos tesis, con el fin de buscar nuevas pistas y señales y de establecer un diálogo que permitiera un acercamiento al tema desde diversas miradas disciplinares.

> "[…] para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de

> la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito" (De Sousa Santos, 2009: 107).

La sociología de las ausencias es aquella que quita el velo y deja al descubierto la diversidad de experiencias que acontecen en las infinitas prácticas sociales, mientras la sociología de las emergencias nos encaminan a recorrer los campos de las experiencias posibles a futuro

Con estas palabras, De Sousa Santos nos propone ampliar la capacidad de visión del horizonte, con la intención de superar nuestras limitaciones perceptivas. En este sentido, las *emergencias* buscan valorizar el más amplio espectro de la experiencia humana, frente a las *ausencias* como responsables del desperdicio de esa experiencia. Así, la sociología de las ausencias es aquella que quita el velo y deja al descubierto la diversidad de experiencias que acontecen en las infinitas prácticas sociales, mientras la sociología de las emergencias nos encaminan a recorrer los campos de las experiencias posibles a futuro.

Hasta ahora, la demarcación de lo que es válido y no válido como conocimiento se ha dirigido desde el saber orquestado por la racionalidad occidental. Por consiguiente, se hace urgente aprender de las experiencias sociales de la periferia, en un intento por llevar el pensamiento más allá de lo que se ha considerado realidad social en la tradición científica y filosófica europea.

Se trata, pues, de un reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo, en todos sus aspectos: cognitivos, económicos, culturales, políticos, entre otros, como un paso a la *justicia cognitiva*, como una apuesta por la revalorización de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales que han sido ignoradas y olvidadas por las ciencias hegemónicas. El mismo De Sousa Santos dice al respecto que no habrá una democracia social global real si no se abre un camino para la justicia cognitiva global, abogando por una democracia que intente dar cuenta de las infinitas formas del saber que existen en nuestro mundo.

En este sentido, el Foro Social Mundial originado en Brasil en 2001 –del cual Boaventura de Sousa Santos es uno de sus creadores– aparece como el fenómeno social y político que puede ejemplificar la expresión más reciente de un movimiento de la globalización contrahegemónica. Además de ser un espacio de debate democrático de ideas, formulación de propuestas, cambio de experiencias y articulación de movimientos sociales –redes, ONG y otras organizaciones de la sociedad civil– que se oponen al manejo del mundo por el capital y por cualquier forma de colonialismo.

De hecho, para De Sousa Santos "la compresión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo" (2003: 171). Es por eso que hace un llamado a los pensadores del Norte global a pensar junto y con el Sur global en la búsqueda de una epistemología desde el Sur para que sea una realidad generar un pensamiento crítico.

De ahí que en el último Foro Social Mundial, realizado entre el 6 y el 11 de febrero de 2011 en Dakar (Senegal), los once ejes temáticos giraran en torno a las prioridades que se desprenden de la coyuntura actual de la escena internacional, las luchas organizadas por los movimientos sociales y el contexto de los países de África[1].

1. Véase: http://fsm2011.org/es/noticias/dakar-abre-consulta-publica-sobre-los-ejes-tematicos.

Siguiendo las líneas trazadas por Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel (2011) nos plantea que "lo que conocemos hoy día como teoría crítica o pensamiento crítico es la teoría social producida desde la experiencia histórico-social del *otro* dentro de la zona del ser... la imposición de esta teoría crítica desde la zona del ser hacia la zona del no-ser constituye una colonialidad del saber desde la izquierda".

Boaventura de Sousa Santos nos invita a *recuperar* la capacidad de espanto, "una capacidad de *espanto* e indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde"

No es extraño, pues, que en su intervención, y centrándose en la descolonización del conocimiento, Grosfoguel establezca un diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos; un diálogo que surge a partir de la visión fanoniana de racismo, entendido éste como una jerarquía global de superioridad e inferioridad en la línea de lo humano.

> "Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el "sistema imperialista/occidentalocéntrico/ capitalista/patriarcal/moderno/colonial" (Grosfoguel, 2011).

Igualmente, las cinco panelistas presentaron, desde enfoques diferentes, investigaciones que les han permitido dar voz a muchas voces y saberes acallados y ampliar, además, sus propios campos epistémicos.

Nayra García-González abordó los espacios de autoformación para la transformación social y una reflexión sobre los mismos, como herramientas para la investigación, donde lo colectivo y la construcción de lo común ocupa un lugar central. Frente a la desestructuración de los lazos sociales y a la individualización de los problemas sociales, la autora se plantea como prioritaria la lucha por lo colectivo y por la construcción, defensa y fortalecimiento de lo común. Con este objetivo, Nayra García nos presenta varios ejemplos de movimientos y acciones donde se busca producir, defender y fortalecer lo común a través de la cooperación.

A continuación, Begoña Dorronsoro nos embarca en un viaje hacia la América invadida, donde escuchamos la voz de las mujeres indígenas y originarias, que se apropian de las identidades asignadas por los invasores, dotándolas de nuevos significados y simbolizaciones articuladas desde el pasado, para subvertir el orden establecido y avanzar hacia el futuro. De la mano de la investigadora se redescubren mujeres como La Malinche, Pocahontas, Las Amazonas, o la triste e increíble historia de la Venus Hotentote (El caso de Saartjie Baartman). Y detrás de cada historia, una apuesta común: resimbolizar para transgredir.

Desde otra realidad, Tamara Bokuchava nos sitúa en una experiencia de confrontación permanente con las políticas públicas, desde la inmigración y el interculturalismo. Se trata de un trabajo que tiene la inquietud personal de escuchar, comprender y analizar las voces de los refugiados y los solicitantes de asilo (en este caso los colombianos). La autora nos acerca a las verdaderas causas de estos "viajes a la esperanza" y a las vidas cotidianas de sus protagonistas dentro de la sociedad catalana. En particular, se analiza principalmente la ciudad de Barcelona, lo que la ha llevado a cuestionar la validez de sus políticas de integración.

En su artículo "Mujer Frontera. Reflexiones de mujeres inmigrantes", Helga Flamtermesky se centra en la sociología de las ausencias. El trabajo se origina de una investigación-acción-participación (IAP) que ella misma coordinó, y que en sus inicios se titulaba "Trata de mujeres: propuestas de intervención desde las mujeres que la han vivido", cuyo desarrollo, a lo largo de los tres años que duró, fue moldeado por las mismas mujeres inmigrantes que participaron y que conllevó al cambio de título "Mujer Frontera", que refleja procesos epistemológicos, de posicionamiento y de apropiación que se han experimentado durante el proceso de la investigación.

Se trata, pues, de conocimientos y experiencias que surgen fuera de los cánones de demarcación del conocimiento hegemónico y que, por lo tanto, corren el riesgo de ser desvalorizados, ignorados y olvidados.

Finalmente, Julia Suárez Krabbe nos presenta un análisis de ausencias y emergencias con los *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia.

Usando el método de la sociología de las ausencias y las emergencias, su ensayo se inicia cuestionando la separación entre ser humano y naturaleza en la racionalidad occidental, como presupuestos que forman parte del racismo. La investigadora parte de la idea de racismo, como un concepto que nos permite entender la forma en la cual los derechos humanos y el desarrollo, como localismos globalizados, están intrínsecamente ligados.

Su investigación está planteada como un trabajo de colaboración con los *mamos* (autoridades espirituales/políticas) de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano –Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa.

De esta manera, el panel permitió adentrarnos en mundos y saberes distantes en el tiempo y en el espacio, que nos dejan interrogantes y cuestionamientos para seguir recorriendo los infinitos caminos epistémicos de los *sures*.

Para continuar en esos caminos de las provocaciones, dejarnos llevar, *delirar en voz alta*, con las palabras de Eduardo Galeano, de las cuales –quizá– hace eco Boaventura de Sousa Santos cuando nos invita a *recuperar* la capacidad de *espanto*, "una capacidad de espanto e indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde" (2003: 57)

Delirar en voz alta

Mensaje de Eduardo Galeano para América Latina
Cartagena de Indias. Colombia, julio de 1997

Si el mundo está patas arriba y cabeza abajo ¿por qué no delirar que el mundo vuelva a estar como él quiso cuando todavía no era? Así que se me ocurrió imaginar ese mundo posible.

Delirar, soñar en voz alta:

En las calles los automóviles serán pisados por los perros, el aire estará limpio de los venenos de las máquinas y no tendrá más contaminación que la que emana de los miedos humanos y de las humanas pasiones.

La gente no será manejada por el automóvil, ni será programada por la computadora, ni será comprada por el supermercado, ni será mirada por el televisor.

El televisor dejará de ser el miembro más importante de la familia y será tratado como la plancha o el lavarropas.

La gente trabajará para vivir en lugar de vivir para trabajar.

En ningún país irán presos los muchachos por no prestar el servicio militar; sólo irán quienes quieran hacerlo.

Los economistas no llamarán nivel de vida al nivel de consumo, ni llamarán calidad de vida a la cantidad de compra.

Los cocineros no creerán que a las langostas les encanta que las cocinen vivas.

Los historiadores no creerán que a los países les encanta ser invadidos y los políticos no creerán que a los pobres les encanta comer promesas.

El mundo ya no estará en guerra contra los pobres sino contra la pobreza. La industria militar no tendrá más remedio que declararse en quiebra por siempre jamás.

Nadie morirá de hambre porque nadie morirá de indigestión.

Los niños de la calle no serán tratados como si fueran basura porque no habrá niños de la calle. Los niños ricos no serán tratados como si fueran dinero porque no habrá niños ricos.

La educación no será privilegio de quienes pueden pagarla, ni la policía será la maldición de quienes no puedan comprarla.

La justicia y la libertad, hermanas siamesas condenadas a vivir separadas, volverán a juntarse, bien pegaditas, espalda contra espalda.

Una mujer negra será presidenta del Brasil y otra mujer negra será presidenta de los Estados Unidos; una mujer india gobernará a Guatemala y otra a Perú.

En Argentina las "Locas de la Plaza de Mayo" serán un ejemplo de salud mental porque ellas se negaron a olvidar, en el tiempo de la amnesia obligatoria.

La Santa Madre Iglesia corregirá algunas erratas en las piedras de Moisés: El sexto mandamiento ordenará: "festejarás tu cuerpo". El noveno que desconfía del deseo, lo declarará sagrado. La Iglesia también dictará el undécimo mandamiento que se le había olvidado al Señor: "amarás a la naturaleza de la que formas parte".

Todos los penitentes serán celebrantes y no habrá noche que no sea vivida como si fuera la última, ni un día que no sea vivido como si fuera el primero.

Eduardo Galeano (Uruguay)

Referencias bibliográficas

DE SOUSA Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO, Siglo XXI Editores, 2009.

– *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/ILSA, 2005.

– *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia.* (Vol. I) Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003.

GROSFOGUEL, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World.* Vol. 1, No. 1 (2011). P. 1-38

LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO: DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE LA VISIÓN DESCOLONIAL DE FRANTZ FANON Y LA SOCIOLOGÍA DESCOLONIAL DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Ramón Grosfoguel

Departamento de Estudios Étnicos, Berkeley University, Estados Unidos.
Integrante del Grupo Modernidad / Colonialidad

grosfogu@berkeley.edu

La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales

La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales. Su trabajo es un ejemplo de una teoría crítica descolonial producida desde Europa en diálogo crítico con el pensamiento del Sur Global. Hoy día resulta inexcusable para pensadores del Norte Global seguir produciendo teoría crítica sin diálogo, con sordera hacia las epistemologías del sur. A partir de la obra de De Sousa Santos, no tiene justificación argumentar que no sea posible para un pensador o pensadora del Norte Global pensar junto y con el Sur Global.

Desde Jean Paul Sartre no ha habido un pensador europeo con el compromiso político y social con el Sur Global como Boaventura de Sousa Santos. Pero De Sousa Santos supera a Sartre en la medida en que este último nunca se contaminó con, ni se tomó en serio las epistemologías del Sur Global. Sartre fue un existencialista toda la vida sin replantearse sus sesgos eurocéntricos ni *contaminarse* con el pensamiento del sur. En cambio, Boaventura de Sousa Santos se ha planteado como una prioridad en la producción de conocimientos en las ciencias sociales el pensar junto y con el Sur Global. De Sousa Santos parte del principio de que "la compresión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo". Su sociología es una ruptura con el universalismo eurocéntrico al llamar a la producción de una epistemología del sur por medio de una ecología de saberes que incluya desde científicos sociales hasta epistemologías y saberes Otros producidos desde el Sur. La ecología de saberes es un principio epistémico fundamental en la obra de De Sousa Santos que constituye el punto de partida dialógico que permite escapar del monólogo monoculturalista eurocéntrico.

En esta intervención quisiera destacar el significado de la obra de De Sousa Santos poniéndolo en diálogo con la obra de Franz Fanon. Antes de hablar propiamente de la obra de De Sousa Santos, procederé a explicar el concepto de racismo en Fanon.

Concepción fanoniana del racismo

Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color

Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el "sistema imperialista/occidentalocéntrico/ capitalista/patriarcal/moderno/colonial" (Grosfoguel, 2011). Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidos socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjectividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada (Fanon 2010). Hay varios asuntos importantes a destacar con esta definición.

La definición fanoniana de racismo nos permite concebir diversas formas de racismos evadiendo los reduccionismos de muchas definiciones. Dependiendo de las diferentes historias coloniales en diversas regiones del mundo, la jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano puede ser construida con categorías raciales diversas. El racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión. Aunque el racismo de color ha sido predominante en muchas partes del mundo, no es la forma única y exclusiva de racismo. En muchas ocasiones confundimos la forma particular de marcar el racismo en una región del mundo con la forma universal exclusiva de definición del racismo. Esto ha creado una enorme cantidad de problemas conceptuales y teóricos. Si colapsamos la forma particular que el racismo adopta en una región o país del mundo como si fuera la definición universal de racismo perdemos de vista la diversidad de racismos que no son necesariamente marcados de la misma forma en otras regiones del mundo. Así adoptamos la falsa conclusión de que en otras partes del mundo no existe racismo si la forma de marcar el racismo en una región o país particular no coincide con la forma de marcarlo en otra región o país. El racismo es una jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color.

En la historia colonial irlandesa, los británicos construyeron su superioridad racial sobre los irlandeses no a través de marcadores de color de piel sino a través de la religión. Lo que parecía en apariencia un conflicto religioso entre protestantes y católicos era de facto un conflicto racial/colonial. Lo mismo puede decirse de la islamofobia en Europa y en Estados Unidos hoy. La identidad religiosa musulmana constituye hoy día uno de los marcadores más destacados de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Digo "uno de los marcadores" porque en estas dos regiones del mundo el racismo de color continua siendo muy importante e incluso se enreda de manera compleja con el racismo religioso. Sin embargo, mientras en muchas regiones del mundo la jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de la piel, en otras regiones está construida por prácticas étnicas y lingüísticas o rasgos religiosos o culturales. La *racialización* ocurre a través de marcar *cuerpos*. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros cuerpos son racializados como inferiores. El punto importante para Fanon es que aquellos sujetos

localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la "zona del ser", mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010).

Interseccionalidades diferenciadas: zona del ser y zona del no-ser

En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial

En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. Esto es lo que se ha conocido como la "colonialidad del poder" (Quijano, 2000). La "interseccionalidad" de las relaciones de poder de raza, clase, sexualidad y género, concepto desarrollado por las feministas negras (Crenshaw, 1991), ocurre en ambas zonas del mundo que describe Fanon. Sin embargo, la experiencia vivida de las diversas opresiones y la manera particular como ocurre la interseccionalidad es diferente en la zona del ser en comparación con la zona del no-ser. En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. Como será discutido más adelante, esto tiene implicaciones fundamentales en cómo se vive la opresión de clase, sexualidad y género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por lo tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a cómo estas opresiones se viven en la zona del ser. El asunto que se debe enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el "sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial" (Grosfoguel, 2011).

Para Fanon, ninguna de estas zonas es homogénea. Ambas zonas son espacios heterogéneos. Dentro de la zona del ser existen conflictos continuos entre lo que la dialéctica hegeliana caracteriza como el "Yo" y el "Otro". En la dialéctica del "Yo" y el "Otro" dentro de la zona del ser hay conflictos pero no son conflictos raciales porque la humanidad del otro oprimido es reconocida por el "Yo" opresor. El "Yo" en un sistema imperialista /capitalista/patriarcal son las élites metropolitanas masculinas heterosexuales occidentales y las élites periféricas masculinas heterosexuales occidentalizadas. Existe un colonialismo interno tanto en el centro como en la periferia. El "Otro" son las poblaciones occidentales de los centros metropolitanos u occidentalizas dentro de la periferia, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones no-raciales de clase, sexualidad o género dominados por el "Yo" imperial en sus respectivas regiones y países. La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global) pero también existen zonas del ser y no-ser tanto en el interior de los centros metropolitanos como también dentro de las periferias (colonialismo interno). La zona del no-ser dentro de un país sería la zona del colonialismo interno. Sin embargo, es aquí donde la teoría crítica descolonial de Boaventura de Sousa Santos (2010) contribuye a esclarecer la diferencia entre la zona del ser y la zona del no-ser.

Zonas fanonianas y la línea abismal de De Sousa Santos

La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados

Para De Sousa Santos (2010) en la modernidad existe una línea abismal entre los habitantes por encima de esta línea y los habitantes por debajo de ésta. Si traducimos esta línea como la línea de lo humano y llamamos zona del ser a los que habitan encima de la línea abismal y zona del no-ser a los que habitan por debajo de esta línea, podemos enriquecer nuestro entendimiento de la modernidad y su sistema-mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial que habitamos. Para De Sousa Santos la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (encima de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismos de regulación y emancipación. Existen códigos de derecho civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones y acciones políticas que son reconocidas al "Otro" oprimido en su conflicto con el "Yo" dentro de la zona del ser. La emancipación se refiere a conceptos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de los conflictos en la zona del ser. Como tendencia, los conflictos en la zona del ser son regulados a través de métodos no-violentos. La violencia es siempre una excepción y usada en momentos excepcionales. Esto último no niega que existan en la zona del ser momentos de violencia. Pero existen más como excepción que como regla.

Por el contrario, como De Sousa Santos (2010) afirma, en la zona del no-ser, de la línea abismal, donde las poblaciones son deshumanizadas en el sentido de ser consideradas por debajo de la línea de lo humano, los métodos usados por el "Yo" imperial/capitalista/masculino/heterosexual y su sistema institucional para gestionar y administrar los conflictos es por medio de la violencia y apropiación abierta y descarada. Como tendencia, los conflictos en la zona del no-ser son gestionados por la violencia perpetua y solamente en momentos excepcionales se usan métodos de regulación y emancipación. Dado que la humanidad de la gente clasificada en la zona del no-ser no es reconocida, dado que son tratados como no-humanos o subhumanos, es decir, sin normas de derechos y civilidad, entonces se permiten actos de violencia, violaciones y apropiaciones que en la zona del ser serían inaceptables. Para De Sousa Santos, ambas zonas son parte del proyecto de la modernidad colonial. Por otro lado, para Fanon, la dialéctica de mutuo reconocimiento del "Yo" y el "Otro" que existe en la zona del ser, colapsa, se desploma en la zona del no-ser al no haber reconocimiento de la humanidad del otro.

En resumen, en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz.

Interseccionalidad y estratificación en las zonas marcadas por la línea abismal

La opresión de clase, género y sexualidad vivida dentro de la zona del ser y dentro de la zona del no-ser no son iguales. Como los conflictos con las clases y élites dominantes en la zona del ser son de naturaleza

no-racial, tenemos que en los conflictos de clase, género y sexualidad el "Ser Otro" comparte los privilegios del orden de derechos imperiales, los discursos emancipadores de la ilustración y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Por el contrario, como en la zona del no-ser, los conflictos de clase, género y sexualidad son, al mismo tiempo, articulados por la opresión racial, los conflictos son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua. La opresión de clase, sexualidad y género vivida por el "No-Ser Otro" es agravada debido a la articulación de dichas opresiones con la opresión racial. Por ejemplo, mientras los obreros en la zona del no-ser arriesgan sus vidas cuando intentan organizar un sindicato, ganando uno o dos dólares al día trabajando 10 o 14 horas al día, los obreros en la zona del ser gozan de derechos laborales, salarios altos por hora y mejores condiciones de trabajo. Si bien una obrera en una maquiladora en Ciudad Juárez que gana dos dólares al día es formalmente una trabajadora asalariada, su experiencia vivida no tiene nada que ver con la de un obrero asalariado en la Boeing Company en Seattle que gana 100 dólares la hora. Los mismos principios se aplican a la opresión de género y sexualidad. Mujeres y gays/lesbianas occidentales gozan de acceso a recursos, riqueza, derechos y poder, desproporcionadamente mayor que las mujeres o gays/lesbianas oprimidos no-occidentales en la zona del no-ser. De hecho, a pesar de la opresión de género en la zona del ser, las mujeres occidentales, aun siendo una minoría demográfica en el mundo, tienen más poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo que son de origen no-occidental y que viven en la zona del no-ser del presente sistema. En el orden de cosas imperial occidentalocéntrica, no es lo mismo ser un "Otro humano" en la zona del ser que un "no-humano Otro" en la zona del no-ser. Para Fanon y para De Sousa Santos la zona del ser es el mundo imperial que incluye no solamente a las élites imperiales, sino también a sus sujetos oprimidos occidentales, mientras que la zona del no-ser es el mundo colonial con sus sujetos oprimidos no-occidentales.

En la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz

Pero para Fanon y De Sousa Santos, igualmente, la zona del no-Ser es heterogénea y estratificada. Lo que esto quiere decir es que en la zona del no-ser, además de la opresión que los sujetos viven de parte de los sujetos en la zona del ser, hay también opresiones ejercidas dentro de la zona del no-ser entre los sujetos pertenecientes a dicha zona que son también estratificadas. Un hombre heterosexual no-occidental de la zona del no-ser vive privilegios oprimiendo mujeres heterosexuales y/o gays/lesbianas no-occidentales dentro de la zona del no-ser. A pesar de que el hombre heterosexual no-Occidental es un oprimido en la zona del no-ser en relación con la zona del ser, la situación social es todavía peor para una mujer o un gay/lesbiana en la zona del no-ser. El problema es que la mujer no-occidental y los gays/lesbianas no-occidentales en la zona del no-ser son oprimidos no solamente por los pueblos occidentales que habitan en la zona del ser sino también por otros sujetos pertenecientes a la zona del no-ser. Esto último implica una doble, triple o cuádruple opresión para los sujetos oprimidos no-occidentales dentro de la zona del no-ser que no tiene comparación con el acceso a derechos humanos/civiles/laborales, las normas de civilidad y los discursos emancipatorios reconocidos y vividos por los sujetos occidentales oprimidos dentro de la zona del ser.

Epistemología colonial y descolonización del conocimiento

El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser

¿Cuál es la relevancia de la zona del ser y de la zona del no-ser para la discusión acerca de la descolonización epistémica en lucha contra el eurocentrismo? La descolonización epistémica implica, como diría Anibal Quijano (1991), desconectarse del eurocentrismo. Pero la pregunta es: ¿desconectarse de qué? Lo que conocemos hoy día como teoría crítica o pensamiento crítico es la teoría social producida desde la experiencia históricosocial del "Otro" dentro de la zona del ser. El marxismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el psicoanálisis, etc. son modalidades de pensamiento crítico producidos desde la posición epistémica del "Otro" dentro de la zona del ser. La inferioridad racial de la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del "Yo" imperial o desde el punto de vista izquierdista del "Otro" oprimido occidental dentro de la zona del ser, es automáticamente considerado universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo. Esto conduce a una epistemología imperial/colonial tanto de derecha como de izquierda en el interior de la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer sus esquemas teóricos pensados para realidades muy distintas a las situaciones de la zona del no-ser. La teoría crítica que se produce a partir de los conflictos sociales que vive el "Otro" oprimido dentro de la zona del ser con su acceso a procesos de regulación y emancipación, donde la dominación racial se vive como privilegio y no como opresión, es tomada como el criterio para entender la experiencia histórico-social de aquellos sujetos que viven la continua violencia y apropiación producida por los conflictos raciales en la zona del no-ser.

El problema es que la teoría crítica producida desde la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales de la zona del no-ser. Y si los pensó, lo hizo desde la perspectiva de la experiencia histórico-social de la zona del ser. De manera que la imposición de esta teoría crítica desde la zona del ser hacia la zona del no-ser constituye una colonialidad del saber desde la izquierda. La teoría crítica de izquierda producida desde la geopolítica del conocimiento y la corpopolítica del conocimiento de la experiencia histórico-social del "Otro" dentro de la zona del ser no es suficiente para entender los problemas vividos ni la manera como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la dominación y explotación en la zona del no-ser. Cuando los sujetos coloniales que habitan la zona del no-ser adoptan de manera acrítica y exclusiva la teoría social producida desde la experiencia del "Otro" en la zona del ser sin tomar en serio la teoría crítica producida desde la experiencia del "No-ser Otro" en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada.

Las teorías críticas de la izquierda occidentalizada en la zona del ser, con muy pocas excepciones, son ciegas frente a los problemas vividos en la zona del no-ser y a la diferencia cualitativa entre la opresión vivida en la zona del ser en contraste con la zona del no-ser. El racismo epistémico en esta teoría crítica es tal que la pretensión es que la teoría producida desde el Norte Global debe aplicarse igualmente al Sur Global. Pero las teorías producidas por los "Otros" en la zona del ser tienden a ser ciegas hacia la experiencia social del Sur Global que vive dentro de la zona del no-ser. Esta ceguera conduce a la invisibilidad de la experiencia de dominación y explotación vivida en la zona del no-ser como violencia perpetua y que son ignoradas o subteorizadas por la teoría crítica producida desde la zona del ser. Por lo tanto, una consecuencia importante que se deriva de esta discusión es que el proyecto de descolonización epistémica conlleva una desconexión tanto de la teoría de derecha como de izquierda producida desde la experiencia social de la zona del ser que son ciegas hacia la experiencia social de la zona del no-ser. Pero la descolonización se tiene que producir desde una teoría crítica descolonial que haga visibles las experiencias desperdiciadas e invisibilizadas por las teorías críticas nórdico-céntricas de la zona del ser. Es aquí donde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales.

Las teorías críticas de la izquierda occidentalizada en la zona del ser, con muy pocas excepciones, son ciegas frente a los problemas vividos en la zona del no-ser y a la diferencia cualitativa entre la opresión vivida en la zona del ser en contraste con la zona del no-ser

La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos

La sociología de Sousa Santos es una intervención sumamente importante para descolonizar las ciencias sociales de su sesgo eurocentrado. Dice De Sousa Santos (2006):

> "…la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo. A esa racionalidad –siguiendo a Gottfried Leibniz– la llamo indolente, perezosa. Es una racionalidad que no se ejerce mucho, no tiene necesidad de ejercitarse bastante, y de ahí que hice este libro publicado en España, llamado *La crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Entonces, lo que estoy intentando hacer aquí hoy es una crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable y nuestras categorías son muy reduccionistas…".

La razón indolente se manifiesta en dos formas importantes: la razón metonímica y la razón proléptica. Dice De Sousa Santos (2006):

> "La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias y contraer el futuro para cuidarlo… Hay que contraer el futuro y, al mismo tiempo, ampliar el presente. Es un procedimiento epistemológico que espero podamos ver juntos cómo hacer".

Para combatir la razón metonímica, De Sousa Santos propone la sociología de las ausencias que amplía el presente para visibilizar la experiencia desperdiciada e invisibilizada de las teorías sociales nórdicas. Dice De Sousa Santos (2006):

La sociología de las ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo

La sociología de las ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente.

¿Cómo son producidas las ausencias? Estos son cinco modos de producción de ausencias identificados por De Sousa Santos en la racionalidad occidental y que las ciencias sociales reproducen:

1. Monocultura del saber y del rigor: "la idea de que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico".
2. Monocultura del tiempo lineal: "la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van adelante".
3. Monocultura de la naturalización de las diferencias: "que ocultan las jerarquías, de las cuales la clasificación racial, étnica, sexual, y de castas en India son hoy las más persistentes".
4. Monocultura de la escala dominante: "la racionalidad metonímica tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización".
5. Monocultura del productivismo capitalista: "la idea de que el crecimiento económico y la productividad mesurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta".

Correspondiente con cada una de estas cinco formas de ausencia, la razón metonímica, perezosa, crea cinco sujetos ausentes: el ignorante, el residual, el inferior, el local/particular y el improductivo. Estos sujetos o aquellos a los que se les clasifique con una de estas cinco designaciones no son considerados alternativas creíbles frente a las cinco designaciones monoculturales creíbles: las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales y productivas. Dice a continuación De Sousa Santos (2006):

> "Esta idea de que no son creíbles genera lo que llamo la sustracción del presente, porque deja afuera como no existente, invisible, 'descredibilizada', mucha experiencia social. Si queremos invertir esta situación –a través de la sociología de las ausencias– hay que hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes. Nuestra sociología no está preparada para esto, nosotros no sabemos trabajar con objetos ausentes, trabajamos con objetos presentes; esa es la herencia del positivismo. Estoy proponiendo, pues, una sociología insurgente. Si es así, esta falta, esta ausencia, es un desperdicio de experiencia".

La salida que De Sousa Santos propone con su sociología de las ausencias es enfrentar las cinco monoculturas con cinco ecologías que permitan invertir la situación de invisibilidad y crear la posibilidad de transformar lo que es producido como ausente para hacerlo presente. Las siguientes son las cinco ecologías:

1. Ecología de saberes: "la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino".
2. Ecología de las temporalidades: "saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos".
3. Ecología del reconocimiento: "descolonizar nuestras mentes para poder producir algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas".
4. Ecología de la *trans-escala*: "la posibilidad de articular en nuestros proyectos las escalas locales, nacionales y globales".
5. Ecología de las productividades: "consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó".

Cada sociología propuesta por De Sousa Santos tiene su propia analítica. La sociología de las ausencias hace una crítica a la razón metonímica y la sociología de las emergencias critica a la razón proléptica

Para combatir la razón proléptica, De Sousa Santos propone otra sociología insurgente: la sociología de las emergencias que achica el futuro para poder visibilizar lo "todavía-no", lo inesperado y las posibilidades Otras emergentes en el presente. Cada sociología propuesta por De Sousa Santos tiene su propia analítica. La sociología de las ausencias hace una crítica a la razón metonímica y la sociología de las emergencias critica a la razón proléptica. Como señala De Sousa Santos (2006):

> "La razón que es enfrentada por la sociología de las ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La sociología de las emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia […] Lo que estoy proponiendo es un doble procedimiento: ampliar el presente y contraer el futuro, a través de procedimientos y herramientas que estamos discutiendo […] La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias van a producir una enorme cantidad de realidad que no existía antes".

La descolonización epistémica, al mismo tiempo que abre el horizonte al reconocimiento de experiencias ignoradas e invisibilizadas por las ciencias sociales occidentalizadas, no descarta aprender de las contribuciones de la teoría crítica producida desde la zona del ser. Lo que se propone en cambio es transcender sus límites y cegueras por medio de subsumir las contribuciones críticas que vienen desde la zona del ser dentro de las múltiples epistemologías críticas descoloniales producidas desde la zona del no-ser. Este proceso de subsunción de las teorías de la zona del ser dentro de las preguntas y problemáticas de la zona del no-ser implica descolonizar la teoría crítica de la zona del ser para hacerlas más útiles a los proyectos de liberación descoloniales.

Crítica al antiesencialismo radical

Los mismos métodos descoloniales no pueden ser aplicados de la misma forma en la zona del ser y la zona del no-ser si es que queremos evadir caer en otra forma de colonialismo desde la izquierda

A nivel político, lo que ocurre es que las teorías críticas producidas desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de aquellos que viven la violencia y apropiación en la zona del no-ser son menos conocidas y consideradas inferiores a las teorías críticas producidas por la izquierda occidentalizada en la zona del ser. El problema no es solamente uno de colonización epistémica sino también de incomprensión política. El desafío político es: ¿cómo construir coaliciones y alianzas políticas entre los sujetos oprimidos como "Otros" en la zona del ser y los sujetos oprimidos en la zona del no-ser contra el "Yo" occidental/capitalista/masculino/heterosexual/militar en la zona del ser? La incomunicación e incomprensión de los oprimidos en la zona del ser sobre la situación vivida en la zona del no-ser conlleva un *impasse* para realizar alianzas políticas. ¿Cómo una política de solidaridad puede desarrollarse de manera que pueda ir en ambas direcciones y no conlleve un acto unilateral parternalista colonial racista de la izquierda occidentalizada sobre los pueblos en la zona del no-ser? Si la gente oprimida de la zona del ser produce teoría crítica que ellos consideran ser la única válida y exclusiva para entender, criticar y transformar el mundo, haciendo invisible e inferior otros modos de teorización crítica que se producen a partir de la experiencia de la zona del no-ser, entonces no hay condiciones para la posibilidad de alianzas políticas de igual a igual. El futuro descansa en construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales, donde haya espacio para la diversidad epistémicamente crítica. Para ello, los oprimidos en la zona del ser tendrían que tomarse en serio las teorías críticas y los conocimientos producidos desde la zona del no-ser y, por lo tanto, ser capaces de construir alianzas políticas como iguales contra el "Yo" imperial en la zona del ser. Esto implica una descolonización de la subjetividad del "Otro" en la zona del ser. Sin embargo, la descolonización en la zona del ser no es equivalente a la descolonización en la zona del no-ser. Es aquí donde Boaventura de Sousa Santos propone otro concepto clave: traducción (De Sousa Santos, 2010). La traducción es fundamental para establecer puentes entre diversos movimientos sociales. Sin traducción no es posible entender ni respetar las diferencias. No se trata de que haya conmensurabilidad absoluta en los procesos de traducción. Existen muchas cosas intraducibles por ser inconmensurables. Sin embargo, esto no descarta espacios de traducción, negociación y respeto que permitan actuar políticamente juntos desde la diferencia de situaciones y proyectos políticos. Pero la traducción no es solamente un trabajo político sino también intelectual. La traducción se complementa con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Como dice De Sousa Santos (2010), al enriquecerse el número y multiplicidad de experiencias disponibles, es fundamental tener métodos de inteligibilidad, coherencia y articulación. De manera que la traducción constituye en la obra de De Sousa Santos un mecanismo metodológico fundamental para dar cuenta de inteligibilidad y coherencia frente al incremento de experiencias posibles y visibles que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias producen.

Sin embargo, los mismos métodos descoloniales no pueden ser aplicados de la misma forma en la zona del ser y la zona del no-ser si es que queremos evadir caer en otra forma de colonialismo desde la izquierda. En la zona del no-ser, inflar y construir identidades y epistemologías fuertes con metanarrativas sólidas es necesario en el proceso de reconstrucción y descolonización. Reconstruir identidades y epistemologías

fuertes es un requisito para reconstruir en la zona del no-ser lo que la colonialidad ha destruido y reducido a la inferioridad a través de siglos de expansión colonial europea. Muchos posmodernos, posestructuralistas e, incluso, marxistas aplican de manera reaccionaria el método del antiesencialismo radical contra los pueblos indígenas, aborígenes, afros, inmigrantes del sur, ciudadanos no-occidentales y otros sujetos coloniales que producen metanarrativas descoloniales desde la zona del no-ser. La izquierda occidentalizada con su antiesencialismo radical, en lugar de traducir las propuestas, visiones y concepciones de los sujetos coloniales, las descalifican. Estos métodos de la izquierda occidentalizada terminan siendo cómplices con el racismo colonial histórico de hacer inferior el conocimiento y las epistemologías producidas por los sujetos coloniales. Después de siglos de epistemologías, conocimientos e identidades destruidas, la descolonización en la zona del no-ser pasa por un proceso necesario de reconstrucción de sus propios pensamientos e identidades. La izquierda occidentalizada tiene dificultades para entender estos procesos. El antiesencialismo radical de la izquierda occidentalizada se ha convertido hoy día en un instrumento de silenciamiento colonial, de inferioridad epistemológica y de subestimación política de las voces críticas que producen conocimiento desde la zona del no-ser.

Necesitamos crear un mundo con una nueva estructura de poder donde Occidente no domine ni explote al resto del mundo. Pero en realidad la pregunta "¿qué significa la descolonización para sujetos occidentalizados?" apenas comienza a encontrar respuesta

La obra de Boaventura de Sousa Santos es un importante antídoto a este antiesencialismo radical. Su antiesencialismo está acompañado de un gran respeto y precaución frente a las culturas y epistemologías del sur. Esto está implicado en su llamamiento a la ecología de saberes, de temporalidades, de escala, de reconocimiento y de productividades. Para De Sousa Santos, la diversidad epistémica envuelve un diálogo de saberes que permita la incorporación de conocimientos y experiencias de culturas no-occidentales como punto de partida para retomar las experiencias desperdiciadas por la razón occidental. De ahí que defienda un antiesencialismo moderado.

La desconstrucción, desesencialización y destotalización radical son métodos fundamentales de descolonización dentro de la zona del ser, que siempre y cuando no se extrapolen al pensamiento crítico de los sujetos colonizados para descalificarlos, constituyen un paso importante para que los sujetos imperiales comiencen un proceso descolonial. Pero este es solamente un primer paso en el proceso de descolonización de la zona del ser. Descolonizar Occidente y los privilegios de "blancura" es algo que conlleva muchas otras cosas. Por ejemplo, para descolonizar la posicionalidad privilegiada de un "blanco" occidental conlleva además, entre otras cosas, luchar por las siguientes demandas:

1. Pérdida de privilegio (social, político, económico, epistemológico, etc.) frente a los sujetos coloniales en busca de relaciones igualitarias.
2. Transferir recursos de la zona del ser hacia la zona del no-ser.
3. Oponerse radicalmente a las agresiones imperiales/militares así como a la violencia policiaca en la zona del no-ser.
4. Antiracismo radical.
5. Tomar en serio el conocimiento crítico producido por y desde el Sur Global.

Hay muchas otras demandas que pueden tomarse hoy en dirección descolonizadora para sujetos occidentales/"blancos". Sin embargo, para superar esto, necesitamos crear un mundo con una nueva estructura de

poder donde Occidente no domine ni explote al resto del mundo. Pero en realidad la pregunta "¿qué significa la descolonización para sujetos occidentalizados?" apenas comienza a encontrar respuesta. La misma constituye un desafío y todavía no existe una idea clara al respecto. La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos constituye un paso fundamental en esta dirección.

Referencias bibliográficas

CRENSHAW, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review.* No. 43 (1991). P. 1.241-1.279.

FANON, Frantz. *Piel Negra, Máscara Blancas.* Akal: Madrid, 2010.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO: Buenos Aires, 2006.

–*Epistemologias del Sur*. Siglo XXI: México, 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World.* Vol. 1, No. 1 (2011). P. 1-38

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena.* No. 29 (1991). P. 11-21.

– "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *NEPANTLA.* Vol. 1, No. 3 (2000). P. 533-80.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS: LA RELEVANCIA DE LAS EXPERIENCIAS DE AUTOFORMACIÓN[1]

Nayra García-González

Investigadora en la Universidad de Granada,
Departamento de Antropología Social

nayragar@gmail.com

"El pensamiento es siempre expresión de un tipo de vida,
síntoma de una manera de vivir.
Entonces uno no se pregunta si un pensamiento es verdadero o falso.
Pregunta en cambio qué tipo de vida pide pasaje,
qué tipo de vida está afirmándose junto a ese pensamiento"

Peter Pál Pelbart

Este texto está basado en la ponencia que presenté en la mesa "Sociología de las ausencias y de las emergencias" del encuentro de investigadores *IV Training Seminar Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, que se celebró del 26 al 28 de enero de 2011 en Barcelona. Este seminario me llamó la atención principalmente porque, por un lado, se presentó como un espacio abierto de discusión sobre y desde formas-otras divergentes a las hegemónicas de pensar la realidad y de actuar sobre ella y, por el otro, porque las experiencias que iban a ser compartidas tenían en común, no una disciplina, sino una perspectiva (un lenguaje, una mirada, unas herramientas conceptuales). Me pareció una buena oportunidad para aprender de los diferentes procesos de investigación que iban a ser presentados, así como para realizar el ejercicio de mirar la investigación que estoy iniciando desde las propuestas poscoloniales –de Mª Paula Meneses y de Boaventura de Sousa Santos– y las descoloniales –de Ramón Grosfoguel.

Lo que presento aquí es la investigación que estoy iniciando sobre la producción de saberes desde movimientos sociales, concretamente en relación con experiencias de autoformación o de educación autónoma en el Estado español. ¿Qué nos dice la perspectiva decolonial/poscolonial sobre esto?

En esta tentativa de aplicar la perspectiva decolonial/poscolonial han surgido no pocas preguntas. Dado que la investigación que presento tiene como espacio geográfico el Estado español, territorio colonial por excelencia, ¿cómo aplicar la perspectiva decolonial-poscolonial en el interior de Europa? ¿Estamos sentenciados a (re)producir un pensamiento crítico eurocéntrico? ¿Cómo utilizar los conceptos propuestos desde las

¿Cómo aplicar la perspectiva descolonial-poscolonial en el interior de Europa? ¿Estamos sentenciados a (re)producir un pensamiento crítico eurocéntrico? ¿Cómo utilizar los conceptos propuestos desde las perspectiva descolonial-poscolonial, creada desde situaciones concretas, en el contexto del Estado español?

1. Este texto debe mucho a los encuentros y diálogos que hemos tenido a partir de un espacio que es nombrado como (des)encuentros (http://www.des-encuentros.org/); aunque en estos han participado muchas personas, quiero agradecer especialmente a Alberto Arribas Lozano, Mon Cid López, Antonio Ortegas Santos y Aurora Álvarez Veinguer.

perspectiva decolonial-poscolonial, creada desde situaciones concretas, en el contexto del Estado español? ¿Cómo se puede investigar algo en lo que uno mismo está implicado, cuando nos han formado como expertas y expertos en investigar a *los Otros*?

Actualmente la línea abismal está en movimiento. Con este desplazamiento, derechos que antes parecían inamovibles están siendo arrebatados y personas que tenían alguna posibilidad de acceder a ciertos derechos, ahora quedan excluidas

En definitiva, esta intervención busca participar en un diálogo entre las experiencias presentadas en el seminario; este texto está formado, pues, por fragmentos que pretenden más que dar respuesta, compartir y multiplicar preguntas. En la primera parte presento la investigación y las experiencias con las que me gustaría desarrollarla; a continuación, realizo una breve aproximación a la producción de conocimiento desde la perspectiva decolonial/poscolonial. Y, por último, retomo algunas de las preguntas que planteo en este texto relacionándolas con diálogos e ideas que surgieron durante el seminario. Dado los últimos acontecimientos, es importante señalar que el texto fue escrito antes de una fecha clave: 15 de mayo de 2011. Es visible qué partes del texto han sido revisadas después de esta fecha (el segundo epígrafe). Es decir, está situado en un momento anterior al de las manifestaciones "Democracia Real Ya", a las acampadas que se están sucediendo y al movimiento que se está generando –el llamado movimiento 15M. Esta fecha, este proceso, nos sitúa en otro contexto. "El futuro ya no es lo que era", nos dice un cartel de la acampada de Barcelona; "Ahora la historia la escribimos nosotras" reza otro cartel de la acampada de Granada.

Experiencias de educación autónoma: espacios de autoformación

Actualmente la línea abismal está en movimiento. Con este desplazamiento, derechos que antes parecían inamovibles están siendo arrebatados y personas que tenían alguna posibilidad de acceder a ciertos derechos, ahora quedan excluidas. Por ejemplo, se están recortando los derechos laborales –así, coincidiendo con este seminario tuvo lugar en la ciudad una manifestación contra el retraso de la edad de jubilación. Y se están endureciendo las leyes migratorias mientras que aumentan las redadas, las cuales multiplican las fronteras, adquiriendo forma de supermercado o de metro, y expande el régimen de control por todo el territorio. Esto dificulta o imposibilita a gran parte de la población el acceso a derechos así como su ejercicio. En otras palabras, se ponen a funcionar lógicas de estado de excepción eliminando derechos con el discurso de defenderlos. Este movimiento también afecta a la producción de saberes, desplazando las fronteras entre lo legal/ilegal, lo legítimo/ilegítimo (por ejemplo, la polémica Ley Sinde). Las empresas adquieren más fuerza en "lo público", por ejemplo, con su triunfante entrada en las universidades fortaleciendo el perfil de universidad-empresa que se adapta a las demandas del mercado.

En definitiva, los derechos logrados a través de una historia de luchas están en peligro; el acceso a derechos ya existentes, así como la construcción de nuevos derechos, es aún más difícil, y lo público se debilita ante la expansión de lo privado. En este contexto de crisis gestionado bajo medidas neoliberales, con las consecuentes privatizaciones y recortes de derechos y de recursos sociales, las experiencias de autoformación desde los movimientos sociales están proliferando.

Si bien las prácticas de educación autónoma son comunes en la historia de los movimientos sociales, en este ciclo de lucha (desde la segunda mitad de los años noventa) las propuestas formativas y de producción de conocimientos se multiplican y parecen responder a nuevos escenarios. Hoy, el desierto que ha dejado el reciente desvanecimiento de los grandes movimientos (movimientos de antiglobalización, movimientos de ocupación, movimientos contra la guerra), como plantea Marina Garcés (2010), ha sido poblado por una constelación de propuestas formativas; experiencias heterogéneas que despliegan una multiplicidad de tácticas, frentes y focos. Aumenta el interés por este tema y se despliega una multiplicidad de experiencias formativas, de producción de conocimiento y de defensa de su libre circulación. Precisamente, tras el auge de las grandes movilizaciones antiglobalización, Arturo Escobar (2007) sitúa la posibilidad de consolidación de estos movimientos en su capacidad de generar sus propias estructuras de producción de conocimientos.

> "Will the movements that started to gain visibility in the mid-1990s result in the sustained construction of imaginaries for alternative modernities and perhaps even non-Eurocentric modes of analysis and social life? The answer to this question will depend on the character these social movements adopt and on the extent to which they might be able to generate their own "sustainable" structures for the production of knowledge" (Escobar, 2007: 276).

Los derechos logrados a través de una historia de luchas están en peligro; el acceso a derechos ya existentes, así como la construcción de nuevos derechos, es aún más difícil, y lo público se debilita ante la expansión de lo privado

Entre las experiencias, se están publicando materiales sobre este tema como *El combate del pensamiento* (2010), que es una compilación de textos realizada por *Espai en Blanc* que recoge reflexiones prácticas sobre el combate del pensamiento desde diferentes proyectos (Universitat Lliure de Barcelona, La casa invisible en Málaga…); o *La Universidad en conflicto*. *Capturas y fugas en el mercado global del saber* (2011), compilación de Edu-factory y Universidad Nómada en la que se analizan las transformaciones de la universidad en una búsqueda sobre cómo luchar por derechos en este contexto. Se están realizando investigaciones como *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina* (2004) de Precarias a la deriva; *Voces desde y contra los Centros de Internamiento de Extranjeros* (2009) de Ferrocarril Clandestino, Médicos del Mundo y SOS Racismo; la investigación sobre la crisis del Ferrocarril Clandestino. Y hay diversas propuestas para respaldar la producción y libre circulación de conocimientos (software libre, licencias *copy-left* y *creative commons*)[2]. También nombrar la creación proyectos editoriales, como Cuadernos/herramientas de la Universidad Libre y Experimental; los encuentros y jornadas de grupos de autoformación (por ejemplo, encuentro europeo de *Commoniversity*, *hacer política con el saber*, 25 y 26 de noviembre de 2011, Barcelona); y la multiplicación de experiencias de autoformación y de universidades libres/autónomas.

Experiencias de autoformación

Las experiencias de los grupos de autoformación y la construcción de universidades experimentales, autónomas y *nómadas* en Europa son, según Gigi Roggero (2007), intentos de construir una universidad de oposición en el presente y de reapropiación de recursos para construir estos espacios, y también de un tiempo autónomo para la producción de otras formas de vida, construyendo nuevos comunes.

2. Véase http://www.traficantes.net/index.php/editorial/copyleft; http://creativecommons.org/

> "Entre las ruinas de la universidad tenemos grandes oportunidades si en lugar de intentar curar la crisis, la profundizamos. En otras palabras, hemos salido de la marginalidad para reapropiarnos de dinero y de fondos de financiación, con el fin de organizar experiencias de autoformación y universidades autónomas y nómadas en forma de nuevas instituciones comunes. He ahí la línea del éxodo. Lo que significa: fuga y lucha del trabajo cognitivo" (Roggero, 2007).

Entre los ejes compartidos por estas experiencias, destaco aquí la importancia que adquiere lo colectivo, la construcción y defensa de lo común y la concepción de saberes como herramientas para la intervención, para la transformación social

¿Estos proyectos de educación autónoma buscan fugarse de la universidad, cuando antes se luchaba por el derecho a la educación y el acceso a las instituciones educativas? ¿A qué se debe este giro?

Estos aspectos son comunes a la comunidad difusa de experiencias de educación autónoma o de autoformación (en el Estado español) con la que me gustaría desarrollar este proceso de investigación. Presento a continuación algunas de estas experiencias, entre las que se encuentran proyectos como la Universidad Libre y Experimental ULEX (Málaga, concretamente en La Casa Invisible), EXIT (Barcelona), *A zofra* (Zaragoza), Nociones Comunes (Madrid)[3]. Si bien estas experiencias son heterogéneas, desarrollando diferentes tácticas y proyectos en contextos dispares, han generado vínculos –incluyendo los afectivos– entre sí y comparten planteamientos y búsquedas. Son prácticas organizativas que se constituyen como talleres de construcción de conocimientos desde lo colectivo para la intervención social, para la transformación social. Entre los ejes compartidos por estas experiencias, destaco aquí la importancia que adquiere lo colectivo, la construcción y defensa de lo común y la concepción de saberes como herramientas para la intervención, para la transformación social.

Construcción de lo común

En un contexto en el que los saberes colectivos (la cooperación, la imaginación, la producción de conocimientos, los afectos) son puestos a trabajar para el capital y en el que se ilegaliza y restringe la circulación de conocimientos, el concepto de procomún (que ha sido utilizado contra la privatización de la naturaleza, por ejemplo, del agua) se emplea ahora en el ámbito del conocimiento. Lo colectivo y la construcción de lo común ocupa un lugar central. Frente a la desestructuración de los lazos sociales y a la individualización de los problemas sociales, la lucha por lo colectivo y por la construcción, defensa y fortalecimiento de lo común se torna prioritaria, se busca producir, defender y fortalecer lo común a través de la cooperación.

Así, *A zofra* plantea que lo que vertebra las diferentes actividades y proyectos que llevan a cabo son *las luchas en torno a la defensa y a la producción de este común en el contexto de la actual crisis.*

> "El espacio político que hemos ido ocupando y ampliando estaría precisamente en esta producción y fortalecimiento de lo común, en particular en el ámbito de la formación – educación – comunicación – cultura, y ahí, en actuar como cuña, ampliando los posibles respecto a las formas actuales de privatización y apropiación en este ámbito" (*A Zofra*).

3. La información de estos proyectos procede del análisis de las páginas web de cada grupo y del encuentro europeo de experiencias de autoformación *Commoniversity*, *hacer política con el saber* (25 y 26 de noviembre de 2010, en Barcelona); por cuestión de espacio no he incluido las presentaciones completas que se pueden consultar en las sus páginas web (véase el listado al final del documento).

Saberes-herramientas para la transformación social

Estas iniciativas son tentativas de producir saberes y procesos de aprendizaje que buscan romper con la neutralidad, con el *modelo bancario de conocimiento* y con la dicotomía entre teoría y práctica.

> "La Universidad Libre Experimental es un dispositivo de producción de conocimientos anómalos, salvajes, irreverentes que se sitúan en el contexto de los procesos sociales vivos, en conflicto y gestación. La ULEX no es un espacio neutro de conocimiento, es más bien un laboratorio, una agencia de producción de saberes-arma, saberes-herramienta capaces de morder la realidad que vivimos" (ULEX).

No se sitúan en un supuesto espacio neutro de conocimiento, sino que producen saberes parciales y políticos para la intervención, para la trasformación social desde lo colectivo. Rompen así con las características que, según Edgar W. Said, definen a la mayoría de los conocimientos que se originan en Occidente: estar construidos según la concepción de que producen ideas imparciales, académicas y apolíticas.

> "Creemos fundamental desarrollar un método de aprendizaje de la realidad social cercana y de la globalización en general. Desafiar el modelo bancario del conocimiento en favor de la conectividad de los conocimientos y de las experiencias para una transformación social que permita el acceso al bienestar de todas y todos antes que la acumulación económica sin fin de la actual fase del neoliberalismo" (EXIT-EXperimentar, Inventar, Transformar).

Se busca una producción de saberes a través de la *conectividad de conocimientos*; así se alejan de las lógicas de las disciplinas académicas, espacios de producción de saberes que –utilizando palabras de Ramón Grosfoguel– tienen como centro los problemas de las disciplinas y no del mundo. La teoría y la práctica no se presentan como elementos separados y dicotómicos, se constituyen como prácticas teóricas en la búsqueda de una articulación entre conocimiento y acción. Utilizando conceptos de la perspectiva poscolonial, hablaríamos de conocimiento como emancipación. Según Boaventura de Sousa Santos, el paso desde un conocimiento como regulación[4] a uno como emancipación "no es solo de orden epistemológico, sino que implica un tránsito desde el conocimiento a la acción" (De Sousa Santos, 2005: 358); generando espacios que tienen cierta capacidad de *clinamen*[5], que abren la posibilidad a la creación de conexiones no predecibles.

La producción de conocimiento se constituye como uno de los ejes que vertebran la lucha, un campo de batalla, rechazando la absorción de la producción del conocimiento vivo por las lógicas del capital y por la universidad. La ruptura con el saber por el saber y la importancia de la experimentación política –el ímpetu político, las máquinas de lucha que se van construyendo vinculadas a la autoformación– que se da en estas experiencias fueron intereses comunes que se destacaron en el encuentro europeo de experiencias de autoformación *Commoniversity*, *hacer política con el saber* (25 y 26 de noviembre de 2010 en Barcelona).

Estas experiencias son tentativas y búsquedas de construcción de relaciones y construcción de saberes desde lógicas no hegemónicas. En

4. Conocimiento como regulación: "Acción conformista en la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe" (De Sousa Santos, 2010: 42).
5. "*Clinamen* es la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito: un *quantum* inexplicable que perturba las relaciones de causa-efecto. El *clinamen* confiere a los átomos creatividad y movimiento espontáneo. El conocimiento como emancipación es un conocimiento que se traduce en *acciones con clinamen*" (De Sousa Santos: 358)

otras palabras, por romper con una posible lectura romántica, todos estos aspectos de las experiencias de autoformación son tendencias y tentativas; es decir, en los procesos y búsquedas es muy probable que se encuentren dificultades, limitaciones, contradicciones y que incluso se reproduzcan relaciones de poder comunes a los espacios reglados. Así, en esta investigación –jugando con palabras de Ella Shohat y Robert Stam (2002)– y remitiéndome a estos espacios no busco lugares inmaculados de resistencia o experiencias y narraciones *impecablemente correctas producidas por sujetos revolucionariamente irreprochables*, sino que asumiendo *la imperfección y la contradicción*, lo que me interesa es saber qué está pasando en la situación actual, qué posibilidades de vida, de formas de lo común y de luchas para la transformación social están emergiendo.

El saber científico hegemónico occidental, a través del canon dominante basado en la universalidad y en la neutralidad, se presenta como la única racionalidad capaz de ordenar el mundo

La producción de conocimientos: poder y saber

¿Qué nos dice la perspectiva decolonial sobre la producción de conocimientos? Para empezar, la perspectiva decolonial/poscolonial introduce el poder en el centro del análisis. Vincular el poder y el saber conlleva cuestionar los supuestos epistemológicos que localizan la producción de saberes solo en la Academia –y hoy también en los *Think Tanks*– erigiéndose, bajo los paradigmas de la ciencia hegemónica, como los espacios legítimos de producción de saber[6]. En otras palabras, el vincular el poder y el saber nos sitúa ante la producción de conocimiento como un espacio de conflicto.-

El saber científico hegemónico occidental, a través del canon dominante basado en la universalidad y en la neutralidad, se presenta como la única racionalidad capaz de ordenar el mundo (Walsh, 2007). Impera así una epistemología científica que "niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no parten de sus principios epistemológicos y de sus reglas metodológicas" (De Sousa Santos, 1987: 10-11). A través de este contrato cultural de producción de saber, que sigue hoy vigente, se contribuyó activamente a la descalificación y a la destrucción de los conocimientos no científicos y a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento (De Sousa Santos, 2008). En cuanto al papel de la universidad hegemónica, el diagnóstico que hace Catherine Walsh a la Universidad de América Latina parece aplicable al caso del Estado español: se caracterizada por "su aislamiento de las nuevas prácticas de los actores emergentes –lo que resulta en conceptos y teorías que no se adecuan a las realidades actuales–" así como por "su academicismo, elitismo, falta de interés y de capacidad para apoyar procesos de teorización y reflexión con los movimientos y otros actores sociales" (2007: 108).

Arturo Escobar (2007) destaca el papel de los movimientos sociales y afirma que los movimientos sociales, entre otros actores no académicos, son uno de los principales agentes de la transformación epistemológica. En los años ochenta desde las ciencias sociales –y con el protagonismo de los feminismos y de los estudios poscoloniales– se inició una transformación de los paradigmas hegemónicos articulando un modelo de conocimiento en el que la subjetividad se puso en el centro: producción de un conocimiento situado, localizado geográficamente y fundado en la experiencia. Sin embargo, este proceso fue frenado y en la academia

6. Aquí me remito al papel de la universidad hegemónica, si bien la universidad no es un espacio homogéneo; hay resistencias, búsquedas de construcción de saber no hegemónico y de otras alianzas/relaciones que es importante conocer. Existen otras posiciones/búsquedas minoritarias que rompen con el dualismo academia/movimientos, así como experiencias o cuerpos que habitan en o entre estos espacios. Aquí me remito al papel de la universidad hegemónica.

se recuperó el modelo dominante, (re)normalizando las instituciones académicas y retomando las agendas convencionales. En este contexto, los movimientos sociales se convierten, entre otros actores no académicos, en uno de los principales agentes de la transformación epistemológica.

Desde la Academia, retomando el planteamiento de Waslh, los saberes que se generan desde los movimientos sociales son relativamente invisibilizados. Si bien apenas circulan discursos, prácticas teóricas, producidos desde los mismos movimientos en este ámbito, cuando circulan se vacían de su potencia crítica y transformadora. No hay diálogo entre los saberes producidos desde los movimientos y desde la academia, y cuando lo hay este no es generado desde una disposición de escucha ni desde una posición de no-saber, de ignorancia. Los movimientos son considerados como objeto de investigación, de producción de saber *sobre* y no como sujetos de producción. En otras palabras, la investigación mayoritaria tiende a despojar a los movimientos de lo que tienen de movimiento, de desplazamiento, de potencia, de transformación de lo real. Veamos como ejemplo lo que estamos viviendo ahora mismo con el movimiento 15M; podríamos, con la mejor de las intenciones, investigar este movimiento, categorizarlo según las herramientas y las teorías de los movimientos sociales de las que ya disponemos, situarlo en una etapa de la historia de los movimientos sociales y, en definitiva, sobrecodificarlo. Es muy probable que así aniquilemos, por un lado, lo que hay de movimiento en el 15M, colaborando a someterlo a una identidad fija, a una estrategia concreta y, por el otro, que hayamos experimentado, como investigadores, un proceso de investigación que no nos haya movido de nuestro lugar y que tengamos como resultado un material que no nos cuestiona, que no nos interroga, que no nos desplaza, que no vibra.

No hay diálogo entre los saberes producidos desde los movimientos y desde la academia, y cuando lo hay este no es generado desde una disposición de escucha ni desde una posición de no-saber, de ignorancia

¿Cómo captar su potencia de transformación, de movimiento? ¿Cómo no codificar al movimiento en categorías que le arrebatan su viveza, su capacidad de afectación, de cuestionamiento? ¿Cómo hacer que la misma investigación (proceso y resultado) sea en sí misma un movimiento, genere desplazamiento? ¿Qué hacer con la figura del investigador?

Las teorías hegemónicas de las que disponemos, como es común afirmar, ya no son aplicables a la acción colectiva actual debido a que los movimientos sociales operan bajo lógicas diferentes, sus modos de intervención y de pensar la realidad están en transformación, no son estrategias fijas. Así, Chela Sandoval, en *Methodology of the Oppressed* (2000), plantea –pensando sobre la experiencia de los movimientos feministas del tercer mundo en Estados Unidos– que la fuerza de los movimientos sociales está en su flexibilidad y capacidad de mutación, lo que les permite leer y enfrentar las situaciones de poder cambiando de identidades, de estructuras, de formas; así estos funcionan a través de tácticas, no de estrategias. Las metamorfosis, las transformaciones constantes, la capacidad de invención en las formas de operar desde los movimientos, así como los cambios que se están produciendo en el capitalismo y en este nuevo ciclo de lucha, requieren nuevas formas de pensar como académicos y/o como activistas y, además, es necesario orientar este conocimiento (y a nosotros mismos) hacia proyectos de emancipación y de transformación social en apoyo crítico a los movimientos sociales (Escobar, 2007).

Vivimos en un momento de ceguera, de ceguera ante las posibilidades. La injusticia cognitiva, la relación desigual entre los conocimientos funda y contamina todas las demás injusticias

Lo que está claro es que en esta construcción/búsqueda de otras formas de pensar desde la academia (que igual no tienen por qué ser nuevas) es necesario rastrear experiencias minoritarias de investigación que se han y se están desarrollando (fuera y dentro de la academia); cuestionar las herramientas y procesos de investigación hegemónicos; transgredir fronteras de las disciplinas; romper con el esquema investigador/investigadora como fuente de conocimiento *versus* movimiento social como objeto de conocimiento.

En esta búsqueda y experimentación, se propusieron en las jornadas *Diálogos entre Ciencias Sociales y Movimientos Sociales. Miradas, preguntas y (des)encuentros,* celebradas el 4 y 5 de marzo de 2010 en Granada, puntos de partida interesantes que abren otras posibilidades. Entender la misma investigación como intervención y trabajar desde una situación, en vez de sobre un movimiento social en particular, quizás nos permita fugarnos de la tendencia a cercarlo en una identidad fija; plantear la investigación como intervención, como proyecto político. Prestar atención a los silencios, a lo imperceptible, a los procesos que están sucediendo cuando parece que no ocurre nada; así, Norma Falconi, de la Asociación de Papeles y Derechos para Todas y Todos, puso como ejemplo las movilizaciones y encierros por los derechos de los inmigrantes del 2001, subrayando que hubo un largo trabajo anterior de construcción de redes que no fue de interés para los investigadores. Es interesante que nos preguntemos qué movimientos sociales son de interés para la investigación hegemónica, qué pasa desapercibido y por qué.

Estas posiciones nos sitúan más allá del apoyo crítico al movimiento, son otras tentativas; por ejemplo, entre otras muchas, investigaciones que se desarrollan (desde, a partir de, provocando) procesos colectivos (como las metodologías colaborativas, participativas, investigaciones militantes…) y de elaboración colectiva.

Formas-Otras: saber, narrar, hacer

"La injusticia social contiene en su seno una injusticia cognitiva"

Boaventura de Sousa Santos

Vivimos en un momento de ceguera, de ceguera ante las posibilidades. La injusticia cognitiva, la relación desigual entre los conocimientos funda y contamina todas las demás injusticias. Desde las epistemologías del Sur –entendidas como posicionamiento epistémico y no geográfico– se reivindica la construcción de nuevas relaciones entre los diferentes saberes. Los monocultivos de la mente y de la sociedad desacreditan las alternativas.

Estas fueron algunas de las ideas que planteó Boaventura de Sousa Santos en el seminario y que circularon en este encuentro. En las conversaciones que se desarrollaron durante este seminario se desatacaron tres necesidades: 1) poner el poder en el centro del análisis, principalmente el saber-poder; 2) combatir el monopolio colonial-eurocéntrico de la producción de conocimientos; 3) tomar en serio los saberes que han sido

construidos activamente como ausentes, los saberes minoritarios (con menos poder). En relación con estas necesidades y con las investigaciones presentadas y dado que la mayoría de estas investigaciones estaban vinculadas a la universidad, nuestros diálogos nos llevaron en varias ocasiones a realizar un análisis crítico del papel de la universidad hegemónica vislumbrando también las posibilidades de formas otras de investigación. Tomar en serio la producción de conocimientos minoritarios conlleva cuestionar, como ya hemos mencionado, los supuestos epistemológicos que localizan esta producción solo en la Academia y bajo los paradigmas de la ciencia hegemónica.

En el mismo siglo en que se estaba colonizando América, en España se estaban quemando a las brujas y expulsando a musulmanes y a judíos… Hay toda una tradición que se quedó fuera y es importante rescatarla

Para cerrar o abrir este texto retomo propuestas e ideas que aparecieron en las conversaciones del seminario relacionándolas con algunas de las preguntas que han ido apareciendo en el texto y, a continuación, recojo reflexiones que se desarrollaron en este seminario.

- Dado que la investigación que he presentado tiene como lugar geográfico el Estado español, ¿qué sentido tiene aplicar la perspectiva decolonial-poscolonial al interior de Europa y, en concreto, a experiencias minoritarias?

La modernidad occidental no es monolítica. La colonización no solo funcionó hacia el exterior, sino también hacia el interior, y muchos saberes fueron aniquilados. Así, en el mismo siglo en que se estaba colonizando América, como se enunció en el seminario, en España se estaban quemando a las brujas y expulsando a musulmanes y a judíos… Hay toda una tradición que se quedó fuera y es importante rescatarla.

Hoy la colonialidad sigue funcionando. En la actualidad el monopolio de saberes es estrecho, el conocimiento se lo han apropiado pocos cuerpos y existe una multiplicidad de saberes que son excluidos y ninguneados, considerados no-saberes o incluidos como saberes de serie B (folclore, costumbres populares). No hay solo una realidad existente ni una sola forma de *saber, nombrar, narrar, hacer*. Es necesario, como plantea Mª Paula Meneses, contar la historia con otras historias así como poner las diferentes historias en diálogo: "El león también tiene su historia, no solo el cazador"[7].

- ¿Cómo aplicar los conceptos utilizados por la perspectiva poscolonial-decolonial en el Estado español? Por ejemplo, ¿cómo utilizar el concepto raza que propone Ramón Grosfoguel en este contexto, cuando las connotaciones a las que remite son tan diferentes?

Ramón Grosfoguel plantea que la jerarquía étnicoracial organiza el resto de las jerarquías de poder del sistema mundo (a diferencia de Mª Paula Meneses y de Boaventura de Sousa Santos, que proponen como núcleo la injusticia cognitiva). Si bien la raza es un concepto muy utilizado y trabajado en Estados Unidos (hay mucho material incluso sobre la *blanquitud*), no lo es en el Estado español, donde la universidad sigue siendo blanca y donde el término "raza" remite a otras connotaciones; así, el discurso progre, marcado por una reciente dictadura, argumenta que la raza es construida y se opone a la utilización de este concepto. Es importante preguntarnos, ¿qué relaciones de poder producen u ocultan el uso/no uso de este concepto en cada contexto?

7. Ponencia en las jornadas *Diálogos entre Ciencias Sociales y Movimientos Sociales. Miradas, preguntas y (des) encuentros* (4 y 5 de marzo de 2010, Granada)

Los conceptos también tienen un lugar de enunciación y una historia, por lo que hay que situarlos. Si bien es común utilizarlos en las ciencias sociales sin una traducción y contextualización previa, los conceptos (teorías, perspectivas) también han de ser historiados, situados y traducidos.

- ¿Por qué los proyectos de educación autónoma buscan fugarse de la universidad cuando antes luchaban por el derecho a la educación?

Me parece interesante tantear esta pregunta que dejé abierta en mi intervención; para ello me remito al saber como poder, mercancía e instrumento de jerarquización.

Por una parte, hay destacar que hoy la reivindicación desde los espacios de educación autónoma, como plantea el Colectivo Edu-factory (2010), no está en el derecho a la educación, a la formación, ya que ahora este ámbito funciona por inclusión diferencial más que por exclusión. Es decir, como se argumenta en *La Universidad en conflicto. Capturas y fugas en el mercado global del saber* (2010) ya no se trata (tanto) de que exista una sólida frontera entre un adentro y un afuera, sino que el acceso a la educación se amplía acompañado de una descualificación de los saberes y de una mayor jerarquización en el ámbito de la formación. Ya no es suficiente con una carrera, sino que hay que hacer másteres y no vale lo mismo realizar una estancia en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi Indígena (Quito) que en la Universidad de Oxford; tampoco es lo mismo un máster a secas que un máster con mención de calidad. No todos los estudiantes somos iguales, hay una la jerarquía en el mercado de la educación. Por lo tanto, "la vieja consigna del derecho al estu dio pierde significado, en la medida en que el conflicto se desplaza sobre las condiciones de inclusión y sobre la producción de saberes en cuanto nuevos dispositivos de jerarquización" (2010: 43). Estudiar en la universidad ha sido una inversión de futuro, para acceder a un empleo fijo, pero ¿qué ocurre cuando ya sabemos a priori que ese futuro prácticamente no existe?

Para estudiar, aproximándonos cada vez más al modelo estadounidense, es necesario endeudarse. Como escribía Deleuze (1991), basándose en el cambio que plantea Foucault de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, "el hombre ya no es el hombre encerrado, si no el hombre endeudado". En la sociedad de control, el régimen de las escuelas se transforma: los exámenes se sustituyen por la evaluación continua; el proceso de educación, en la formación permanente y las empresas se introducen en todos los niveles de escolaridad (Deleuze, 1991).

Para terminar, destaco algunas de las ideas que se trabajaron en el encuentro y concretamente en la mesa en la que participé: "Sociología de las ausencias y de las emergencias". En esta, se trabajó sobre las propuestas de Boaventura de Sousa Santos de poner en práctica la ecología de saberes, así como la sociología de las ausencias y de las emergencias[8]. Si bien las intervenciones de esta mesa fueron muy diferentes (temas, espacios geográficos…), se sentía una armonía común: compartíamos a priori no una disciplina, sino un interés, un lenguaje común, la perspectiva decolonial-poscolonial, y todas las ponentes en nuestra intervención situamos nuestro lugar de enunciación.

8. La sociología de las ausencias consiste en "una instigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como alternativa no creíble a lo que existe" (De Sousa Santos, 2005: 160); la sociología de las emergencias busca experiencias posibles y alternativas a la realidad presente, esta sociología "actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia)" (De Sousa Santos, 2005: 169).

Uno de los puntos comunes en los debates fue que para confrontar la *monocultura del saber científico*, como propuso Boaventura de Sousa Santos, necesitamos una investigación de retaguardia, no de vanguardia. Para ello es imprescindible romper con los universalismos (incluyendo los antagónicos), romper con las disciplinas y situar el pensamiento –desvelar el lugar de enunciación, desde qué cuerpo (lo que Gloria Anzaldúa llama corpopolítica del conocimiento) y desde qué lugar en las relaciones de poder del sistema mundo (geopolítica del conocimiento).

Se destacó que es necesario crear otras relaciones y procesos de investigación, como investigar *junto* y *con* los movimientos sociales en vez de *sobre*, y entender la investigación como intervención o proyecto político. Para ello es necesario que las investigaciones no se nutran solo desde el interior de la academia. Así, Enrique Santamaría propuso una sociología artesanal, que desarrolle estudios abiertos a lo no disciplinar y contrastados con otros saberes. Ahora bien, ¿qué relaciones son posibles entre la multiplicidad de conocimientos? ¿cómo ponerlos a interactuar?

Con la ecología de saberes, Boaventura de Sousa Santos (1998, 2005) propone reconocer la diversidad epistémica y promover la interacción e interdependencia entre conocimientos, tanto científicos como no-científicos. Para este diálogo entre la diversidad de conocimientos es fundamental reconocer los espacios de ignorancia que hay en todo saber. No se trata de negar la ciencia –plantea De Sousa– sino acabar con el monopolio del conocimiento y del rigor que se otorga a la ciencia. Así, las ciencias serían una parte más de una ecología de saberes. También es importante rastrear la pluralidad interna de las ciencias, las prácticas y experiencias minoritarias dentro de la academia hegemónica, así como desde afuera de la academia (y de todos los espacios posibles entre ambas).

En definitiva, como se enunció en el encuentro, se trata de utilizar la ciencia de forma contrahegemónica y, bueno, en ese intento estamos.

Para confrontar la monocultura del saber científico necesitamos una investigación de retaguardia, no de vanguardia. Para ello es imprescindible romper con los universalismos (incluyendo los antagónicos), romper con las disciplinas y situar el pensamiento

Es necesario crear otras relaciones y procesos de investigación, como investigar junto y con los movimientos sociales en vez de sobre, y entender la investigación como intervención o proyecto político. Para ello es necesario que las investigaciones no se nutran solo desde el interior de la academia

Referencias bibliográficas

COLECTIVO EDU-FACTORY. "Nosotros no pagaremos vuestra crisis. ¡Todo el poder a la autoformación!". En: Edu-factory y Universidad Nómada (comp) *La Universidad en conflicto. Capturas y fugas en el mercado global del saber.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2010. P. 41-49.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes, 1998.

– *El milenio huérfano*. *Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: editorial Trotta/ILS, 2005. "Reinventar la democracia". P. 339-372

– *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life.* Plymouth, UK: Lexington Books, 2007. P. 273-294.

– *La Universidad en el S. XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*. Caracas: Corporación Viva la democracia, Centro Internacional Miranda, 2008.

– *Para decolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO, Prometeo Libros, 2010. P. 11-44

EDU-FACTORY y UNIVERSIDAD NÓMADA. *La Universidad en conflicto. Capturas y fugas en el mercado global del saber.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

ESCOBAR, Arturo. "Actors, Networks and new Knowledge Producers. Social Movements and the Paradigmatic Transition in the Sciences". En: DE SOUSA

ESPAI EN BLANC. "El combate del pensamiento". *Espai en Blanc.* No. 7-8 (2010) Bellaterra, Barcelona.

FERROCARRIL CLANDESTINO, MÉDICOS DEL MUNDO Y SOS RACISMO. *Voces desde y contra los Centros de Internamiento de Extranjeros* (2009): http://info.nodo50.org/IMG/pdf/95407.pdf

GARCÉS, Marina. "Dar que pensar. Sobre la necesidad de nuevos espacios de aprendizaje". *Espai en blanc. El combate del pensamiento.* No. 7-8 (2010). Bellaterra, Barcelona. P. 67-86

GILLES, Deleuze. "Posdata sobre las sociedades de control". En: Ferrer, Christian (Comp.) *El lenguaje literario*. Tº 2. Montevideo: Ed. Nordan, 1991.

PÁL PELBART, Peter. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.

PRECARIAS A LA DERIVA. *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

ROGGERO, Gigi. "La autonomía del conocimiento vivo en la universidad-metrópolis" (2007): http://eipcp.net/transversal/0707/roggero/es/print

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Opressed*. Estados Unidos: University of Minesota, 2000.

SHOHAT, Ella y STAM, Robert. *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 2002.

WALSH, Catherine. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías coloniales". *Revista Nómadas* (2007). Universidad Central-Colombia. P. 102-113

Proyectos, experiencias citados:

Cuadernos/herramientas de la ULEX (Universidad Libre y Experimental) http://ulexmalaga.blogspot.com/2008/12/cuadernos-herramienta-n-1.html

Edu-factory http://www.edu-factory.org/wp/

Encuentro de grupos de autoformación *Commoniversity. Hacer política con el saber* (encuentro 25-27 de noviembre de 2010, Barcelona) http://commoniversity.wordpress.com/program/

Nociones Comunes http://nocionescomunes.wordpress.com/

Traficantes de sueños http://www.traficantes.net/

ULEX http://ulexmalaga.blogspot.com/

A Zofra http://azofra.wordpress.com/

Begoña Dorronsoro Villanueva

Máster Universitario de Estudio Feministas y de Género,
Universidad del País Vasco

ilargine@yahoo.es

Las mujeres indígenas y originarias se apropian de las identidades asignadas por los invasores, dotándolas de nuevos significados y simbolizaciones articuladas desde el pasado, para subvertir el orden establecido y avanzar hacia el futuro.

Puede resultar curiosa la reivindicación de una identidad no propia como elemento de autoidentificación y propuesta de autorepresentación; el caso de los pueblos indígenas es el más notorio. En 1492, cuando se inicia la invasión española de las *Américas*, colisionan dos formas de ver, entender, situar y situarse en el mundo. En ese instante millones de mujeres y hombres del continente americano pasan a ser designados como indígenas, ocultando la realidad de unos pueblos muy diferentes entre sí, pero aún más diferentes con respecto a la fuerza invasora. Dentro de su realidad como pueblos, las mujeres indígenas y originarias llevan adelante ese proceso de autoidentificación y autorepresentación de una forma particular, ante los mayores impactos que la colonización tuvo en sus vidas.

Mujeres apropiadas: Mujeres indígenas e identidades asignadas

En el contexto de la colonización, las mujeres indígenas sufrieron la invasión de los colonizadores de un modo particular. Verena Stolcke habla de ellas como las "mujeres invadidas". A mí me evoca hablar de "mujeres apropiadas"; los colonos no sólo llegaron y ocuparon, sino que también robaron, usurparon y se impusieron.

Los pueblos indígenas han resistido ante la apropiación de sus tierras y territorios; la apropiación de sus recursos; la apropiación de sus saberes y conocimientos; la apropiación de sus mentes y pensamientos, y la apropiación de sus cuerpos por parte de los colonizadores. Pero mientras la apropiación de los cuerpos de los hombres indígenas se produjo sobre todo como carga de fuerza laboral, la apropiación de los cuerpos de las mujeres fue además con fines sexuales, "el cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la des-

Mientras la apropiación de los cuerpos de los hombres indígenas se produjo sobre todo como carga de fuerza laboral, la apropiación de los cuerpos de las mujeres fue además con fines sexuales

humanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y el género" (Maldonado-Torres, 2007: 155). Si bien es cierto que las mujeres se llevan la peor parte, los cuerpos de los hombres indígenas no se libran de una sexualización secundaria feminizada, "la colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables" (*Ibídem*: 138).

A veces se corre el riesgo de idealizar o magnificar un pasado más armonioso entre hombres y mujeres indígenas del que seguramente fue, pero también es cierto que se constatan evidencias que para las mujeres de diferentes pueblos indígenas, la colonización supuso un retroceso en su condición, así como también en su posición como mujeres indígenas dentro de sus propias comunidades

Pero me quiero fijar en ellas y analizar algunos de los impactos que, primero durante la colonización (de la mano de la Iglesia) y luego bajo el imperialismo (con la connivencia de la ciencia), han experimentado las mujeres indígenas; así como las simbolizaciones que de ellas se elaboran en ambos periodos, con la ayuda de unos pocos ejemplos.

Impactos de la colonización en las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas sufrieron aún más los impactos de la colonización, pues, además de soportar todas las vejaciones y violencia a la que fueron sometidos los pueblos indígenas, su condición de mujeres las hacía más vulnerables frente a unos colonizadores hombres, provenientes de una cultura patriarcal y machista. En palabras de Maldonado-Torres "la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también" (*Ibídem*: 138). La apropiación de los cuerpos de las mujeres indígenas a través de su sexualidad por parte de los colonizadores fue uno de los impactos más importantes y diferenciados con respecto a los hombres indígenas. En palabras de Silverblatt, "frente a la realidad de un contacto con la mujer no mediado por una cultura común, el conquistador elige dos opciones: la violencia y la asimilación. No son opciones excluyentes sino complementarias: la violencia es el modo y la estrategia de elección para lograr la asimilación" (1993: 281-282). A veces se corre el riesgo de idealizar o magnificar un pasado más armonioso entre hombres y mujeres indígenas del que seguramente fue, pero también es cierto que se constatan evidencias que para las mujeres de diferentes pueblos indígenas, la colonización supuso un retroceso en su condición, así como también en su posición como mujeres indígenas dentro de sus propias comunidades.

Silverblatt nos aporta algún ejemplo: "la legislación y las prácticas tributarias hispanas socavaron las estructuras indígenas de organización social, reguladas por los principios de la descendencia paralela. La solución española a la exogamia terminó fortaleciendo los vínculos patrilineales y patrilocales, a costa de las relaciones sociales expresadas a través de la filiación matrilineal y la residencia matrilocal. Así, la ley española tendió a erosionar las estructuras de descendencia y los patrones de herencia de la preconquista que habían unido a las mujeres" (*Ibídem*: 53). Pero hay un elemento más en esa apropiación de las mujeres indígenas y de sus cuerpos por parte de los colonizadores, y es la simbolización que se hizo de ellas, a través de representaciones elaboradas desde su visión androcéntrica, etnocéntrica y eurocéntrica.

El siglo XIX es, para algunos historiadores, el momento en que las teorías científicas y la expansión del imperialismo crean las condiciones para

lo que se ha identificado como racismo moderno. Las teorías racistas, amparadas en un *biologicismo mal entendido*, derivaron en el darwinismo social y la eugenesia, teorías que *construían* a las mujeres y a los indígenas como etapas menos evolucionadas de la especie humana, y, por lo tanto, más aproximados a la animalidad. En la modernidad es la "*raza* lo que justifica, ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados" (Maldonado-Torres, 2007: 140). Como explica Boaventura de Sousa Santos, "el pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas" (De Sousa Santos, 2009: 168).

Esa animalización incluyó una simbolización sexual aún más marcada en el caso de las mujeres indígenas. Esta sexualización creada en el ojo de quien detenta el poder (hombre, blanco, heterosexual y machista) convierte a las mujeres indígenas en *objeto* para el disfrute sexual de quienes las posean. Como dice Stolcke, "con frecuencia se han atribuido los excesos sexuales de los conquistadores con las mujeres indígenas y posteriormente también con las africanas a las carencias sexuales y afectivas de que padecían por la escasez de españolas en las colonias. Pero en realidad se trataba de una manifestación más de la prepotencia de los conquistadores y colonizadores, que vieron en las mujeres indígenas y africanas presas fáciles para su gratificación sexual" (1993: 37).

En la Europa de donde provenían los invasores, a las mujeres se las comparaba y relacionaba con la naturaleza, a diferencia de los hombres que en esa comparación eran relacionados con la razón; en el caso de las mujeres indígenas, eran asimiladas directamente como parte de la naturaleza

Simbolizaciones de mujeres indígenas

En la Europa de donde provenían los invasores, a las mujeres se las comparaba y relacionaba con la naturaleza, a diferencia de los hombres que en esa comparación eran relacionados con la razón; en el caso de las mujeres indígenas, los invasores las asimilaron directamente como parte de la naturaleza, y la naturaleza asusta en su aspecto salvaje e indómito, por lo que tratan de domesticarla por todos los medios. Así las simbolizaciones que los invasores hacen de las mujeres indígenas se decantan entre ambos extremos, pero sea cual sea la etiqueta impuesta por los colonizadores, las mujeres indígenas las están resimbolizando partiendo desde su realidad pasada y presente, para transgredir el orden que las discrimina y oprime.

Mujeres indígenas "domesticadas"

La Malinche

Malinche, cuyo nombre real unos dicen que era Malinal y otros Malitzin, era una mujer indígena maya que, cuando los conquistadores desembarcaron en 1519, fue una de las jóvenes que los jefes indígenas de la costa ofrecieron como regalo. "Hernán Cortés recibió a Malinche, hija de la pareja que gobernaba la ciudad maya de Paynalá. Su madre viuda y su padrastro ya la habían entregado antes a un grupo de indígenas xicalango para privarla de su herencia tras el nacimiento de un hijo varón; los xicalango la cedieron a los indios tabasco cuando

fueron conquistados por estos y finalmente pasó a manos de Cortés" (Nash, 1993: 18). La Malinche es considerada como la mayor traidora en la historia de México, y hasta hoy en día, el término *malinchismo* designa a quienes aprecian más lo venido de fuera que lo propiamente mexicano, y es sinónimo, cuando menos, de *vendepatrias*. Esta es la visión que nos ha llegado de Malitzin, la visión androcéntrica simbolizada en una *Malinche* que "se presenta como la oferta conciliadora de un cacique indígena a Cortés. Su trayectoria antes y después de su bautismo confirma su carácter de objeto que va de mano en mano según los deseos del amo de turno: padrastro, cacique, Cortés, Puertocarrero, Xaramillo" (Pastor Bodmer, 1999: 287).

La Malinche subraya la interseccionalidad que las feministas posmodernas buscan a la hora de analizar el sexismo

Si pudiéramos ir a la fuente de la historia, ¿sería esta la narración que de sí misma nos haría Malinal o Malitzin? Con 14 años es entregada a Cortés, después de haber pasado por otras dos experiencias previas de entrega o trueque, y no hay que olvidar, como apunta June Nash que "los aztecas eran enemigos de las tribus del sur, de las que procedía Malinche, y su propia experiencia le indicaba que poco apoyo podía esperar de su grupo de origen o de las tribus que la habían recibido como botín. El desarrollo del sentimiento panindígena es posterior a la independencia y sólo llegó a constituir una fuerza política durante la revolución mexicana" (Nash, 1993: 18). ¿Era una traidora o una superviviente? Con el paso del tiempo, los símbolos pueden reforzarse, pero también pueden ser reinterpretados y resignificados con la suficiente perspectiva como para poder servir como fuente de inspiración o de representación transgresora. En el caso de *la Malinche*, esa resimbolización se está dando en los últimos años, desde autoras feministas de los Estudios Chicanos/as y Latinos/as en Estados Unidos. En palabras de Andrea Nolacea, "*la Malinche* nos ha obligado a analizar críticamente la interacción y la interdependencia entre raza, clase y género. Ella exige que descolonicemos todas las facetas de su legado y que desmontemos y reconstruyamos los conceptos de nación, comunidad, agencia, subjetividad y activismo social [...] nos lleva más allá del aislamiento de las agendas en los estudios latinos (chicano/chicana), proponiendo que dejemos de mirar al feminismo, al marxismo y a la raza como perspectivas críticas antitéticas"[1] (Nolacea Harris, 2005: IX). *La Malinche* subraya la interseccionalidad que las feministas posmodernas buscan a la hora de analizar el sexismo; de ese modo "el estudio de *la Malinche* nos permite deconstruir la separación entre esferas. Estudiar personajes que nos obligan a abordar el sexismo y el racismo al mismo tiempo nos lleva a mirar más allá denunciando la cultura dominante y a desarrollar una mirada crítica sobre nuestras formas de autoconstrucción[2]" (*Ibídem*: X).

Gloria Anzaldúa, otra de las principales feministas chicanas, reivindica su poder transgresor: "no fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. *Malinali Tenepat, Malintzin,* ha pasado a ser conocida como *la Chingada –the fucked one*. Se ha convertido en una palabrota que sale de boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles son epítetos que los chicanos escupen con desprecio. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora" (2004: 79-80). Pero las propuestas de resimbolización han ido mucho más allá. Rolando Romero cita a Moraga y la escuela de *la Malinche,* "el grupo, que contribuyó a la colección *This Bridge Called My Back (Este puente llamado mi espalda),* ha convertido a *la Malinche* no sólo en una

1. Traducción de la autora.
2. Traducción de la autora.

figura de identidad cultural chicana sino también en un símbolo de identidad homosexual femenina" (Romero, 1994: 217). En su revisión de Moraga, aprecia que "la identificación con *la Malinche* surge a partir de la identificación con la madre y la aceptación del lesbianismo. Esta teoría, que Cherríe Moraga desarrolla en el ensayo *A Long Line of Vendidas,* tiene su deuda con Gloria Anzaldúa, quien postuló su concepto de nuevo mestizaje para referirse a la mujer que supuestamente vuelve la espalda a la cultura chicana al expresar su propia preferencia sexual" (*Ibídem*: 218).

Pero resulta curioso que la resignificación que hace Moraga del símbolo de *la Malinche* no sea completo. Romero aprecia que "aunque Moraga ha tratado de evaluar las acciones de *la Malinche* bajo una perspectiva positiva, ella misma cae en la trampa de la supuesta traición cultural de doña Marina. Moraga cree que la psicología del mexicano/chicano permite desconfiar de la mujer a quien la cultura machista acusa de traidora. Moraga convierte a *la Malinche* en una madre simbólica. Aunque la autora escoge la cultura mexicana de la madre, su texto *Giving Up the Ghost* demuestra una rara ambivalencia en la masculinización de la cultura mexicana. Parece, por lo tanto, haber una contradicción ya que la autora intenta establecer una línea matriarcal hacia México (y, por lo tanto, hacia sus propias raíces como chicana) mientras rechaza esa cultura mexicana por estar centrada en el hombre" (*Ibídem*: 218).

Aunque este relato de la pasión entre dos jóvenes de mundos diferentes se sigue perpetuando incluso en las películas, lo cierto es que los historiadores hace tiempo que pusieron en duda los relatos de John Smith

Pocahontas

Si las referencias de *la Malinche* nos han llegado a través de los relatos de los historiadores y cronistas de la colonia hasta las interpretaciones de su simbolismo en el México actual por parte de escritores como Carlos Fuentes, Pocahontas, aunque presente en la literatura e iconografía anglosajona, nos ha llegado más recientemente de la mano del cine, en una edulcoradísima versión de cuento infantil firma de la factoría Disney, y de narración pretendidamente más adulta de la mano del director Terrence Malick[3]. Lástima que ambas tomaran como referencia el relato de John Smith, soldado de la colonia en Jamestown y *presunto enamorado* de Pocahontas.

Matoaka[4], que era el verdadero nombre de Pocahontas, tenía 10 años cuando John Smith, que entonces contaba con 27, cayó en manos de una de las tribus del pueblo Powhatan a la que pertenecía Pocahontas; según él (único testigo aparte de los indígenas), fue salvado, cuando le iban a matar, por la muchacha, la cual se sentía atraída por él. Aunque este relato de la pasión entre dos jóvenes de mundos diferentes se sigue perpetuando incluso en las películas antes mencionadas, lo cierto es que los historiadores hace tiempo que pusieron en duda los relatos de John Smith, y presumían que se debían más a la imaginación, exageraciones y afán de notoriedad del aventurero inglés, que a una realidad que no mostraba ninguna evidencia de relación amorosa entre ambos, siquiera una mera amistad.

Los paralelismos entre las vidas de Malinche y Pocahontas son numerosos, como apreciamos en una obra reciente de Dagmar Wernitznig (2007):

3. *El nuevo mundo*, estrenada pocos años después de la versión Disney.
4. Matoka, en powhatan significa "flor entre dos arroyos", pero por su carácter curioso y decidido, y en honor a su madre que murió al dar a luz, su padre la llamaba Pocahontas, que significa algo así como "traviesa, juguetona".

- Las vidas de ambas fueron contadas por hombres colonizadores.
- Les asignaron diferentes nombres a lo largo de su vida, ninguno de los cuales era el original.
- Ambas *quedaron en manos* de los colonizadores a muy temprana edad (Malinche a los 14, Pocahontas a los 17).
- Fueron convertidas a la religión de los colonizadores.
- Ambas fueron llevadas a la metrópolis, reconvertidas en *salvajes civilizadas* que se mostraban en Europa como logros de la colonización, en el caso de Pocahontas; además, había intereses transnacionales de la Virginia Company[5], que se encargó de financiar el viaje de Pocahontas a Inglaterra.

El mito de las amazonas aparece recurrentemente desde la antigüedad, simbolizando el potencial de unas mujeres guerreras que pueden vivir de forma autónoma sin hombres

La resimbolización de Pocahontas, en esta ocasión, se ha dado a través del esfuerzo de los descendientes de los Powhatan, quienes dicen haber mantenido durante varias generaciones el relato oral de lo que realmente le aconteció a Pocahontas. El Dr. Linwood "Little Bear" Custallow, y Angela L. Daniel "Silver Star" (Custallow & Daniel, 2007) son los autores del traslado a la escritura del relato oral, y apuntan a que el verdadero acto de amor de Pocahontas no fue la presunta salvación de John Smith cuando tenía 10 años; sino la salvación de su padre, jefe de la tribu Powhatan, y de su pueblo, cuando ella fue capturada por los colonos con 17 años, y tuvo que acceder a convertirse y a casarse con el colono John Rolfe para conseguir la llamada *paz de Pocahontas* entre indígenas y colonos.

Mujeres indígenas "indómitas"

Las amazonas

Los colonizadores a su llegada a las Américas se encuentran con unos pueblos con culturas y creencias completamente diferentes a las suyas, y con unas mujeres que a la vez les atraen y les asustan. En ese momento se da "una codificación particular de esa ansiedad frente a la alteridad que va condensando en una figura simbólica particular un doble miedo: a la erosión del poder masculino y a la irrupción del poder femenino. Es la figura de la amazona" (Pastor Bodmer, 1999: 266). El mito de las amazonas no nace en las Américas, ya que aparece recurrentemente desde la antigüedad, simbolizando el potencial de unas mujeres guerreras que pueden vivir de forma autónoma sin hombres, y que a lo largo de los siglos se tratan de ubicar en los más diversos lugares, a través de los relatos de viajeros y cronistas. Así, Antonio Pigafetta, marino y cronista italiano, que acompañó a la expedición de Magallanes en su viaje a las Molucas, recoge las noticias de una isla habitada solo por mujeres que "lleva el proceso de erosión del poder masculino hasta sus últimas consecuencias: la liquidación de la raza masculina y la instauración en la tierra del reino de las mujeres: mujeres que guerrean, mujeres que gobiernan, mujeres que conciben, paren y crían en un mundo sin hombres, que a ellas solas les pertenece" (*Ibídem*: 274).

Para Beatriz Pastor Bodmer, ese miedo de los colonizadores a las amazonas figuradas en las mujeres indígenas de las Américas, "esa aversión se codifica de maneras distintas –afición por la guerra, independencia, rechazo o exterminio de los hijos varones, etc.– pero

5. Virginia Company, sociedad anónima inglesa con intereses comerciales en las colonias del nuevo mundo, y en concreto en lo que con posterioridad sería conocido como el estado de Virginia.

proyecta siempre simbólicamente la liquidación posible de la autoridad y del poder masculino. Y, simultáneamente, inscribe en el centro de la figura utópica de América el terror al poder femenino y la posibilidad de un mundo sin hombres" (*Ibídem*: 268). Las amazonas no existían "pero a lo largo de su búsqueda quimérica los conquistadores se toparon una y otra vez con la realidad irreductible de una presencia incuestionable: la mujer americana. En todas sus formas y en toda una diversidad que unificaba a los ojos de los conquistadores un solo rasgo: el de no ser europea, ni fácilmente asimilable a la tradición occidental" (*Ibídem*: 274). Es ese deseo de apropiación de las mujeres indígenas y su incapacidad de asimilarlas lo que se expresa en la recreación del mito de las amazonas en diferentes comunidades indígenas, por parte de los colonizadores, como expresión de su miedo ante lo desconocido, las desconocidas, las nativas. "Los elementos de articulación son ligeramente diferentes: la figura de la amazona se centra en la independencia, la fuerza física y la agresión; la de las nativas en el erotismo, la sexualidad y la maternidad. Pero amazonas y nativas proyectan una misma amenaza e iluminan un mismo temor: la aniquilación del sujeto masculino. Como guerrero, como amante, como padre y patriarca, como sujeto de la historia" (*Ibídem*: 281).

Eréndira

Curiosamente fue, en esta ocasión de nuevo, a través del cine como tomé contacto con este relato. Se estrenó en Bolivia en septiembre de 2008, en el marco del IX Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas en La Paz, la película mexicana de 2007 *Erendira Ikikunari*[6]. Y me llamó especialmente la atención, conversando con su director, Juan Mora, lo que se entremezcla de mito y de realidad. Eréndira[7] pertenecía a la clase noble tarasca, pueblo purépecha de lo que en la actualidad es el estado de Michoacán en México, y contaba con unos 16 años cuando llegaron los españoles. El relato, mito, realidad, que por primera vez aparece en el libro de Eduardo Ruiz (1891) *Michoacán, Paisajes, Tradiciones y Leyendas*, habla de una mujer que lideró la resistencia purépecha a los españoles, a lomos de un caballo que ella misma les arrebató. La fuerza de la simbolización que una figura así representa en comparación con la *domesticidad y domesticación* de la Malinche, y el hecho de que apenas se la haga referencia en contraste con esta última, puede causar cierta sorpresa siendo ambas figuras del contexto mexicano. Sin embargo, hay quienes ven en ella más de mito que de realidad, como apunta Ana Cristina Ramírez Barreto: "es probable que Ruiz se haya figurado a Eréndira como la imagen en negativo de *doña Marina*; aquella, dueña de sí, patriota, con ideas propias, casta y nulípara, en frontal contraste con la Malinche [...] Eréndira es una heroína sin sospecha, impecable, casi inverosímil" (Ramírez Barreto, 2005: 1).

Apenas hay menciones de algunas personalidades de "esta 'primera heroína' anticolonialista por quien el general Lázaro Cárdenas manifestó una fuerte inclinación, la cual se expresó en su voluntad de nombrar Eréndira a sitios muy queridos por él y en la existencia de algunos murales que representan a Eréndira a caballo" (*Ibídem*: 1-2). Recientemente "siendo gobernador de Michoacán el antropólogo Lázaro Cárdenas Batel (n. Jiquilpan 1962, nieto de Lázaro Cárdenas del Río), se reitera su difusión con énfasis épico, indigenista, feminis-

6. Ikikunari, en purépecha significa literalmente "la que no se deja, la indomable".
7. Erendirha, en purépecha significa "mañana risueña".

ta y anticolonialista: el Instituto Michoacano de la Mujer promovió en 2004 la creación de la Presea Eréndira para distinguir a mujeres y, al parecer, a varones por sus contribuciones en pro de la equidad" (*Ibídem*: 2-3). Ramírez Barreto resalta muy enfáticamente la creación mítica del personaje donde "la riqueza de versiones no sólo sobreviene por la laguna que dejaron las narrativas escritas, sino por algo fundamental en el relato mismo: Eréndira es un emblema de la voluntad de autonomía que no se cierra a la comprensión de lo que amenaza dicha autonomía; (...) Eréndira nació como un personaje de ficción nacionalista, hija de varones liberales que trataron de elaborar una ficción feminista e indigenista a la altura de sus tiempos: siglo XIX postintervención francesa, siglo XX posrevolucionario y siglo XXI de corrección política. En este sentido, no por ser mujer y de gran valía escapa Eréndira a la lógica del patriarcado androcéntrico; siguen siendo varones quienes la inventan, la pintan y la promueven aunque sean mujeres quienes la representan y viven con ese nombre" (*Ibídem*: 15-16). Además de por su construcción realizada de nuevo por hombres, Ramírez Barreto no concibe una simbolización positiva del relato, ya que "con algunas reservas, podemos afirmar que incluso la versión más chovinista y étnicamente esencialista de Eréndira fracasaría en su intento de proponerse implantar un *culto a la heroína* [...] con todas sus variantes el relato visual de una mujer indígena a caballo nos centra en la apertura básica que niega no sólo todo separatismo esencialista sino toda fijación en diferencias naturalizadas, sean atribuidas a indígenas, a mujeres o a bestias" (*Ibídem*: 16-17).

Eréndira nació como un personaje de ficción nacionalista, hija de varones liberales que trataron de elaborar una ficción feminista e indigenista a la altura de sus tiempos

Mujeres indígenas animalizadas e hipersexualizadas (imperialismo-siglo XIX)

La Venus Hotentote: el caso de Saartjie Baartman

La primera vez que me crucé con la historia de Saartjie Baartman estaba cursando la carrera de Biología, y entre las muchas lecturas paralelas que hice de la obra del paleontólogo y divulgador científico Stephen Jay Gould, estaba el relato de su encuentro en el Museé de l´Homme de París con el sinnúmero de materiales diseccionados conservados en formol que alberga el museo; entre ellos había los genitales de una mujer indígena de Sudáfrica, a la que le pusieron el calificativo de *Venus Hotentote*. La historia de aquella Venus a la fuerza es uno de los relatos más espeluznantes y explícitos sobre los prejuicios racistas de la época hacia los pueblos indígenas y comunidades nativas; y hacia todo lo no blanco, no occidental, no *normal*, así como del papel de la ciencia en considerarles como perfectos "conejillos de indias" con los que poder experimentar y que incluso una vez muertos seguían sirviendo a sus propósitos inquisitivos, siendo embalsamados, momificados, troceados y conservados en formol.

Como explica Gould, "en la escala racista del progreso humano, los bosquimanos y los hotentotes competían con los aborígenes australianos por el último puesto de la escala, inmediatamente por encima de los chimpancés y los orangutanes" (1987: 312). Así, en este sistema de creencias, la Venus Hotentote "Saartjie ejercía una sórdida fascinación, no como eslabón perdido en un posterior sentido evolutivo, sino como

una criatura a caballo sobre la temible frontera entre el ser humano y los animales que, por consiguiente, nos enseñaba algo acerca de un ser aún presente, si bien sumergido en las criaturas *superiores*" (*Ibídem*: 312). De Saartjie, se sabe poco en realidad, no se sabe ni su nombre real, ya que de niña fue capturada en el momento en que masacraron a su familia, y fue llevada como esclava a la granja de un colono holandés que fue quien le dio el nombre de Saartjie. Ella pertenecía al pueblo que hoy la antropología denomina como Khoisan, pero que en épocas anteriores se subdividía en hotentotes y bosquimanos[8], ambos nombres asignados y de carácter despectivo hacia los indígenas.

Saartjie sufrió todo tipo de vejaciones y humillaciones, y murió apenas seis años después de su llegada a Europa de una enfermedad pulmonar, pero ni siquiera entonces, ya cadáver, se salvó de la explotación

Las mujeres indígenas Khoisan poseían de una forma aún más prominente en aquella época que en la actualidad, la denominada fisonomía esteatopígica, que consistía en un gran ensanchamiento de las caderas originado por tejido adiposo, y con unos genitales cuyos labios eran más grandes de lo habitual y sobresalían formando una especie de pliegue o manto, que los científicos denominaban *sinus pudoris* o *tablier hotentote*. Saartjie presentaba ambas características aún más acentuadas, y eso hizo que alguien viera la posibilidad de grandes beneficios económicos si la llevaba a Europa para ser exhibida como la nueva atracción de feria. "La Venus Hotentote obtuvo su fama como objeto sexual y la combinación de su supuesta bestialidad con la fascinación lasciva centraba la atención de hombres que podían así obtener a la vez un placer morboso y una prepotente confirmación de su superioridad" (*Ibídem*: 315). Saartjie fue exhibida en todo tipo de museos, gabinetes de rarezas e incluso en un circo en París alrededor de 1814. Sufrió todo tipo de vejaciones y humillaciones y murió apenas seis años después de su llegada a Europa, de una enfermedad pulmonar, pero ni siquiera entonces, ya cadáver, se salvó de la explotación. El anatomista George Cuvier, quien ya la había tratado de explorar en vida sin conseguirlo en su totalidad, se hizo con su cadáver y disecó y diseccionó parte de su anatomía. El esqueleto y el molde de yeso de su cuerpo fueron exhibidos en el Museé de l´Homme de París hasta 1974.

Cuando Nelson Mandela llegó al poder en Sudáfrica tras el apartheid prestó oídos a los descendientes Khoisan que recordaban la infausta aventura de Saartjie. En 1994 hizo ante el entonces presidente de Francia, François Mitterand, las primeras reclamaciones para la devolución de los restos a su comunidad de origen; pero aún tardó en llegar el acuerdo y no fue hasta el 9 de agosto de 2002 cuando su cuerpo fue devuelto y pudo ser enterrada en Hankey, cerca del río Gamtoos –donde Saartjie Baartman pudo haber nacido 213 años antes. Ese fue justo el momento en que me crucé con la historia de Saartjie Baartman por segunda vez, días después de la ceremonia de enterramiento. Su pueblo, el pueblo Khoisan, eran los anfitriones de la Pre-Cumbre Indígena que reunió en Kimberley a representantes indígenas y miembros de ONG de apoyo, para preparar la Cumbre de Río+10 que tendría lugar una semana después en Johannesburgo. La resimbolización que ellos y ellas han hecho de una mujer esclavizada, explotada y de la que se secuestró hasta su cadáver, y el papel de resignifación tan importante para las mujeres Khoisan en la recuperación de su dignidad como mujeres indígenas y como pueblo son ejemplos bien notorios de cómo incluso en los procesos de mayor aculturación y en riesgo de desaparición, los hombres y mujeres indígenas saben retomar lecciones del pasado para reinventarse caminos de futuro.

8. Hottentot, en boer, quiere decir tartamudeo y se burla así del complejo lenguaje khoisan que reproduce diferentes tipos de chasquidos, junto con los sonidos de las vocales y consonantes. En el término Bosmanneken, hay quien interpreta una traducción del orang-outan malayo que se refería al orangután como "hombre de la selva"; no hay que olvidar la influencia y presencia holandesa en Malasia e Indonesia, la misma procedencia de los colonos boer de Sudáfrica.

A modo de conclusión

A pesar de las diferencias notorias entre las diversas mujeres indígenas y originarias, así como de los diferentes pueblos que fueron bautizados como indígenas por los invasores, estas presentan notables similitudes; unas por sus particulares cosmovisiones y formas de entender y situarse en el mundo, que las aproximan, y otras, por las experiencias comunes de opresión a las que han resistido en diferentes formas de lucha. "Nos acercamos aquí al terreno donde se construye parte del poder de la insubordinación y la resistencia, el poder (o el empoderamiento) como capacidad de imponer sentido, de resignificar y resimbolizar las redes significativas que componen el mundo de lo humano" (Millán, 2001: 24).

Uno de los elementos comunes en las vivencias de las mujeres indígenas es la invisibilización de la que han sido objeto; por eso es tan importante para ellas reivindicarse, autovalorarse para ser valoradas

Los casos que se han abordado en este texto suponen ejemplos de cómo se ha denominado y definido desde el invasor a las mujeres indígenas y originarias. En unos casos, ellas mismas han conseguido reapropiarse y resimbolizarse para transgredir el sistema colonial-capitalista-patriarcal (*la Malinche*, *Saartjie Baartman*); en otros, es su pueblo indígena quien las ha reivindicado (*Pocahontas*); y en otros la reivindicación ha sido externa, pero todos ellos contienen un potencial interesante como posibles fuentes de resimbolización (*Eréndira*). Haciendo frente a la premisa de que quien narra nombra, las mujeres indígenas desde sus narraciones-otras (incluso narradas de otra forma, no escrita sino oral) están dotando de verdad, experiencia, dignidad y razón la realidad de mujeres indígenas que fueron estigmatizadas por los invasores. Es importante entender que esta reapropiación de figuras históricas (algunas incluso más míticas) del pasado, no supone retroceder en el tiempo a unas condiciones previas a la colonia, que en realidad no se conocen en su totalidad. Para los pueblos indígenas, la tradición "no es intocable porque la definición de la identidad cultural indígena no radica en la inmutabilidad de sus tradiciones, sino en el afirmarse cambiándolas y actualizándolas" (*Ibídem*). Las mujeres y los hombres indígenas viven en la realidad del presente actual, no en la estaticidad de los museos y ruinas.

En esta reconstrucción de la memoria estamos siempre en el filo, pues la falta de constancia escrita de la historia de la mayor parte de estos pueblos puede llevar a una idealización del pasado previo a la conquista. En algunos casos, sin embargo, los testimonios indirectos de quienes fueron a colonizarles nos abren pequeños intersticios[9] a través de los cuales podemos llegar a apreciar, en ocasiones, transformaciones habidas en las sociedades indígenas antes y después de la colonización que ayuden en la búsqueda de nuevas subjetividades para transgredir el presente, hacia el futuro. Gloria Anzaldúa, feminista chicana, también reivindica que su "identidad chicana está forjada en la historia de la resistencia de la mujer india. Los rituales de luto de la mujer azteca eran ritos de desafío para protestar contra los cambios culturales que rompieron la igualdad y el equilibrio entre mujeres y varones, y protestar contra su desplazamiento a un estatus inferior, su denigración. Como *La Llorona*, el único medio de protesta de la mujer india era el lamento" (2004: 78).

Uno de los elementos comunes en las vivencias de las mujeres indígenas es la invisibilización de la que han sido objeto; por eso es tan importante para ellas reivindicarse, autovalorarse para ser valoradas; "seguir viviendo como pueblos con identidad propia ha sido posible también, y sobre todo,

9. Comparto el concepto de *intersticios* que usa la tutora de mi investigación, Teresa del Valle: "espacios pequeños que median entre dos cuerpos o entre las partes de un todo y que son amplificadores ya que encierran en sí perspectivas más amplias de lo que en un principio se podría percibir" (Del Valle, 1995).

por las mujeres; de modo que hacerlas visibles, es reconocerlas y valorar su presencia: ellas, con sus miradas propias y femeninas han caminado junto a sus pueblos entregando y protegiendo la vida" (ONIC, 2008: 9).

La resimbolización de las figuras que una vez fueron apropiadas y estigmatizadas por los invasores es sólo una de las muchas prácticas y experiencias de lucha y resistencia ejercidas por las mujeres indígenas; prácticas y experiencias que cuentan además con el ejemplo a seguir de numerosas mujeres indígenas a lo largo de los siglos que fueron (y son) inapropiables para la colonialidad: Bartolina Sisa, la Cacica Gaitana, Dolores Cacuango, la comandanta Ramona... por citar únicamente algunas de ellas.

La resimbolización de las figuras que una vez fueron apropiadas y estigmatizadas por los invasores es sólo una de las muchas prácticas y experiencias de lucha y resistencia ejercidas por las mujeres indígenas

Referencias bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan* en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

CUSTALLOW, Dr. Linwood "Little Bear" y DANIEL "Silver Star", Angela L. *The true story of Pocahontas: the other side of history.* Colorado: Fulcrum Publishing, 2007.

DE SOUSA Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO, Siglo XXI Editores, 2009.

DEL VALLE, Teresa. "Metodología para la elaboración de la autobiografía". *Actas del Seminario Internacional "Género y trayectoria del profesorado universitario"*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense, 1995.

GOULD, S.J. *La sonrisa del flamenco*. Madrid: Hermann Blume, 1987.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto* en *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MILLÁN, Márgara. "Las mujeres zapatistas del fin del milenio en el Zapatismo y los derechos de los pueblos indígenas". *OSAL, Observatorio Social de América Latina.* No. 4 (junio de 2001) México: OSAL- CLACSO.

NASH, June. "Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el Imperio y la Colonia". En: Stolcke, Verena (ed.) *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América.* Madrid: Horas y horas, 1993.

NOLACEA Harris, Andrea y ROMERO, Rolando. *Critical Introduction, La Malinche And Post-Movement Feminism,* 2005

ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia. *Mujeres indígenas sabias y resistentes. Voces y vivencias* AECID, UE, Colegio de Abogados de Bizkaia, 2008.

PASTOR BODMER, Beatriz. *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695).* México: UNAM, 1999.

RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina. *Eréndira a caballo Acoplamiento de cuerpos e historias en un relato de conquista y resistencia.* Presentada en la mesa redonda "Sexualidades y política: aproximaciones performativas", organizada por el Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán (CINEY) y Programa Universitario de Estudios del Género de la UNAM (PUEG), México, agosto de 2005.

ROMERO, R. "Materialismo, Feminismo y Postestructuralismo en la Teoría Crítica Chicana: Calibán, La Malinche y Cabeza De Vaca". *Actas Irvine-92* [Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas] Juan Villegas (coord.) Vol. 1 (1984) *(De historia, lingüísticas, retóricas y poéticas)*. Asociación Internacional de Hispanistas. P. 214-222 (1994).

SILVERBLATT, Irene. *Mujeres del campesinado en el Alto Perú bajo el dominio español.* En: Stolcke, Verena (ed.) *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*. Madrid: Horas y horas, 1993.

STOLCKE, Verena. *Mujeres invadidas: La sangre de la Conquista de América* en *Mujeres. Invadidas.* Madrid: Horas y horas, 1993.

WERNITZNIG, D. *Europe´s Indians, Indians in Europe: European perceptions and appropriations of native american cultures from Pocahontas to the present.* University Press of America, 2007.

CUESTIONANDO LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN: DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA. ANÁLISIS DEL DISCURSO DE LOS SOLICITANTES DE ASILO Y REFUGIADOS COLOMBIANOS ASENTADOS EN BARCELONA

Tamara Bokuchava

Doctoranda en Comunicación Pública, UPF. Investigación y práctica en el equipo de CEAR (Comisión Española de Ayuda al Refugiado)

bokuchavatamara@hotmail.com

"La manera en que manejamos la política sobre los inmigrantes y los refugiados afectará profundamente las relaciones entre los países desarrollados y los países subdesarrollados, también dirá mucho de nuestra moralidad y de nuestro compromiso hacia los derechos humanos"

Kofi Annan, *secretario general de la ONU (1997-2007)*

Este trabajo tiene dos objetivos principales. El primero, de naturaleza antropológica, se desarrolla a partir de mi inquietud personal de escuchar, comprender y analizar las voces de los refugiados y de los solicitantes de asilo (en este caso colombianos), para así averiguar las verdaderas causas de sus "viajes a la esperanza". El segundo consiste en el estudio del caso catalán como *subcultura* frente al proceso de administración local, a través de un análisis de las políticas públicas sobre inmigración y las percepciones que éstas generan en la comunidad de solicitantes asilo tomada en consideración por este estudio. Este trabajo considera Cataluña como *minoría estatal* o, como sugiere Ricard Zapata, una "nación sin Estado" (Zapata, 2007: 179).

Como señala Busquets (2002: 207), "el propio Bourdieu reconoce que su obra está muy marcada por la experiencia biográfica y una tensión personal que lo acompaña hasta el final de sus días". En este sentido, este trabajo está muy marcado por mi experiencia biográfica: procedente de Georgia (una ex *subcultura* de la Unión Soviética durante más de 70 años), he sido educada en reconocer mi cultura étnica, mi idioma y la identidad colectiva de mi país como valores fundamentales. Se trata de un enfoque educativo que en Georgia ha servido como herramienta común a la hora de producir ideas etnocéntricas, injustificadas y de inseguridad identitaria, además de visiones intolerantes hacia otras culturas. Saliendo de una educación de este tipo, podría definir mi camino en la vida, como el agrietamiento de la cáscara: al conocer, vivir, experimentar y abrazar otras culturas, he aprendido a conocer mejor mis raíces y a mí misma.

A veces vemos el mundo sólo desde nuestros mundos posibles, aunque pensemos que nos hemos liberado del etnocentrismo. Comparto la opinión de Miquel Rodrígo (1996: 237) cuando dice: "debemos reconocer que, habitualmente, se conoce a otras culturas muy mal. La mayoría de

nosotros las conocemos desde la posición de puntos de vista etnocéntricos de nuestra propia cultura y con los estereotipos que nos ofrece". Por consiguiente, he tratado de actuar con enfoque intercultural, utilizando como punto de observación el de mi propia cultura, persiguiendo del objetivo de explicar y entender a otras culturas. "Este es el punto de vista *etic*. Podría ser importante para entender a un grupo determinado, a una cultura determinada. El otro es el punto de vista *emic*: ver la cultura desde dentro, de acuerdo con sus referencias culturales" (Rodrigo, 1999: 33-36).

Se trató de identificar los elementos clave de los procesos y las políticas de integración cultural y comprender si la falta de mecanismos para la gestión de la inmigración, en particular los solicitantes de asilo, puede dificultar la relación entre la inmigración y la sociedad de acogida

Desde el punto de vista académico, el estudio tiene la intención de aportar su pequeña contribución a las investigaciones cualitativas sobre la inmigración y la interculturalidad utilizando metodologías típicas de las ciencias de la comunicación social. Este estudio se desarrolla a partir de un trabajo de observación directa, de entrevistas y de dinámicas participativas. El contenido de las entrevistas que tomé, así como las respuestas articuladas, están directamente vinculadas con la experiencia de los refugiados y solicitantes de asilo colombianos, en cuanto grupo de inmigrantes asentados en el área metropolitana de Barcelona[1]. En particular, he enfocado la observación sobre su visión del proceso de aprendizaje en el periodo en que intentan encontrar su lugar dentro de la sociedad catalana, en el marco del la evolución de la estrategia del país en el desarrollo de políticas públicas de integración y de interculturalidad. Resumiendo, se trató de identificar los elementos clave de los procesos y las políticas de integración cultural y comprender si la falta de mecanismos para la gestión de la inmigración, en particular los solicitantes de asilo, puede dificultar la relación entre la inmigración y la sociedad de acogida. En función de este ejemplo, también se intentó distinguir la importancia de la comunicación intercultural, cuyo verdadero significado hoy todavía es poco claro.

El marco conceptual

Los refugiados y los solicitantes de asilo son persona que han sido obligadas a abandonar su país a causa de diversos tipos de violencia. Estas personas se convierten, al fin y al cabo, en inmigrantes económicos (la mayoría de ellos proceden de una situación de miseria de un tipo en su país de origen, y entran en una de otro tipo en el país de destino). Para ello, el estudio extiende su análisis a algunos términos y sus significados acerca de las personas desplazadas y de los refugiados, así como a los conceptos legales y a las categorías utilizadas por el Gobierno español para denegar o conceder la residencia y/o permiso de trabajo.

Al acercarme a la población encuestada, tomé en consideración tres elementos esenciales: 1) la situación sociocultural y económica en comparación con la del país de origen y las experiencias vividas como inmigrante/refugiado en Cataluña; 2) el nivel de motivación y las razones para la integración explicada; 3) los pros y contras de sus intereses a la hora de aprender el idioma catalán, percibido como el primer paso para la integración. Hay que tener en cuenta que, durante los primeros seis meses, los solicitantes de asilo no disponen de permiso de trabajo, por lo que tienen tiempo para aprender el idioma y participar en las actividades propuestas por el gobierno local y estatal (planes de acogida para nueva población inmigrante). Mientras dura el proceso, no pueden regresar a su país e incluso si el Estado les concede el estatuto de refugiado, no pueden viajar a su país de origen hasta que se nacionalicen españoles.

1. Según datos del Instituto Catalán de Estadísticas (INESCAT) en 2008 los colombianos representaban el 4,67% de la población extranjera total en el municipio de Barcelona.

Varias investigaciones indican que en los últimos años han visto un aumento significativo de la xenofobia, coincidiendo con la intensificación de los flujos migratorios en España. En este estudio también se exponen las opiniones, sentimientos, estereotipos y prejuicios negativos sobre todo aquello compartido en la sociedad de la nueva residencia. ¿Podemos hablar, por lo tanto, de interculturalidad? ¿Qué provoca y qué responde a estos comportamientos? ¿Cuáles son y podrían ser las consecuencias sociales e individuales?

Objetivos generales

Los objetivos generales de la investigación se presentan como el intento de ver la brecha entre la teoría y la práctica en las políticas de integración. El proceso de integración define a qué tipo de sociedad o cultura deben integrarse los inmigrantes. Así, hay que investigar, por un lado, la situación socioeconómica, cultural y las condiciones de vida anteriores y actuales del grupo de interés, personas que, a causa de diversos actos de violencia y de dominación por parte de los "raspachines" de coca[2], tuvieron que abandonar su país de origen. Por el otro, el contexto de la integración frente a las directivas procedentes del gobierno local, estatal o de la Unión Europea, que provocan un efecto directo sobre ellos. En consecuencia, pude averiguar en que estado se encontraban la los procesos de dinámicas interculturales en Cataluña. Cuando se habla de diversidad cultural, me refiero a la inmigración actual, en ningún caso se subestima el pluralismo cultural interno de Cataluña y España.

La integración social supone que los inmigrantes cumplan con los derechos y los deberes establecidos por ley en un marco de armonía con la sociedad de acogida. Sin embargo, el discurso más común sobre la inmigración no plantea el respeto de la ley como elemento básico de integración, sino pide que el inmigrante se transforme en otra persona. En este sentido, Santamaría (2002: 120-121) subraya cómo el uso de metáforas militares asociadas a la inmigración, como por ejemplo "invasión", "motines de inmigrantes", "expediciones clandestinas", transforma la representación del fenómeno migratorio en un "peligro interior".

El discurso más común sobre la inmigración no plantea el respeto de la ley como elemento básico de integración, sino pide que el inmigrante se transforme en otra persona

En los últimos dos años, un siempre mayor número de solicitantes de asilo colombianos han visto denegarse su petición, o han sido deportados. No obstante, los pocos que han sido admitidos anteriormente se convierten en emigrantes económicos o, si se les niega la protección internacional, se convierten en "sin papeles" hasta cumplir el tiempo de residencia para lograr el "arraigo social". El período de permanencia para conseguir nuevas formas de legalizarse es de tres años. Mientras, la política de integración derivada de la Unión Europea, con sus manifestaciones particulares en Cataluña, les hace encerrarse en su "Pequeña Colombia" en Barcelona sin la esperanza de ser aceptados y tener unas condiciones justas. En algunos casos se sienten humillados y poco dignos o, como ha señalado un entrevistado, "artificialmente asimilados para ser aceptados". Además, el problema se agudiza cuando el colectivo, los colombianos en general, aparece en los medios de comunicación únicamente en situaciones de conflicto. Esta asociación negativa es tanto o más peligrosa en la medida en que se empieza a considerar que el conflicto es inevitable dadas las características culturales de los inmigrantes.

2. En Colombia, en el contexto del cultivo de la coca, el "raspachín" es la persona que se encarga de la recolección y raspado de la hoja de la coca.

Cada proceso cognitivo es único y depende de una percepción compartida de la realidad. La realidad social no puede ser entendida como un elemento objetivo, independientemente del punto de vista del espectador que no forma parte de esta realidad

Las definiciones de *interculturalidad* y *multiculturalidad* tienen implicaciones ideológicas, que puede que faciliten o dificulten el desarrollo de políticas públicas en la que estas se inspiran. En general, la ideología dominante y bien arraigada de "política del miedo", sin duda alguna, no favorece el desarrollo de un diálogo y una comunicación intercultural. Quizás, la integración real supondría que los inmigrantes fueran "invisibles" en el marco de una sociedad heterogénea, elementos objetivamente integrados en el marco de una sociedad heterogénea y diversificada (Santamaría, 2002: 143). Sin embargo, esto es imposible. Cada proceso cognitivo es único y depende de una percepción compartida de la realidad. Por consiguiente, la realidad social no puede ser entendida como un elemento objetivo, independientemente del punto de vista del espectador que no forma parte de esta realidad. La percepción del mundo está mediada con nuestra posición en él, nuestros valores, experiencias y referencias culturales.

Referencia a la metodología utilizada

Para desarrollar este estudio, participé activamente durante un periodo de dos años en la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), lo que me permitió utilizar los métodos cualitativos típicos de la observación participativa, aplicados en las ciencias de la comunicación social. La aproximación de análisis teórico fue el *etic,* desde el exterior, y el *emic,* con actividades participativas en mi trabajo de campo. El método de análisis cualitativa trata de preservar y estudiar el contenido y la experiencia de la acción social, en lugar de someterla a otras transformaciones formales o matemáticas, como en el caso del enfoque cuantitativo. En las ciencias de la comunicación, cada vez más investigadores consideran la investigación cualitativa como la más amplia e inclusiva para el análisis de este tipo de fenómeno, que para ser interpretado necesita una atención especifica hacía los detalles de las diversas formas de vida social. Como señala Rodrigo (2001: 150), el investigador que utilice este tipo de enfoque, vive una experiencia y la interpreta. En este sentido, el estudio de la comunicación intercultural se basa en dos conceptos inseparables, la comunicación y la cultura donde una no puede ir sin la otra (ibídem).

El proceso social que elegí como tema de estudio tenía relación, en cierta forma, con mi experiencia de vida, en la situación intercultural donde yo misma era considerada como "otro". En este sentido, intenté acercarme a la realidad objetivo de estudio, de "otro" a "otro" en un espacio urbano común para los dos: Cataluña y, más concretamente, Barcelona. Un primer esfuerzo en la investigación se concentró en dibujar un cuadro de los elementos relevantes, así como de los límites y de los posibles errores, al tratar de comunicar interculturalmente. Por ello, hice referencia al trabajo de Jaques Ellul (1993: 497:499) y a los elementos esenciales sobre comunicación intercultural resumidos por Miquel Rodrigo (1999: 16-23). Este esfuerzo me permitió medir mi capacidad como persona y como investigadora de acercarme a la comunicación intercultural y lo que esta implica. Por lo tanto, tuve que reflexionar sobre el hecho de que "la comunicación no es un simple intercambio de información. La comunicación implica, también, ser capaz de compartir emociones. Es decir, hay que ser capaz de crear una relación de empatía. La empatía es la capacidad de sentir la emoción que otra persona experimenta" (ibídem: 3). Tuve que intentar acercarme a través de un conocimiento lo más com-

pleto posible del objeto de mi estudio, para que esas personas pudieran entender mis mensajes de la manera en que yo los había configurado y entendido, así como el sentido claro de la aceptación sin prejuicios ni estereotipos (Ellul, 1993: 498). Pues tuve que evitar los límites más comunes en este tipo de relación, como la ignorancia hacia las otras culturas, la exageración de las diferencias, la universalización de la cultura propia y, al mismo tiempo, intentar desarrollar un "lenguaje común o el sistema de comunicación común." (Rodrigo, 1999: 17).

Después de una búsqueda profundizada de elementos cognoscitivos sobre el grupo en cuestión, creé el enfoque teórico-metodológico basado en la experiencia de campo con detalles que incluyen ejemplos, cuentos, visitas familiares, imágenes, fotos, charlas con otros inmigrantes colombianos a los cuales no entrevisté, todo ello combinado con la bibliografía consultada. Finalmente, para acercarme y ponerme en relación directa con los agentes de mi investigación, seguí las indicaciones de "Las cinco vías de acceso a la Realidad Social de Miguel Beltrán" (1989: 40). Además, para perfeccionar las técnicas de investigación de acceso a la realidad social objeto de mi estudio, también consulté la selección de Rodrigo (2001: 154), que se basa en los estudios de Newman (1994: 75). En conclusión, consideré el método de entrevistas en profundidad como la herramienta más adecuada para poder conseguir mis objetivos. Las entrevistas fueron previamente estructuradas; las preguntas, incluían los temas indispensable para el desarrollo de la investigación (véase anexo 1). Sin embargo, este tipo de metodología prevé que aunque el entrevistador mantenga el control del proceso de conversación, siempre garantiza un espacio de divagación al entrevistado para que éste pueda conducirle hacía argumentos que considere importantes.

Así, la idea central en la aplicación de este método consiste en moldear la entrevista y acompañar el entrevistado hacia el tema de interés del investigador. En mi caso, se trataba de la integración, el conocimiento del catalán y el grado de cohesión en la sociedad local. Para que el corpus correspondiera a la naturaleza social, utilicé el marco de la inmigración y el proceso de interculturalidad en Cataluña. Los criterios de selección han sido los siguientes: refugiados con estatuto; solicitantes de asilo en trámite o denegados; tener más de 18 años de edad y vivir en Barcelona o en su área metropolitana por más de un año. Por último, obtuve 15 entrevistas, de las cuales sólo 7 han sido grabadas con cámara de vídeo. El tiempo total para poder conseguir todas las entrevistas fue desde septiembre de 2008 hasta agosto de 2009.

Un ejemplo: el caso del catalán

El análisis del discurso permite revelar las motivaciones ocultas detrás de un texto y consiste en interpretarlo. Se trata pues de desarrollar un análisis crítico y una lectura constructiva con el objetivo de interpretar un problema o un texto dado. El análisis del discurso no ofrece respuestas absolutas a un problema específico, pero permite comprender las condiciones específicas de un problema y ayuda a entender que la esencia de un problema y su resolución se encuentran en sus supuestos.

El análisis del discurso está destinado a proporcionar una mayor conciencia de las motivaciones ocultas de los demás y de nosotros mismos y, por

lo tanto, nos permite resolver los problemas concretos. No se trata de ofrecer respuestas inequívocas, sino se proponer preguntas ontológicas y epistemológicas. Romper el punto de vista egoísta y etnocéntrico representa un desafío para el investigador que trata de encajar y comprender la particularidad de otras culturas. "Todas las culturas son patrimonio de la humanidad. Si uno pretende ser humano debe defender a todas las culturas" (Rodrigo, 1999: 20).

El estudio del catalán representa una barrera importante entre los inmigrantes colombianos y la sociedad de acogida

El análisis de las entrevistas de esta investigación permitió conocer no sólo las historias de la vida de los entrevistados, tanto en el presente como en su pasado; sino también permitió interpretar las actitudes hacía la posibilidad de integrarse en la sociedad de acogida. Los entrevistados me abrieron los ojos y me permitieron mirar hacía sus mundos posibles, sus actitudes y necesidades argumentativas. El primer elemento de interés tiene a que ver con el aprendizaje del idioma de la sociedad de acogida, que en el caso de los colombianos, hispanohablantes, en Cataluña es particularmente relevante. De hecho, el estudio del catalán representa una barrera importante entre los inmigrantes colombianos y la sociedad de acogida. Los argumentos de la persona entrevistada en relación con el aprendizaje del idioma se basan en sus experiencias personales y las representaciones compartidas acerca del valor de aprender catalán. Hay argumentos implícitos y explícitos de cómo cada persona se relaciona con el idioma local, el aprendizaje e integración en la sociedad. A través de sus discursos y del lenguaje corporal se ha detectado que el catalán se percibe como la lengua minoritaria y se utiliza como una barrera para aislar a los inmigrantes. Hay que subrayar que, de acuerdo con las teorías del aprendizaje de idiomas, si una persona conoce un idioma de la misma familia lingüística (en el caso de los colombianos, el español) es fácil aprender otro idioma que pertenezca a la misma familia. Además se debe tener en cuenta que el factor económico no es una razón para no aprender el idioma, puesto que los cursos de catalán son gratuitos hasta el nivel intermedio y el trabajo, en realidad, no quita la voluntad de aprender. El problema es que el español es el idioma utilizado en el trabajo, familia o amigos, ámbitos donde no hay mucha obligación, aptitudes, necesidades o motivaciones para aprender catalán. "Muchas de las creencias, ideas y valores que influyen en la conducta de las personas, se acumulan desde otras personas a través del aprendizaje social […]. Se dice que las personas imitan a otras personas, pero, en realidad, las ideas van de una cabeza a otra por la variedad de procesos complejos. La información del cerebro de las personas genera un comportamiento, algunas palabras, el acto de tratar" (Richerson, 2005: 63).

"¿Es posible pensar realmente el 'otro'? ¿Es posible asumirlo como algo que no se deje reducir a la pura negación de la identidad del yo o a la trascendencia de lo totalmente distinto? Es decir, ¿es posible pensarlo sin caer en lo impolítico, en la renuncia a la acción o en la religiosidad que desplaza al 'otro' más allá de los límites de este mundo?" (Barcellona, 1996:1).

Al escuchar las voces de mi grupo de interés, traté de conocer, a través de las emociones y el lenguaje no verbal, las verdaderas razones que estaban detrás de sus "viajes de esperanza" y su vida cotidiana en el nuevo país de acogida. Desde esta pequeña investigación quise reflexionar sobre la realidad social de Barcelona, los cambios y las tendencias actuales en esa materia con énfasis en el proceso de interculturalidad.

Si sumamos los puntos más importantes de los resultados conseguidos, podemos ver que las actitudes hacia el catalán, por ejemplo, han sido que "el español es suficiente" y que sólo es útil entenderlo para poder tener mejores posibilidades de trabajo. La opinión sobre los catalanes y su idioma tenía una influencia directa sobre los motivos para aprender la lengua. Existía, a su vez, una generalización con una doble cara: las opiniones de los autóctonos respecto a ellos como los "otros", y una opinión socialmente compartida entre mi grupo de interés respecto a ellos (los catalanes) como "fastidiados con los inmigrantes". Además, los medios de comunicación aumentaban la opinión pública negativa respecto a los inmigrantes. No obstante, la mayoría de los entrevistados estaban de acuerdo con que el catalán era importante para poder integrarse, pero para ellos era una utopía aprenderlo. Las razones no iban más allá del "no tengo tiempo". En consecuencia, podemos concluir que, de acuerdo con los resultados, el catalán estaba considerado como una lengua minoritaria y fuertemente vinculada a una identidad cultural y de pertenencia a un grupo que, de alguna manera, rechazaba al "otro".

Considero interesante la tendencia de los entrevistados a ver el autóctono como enemigo, y su idioma como arma: "¿por qué una persona autóctona se dirige a alguien que no habla catalán en catalán y al que quiere aprenderlo le habla en castellano?"

Los entrevistados sentían la noción de discriminación por no hablar catalán. Sin embargo, cuando lo hablaban, la gente les hablaba en español ya que no podían expresarse correctamente en catalán: de esta manera su práctica en público resultaba muy difícil. Es discutible, y hay que determinar, si las experiencias de mi grupo entrevistado pueden generalizarse. Además, considero interesante la tendencia de los entrevistados a ver el autóctono como enemigo, y su idioma como arma: "¿por qué una persona autóctona se dirige a alguien que no habla catalán en catalán y al que quiere aprenderlo le habla en castellano?". En una conversación bilingüe, el interlocutor no entiende por qué una persona autóctona pasa del catalán al castellano; se ha sugerido que hablar en catalán por parte de los autóctonos sea un paso necesario e inicial para que ellos conozcan esta lengua. De esta manera se promovería el bilingüismo pasivo, al menos entre los no catalanes, pero en la práctica a menudo es artificial y podría ser visto como un obstáculo a la comunicación. Para que tenga éxito, incluso los catalanes que han tomado la decisión consciente de utilizar el catalán sin tener en cuenta al receptor no deben caer en la tentación de cambiar de idioma, y la nueva norma de "debe responder en catalán si se le habla en ese idioma" no se debe imponer demasiado rápido o inflexiblemente (Webber, Strubell i Trueta, 1991).

En relación con la población local y la opinión acerca de ellos, la mayoría no hizo ningún comentario negativo, más bien tomaron posiciones neutrales, aunque casi la mayoría había tenido experiencias discriminatorias en algunas etapas de su ruta migratoria. Menos de la mitad de los encuestados afirma que las personas locales tienen una opinión negativa acerca de ellos como inmigrantes y acusa, en general, a los medios de comunicación de hacer las cosas aún más trágicas, aconsejando un cambio de estrategias y de visión acerca del fenómeno de la inmigración. Tal vez había razones para decir que "para los europeos, América Latina es un hombre con bigote, con una guitarra y un revólver... no entienden el problema". Por otra parte, decepcionados por la falta de libertad de expresión de la prensa de aquellos días en Colombia, que sólo hablaba de las noticias procedentes de Europa, ofrecían la misma solución que propone García Márquez "sería mejor si los europeos vienen aquí y nosotros nos vamos a Europa. De esta manera todo el mundo sabrá lo que realmente está pasando en su país respectivo" (García Márquez, 1993: 39).

Conclusiones

Defiendo la comunicación intercultural como la clave vital para poder evitar los conflictos, guetos y malentendidos. Por lo tanto, creo que, como muchos otros, ha llegado el momento de repensar las formas de ser y de percibir el mundo, básicamente para salir de "nuestros mundos posibles"

La investigación reveló que la opinión de los entrevistados sobre la inmigración fue estereotipada y estrechamente vinculada a sus necesidades comunes de vida, de empleo y experiencias socialmente compartidas. En algún momento, todos ellos se han convertido en inmigrantes económicos con la preocupación principal de encontrar un trabajo y sobrevivir. "Los trabajadores inmigrantes, en este caso los colombianos estudiados, tienden en su mayoría a ser insertados en el segmento secundario del mercado laboral en ocupaciones clasificadas como 'trabajos de inmigrantes' que se caracterizan por ser duros trabajos manuales u ocupaciones de baja cualificación. Así, descubrimos aspectos de la lucha contra la discriminación a la mano de obra inmigrante, especialmente en el acceso restringido a la ocupación cualificada de un alto porcentaje de colombianos que ocupan puestos de trabajo que estaban por debajo de su nivel de educación y experiencia laboral" (Gertrudis, 2007: 47).

En mi caso particular, el proceso de integración con su verdadero significado aún se mantenía como una teoría y dejaba un hueco para rellenar. Según los resultados y mi opinión personal, la situación en Cataluña es más multicultural: los "otros" sí tienen su espacio; pero los valores no interactúan ni se comparten realmente con la población local o con otros grupos de inmigrantes (a parte de la gastronomía, el arte, las actividades culturales). Ellos se mueven sin problemas a través de los espacios urbanos y las reuniones públicas, donde hay otros grupos de inmigrantes o locales, pero las interacciones tienen un carácter muy pragmático y superficial. Sin embargo, los acontecimientos convergen y son muchos los esfuerzos que se realizan en este ámbito para evitar posibles guetos y problemáticas de choques culturales en las grandes ciudades de muchos países con una larga historia de inmigración.

A pesar de no haber sido el objetivo de este estudio, merece la pena mencionar que Colombia y la vida dejada atrás es la principal preocupación de cada uno de los encuestados; incluso la mayoría de ellos sufren "nostalgia", una enfermedad típica de los inmigrantes. La ansiedad y envidia también se nota en la mirada y en el discurso, ya que, según dicen, Colombia les dejó sin esperanzas para el futuro y "la ingratitud del mundo no tiene límites" (García Márquez, 1993: 44). Por último, con el trabajo presentado he ampliado el universo del discurso humano al hablar directamente con el "otro", como una manera de entender y conocerles mejor. "Entender a los demás es el primer paso para comprendernos a nosotros mismos" (Geertz, 1996: 15).

Desde el punto de vista académico, considero que he utilizado un método flexible y he progresado en la aplicación de la metodología cualitativa en las ciencias de la comunicación social. Me he dado cuenta de que la flexibilidad facilita de una manera eficaz la recopilación de la información necesaria, el logro de los objetivos y el proceso de análisis. Por otra parte, considero muy importante el hecho de que el aumento de la migración en el mundo se convierta en algo inevitable y es muy importante comprender las causas de la existencia de actitudes antiinmigrantes. Asimismo, la investigación y la aceptación de estas causas pueden tener implicaciones para los responsables políticos y los actores públicos, lo que podría ayudar a los países de inmigración a ser más eficaces en la incorporación de los inmigrantes.

Para concluir, defiendo la comunicación intercultural como la clave vital para poder evitar los conflictos, guetos y malentendidos. Por lo tanto, creo que, como muchos otros, ha llegado el momento de repensar las formas de ser y de percibir el mundo, básicamente para salir de "nuestros mundos posibles". "Es cierto que la complejidad de las relaciones interculturales nos confunde hasta que da miedo, pero no importa lo difícil que sea, en la actualidad la comunicación intercultural es inevitable" (Rodrigo, 1999: 74). Quizás hay que empezar todo de nuevo y reinventar el nombre correcto para las personas, cosas o sucesos sin utilizar las metáforas, los prejuicios y estereotipos, ya que hemos hecho mucho daño. Estaría bien poder volver, como escribe García Márquez: "Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de 20 casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo". (García Márquez, 1967: 7).

Referencias bibliográficas

AFFAYA, Mohammed Nour Eddine. "La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual." *Revista CIDOB d'Afers internacionals*. No. 43-44 (1998). P. 59-83.

APARICIO, Rosa y GIMÉNEZ, Carlos. *Migración colombiana en España*. International Organization for Migrations: Bruselas, 2003.

AYUNTAMIENTO DE BARCELONA. "Perfils sociodemogràfics dels col·lectius més nombrosos a Catalunya xifres a 1 de gener de 2009" (2009) [en línea]. P. 4-7: http://www.bdv.es/perfil/bdv/recursos/recursos/dades_immigraci__a_catalunya_10.pdf (12/10/2011)

BARCELLONA, Pietro. "Pensar la alteridad". *Debate Feminista*. Vol. 13. No.7 (1996): http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/pensar740.pdf (consultado el 25.10.2011)

BRADFORD, Lisa; MEYERS, Renee y KANE, Kristine. "Latino Expectations of Communicative Competence". *Focus Group Interview Study* Communication *Quarterly*. Vol. 47 (invierno 1999). P. 98.

BUSQUET DURAN, Jordi. "Necrològica. Pierre Bourdieu: la sociologia com a passió". *Papers.* No. 66 (2002). P. 269-274.

BUSQUET DURAN, Jordi; MEDINA CAMBRÓN, Alfons y SORT i JANÉ, Josep. *La recerca en comunicació. Què hem de saber? Quins passos hem de seguir?* Barcelona: UOC, 2006.

CABRÉ, Anna. *Les migracions a Catalunya, 1900-2000.* Barcelona: Universitat Autónoma de Barcelona, Centre d'Estudis Demografics, 1989.

CASTELLS, Manuel. "Globalización y antiglobalización" (2001): www.rededucativa.pbworks.com/f/MCastells_Globalizaci%C3%B3n+y+antiglobalizaci%C3%B3n.pdf

CEAR. *La situación de los refugiados en España*. Madrid: Entinema, 2009.

CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA. "European Pact on Immigration and Asylum". No. 13440/08. ASIM 72 (24.09.2008). Bruselas.

CONVERSI, Daniele. *The Basque, The Catalans and Spain, alternative routes to nationalist mobilization*. Londres: Hurst, 1997.

CORBETTA, Piergiorgino. *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw-Hill, 2003.

DE FINA, Anna. *Identity in narrative: A study of immigrant discourse*. Philadelphia: John Benjamin's publishing company, 2003.

DE LUCAS, Javier. "Sobre las políticas de inmigración en la Unión Europea un año después del 11 de septiembre de 2001. Inmigración, derechos, ciudadanía". *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. No. 6 (2002)

DEKEYSER, Robert (ed.). "The future of practice". *Practicing in a second language: Perspectives from applied linguistics and cognitive psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ELLUL, Jacques. "Rôle de la communication dans une société pluriculturelle". En: Lucien Sfez (ed.) *Dictionnaire critique de la communication* 1. París: Presses Universitaires de France, 1993. P. 494-500.

FERRERO, Ruth y PINYOL, Gemma. "¿Cómo gestionar la Inmigración irregular? Los procesos de regularización en la construcción de una política europea de inmigración". *Revista de Estudios Políticos*. No. 142 (2008). P. 139-170.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. "Comunicación intercultural. Hacia un balance teórico en América Latina". *Telos*. No. 40 (1995). P. 29-34.

– *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *One Hundred Years of Solitude*. Nueva York: Harper Perennial, 1970.

GERTRUDIS ROA, María. "Condiciones laborales y precariedad de los inmigrantes el caso de los Colombianos en tres comarcas de la provincia de Barcelona". *Documentos CIDOB Migraciones.* No. 14 (2007). P. 15-17.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1997.

GRUDZIELSKI, Peter. "Les politiques d'intégration des états européenes". Comunicación presentada en el seminario "Les refugiés à l'aube de 1993". Gap, 1999. P. 7.

GUDYKUNST, William B. "Intercultural communication: Current status and proposed directions." *Progress in Communication Sciences*. Vol.VI. Nueva Jersey: Ablex, 1985. P. 1-46.

IMILA. "Investigación de la Migración Internacional en Latinoamérica". *Database and population censuses* (2005).

IOM. *Manual Cubrimiento periodístico responsable del desplazamiento forzado interno Corporación Medios para la Paz* – MPP. Bogotá, 2005.

IZQUIERDO ESCRIBANO, Antonio; LÓPEZ DE LERA, D. y BUJÁN Martínez, R. "Los preferidos del siglo XXI: la inmigración latinoamericana en España". Universidad de Coruña. Paper presentado en el III Congreso sobre la Inmigración en España. Granada, 6-9 de noviembre de 2002.

JODELET, Denise. Conferencia en Primeras Jornadas sobre representaciones sociales CBC UBA. Universidad de Buenos Aires, 2003: www.cbc.uba.ar/dat/sbe/repsoc.html

KYMLICKA, Will y STRAEHLE, Christine. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. México DF:UNAM, 2003.

LE GOFF, Jacques. "Babelia". *El País* (30 de agosto de 1997). P. 12.

MAALOUF, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 2005.

MARTÍN - BARBERO, Jesús. "Medios: olvidos y desmemorias". *Ciberlegenda*. No. 6 (2001). http://www.uff.br/mestcii/barbero1.htm

MARTÍNEZ, Raquel. "La reciente inmigración latinoamericana a España". *Serie Población y desarrollo*. No. 40 (2003). Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía.

MORIN, Edgar. "Epistemología de la complejidad". En: D. Freid Schitman. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1994. P. 421-442.

– *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1997.

NAÏR, Sami. Diálogo de Culturas e Identidades. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

PINYOL, Gemma y ZAPATA-BARRERO, Ricard. *Los gestores del proceso de inmigración. Actores y redes de actores en España y Europa*. Barcelona: CIDOB, 2008. P. 113-149

RETIS, Jéssica. "La construcción social de la inmigración latinoamericana. Discursos, imágenes y realidades". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. No. 12 (2006). http://alhim.revues.org/index1352.html.

RODRIGO ALSINA, Miquel. "Los estudios de comunicación intercultural". *ZER. Revista de estudios de comunicación*. No. 1 (diciembre 1996). P. 69-78.

– "Reflexiones sobre la comunicación Intercultural" (1999). www.pucp.edu.pe/eventos/intercultural/pdfs/inter33.PDF

– *Teorías de la comunicación: Ámbitos, métodos y perspectivas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona 2001.

– "Identidad cultural y etnocentrismo: una mirada desde Catalunya". En: Sampedro, V. y Llera, M. (eds) *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003. P. 197-221. http://www.interculturalcommunication.org/ralsina.htm

– *Inmigración y comunicación intercultural, negociando identidades. Manual sobre Comunicación e Inmigración*. San Sebastián: Editorial Tercera Prensa, 2008. P. 21-35.

ROMANA CINTI, Francesca. *Estudio del discurso de personas inmigrantes en Barcelona*. Trabajo de investigación. UPF; Departamento de Traducción i Filología, 2007.

SANTAMARÍA, Enrique. "Del conocimiento de propios y extraños. (Disquisiciones Sociológicas)". En: Larrosa, Jorge y Pérez de Lara, Nuria (eds.) *Imágenes del Otro*. Barcelona: Virus, 1997. P. 41-58.

– *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos, 2002.

SAPERAS, Enric. *Manual básico de teoría de la comunicación*. Barcelona: CIMS, 1998.

— "Entrevista a Edgar Morin". *Quaderns del CAC*. http://www.unhcr.org/refworld/docid/422c832e4.html [Consulta: 20 de enero de 2010].

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER ON REFUGEES (UNHCR), Global Report 2007, junio de 2008, p. 307. en http://www.unhcr.org/gr07/index.html

– Capítulo 7, Desplazados Internos 2 Corte Constitucional, Sentencia T-227 de 1997, citada en la Sentencia T-025/04, consultable: http://www.unhcr.org/refworld/docid/422c832e4.html

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel. *Identidad Cultural, multiculturalismo y cambio social*. Universidad de Sevilla, 2001. www.huespedes.cica.es/aliens/gittcus/identidad.html

VEIGA MARTÍNEZ, Ubaldo. *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid: Trotta, 1997.

ZAPATA - BARRERO, Ricard. "Immigration, self-government and management of Identity: the Catalan case". En: Korinman, M. y Laugland, J. (ed.) *The long march to the west: Twenty-first century migration in Europe and the greater Mediterranean Area*. London: Vallentine-Mitchell, 2007.

– "Policies and public opinion towards immigrants: the Spanish case". *Journal for ethnic and racial studies* (2008). London: Routledge. P.1-20.

– *La inmigración en naciones minoritarias. Flandes, Quebec y Cataluña en perspectiva*. Madrid: Icaria, 2008a.

Anexo 1.

Entrevistas en profundidad (Refugiados de Colombia en Cataluña, sus experiencias, memorias y pensamientos)

Ficha de algunos datos del informante

- Nombre y apellido
- Correo electrónico
- Edad
- Sexo – M. F.
- Procedencia: Colombia, municipio, población
- Años en España
- Años Barcelona/Cataluña
- Nivel de estudios
- Lenguas conocidas
- Actividad laboral actual

Guión de preguntas por núcleos temáticos

Etapas de la inmigración

- ¿Cuánto tiempo llevas en Barcelona /Cataluña?
- ¿Qué experiencias significativas has tenido en el país de acogida (en la vida cotidiana)?
- ¿Los recuerdos más significativos para ti?
- ¿Cómo has llegado a Barcelona como refugiado?
- ¿Piensas quedarte a vivir en Barcelona?

Integración; aprendizaje del catalán

- ¿Sabías que en Barcelona se hablan dos idiomas?
- ¿Hablas catalán?
- ¿Cómo has aprendido catalán?
- ¿Por qué has decidido aprender catalán?
- ¿Fuiste a una escuela?
- ¿Durante cuánto tiempo?
- ¿Qué medios aplicas para aprender la lengua? ¿Lees periódicos y revistas o libros locales?
- ¿Estás satisfecho con tu nivel de catalán?
- ¿En qué ocasiones hablas catalán?
- ¿Qué otros idiomas hablas?
- ¿Estás de acuerdo en que la lengua catalana es una herramienta esencial para la integración en la sociedad catalana?

Ambiente de trabajo

- ¿Cuál es tu actividad laboral?
- ¿Estás contento con el trabajo que tienes?
- ¿Si tuvieras un nivel más alto de la lengua piensas que cambiarían tus posibilidades laborales? ¿O no importaría?
- ¿De dónde son las personas que trabajan contigo?
- ¿Qué lengua se habla más en tu lugar de trabajo?
- ¿Has tenido algún problema por no dominar bien la lengua?
- ¿Puedes acordarte de algún episodio?

Relaciones íntergrupales y con el país de origen

- ¿Con quién vives?
- ¿Dónde vive tu familia?
- ¿Tienes relaciones con otros colombianos en Barcelona? ¿De qué tipo?
- ¿Viajas a tu país si puedes? ¿Cada cuánto?
- ¿Qué diferencia más significativa notas entre Barcelona y tu ciudad de origen?

Migraciones colombianas y medios de comunicación

- ¿Qué opinión tienes acerca del trato que dan los medios de comunicación al tema de la inmigración?
- ¿Puedes describirme algún producto mediático significativo que describe el tema? Artículo de prensa, fotos de una noticia, la televisión, etc.
- ¿Qué propondrías a los medios de comunicación que tengan en cuenta al tratar el tema?
- ¿Qué medios de comunicación consumes normalmente? Los locales, colombianos etc.
- ¿Puedes mencionar algunos?
- ¿Crees que los medios de comunicación en Colombia influyen en la decisión de salir del país?
- ¿Puedes describirme algún episodio significativo que describa esa relación?
- ¿Piensas que los medios de comunicación facilitan el proceso de integración en Cataluña?
- ¿Puedes describirme algún episodio significativo que describa esa relación?

Relaciones con la sociedad autóctona

- ¿Qué experiencias personales vividas tienes como refugiado en la sociedad de acogida? ¿Encuentras alguna dificultad en hacer amistad con personas autóctonas?
- ¿Qué te llamó más la atención del país como recién llegado?
- ¿Tienes amigos catalanes?
- ¿Crees que tu conocimiento de la lengua/cultura catalana tiene una influencia en tus relaciones?
- ¿Crees que tener más nivel de conocimiento de la cultura y la lengua catalana cambiarían tus relaciones?
- ¿Puedes describirme algún episodio significativo que describa esa relación?
- Según tu opinión ¿qué opinión crees que tienen las personas locales de los extranjeros?
- ¿Recuerdas algún episodio para explicar esta actitud?
- ¿Te has sentido discriminado/a por tu país de origen, color de piel, rasgos físicos, orientación sexual, etc.?
- ¿Piensas que las administraciones públicas catalanas hacen un esfuerzo para facilitar la convivencia de las diferentes culturas que existen en Cataluña? (Si conoces unos ejemplos, descríbelos brevemente)

Anexo 2.

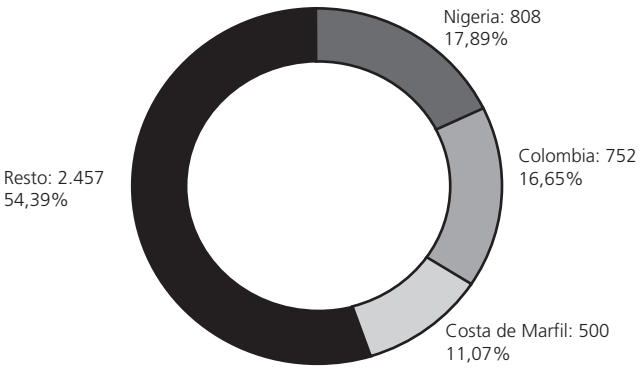
Cuadro 10. Sumario de las diferencias entre las aproximaciones de investigación

	Positivismo	Ciencia social interpretativa	Ciencia social crítica
1. Motivo de la investigación	Descubrir leyes naturales por las que se pueda pronosticar y controlar los acontecimientos	Entender y describir la acción social significativa	Abolir los mitos y dar poder a la gente para cambiar la sociedad radicalmente
2. Naturaleza de la realidad social	Patrones estables preexistentes y orden que puede ser descubierto	Definiciones fluidas de la situación creada por la interacción humana	Conflictiva y gobernada por estructuras escondidas
3. Naturaleza del ser humano	Individuos egoistas y racionales que están condicionados por fuerzas externas	Los seres sociales crean significado y dan sentido a sus palabras constantemente	Creativo, adaptable con un potencial irrealizado atrapado en la ilusión y la explotación
4. Rol del sentido común	Claramente diferenciado y menos válido que la ciencia	Importante en las teorías actuales, usado por la gente común	Creencias falsas que esconden el poder y las condiciones objetivas
5. Visión de la teoría	Sistema lógico, deductivo con definiciones, axiomas y leyes interconectadas	Descripción de cómo el sistema de significación del grupo es generalizado y sostenido	Crítica que desvela las condiciones verdaderas y ayuda a ver la manera de mejorar el mundo
6. Explicacion de la verdad	Está lógicamente conectada don las leyes y basada en los hechos	Encuentra eco o es bien aceptada por aquéllos que está siendo estudiados	Abastece las herramientas necesarias para cambiar el mundo
7. Buena evidencia	Basada en observaciones precisas que otros pueden repetir	Se encuentra en el contexto del flujo de interacciones sociales	Informa mediante la teoría de las ilusiones descubiertas
8. Emplazamiento de los valores	La ciencia está libre de valores, y los valores no tienen lugar excepto cuando se escoge un tema	Los valores son una parte integrante de la vida social, ningún grupo tiene valores malos, sólo diferentes	Toda ciencia empieza posicionándose en algún valor, algunas posiciones son buenas, otras son malas o erróneas

Fuente: Neuman (1994: 75)

Anexo 3.

Cuadro 9. Nacionalidades con mayor porcentaje de solicitantes de asilo en 2008



Fuente: Boletín de asilo de la OAR sobre 2008. Elaboración propia. Estos datos son provisionales hasta la publicación de la memoria 2008 de la OAR:

MUJER FRONTERA: REFLEXIONES DE MUJERES INMIGRANTES SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

Helga Flamtermesky

Doctoranda en Psicología Social,
Departamento de Psicología Social,
Universitat Autònoma de Barcelona

helgaefr@gmail.com

Con la siguiente comunicación pretendo mostrar las conexiones que he encontrado entre las propuestas de la sociología de las ausencias planteada por Boaventura de Sousa Santos en su libro *Epistemología del Sur* (2009) y las reflexiones que han hecho mujeres inmigrantes en el marco de la investigación *Mujer Frontera*. He dividido la comunicación en cuatro partes: Resumen de la investigación, para contextualizar las voces y experiencias; Reflexiones hechas desde la ausencia y la conciencia del no-ser; La experiencia de emerger, así como las señales a seguir para investigar-actuar.

El título de la investigación, Mujer Frontera, refleja procesos epistemológicos, de posicionamiento y de apropiación que se han experimentado durante el proceso de la investigación

Resumen de la investigación

La investigación que he coordinado se inició en 2007 con el título inicial de *Trata de mujeres: propuestas de intervención desde las mujeres que la han vivido.* Se trata de un trabajo de Investigación Acción Participativa (IAP) cuyo desarrollo a lo largo de los tres años que duró fue moldeado por las mujeres inmigrantes que participaron y que conllevó un cambio de título –*Mujer Frontera*– que refleja procesos epistemológicos, de posicionamiento y de apropiación que se han experimentado durante el proceso de la investigación.

La investigación se realizó en Filipinas, Estados Unidos, Colombia y España. Participaron mujeres de Colombia, Pakistán, Etiopía, Guatemala, México, El Salvador, Argentina, Rumanía, Filipinas, Senegal, Marruecos y Bolivia, con el siguiente perfil:

- Mujeres que han vivido la trata con fines de explotación sexual (la forma más visible de trata), extracción de órganos (óvulos), matrimonios serviles, matrimonios forzados, mendicidad ajena, explotación doméstica y explotación laboral en régimen de esclavitud.
- Diferentes marcos temporales: desde mujeres que salieron de la trata muy recientemente (pocos días o meses), hasta casos de mujeres que vivieron la trata hace más de 10 años.
- Mujeres que habían denunciado y seguido un circuito de atención, y mujeres (la mayoría) que no habían denunciado y no habían usado ningún tipo de asistencia institucional.
- La mayoría de ellas hoy en día son inmigrantes en el país donde fueron esclavizadas.

Definiendo la trata de mujeres

Con trata de mujeres, me refiero a lo que legalmente se conoce como "tráfico de seres humanos"[1] *(Trafficking in Human Beings*). Sin embargo, la mayoría de las definiciones que se dan están pensadas sin género y diseñadas desde la necesidad judicial de *combatir el delito capturando al traficante*, y no en atender a las víctimas para restituirles sus derechos. Por ejemplo, muchos dispositivos de asistencia a las víctimas facilitan atención judicial, social y psicológica para que la víctima, una vez tranquila, pueda denunciar. La situación es más difícil todavía para mujeres que, además de haber sido víctimas de trata, viven como inmigrantes en situación irregular.

Con trata de mujeres, me refiero a lo que legalmente se conoce como "tráfico de seres humanos". Sin embargo, la mayoría de las definiciones que se dan están pensadas sin género y diseñadas desde la necesidad judicial de combatir el delito capturando al traficante, y no en atender a las víctimas para restituirles sus derechos

La definición de Naciones Unidas sobre la trata puede ser útil para hacer visible el problema, y quizás para combatir este crimen, pero sirve de poco para quien lo vive. También ha sido utilizado de forma irresponsable por algunos países, que necesitan tener constancia de denuncias para poder crear estadísticas que les permitan asignar presupuesto para "combatir la trata" o para hacer *marketing* institucional, demostrando con esas cifras que protegen los derechos humanos de sus ciudadanos. Esta es sólo una de las razones por las que en esta investigación hemos preferido construir no una sino varias definiciones de *trata* que reflejen la complejidad de este problema.

Una de esas múltiples definiciones que proponen las mujeres de la investigación sería: "la trata de mujeres hace referencia a antiguas y a nuevas formas de esclavitud, y refleja la necesidad de dominar, controlar, someter y explotar a las mujeres". Esta definición demuestra la rabia que sienten algunas sociedades ante el hecho de que existan mujeres que quieran progresar, decidir y existir fuera de lo establecido. Hace referencia a la explotación y al castigo al que son sometidas muchas mujeres que han querido migrar, y que durante su proceso migratorio han sido esclavizadas, maltratadas, privadas de su libertad y de su voluntad.

A pesar de que la trata de seres humanos se da más allá de los procesos migratorios, en esta investigación nos centramos en la trata –concretamente de mujeres– dentro de procesos migratorios, pues uno de los objetivos de la investigación fue situar el debate desde la conciencia de ser o haber sido mujer inmigrante.

Considero importante comentar que la investigación se realizó sin ninguna financiación inicial porque para muchos posibles financiadores la trata de mujeres no les parecía tan real, o porque no le encontraban relevancia o utilidad a lo que ellas pudieran proponer. Afortunadamente, las reflexiones y el trabajo que ha resultado sorprende y llama la atención de diversos actores sociales que nunca imaginaron que las mujeres llamadas "víctimas de la trata" pudieran decir, proponer, evaluar, construir, criticar y, sobre todo, nunca imaginaron que pudieran dejar de ser víctimas.

Concluyendo este resumen, sólo decir que esta investigación/acción trabajó directamente con (no *sobre*) las mujeres que han vivido la trata de personas. El principal objetivo fue hacerlas visibles y dar valor a las prácticas y a las diversas lógicas que han utilizado para soportar, afrontar y superar la trata. Más allá de la investigación, el principal valor ha sido el proceso que se ha iniciado con las mujeres.

1. El protocolo contra la trata de personas, aprobado por la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, y que entró en vigor el 25 de diciembre de 2003 propone la siguiente definición : Por "trata de personas" se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos". http://www.unodc.org/unodc/en/crime_cicp_signatures_trafficking.html

Reflexiones desde la ausencia, desde el no-ser

"...la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles" (De Sousa Santos, 2006)

Cuando empecé a leer sobre la sociología de las ausencias, encontré que De Sousa Santos desarrollaba propuestas y reflexiones que coincidían con lo dicho por las mujeres en la investigación. Había *un algo*, una *química*, una *conexión* entre lo que propone De Sousa Santos y lo que ellas dicen, lo cual genera dos procesos de empoderamiento importantes en la investigación: por un lado, nos hemos sentido entendidas/apoyadas con sus reflexiones y sugerencias. Y, por el otro, hemos sentido que nosotras hemos llegado a conclusiones similares a partir de esta investigación. Y esto que parece un ejercicio simple, no lo es, pues una de las necesidades que tiene quien se reconoce como *ausente (porque así la han convertido)* es la de poder conectar con las personas y los espacios precisos para poder SER.

Había un *algo*, una química, una conexión entre lo que propone De Sousa Santos y lo que ellas dicen, lo cual genera dos procesos de empoderamiento importantes en la investigación

Destaco aquí una palabra que al final de la investigación empezó a ser una necesidad: legitimación. Aunque la legitimación puede ser parte de un ejercicio de poder, también puede ser útil para empoderar. Es una palabra que emerge de las mujeres como una necesidad. Durante la investigación las mujeres han emprendido muchas acciones que las han llenado de poder, como escribir cartas a Naciones Unidas, a la OIM, hablar con la policía local, criticar abiertamente ciertas prácticas asistencialistas. En estas acciones se fueron sintiendo cómodas y fuertes, y descubrieron que tenían el poder para pedir responsabilidades y para proponer. Sin embargo, había un espacio donde sentían que no sería legitimado (reconocido) lo que habían hecho, y este espacio es la universidad. Sentían que allí no sería posible un diálogo con los que tienen el poder del conocimiento. Primero, porque durante la investigación ellas rechazaron muchos conceptos y lecturas que se han hecho sobre las mujeres inmigrantes. Segundo, porque muchas intuían que su único papel posible con la universidad y sus científicos era la de ser *materia prima*, o sea, dejarse investigar pasivamente.

Sabían que además de participar conjuntamente en el proceso de la investigación, yo realizaría un análisis del proceso. Pero durante el proceso empezaron surgir reflexiones que se basaban en otras lógicas que hacían referencia a la magia, a lo espiritual y a la energía; sucedieron asimismo situaciones complejas que desde una razón occidental, "indolente", como la llama De Sousa Santos, no parecen relevantes o, simplemente, no son lógicas, y que dentro de esta misma razón indolente, una investigación seria no debería darles ni lugar ni importancia. Estas situaciones eran entendibles desde la intuición, el sentido común y los sentidos, y además eran posibles gracias a la conexión y a la solidaridad creada entre ellas.

"¿Cómo vas hacer para que toda la experiencia del proceso, lo vivencial, no sea una simple anécdota de la investigación, y tenga la importancia y trascendencia que ha tenido?" Esta empezó a ser una pregunta recurrente que me hacían. El riesgo, una vez más, era que los conocimientos y las experiencias que surgen fuera de la razón indolente de Occidente no se reconocieran como conocimiento, o que este conocimiento, por ser generado por mujeres inmigrantes, terminara siendo infantilizado y desvalorizado.

La investigación generaba más respuestas que preguntas, y el reto era resolver desde dónde hacer las preguntas, y cómo hacer para que estos procesos no se convirtieran en conocimientos ausentes (no reconocidos)

La investigación generaba más respuestas que preguntas, y el reto era resolver desde dónde hacer las preguntas, y cómo hacer para que estos procesos no se convirtieran en conocimientos ausentes (no reconocidos). Afortunadamente, he encontrado en los textos de De Sousa Santos todo un compendio de propuestas y análisis que no sólo han servido para legitimar la investigación sino que también han supuesto un reto trabajar con estas otras lógicas, estas razones más cosmopolitas. Como dice De Sousa Santos " para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente".

Una vez satisfecha la necesidad de legitimación, paso a desarrollar algunas ideas que explican por qué las mujeres inmigrantes de la investigación se identifican con *la ausencia* a la que hace referencia De Sousa Santos, pues en sus experiencias como mujeres inmigrantes que vivieron la trata se pueden encontrar los siguientes ejemplos de ausencia:

1. La ausencia como algo que existe pero que es negado, que es construido para no existir, o para ser sometido como ausencia

En este caso concreto, me refiero a la construcción de víctimas imaginarias que excluye a las víctimas reales de la trata. Uno de los ejercicios que hicimos fue analizar los principales manuales internacionales de intervención y atención a víctimas de la trata de personas. Las mujeres encontraron que en la definición del problema de la trata, en las características que se proponen para identificar a una víctima y en las recomendaciones que se dan para atenderlas, no se sentían reflejadas como víctima real, sino como una *víctima imaginada*. Esta impresión se confirmó cuando contactamos con tres profesionales que habían participado en la elaboración de dichos manuales y protocolos, que confesaron que para elaborarlos no habían hablado nunca con ninguna víctima, o como máximo, en una ocasión llegaron a entrevistar a una sola víctima durante una hora. Sí argumentaban, en cambio, que habían leído mucho sobre la trata.

Además de sentirse y saberse ausentes en aquello que las define como víctimas de trata, las mujeres encontraron la respuesta a la pregunta: ¿de qué le sirve a una organización o a un Estado hacer una propuesta de ayuda a las víctimas de trata si no conocen a las víctimas? La respuesta para ellas fue clara: lo que buscan con víctimas imaginadas, es crear una víctima perfecta, un ejemplo de cómo se comporta, habla, llora, se viste Fue entonces cuando algunas mujeres que habían iniciado un proceso de denuncia contrastaron su experiencia con las que no habían denunciado ni recibido ningún tipo de ayuda. El resultado fue que para las mujeres que denunciaron fue mucho más duro superar la trata, puesto que tuvieron que asumir un papel de víctima.

2. La vulnerabilidad como una característica que niega la capacidad de agencia en las mujeres

Una de las características frecuentes que define a la víctima imaginada es la palabra *vulnerabilidad*: siempre son presentadas como mujeres vulnerables. Sufrieron la trata por ser vulnerables y por haber sido víctimas

seguirán siendo vulnerables. Esta palabra, este adjetivo o condición que se les atribuye es claramente rechazado por las mujeres de la investigación. Les parece un estigma, una categoría que ha sido creada para excluirlas y callarlas.

Tanto la víctima imaginada a la que hago referencia y los prejuicios de cómo debe ser y comportarse no sólo invisibiliza a quien realmente vive la trata, también hace invisible a las mujeres que no cumplen el perfil predeterminado. Por ejemplo, una de las características en las mujeres de esta investigación es que justamente no cumplen los parámetros que se esperan de una víctima y rompen con los imaginarios, pues la mayoría de las mujeres de la investigación han vivido formas de trata diferentes a la explotación sexual (que es la más visible); la mayoría tienen estudios, entre secundarios y universitarios, y la mayoría optaron por no denunciar ni pedir ningún tipo de asistencia social y judicial (afrontaron la situación solas o con ayuda de otras mujeres).

Además de sentirse y saberse ausentes en aquello que las define como víctimas de trata, las mujeres encontraron la respuesta a la pregunta: ¿de qué le sirve a una organización o a un Estado hacer una propuesta de ayuda a las víctimas de trata si no conocen a las víctimas?

3. El "desperdicio de la experiencia"

En la investigación hemos identificado este concepto de De Sousa Santos ligado también a la temporalidad con la que se ve a las víctimas: el hecho de que no se cuente con las experiencias reales que han vivido las mujeres víctimas de la trata demuestra que, en una lógica de razón indolente, estas experiencias no importan pues se asume que no aportan nada. Esto se debe al posicionamiento jerárquico que se toma frente a la víctima, el cual se demuestra bajo una forma paternalista y asistencialista de acercarse a las mujeres. Pero, sobre todo, se debe al hecho de que a la víctima se la ve detenida en el tiempo. Concretamente se la detiene en el momento en que sufrió la trata, un momento en que siempre se las imagina golpeadas, tiradas en un rincón, como lo muestran la mayoría de imágenes que representan a una víctima. Ese pasado concreto se inmortaliza, se les impone como un eterno presente. Con esto se niega la capacidad de movilidad que han tenido las mujeres para afrontar la trata y, especialmente, se niega cualquier posibilidad de reconocer que las mujeres han desarrollado estrategias para afrontar, escapar, salir y superar la trata. Estas experiencias que dan cuenta de sus estrategias no son imaginadas. Durante la investigación las mujeres ponían más énfasis en todo lo que hicieron durante y después de la trata, un despliegue de estrategias que les permitió sobrevivir a la trata y al recuerdo de la misma.

Esta inmovilidad con la que se les fija en el tiempo, esta incapacidad de ser que se les atribuye por ser víctimas y vulnerables según sus parámetros producen también una serie de juicios morales y sociales que se les aplica cuando se muestran capaces, con autonomía y con deseos de decidir por su propia vida.

4. El descrédito y la ocultación de experiencias

Este otro fenómeno al que refiere De Sousa Santos forma parte de las estrategias que sus captores usaron para tratarlas y someterlas; pero también podemos verlo a otro nivel, cuando se convierten en testigos que incomodan, cuando además de haber sido víctimas pasan a ser testigos de la ineficacia de las leyes que dicen protegerlas, de los errores que

se cometen cuando tratan de ayudarlas. Las mujeres son testigos de que las leyes y los protocolos no funcionan, testigos que incomodan al *marketing* institucional de los países donde viven. Cuando prefieren la ayuda de otras personas en lugar de la ayuda de la policía o de los servicios sociales se las desacredita y se las oculta bajo juicios morales como, por ejemplo, "son unas desagradecidas, no les interesa colaborar".

Las mujeres desde el inicio se posicionaron como mujeres que reflexionan y no sólo como mujeres que recuerdan. De reflexionar pasaron a proponer acciones que parecían imposibles, como dialogar con los políticos, con cuerpos de seguridad, con agentes internacionales

La experiencia de emerger

"... la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles" (De Sousa Santos, 2006)

La propuesta que desarrolla De Sousa Santos sobre la sociología de las emergencias suena a promesa y a reto, y me lleva a pensar en dos tipos de grupos de personas. Por un lado, en las mujeres inmigrantes que están luchando por lograr un espacio como científicas sociales en España. Este ejercicio por ser reconocidas (o aceptadas) las acerca cada día más a la militancia, y por ello a una investigación militante; esto a su vez está renovando enfoques y metodologías de investigación más incluyentes. Por ejemplo, el feminismo en España se está nutriendo de la llegada de mujeres inmigrantes, no porque las inmigrantes sean feministas, sino porque las experiencias migratorias generan debates que buscan lugares donde aflorar, y ese lugar para muchas inmigrantes acaba siendo el feminismo.

Por otro lado, también pienso en las mujeres de la investigación y en las personas que han colaborado de forma solidaria para que ésta fuera posible. De nuevo siento la conexión con De Sousa Santos, pues el proceso que se desarrolló durante la investigación lo hemos sentido como "una experiencia social posible". Antes expliqué cómo las mujeres de la investigación se reconocían en la ausencia, pero lo más interesante ha sido comprobar que se puede emerger o, al menos, que el solo hecho de intentarlo trasforma.

Durante la investigación vi que la gente imaginaba que el proceso lógico de trabajo con mujeres que han sido víctimas del tráfico de mujeres se iniciaba con la reconstrucción de la historia dolorosa de cómo fueron tratadas y qué les hicieron. Pero no fue así. El diálogo se inició desde una valoración que ellas hacían de los servicios que usaron, o un recuento de los obstáculos que tuvieron que superar para empezar a salir y superar la situación de trata. Los detalles de la historia fueron apareciendo poco a poco para ilustrar mejor los análisis que hacíamos sobre los servicios, sobre los manuales y políticas de atención a las víctimas. Esto hizo que las mujeres desde el inicio se posicionaran como mujeres que reflexionan y no sólo como mujeres que recuerdan. De reflexionar pasaron a proponer acciones que parecían imposibles, como dialogar con los políticos, con cuerpos de seguridad, con agentes internacionales. Descubrimos con asombro que estas personas estaban sorprendidas de ser capaces de evaluar y además de proponer soluciones. Estas reacciones de asombro en principio fueron tomadas por las mujeres como algo positivo, pero más tarde les parecía ofensivo que no las creyeran capaces de pensar. Esto llevó a que poco a poco fueran posicionándose y reivindicando su derecho a reflexionar. La aparición de estas mujeres, no como víctimas sujetas de intervención sino como agentes sociales en potencia, desconcertaba y también incomodaba, ya que, como mencioné antes, las convertía

en testigos que incomodan. Esto marcó la dinámica de la investigación: seguir las señales que muestran incomodidad con la presencia de estas mujeres y con lo que dicen y profundizar en ellas.

En el capítulo "Un discurso sobre la ciencia", De Sousa Santos habla sobre el malestar y el asombro que causa el hecho de que un objeto de investigación se convierta en sujeto activo y propositivo. Este asombro lo han vivido quienes no imaginaron que las mujeres víctimas de trata de las que hablan o sobre las que diseñan políticas se hicieran reales, hablaran y además pidieran responsabilidades.

La emergencia se dio también cuando las mujeres empezaron a rechazar conceptos y a escoger en cuáles se sentían reflejadas, sin profundizar mucho en ellos, valiéndose más del sentido común. Por ejemplo, algunas decidieron que les gustaba el feminismo, sin embargo a otras no. La mayoría se sintieron reflejadas en conceptos como poscolonial, sujetos subalternos, razón indolente, pensamiento fronterizo. Rechazaron la palabra empatía por ser un ejercicio en donde alguien de arriba se coloca en la piel de alguien de abajo, pero no al revés.

Siguiendo una lógica lineal, casi como un manual de instrucciones, era de esperar que las mujeres de la investigación ahora se organizaran como grupo, como ONG, pues es lo lógico y lo esperado. Pero eso nunca ha sido un objetivo ni para ellas ni para mí. No creo que las experiencias tengan que institucionalizarse y ser formales para que sean legítimas y útiles. Esta necesidad de otros, de que ellas se conformen como "grupo" o cualquier otra entidad, busca responder a las necesidades de instituciones y no de ellas. Ya no se dialoga con personas de la comunidad, sino con representantes legales de un grupo. Ellas, individualmente, son y hacen comunidad e individualmente también crean experiencias colectivas.

La experiencia de emerger, no como víctimas, sino como investigadoras, agentes sociales, mujeres o como inmigrantes, ha sido una experiencia de empoderamiento que será útil dondequiera que decidan ubicarse. Y no les obliga a trabajar en temas específicos sobre la trata de seres humanos. Lo que sí es seguro es que su experiencia de empoderamiento podrá ser replicada a través de ellas. Y lo que han producido materialmente (una guía de intervención, una página web con sus reflexiones y unos cuentos) serán útiles para mucha gente.

La experiencia de emerger, no como víctimas, sino como investigadoras, agentes sociales, mujeres o como inmigrantes, ha sido una experiencia de empoderamiento que será útil dondequiera que decidan ubicarse

Señales a seguir para investigar-actuar

En el ámbito social y académico hay muchos caminos y puertas que no permiten el libre acceso, que son un área restringida donde sólo puede entrar el "personal autorizado". Una de las estrategias en esta investigación ha sido transgredir las señales de "prohibido" para situarnos en ellas y apropiarnos de lo que necesitábamos para construirla. Seguir las señales de *prohibido pasar* o de *acceso restringido* son para mí una metáfora que hace referencia al control del conocimiento; el hecho de transgredirlas es un ejercicio de descolonizar el saber. Por ejemplo, para muchas personas lo que hacemos las mujeres inmigrantes que investigamos es sensibilización y no investigación. Con esto se niega la agencia y los posicionamientos que las inmigrantes tenemos. También se espera que cuando hacemos investigación social fuera de la universidad utilicemos metodologías "populares"

como entrevistas o que recopilemos historias. Hace unos años propuse la Investigación Acción Participativa (IAP) como metodología para pedir una subvención para una investigación de nuestro grupo de mujeres inmigrantes; los técnicos que evaluaban el proyecto me dijeron que no era necesario que utilizara metodologías "extrañas", con que entrevistara a algunas mujeres ya estaba bien, y ello fue una señal: a partir de ese momento la IAP fue mi metodología. Otra señal fue cuando en una conferencia hablé del poscolonialismo y alguien del público me dijo que eso en boca mía, como inmigrante, sonaba a queja; yo lo entendí como otra señal y a partir de ahí me situé en el poscolonialismo para investigar.

Durante esta investigación sobre la trata de mujeres hemos querido hacer lo que no esperaban de nosotras, en cuanto mujeres inmigrantes: sorprender, hacer incidencia, actuar y desaparecer

Durante esta investigación sobre la trata de mujeres hemos querido hacer lo que no esperaban de nosotras, en cuanto mujeres inmigrantes: sorprender, hacer incidencia, actuar y desaparecer, sabiendo que lo que esperaban de nosotras era que nos conformáramos como un grupo o una ONG y nos pusiéramos al servicio de "otros". Sin embargo, decidimos actuar como una bonita guerrilla: actuar y difuminarnos en lo que cada una quería hacer.

Para finalizar, quiero decir que haber trabajado con la metodología de la IAP ha permitido que el proceso haya sido enriquecedor y dinámico. Al mismo tiempo, ha permitido que yo como investigadora me haya transformado hasta situarme en otros espacios teóricos y en otras posibilidades de militancia social. Y que también haya comprobado que la IAP esté aún tan vigente como hace años, y que además permite pensar desde otras lógicas.

Mi trabajo como científica social ha sido de conectora y articuladora, y he tratado de acercarme a la propuesta de traducción que propone De Sousa Santos. Debo decir que ha sido un trabajo fácil en la medida que muchas de las propuestas que hace De Sousa Santos en "su sociología de las ausencias" coinciden con las reflexiones de las mujeres en la investigación. Ello indica que las propuestas de De Sousa Santos están conectadas con diversas realidades sociales y, al mismo tiempo, nos ha permitido hacer un ejercicio no jerárquico de legitimación donde, desde la práctica, legitimamos las reflexiones de De Sousa Santos; al mismo tiempo sentimos que lo que nosotras hemos hecho y dicho está legitimado por él. Esto, que podrá parecer improcedente académicamente, nos aumenta la autoestima y da poder.

Esta investigación hace parte de mi tesis doctoral en Psicología Social, pero sobre todo ha sido un ejercicio de militancia como feminista e inmigrante. Afortunadamente el Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona fomenta la investigación-militante y el desarrollo de metodologías que permitan explorar otras racionalidades y pensar otros objetivos para investigar.

Referencias bibliográficas

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Venezuela: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

– *Una epistemología del sur*. México: Clacso y Siglo XXI, 2009.

IDENTIDAD Y SER: UN ANÁLISIS DE AUSENCIAS Y EMERGENCIAS CON LOS MAMOS DE SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Julia Suárez-Krabbe

Doctora en Estudios Interculturales, Universidad de Roskilde.

liasube@gmail.com

Este trabajo parte de un proceso de colaboración con los mamos (autoridades espirituales/políticas) de los cuatro pueblos de Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano –Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa. Usando el método de la sociología de las ausencias y las emergencias, el trabajo se inicia cuestionando la separación entre ser humano y naturaleza en la racionalidad occidental. El artículo presenta brevemente la lógica de *compenetración*, un término que hemos encontrado útil con los mamos en el momento de traducir sus ideas. Vista desde el punto de vista de los mamos, la idea de libertad de los localismos globalizados de los derechos humanos y el desarrollo corresponde más bien a un *proyecto de muerte*[1]. El proyecto de muerte es un término utilizado recientemente por algunos pueblos indígenas y movimientos sociales en Colombia para referirse a la modernidad eurocéntrica, al menos en los aspectos que la vinculan al capitalismo, la colonialidad y los continuos ataques en contra de la naturaleza. Este concepto es similar al de la ética de la guerra de Maldonado-Torres (2008: 4): "one of the characteristic features of European modernity is the naturalization of the death ethic of war through colonialism, race, and particular modalities of gender" (2008: 4). Para los mamos, en cambio, el futuro está en las situaciones, y en él participamos todos los seres: piedras, árboles, animales, elementos, espíritus y humanos.

El artículo presenta brevemente la lógica de *compenetración*, un término que hemos encontrado útil con los mamos en el momento de traducir sus ideas. Vista desde el punto de vista de los mamos, la idea de libertad de los localismos globalizados de los derechos humanos y el desarrollo corresponde más bien a un *proyecto de muerte*

Efectivamente, la labor de los mamos está ligada a la idea de la compenetración en un continuo esfuerzo por preservar su propia identidad y la de sus pueblos. Esto significa que la identidad debe ser conceptualizada en dos niveles que no son separables en la práctica: un nivel metafísico y un nivel social. Sin embargo, las relaciones coloniales en la sociedad dominante validan un modo específico de *ser* que no incluye un ámbito central para los mamos –el ámbito que llaman *aluna* en el que todos los seres estamos conectados con la *Madre*. *Aluna* es el ámbito necesario para poder *ser* en compenetración. Para los mamos, la negación de estas otras dimensiones de la realidad es una forma de "mala fe" (Gordon 1995, 2009), donde muchos seres (incluyendo a los humanos) son relegados a la zona de no-ser (Fanon, 2009).

1. http://www.nasaacin.org/propuesta_politica_pueblos_indigenas.htm, visitado en Octubre de 2009.

Mientras los mamos reconocen una distinción entre seres humanos y otros seres enfatizan una común unidad con estos seres a través de la compenetración

Estas críticas, al reconocer y comprender *otras* formas de concebir autoridad y poder, nos llevan hacia una sociología de las emergencias. Efectivamente, en el nivel de los humanos, la autoridad de los mamos depende de la capacidad de sus pueblos de tener en cuenta a la Madre y lo que Ella les comunica en *aluna*. Cuando algunos indígenas de la Sierra relegan a la Madre a la zona de no-ser, aplastan la autoridad de los mamos, y su trabajo para preservar la vida y el ser se debilita. Debido a que están relegados a la zona de no-ser y que además algunos integrantes de sus pueblos viven en mala fe, los procesos de (re)construcción de identidad son de vital importancia tanto en el ámbito antropocéntrico de las relaciones como en el contexto más amplio (metafísico) de la vida. Discuto el caso relativo a un ritual que se llevó a cabo en la Sierra en el marco de la posesión del recién elegido presidente de Colombia, Juan Manuel Santos. Este caso ilustra los problemas de la doble conciencia, no-ser y la mala fe como mecanismos a través de los cuales se refuerza el proyecto de muerte.

Compenetración, situaciones y responsabilidad

Para que las ideas de derechos humanos y desarrollo sean relevantes para los mamos, estas nociones no pueden separarse. En la introducción aludí a que los derechos humanos y el desarrollo como localismos globalizados son inseparables a través de la idea de la raza. Para los mamos, la inseparabilidad de los derechos humanos y el desarrollo radica en unas ideas completamente distintas. Para ellos, los derechos humanos y el desarrollo deben ser pensados y practicados juntos –transformados– sobre la base del reconocimiento de que lo humano es inseparable de la naturaleza.

Efectivamente, lo que el antropólogo escocés Tim Ingold (2006) ha llamado la "lógica de la inversión" es una lógica que encapsula la vida. Desde esa lógica, los seres son vistos como siendo constituidos *desde adentro*, en alguna forma de esencialidad inherente. La lógica de la inversión también supone la separación entre lo natural y lo humano, y presupone que lo material es inerte o muerto. En cambio, lo que con fines de traducción de saberes he llamado la "compenetración" no opera con la separación entre ser humano y naturaleza. Además, todo es vida y forma parte de los procesos de vida y de llegar a ser. Esta lógica se ha denominado "animista" desde la antropología. De acuerdo con la antropología, mediante esta lógica se les atribuye agencia a las cosas. Sin embargo, sostengo que la lógica de compenetración no es animista. Hace referencia, más bien, a que todos los seres –ya sean humanos, árboles, piedras, espíritus, el viento– solo existimos en compenetración, es decir, como el todo y como parte del todo. Esta idea de ser *parte-todo-llegar a ser* implica una comprensión de ser humano no solo social, sino también metafísica.

Como veremos en breve, esta comprensión metafísica del ser es, sin embargo, también situacional. Por ahora, es importante anotar que, mientras los mamos reconocen una distinción entre seres humanos y otros seres (entre los cuales están aquellos que nombramos como pertenecientes a la naturaleza), enfatizan una *común unidad* con estos seres a través de la compenetración. Esto implica la interacción en *aluna*, el nivel de la realidad que está en el "espíritu del pensamiento o del sueño del pensamiento"[2], el cual es indispensable para comprender la compenetración. Como veremos más adelante, a través de la compenetración el *qué* y el *quiénes somos* adquiere sentido.

2. Saúl Martínez, Atánquez, Sierra Nevada de Santa Marta. Julio de 2009. Entrevista conducida por Frank Chávez, Juan David Cañas y Felipe Donoso en el contexto de las grabaciones para un documental. La investigadora estuvo presente durante la entrevista.

La compenetración implica que, desde la filosofía de los mamos, la libertad tiene límites claros. Estos límites no pueden ser resueltos como un principio universal abstracto, no pueden ser dictados a priori; solo pueden ser experimentados en la práctica. La libertad como compenetración solo puede existir como un principio incorporado y asumido.

> "Estar en libertad no significa que yo tengo que hacer uso de las cosas, a mi antojo... Nosotros no vamos a coger una planta y tomarla para un dolor de cabeza, una fiebre, no es solamente desprenderla del árbol sino que tiene su manera de desprenderse, su permiso de cómo debe desprenderse, porque es un árbol que está creciendo, a su antojo, en su libertad"[3].

La compenetración implica que, desde la filosofía de los mamos, la libertad tiene límites claros. Estos límites no pueden ser resueltos como un principio universal abstracto, no pueden ser dictados a priori; solo pueden ser experimentados en la práctica

La libertad incluye la posibilidad de vida y de muerte. Por ejemplo, en mi comprensión del pensamiento de Martínez, una piedra podría ser cubierta y, por lo tanto, proteger y mantener la humedad de una semilla que apenas empieza a echar raíz. La extracción de la piedra es, en este caso, interrumpir un proceso de llegar a ser, es faltarle el respeto a la compenetración entre la piedra y el llegar a ser del árbol (y otros seres como el clima). Así, pues, la libertad practicada incluye el tiempo y el lugar. En el ejemplo que uso, coger la piedra es una acción que tiene consecuencias directas en el tiempo, hacia el futuro y en el paisaje. Compenetración implica que los seres respondemos todo el tiempo unos a otros, y que los seres humanos estamos integrados en estas cadenas de interacción y respuestas tanto como cualquier otro ser (Ingold, 2005, 2006, 2007).

Tomar la piedra no es una acción insignificante, es interacción. El hecho de que yo tome la piedra debe, por lo tanto, tener *legitimidad situacional*, una legitimidad que se desarrolla a través de la relación entre situaciones y responsabilidad. En Sierra Nevada de Santa Marta, esta legitimidad se establece a través de las consultas constantes de los mamos a la Ley de Origen (los principios de vida y llegar a ser) que, está *escrita* en el territorio. Compenetración, entonces, implica no solo la interacción con un *otro* humano; se refiere a la convivialidad con un otro que incluye a los animales, el clima, los elementos, los espíritus y los materiales; las piedras, la madera, etc. Además, esta proximidad también sucede entre el árbol y la piedra y no depende, pues, de los seres humanos.

La libertad vista desde la lógica de la compenetración se ejecuta en una dirección diferente a la del universalismo abstracto de los derechos humanos y el desarrollo, principalmente porque no es y no puede ser abstracto; no resalta una posición de sujeto específica como la posición universal. Coherente con la negación de la jerarquía entre el ser humano y la piedra a través de la lógica de la compenetración, la libertad es, como he mencionado, práctica, situacional, corporal y contextual.

Asimismo, la construcción del futuro no es solo una cuestión de seres humanos, puesto que las piedras, las semillas, el clima y los árboles son también agentes activos en la construcción del futuro. El futuro no es solo una cuestión de un horizonte ideal (o utopía) imaginado por los seres humanos, implica también las acciones presentes y sus contextos, incluyendo las acciones de las piedras y los árboles. Por lo tanto, el futuro no es abstracto y está en el presente. Examinados desde la perspectiva de la compenetración, los localismos globalizados de los derechos humanos y el desarrollo son proyectos modernos y modernizadores muy similares a

3. Saúl Martínez. Bogotá, febrero de 2006. Discusión sobre la idea de la libertad con la investigadora.

aquellos con los que se justificó y llevó a cabo la colonización. Constituyen una utopía particular en relación con la humanidad construida sobre la negación de las otras subjetividades (los no-europeos, la naturaleza, los materiales, los espíritus, etc.). En este sentido, los derechos humanos y el desarrollo obedecen al proyecto de muerte. Además, encarcelan el futuro, por ejemplo, el futuro posible desde la compenetración.

Para Martínez la cultura cambia, la identidad no. La cultura se debe entender, me explicó, como las costumbres, hábitos, formas de vestir, comer y *religar* en el mundo. Por ejemplo, si fuera a otro país, se adaptaría: vestiría de forma diferente por el clima; comería otras cosas e iría por el mundo de forma radicalmente diferente de como lo hace en la Sierra

La cultura cambia, la identidad no

En una de nuestras discusiones, Saúl Martínez, mi contacto principal entre los mamos, dijo que la gente de la Sierra ha sido conquistada y colonizada, pero nunca descubierta. Esta anotación tiene una coherencia importante con las ideas sobre el *encubrimiento del otro* de Enrique Dussel que no puedo explorar a fondo en este ensayo. En resumen, apunta a que los indígenas serranos han sido *encubiertos*, no *des-cubiertos*. De ahí emerge la pregunta de ¿cómo *des-cubrir* quiénes son? Central en esta preocupación es la distinción que hace Martínez entre la cultura y la identidad. Recordemos en este contexto que cuando Martínez utiliza estos conceptos, los utiliza como conceptos mediante los cuales ha sido mantenido en la posición de un *damné* o *condenado* en el sentido fanoniano. Estos conceptos han sido continuamente utilizados para condenarlo a la zona de no-ser. En su distinción conceptual entre cultura e identidad, Martínez replantea estos conceptos de una forma que le permite negar la zona de no-ser.

Es con esto en mente que debemos entender cómo, básicamente, para Martínez la cultura cambia, la identidad no. La cultura se debe entender, me explicó, como las costumbres, hábitos, formas de vestir, comer y *religar* en el mundo. Por ejemplo, si fuera a otro país, se adaptaría: vestiría de forma diferente por el clima; comería otras cosas e iría por el mundo de forma radicalmente diferente de como lo hace en la Sierra. *Religar*, como lo usa Martínez, se refiere al significado etimológico de *re-ligión –re-ligare* como reconexión (que puede implicar una reconexión con lo divino), o *re-legere* como re-leer en oposición a *nec-legere*, negar o ignorar.

El argumento de Martínez es que cambiaría culturalmente, pero no en términos de identidad. ¿Cómo hemos de *des-cubrir* el sentido de esto? Martínez usa *cultura* para referirse a las condiciones cambiantes de la interacción entre los seres humanos y nuestros entornos. En este sentido, se refiere a una concepción de la cultura que se relaciona más con las costumbres que con la condición mediante la cual esas costumbres –y la identidad– adquieren sentido. A la condición mediante la cual las costumbres y la identidad adquieren sentido no la llama cultura, la llama compenetración.

Como hemos visto, los mamos viven en un mundo caracterizado por la compenetración con la *Madre*. La Madre es quien ha dado la vida y quien permite la perpetuación de la vida. Es inteligencia y voluntad de vida. Ella está en lo material y en *aluna*, la dimensión metafísica de la realidad. La interpretación de Martínez del pensamiento mamoseano ofrece unas reflexiones importantes sobre las formas en las cuales algunos de nosotros (seres humanos) *olvidamos* o *negamos* de *aluna* y, de esa forma, nos incapacitamos en cuanto a reconocer a la Madre. Al hacer esto, estamos incurriendo en una forma de mala fe, es decir, vivimos una mentira en cuanto nos encerramos en identidades egocentradas, y relegamos a la Madre a la zona del no-ser.

Esto ocurre, por ejemplo, cuando confiamos únicamente en cinco sentidos al aproximarnos a la realidad. Al privilegiar esos sentidos estamos simultáneamente debilitando los otros sentidos mediante los cuales nos podemos comunicar o conectar en *aluna*. El hecho de no usar esos sentidos es como dejar de usar unos músculos específicos –se debilitan pero no mueren. De esto es claro que, de acuerdo con los mamos, ellos no son los únicos que pueden conectarse en *aluna*. Lo que ocurre es que, aunque todos sentimos a la Madre, relegamos estas experiencias al ámbito de lo irreal. Entre las experiencias que tenemos en *aluna* están los sueños, las visiones y los presentimientos.

Ahora, en *aluna* los seres, aunque siempre cambiantes, cumplimos unos propósitos específicos en los procesos de la vida y el llegar a ser. Si uno no puede actuar de acuerdo con estos propósitos en compenetración, su libertad es restringida y no podrá actuar de acuerdo con sus responsabilidades. De acuerdo a mamo Martínez:

> "Y esos árboles intercalados, cada uno está cumpliendo su oficio en su pensamiento de libertad... de que es naranja, así esta abrazada con el aguacate, la naranja, la rama de naranja va a tener naranja pegada, y el aguacate va a tener aguacate pegado, cada quien cumple su función. Porque ahí se entiende lo que es libertad, libertad es sentirse *útil* en medio de los contextos en los que se encuentre pero respetando que el otro, producto de la otra persona, es tan útil como el mío, y que los dos podemos ser útiles a los demás[4]".

Esta explicación no debe extrapolarse a las desigualdades raciales, sociales y económicas entre los pueblos; Martínez habla desde la lógica de la compenetración. Por esta razón, la cita debe ser leída literalmente: habla de la interacción en situaciones, donde el punto de partida es que todos somos iguales, pero diferentes. Esta cita es coherente con la idea de "igualdad en la diferencia" que comparten muchos grupos indígenas y movimientos.

Para los mamos, solo los seres humanos que viven, en mala fe, en un mundo antropocéntrico pueden tener diferentes identidades, o incluso cambiar una identidad por otra. Pero los seres humanos que viven en compenetración no pueden hacerlo –su papel aquí está ligado a procesos más amplios, que hacen que su identidad no cambie. Con esto queda claro que los procesos de reconstrucción de la identidad en los que participa Martínez como mamo perteneciente al pueblo Kankuamo implica no solo una afirmación de existencia y una negación de la zona de no-ser en el ámbito de los seres humanos; implica también una defensa de los procesos de la vida y llegar a ser. El papel y el propósito de un mamo es colaborar con la Madre, quien a su vez es la vida y el devenir. La esencia de la identidad de un mamo es esto, y el papel esencial de los seres humanos es, según la visión del mundo de los mamos, actuar en conformidad con la Ley de Origen –los principios de vida. Esta es la base de qué y quiénes son.

Para los mamos, solo los seres humanos que viven, en mala fe, en un mundo antropocéntrico pueden tener diferentes identidades, o incluso cambiar una identidad por otra. Pero los seres humanos que viven en compenetración no pueden hacerlo –su papel aquí está ligado a procesos más amplios, que hacen que su identidad no cambie

La Madre, identidad y autoridad

Los mamos se organizan mediante el Consejo de Mamos. Internamente, los mamos que hacen parte del Consejo se comunican entre sí no solo a través de reuniones en diferentes lugares de la Sierra, también se mantienen en contacto en *aluna*. Los mamos son las más altas autoridades de

4. Comunicación personal, Bogotá, febrero de 2006.

sus pueblos, en el sentido de que son los medios a través de los cuales la comunicación con la Madre se lleva a cabo. La comunicación con la Madre es esencial en el contexto de garantizar que todas las acciones que se llevan a cabo obedecen a los principios de vida y de llegar a ser (Ley de Origen) tanto a nivel antropocéntrico como a nivel de compenetración. Su trabajo siempre es concertado, y la *lectura* de la Ley de Origen de un mamo siempre debe ser consultada con los otros mamos para asegurar la exactitud de dicha lectura.

Constituciones multiculturales, como la colombiana, tienen un lado oscuro vinculado con el poder hegemónico colonial. Como resultado de la ofensiva a este poder colonial liderada por las luchas de los sujetos racializados para abrir espacios alternativos de ser, hoy en día la Constitución de 1991 corre el peligro de legalizar la existencia formal de los espacios de no-ser

Si un mamo *lee* la Ley de Origen por sí mismo y da consejo sin consultar esta lectura con los otros mamos es excluido del Consejo. Las consultas en el Consejo de Mamos es el mecanismo más importante de la validación de las lecturas de la Ley. Debido a que los mamos son expertos en su lectura, tienen una autoridad necesaria en las relaciones humanas entre sus pueblos. Sin embargo, nunca mandan; su papel es guiar y la gente decide si siguen las directrices.

Esto significa que la autoridad de los mamos –y en extensión el bienestar de la Madre– depende de la capacidad de sus pueblos a tener en cuenta a la Madre y lo que Ella les comunica en *aluna*. Cuando algunos de los integrantes de sus pueblos viven en mala fe y relegan a la Madre a la zona de no-ser, la autoridad de los mamos se derriba y su trabajo para preservar la vida se debilita. Debido a que sus pueblos están relegados a la zona de no-ser y viven los efectos de la mala fe generadas a través de la lógica colonial y racista, los procesos de (re)construcción de identidad son de vital importancia tanto en el ámbito antropocéntrico de las relaciones como en el contexto más amplio de compenetración.

Apoyando el proyecto de muerte

A pesar de sus muchos procesos no democráticos, Colombia tiene una rica tradición de pluralismo jurídico. La Constitución de Colombia de 1991 reconoce el país como "multicultural y pluriétnico", y establece el derecho a una ciudadanía indígena que incluye la libre determinación y el autogobierno. La nueva Constitución fue acompañada por la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos de los pueblos indígenas. Estos cambios implicaron que los marcos en el que los pueblos indígenas podrían llevar a cabo sus luchas fueron amplificados, y que algunos de los problemas a los que se habían enfrentado previamente en la sociedad colombiana se reconocieron legalmente.

Sin embargo, constituciones multiculturales como la colombiana tienen un lado oscuro. Este lado oscuro está vinculado con el poder hegemónico colonial. Como resultado de la ofensiva a este poder colonial liderada por las luchas de los sujetos racializados para abrir espacios alternativos de ser, hoy en día la Constitución de 1991 corre el peligro de legalizar la existencia formal de los espacios de no-ser. En otras palabras, puede ser utilizado para sustentar un apartheid basado en el fascismo social en lugar de transformar el Estado.

En Colombia las luchas sociales, aunque fuertes, tienen todavía un largo camino por recorrer. Una de las amenazas para estos procesos de transformación es que lo "multicultural" es oficialmente entendido en términos de la lógica neoliberal. Esto significa que la existencia de culturas diferentes es reconocida y que sus especificidades son respetadas. Sin

embargo, en esta lógica, ni el reconocimiento ni el respeto permite un cambio fundamental del Estado colombiano[5].

En el peor de los casos, esto puede llevar a bantustanización en Colombia. De hecho, la idea del "nativo ecológico" (Ulloa, 2004) es, en muchos sentidos, una idea importante en este contexto. Esta versión actualizada de la noción del "buen salvaje" es una imagen poderosa utilizada por las élites transnacionales para justificar y legitimar sus proyectos políticos. En este contexto, estas élites obtienen ayuda de algunos de los sujetos racializados que buscan ser *nativos ecológicos*, es decir, llegar a ser indígenas de acuerdo con los criterios de las élites coloniales de lo que es ser una persona o grupo indígena.

Como Lewis Gordon ha demostrado, la mala fe no es solo una mentira a uno mismo, es también una evasión de la libertad (1995, véase también Gordon y Gordon, 2010: 101-102). Un ejemplo destacado de las formas en que algunos integrantes de pueblos indígenas han vendido su libertad por un *lugar* en la *zona de ser* tiene que ver con la forma en que han llevado a cabo ataques contra su propio pueblo, en colaboración con las élites.

Efectivamente, existe evidencia reciente de que las élites colombianas han llevado a cabo una estrategia de *dividir para reinar* apoyando a algunos indígenas a crear organizaciones paralelas a cambio de su apoyo[6]. Es decir, se apoyan procesos organizativos que supuestamente surgen desde abajo, pero que en realidad tienen un doble filo: por un lado, desconocen las organizaciones sociales y étnicas ya establecidas (cuyos intereses y activismos tradicionalmente han sido contrahegemónicos). Por el otro, se trata de organizaciones paralelas impulsadas y manejadas de forma que trabajan a favor de los intereses de las élites nacionales y transnacionales –por ejemplo proveyendo acceso y derecho de explotación de territorios. En la creación y apoyo de estas organizaciones, las élites consiguen continuar el ejercicio de su hegemonía mostrando el supuesto apoyo de las organizaciones indígenas. Los indígenas "nativos ecológicos" también pueden estar satisfechos ya que, al menos en teoría, obtienen un espacio en la zona del ser. Efectivamente, *lo indígena* se homogeneiza en el discurso público gestionado a través de los medios de comunicación que, como es de esperar, pertenecen a las élites. En la Sierra, estas estrategias de la élite han funcionado como ataques políticos a los mamos y debe verse en el marco más amplio de los esfuerzos por el epistemicidio de los pueblos de la Sierra que se han producido en el trayecto de los últimos 500 años.

Lo *indígena* se homogeneiza en el discurso público gestionado a través de los medios de comunicación que, como es de esperar, pertenecen a las élites. En la Sierra, estas estrategias de la élite han funcionado como ataques políticos a los mamos y debe verse en el marco más amplio de los esfuerzos por el epistemicidio de los pueblos de la Sierra que se han producido en el trayecto de los últimos 500 años

Un ejemplo de la forma en la cual las élites colombianas operan en conjunto con los nativos ecológicos está en el ritual de iniciación que efectuaron miembros del Concejo Territorial de Cabildos (CTC) al presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, en agosto de 2010. Mediante este ritual, algunas de las personas que trabajan en el CTC, la organización que cubre los cuatro pueblos de Sierra Nevada, participaron en el programa de propaganda política del recién elegido presidente. Juan Manuel Santos, *ganó* las elecciones como el heredero del ex presidente Álvaro Uribe Vélez, cuya política fundamentalista de Seguridad Democrática precedió, de muchas maneras, la política actual mundial de la lucha contra el *terrorismo*. A pesar de los métodos tradicionales utilizados durante la campaña presidencial en el contexto de las elecciones y el recuento de votos –métodos que incluyen la compra de votos, el uso de amenazas, falsificación o modificación de los votos, propaganda (incluyendo censura) en los medios, y la presencia militar masiva– la victoria

5. Véase Walsh (2008) para una discusión en profundidad sobre las diferentes formas de entender y usar las ideas de multiculturalidad, interculturalidad y plurinacionalidad.
6. El caso que exploro aquí sugiere que esto es así. Problemas similares se encuentran entre los indígenas del Cauca, entre los cuales el gobierno ha apoyado la creación de una organización indígena paralela a la Nasa, la OPIC, que, en cambio, apoya al gobierno. Ver http://www.cambio.com.co/paiscambio/822/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-4937716.html

de Juan Manuel Santos no ha sido cuestionada por la sociedad nacional o internacional en su conjunto. Sin embargo, la complicidad de Juan Manuel Santos con el proyecto de muerte es innegable[7].

A pesar de ello, el CTC participó en un acto que favoreció al presidente de varias maneras. En efecto, siguiendo los acontecimientos en Colombia a través de las noticias nacionales, me sorprendí al leer en el único diario con cobertura nacional –copropiedad de la familia Santos– que las autoridades políticas y espirituales de Sierra Nevada de Santa Marta estaban haciendo un ritual en el contexto del inicio de Juan Manuel Santos como presidente del país[8].

La imagen del nativo ecológico implica que el indígena es un ser apolítico. Y, de hecho, muchos pueblos indígenas rechazan los partidos políticos sobre la base de que estos se constituyen sobre unos términos que no son coherentes con su visión del mundo

Consciente del hecho de que los mamos no pueden rechazar a nadie como el sol tampoco es selectivo, este principio radical de la no-exclusión tuvo, en mi opinión, unos efectos políticos devastadores en este caso. Desde mi punto de vista, dio la impresión de que los pueblos indígenas de la Sierra apoyaban al verdugo políticamente. En otras palabras, el principio radical de la no-exclusión pareció terminar apoyando la exclusión, la violencia y la muerte a pesar del hecho de que la vida es sagrada para los mamos.

Con estas ideas en mente, llamé a mamo Martínez. Le hablé de mi sorpresa ante la noticia, y le presenté la crítica mencionada arriba. Él estaba en una reunión con varios otros mamos del Consejo de Mamos que participaron en nuestra conversación. Estaban de acuerdo conmigo: llevar a cabo un ritual en el contexto del inicio presidencial era participar en la afirmación de la exclusión, la violencia y la muerte. El evento había sido organizado por los cabildos, sin consultar al Consejo de Mamos. En su lugar, los cabildos habían llevado con ellos lo que Martínez llamó "mamos de bolsillo". El ritual no tuvo el aval del Consejo de Mamos y, más bien, era parte de la gestión política de los cabildos[9].

Esta experiencia nos permite ver la complejidad de la mala fe y su complicidad con la apropiación de lo indígena de las élites, que continúa generando ausencias que inhiben cambios profundos en la sociedad. La estrategia de apropiación no es ni nueva ni sorprendente; es una práctica antigua relacionada con el poder. De hecho, *lo indígena* fue también apropiado por las élites criollas en el contexto de la legitimación de los movimientos de independencia y los gobiernos republicanos (véase Castillo, 2007; König, 1998; Laurent, 2005).

La reciente preocupación de las instituciones de poder global (como el Banco Mundial, el FMI o la ONU) en cuanto a conocimientos indígenas y las correspondientes prácticas de patentar la vida son ejemplos de la práctica de apropiación en el ámbito mundial. La práctica consiste en demostrar que se cuenta con el apoyo de los *excluidos desde abajo* y que se toman en cuenta sus puntos de vista en proyectos cuyos fines obedecen a los intereses de proyecto de muerte.

Es decir, trabajan en la legitimación del racismo, el capitalismo, el apartheid y la explotación de la naturaleza. La colaboración de representantes de los grupos indígenas es fundamental para estas prácticas. La mala fe y la doble conciencia operan aquí, y algunas de las personas que se identifican como indígenas creen que están trabajando de acuerdo con los intereses de sus pueblos, mientras que sirven a los intereses de las élites. Juan Manuel Santos pudo usar a los indígenas de la Sierra para legitimar su régimen y, por lo tanto, contraponer el ritual correspondiente que se

7. Véase el informe especial del CINEP (2010), una organización reconocida de derechos humanos colombiana sobre "El legado de las políticas de Uribe: retos para la administración de Santos". El informe debe leerse teniendo en cuenta que tiene una gran deficiencia –no pone explícito ni incluye en su análisis el hecho de que Juan Manuel Santos fue Ministro de Defensa entre 2006 y 2009, bajo la administración de Uribe. Ocupaba, pues, un cargo de responsabilidad durante diversos escándalos relacionados con las políticas de Seguridad Democrática, más notablemente el caso de los "falsos positivos" (ver http://www.huffingtonpost.com/dan-kovalik/us-colombia-cover-up-atro_b_521402.html). Las últimas pruebas con respecto al estado de crisis en Colombia bajo la administración de Uribe referentes a la persecución sistemática del Departamento Administrativo de Seguridad de todo tipo de disenso se pueden escuchar al final de este enlace: http://media.rcn.com.co/audios/rcn-radio/Editorial-abril13.mp3.
8. www.eltiempo.com/colombia/politica/la-posesion-de-juan-manuel-santos-en-la-sierra-nevada_7845644-1
9. Conversación con Martínez y otros mamos del Consejo, 6 de agosto de 2010.

llevó a cabo entre las autoridades políticas y espirituales indígenas en la posesión de Evo Morales en Bolivia.

Consideraciones finales

El caso del ritual realizado a favor de Juan Manuel Santos ilustra cómo la multiculturalidad es, en efecto, conveniente para las élites colombianas de igual manera que los bantustanes eran convenientes para el régimen del apartheid en Sudáfrica (Mamdani, 1996). Por esta razón, es fundamental tener en cuenta los términos en los que se lleva a cabo una determinada acción bajo la bandera de la multiculturalidad y la interculturalidad. Existe, de hecho, una gran diferencia entre los términos en que se posesionó a Evo Morales, respaldado por las autoridades indígenas aymara (para una presentación completa de este, véase Burman, 2009), y las condiciones en que se realizó el ritual para Juan Manuel Santos en la Sierra. Mientras que el primero apuntaba hacia la descolonización, el último es una continuación de la colonización; mientras que el primero fue una afirmación del ser, el último fue su negación.

La homogeneización de los pueblos indígenas en la imagen del nativo ecológico es una característica de la apropiación de *lo indígena* por las élites

De hecho, el CTC trabajó en armonía con la lógica que relega a los pueblos indígenas a la zona de no-ser. Afirmaron el poder de la zona del ser mediante unos esfuerzos por ser indígenas como las élites definen lo indígena. Es decir, se trata de esfuerzos por ser negaciones de sí mismos. He mencionado la imagen del nativo ecológico como una imagen de gran alcance en este sentido. Ciertamente, la imagen del nativo ecológico, entre otras cosas, homogeneiza a los pueblos indígenas –todos caben en esta categoría y, cuando no, son calificados de terroristas o acusados de ser manipulados por grupos *terroristas*. En su conjunto, estos son mecanismos que generan y perpetúan ausencias.

La imagen del nativo ecológico implica que el indígena es un ser apolítico. Y, de hecho, muchos pueblos indígenas rechazan los partidos políticos sobre la base de que estos se constituyen sobre unos términos que no son coherentes con su visión del mundo. Por el contrario, los partidos políticos se consideran a menudo como cómplices de las prácticas colonialistas, y muchos pueblos indígenas prefieren enmarcar sus luchas en términos diferentes, como los que he mencionado aquí como luchas por la vida y el ser o en contra del proyecto de muerte. En este sentido, el rechazo que hacen algunos pueblos indígenas de los partidos políticos es un rechazo político, así como también lo es la noción del nativo ecológico, que *encubre* las luchas de los grupos indígenas.

La homogeneización de los pueblos indígenas en la imagen del nativo ecológico es una característica de la apropiación de *lo indígena* por las élites. Genera ausencias. Sin embargo, de acuerdo con varias filosofías indígenas, la homogeneidad es de hecho imposible –en el caso de los mamos la identidad no cambia, pero a cada ser se le asignan roles diferentes. En este sentido, cada ser es único. Sin embargo, se espera de cada ser que sea fiel a lo que es de acuerdo con la Ley de Origen. Como hemos visto, sin embargo, la noción de "nativo ecológico" es una forma de mala fe que a su vez afecta negativamente la autoridad de los mamos. Esta autoridad es esencial para la negación de la zona de no-ser y para los esfuerzos más grandes de preservación de la vida y el ser.

Referencias bibliográficas

BURMAN, Anders. *As though we had no spirit. Ritual, Politics and Existence in the Aymara Quest for Decolonization*. Tesis doctoral. School of Global Studies, University of Gothenburg, 2009.

CASTILLO, Luis Carlos. *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 2007.

CINEP. *El legado de las políticas de Uribe: retos para la administración de Santos*, 2010. Disponible en: http://www.cinep.org.co/node/1083

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *A Critique of Lazy Reason. Against the Waste of Experience*. Disponible en: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/A%20critique%20of%20lazy%20reason.pdf

– *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge, 1995.

– "Why is it so difficult to construct a critical theory?" En: NUNES de Almeida, Ana (ed.) *Terra Nostra. Challenges, controversies and languages for sociology and the social sciences in the 21st century*. International Sociological Association, 1997. P. 37-44.

– Toward a Muticultural Conception of Human Rights. En: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta Esperanza (ed.) *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. NY, London: New York University Press, 2000. P. 39-60.

– *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* Bogotá: ILSA, 2002a.

– "The Processes of Globalisation". *Revista Crítica de Ciências Sociais* and *Eurozine*. Vol 1, No. 48 (2002b).

– *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.

– "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Revista Crítica de Ciências Sociais and Eurozine*. Vol. 1, No. 35 (2007).

– "A Non-Occidentalist West?: Learned Ignorance and Ecology of Knowledge". *Theory Culture Society.* No. 26 (2009). P. 103-125.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009 [1952].

GORDON, Lewis. *Bad Faith and Antiblack Racism*. Nueva York: Humanity Books, 1999.

– "Fanon and Development. A Philosophical Look". *Africa Development*. Vol. 29, No. 1 (2004). P. 71-93.

– "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En: Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009 [1952]. P. 217-260.

GORDON, Lewis y GORDON, Jane Anna. *Of Divine Warning. Reading Disaster in the Modern Age*. Boulder: Paradigm, 2010.

INGOLD, Tim."Epilogue: Towards a Politics of Dwelling". *Conservation and Society*, Vol. 3, No. 2 (2005). P. 501-508.

– "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought". *Ethnos* Vol. 71, No. 1 (2006). P. 9-20.

– "Materials Against Materiality". *Archaeological Dialogues* Vol. 14, No. 1 (2007). P. 1-16.

KÖNIG, Hans Joakim (ed.). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Madrid: Iberoamericana, 1998.

LAURENT, Virginie. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2005.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism.* Princeton University Press, 1996.

ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemmas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Colciencias, 2004.

WALSH Catherine. "The Plurinational and Intercultural State: Decolonization and State Re-founding in Ecuador". *Kult*. No. 6. (2008). P. 39-64. Disponible en: http://postkolonial.dk/artikler/WALSH.pdf

PANEL III: MOVILIDADES Y ALTERACIONES CONTEMPORÁNEAS

- INTRODUCCIÓN

  Luis Alfonso Herrera

- ¿QUÉ CIENCIAS SOCIALES PARA ESTOS TIEMPOS? IMPRESIONES A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA SIGNIFICACIÓN SOCIAL DE LA "INMIGRACIÓN"

  Enrique Santamaría

- EL ESTUDIO DE LA CONFIANZA INTERCULTURAL EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN: DE LA INCAPACIDAD TEÓRICO-METODOLÓGICA A UN MODELO EXPLICATIVO ALTERNATIVO

  Carlos F. Vittar

- EL CONTINUO TIEMPO-ESPACIO TRANSNACIONAL: RECONSIDERANDO *OTRO CONOCIMIENTO* DE LA PERSPECTIVA TRASNACIONAL DESDE LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

  Julio Ulises Morales López

- APUNTES PARA UN ANÁLISIS DE LOS ROM COMO COMUNIDAD EN DIÁSPORA

  Filomena Zanin y Sergi Luengo

INTRODUCCIÓN

Luis Alfonso Herrera Robles

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

alfluish@gmail.com

Pensar la "migración/inmigración" es pensar en las movilidades y alteraciones que ésta representa en los lugares de expulsión, así como en los territorios de llegada. Es la vieja dicotomía entre *establecidos* y *recién llegados* y podemos preguntarnos entre otras cosas: ¿Qué interacciones provoca en los establecidos la llegada de los recién llegados? O ¿qué alteraciones sufren las ciudades, comunidades, pueblos o naciones que experimentan migraciones masivas, ya sea por su salida o por su llegada?

Las respuestas pueden ser variopintas, en su mayoría históricas, pues toda movilidad humana tiene una memoria, deja un rastro lleno de elementos culturales, sociales, económicos y políticos. En la mayoría de los lugares, ya sean países, metrópolis, comunidades o ciudades, el espacio urbano se convierte en un espacio en disputa, la irrupción del otro provoca miedos y angustias, nuevos rituales de interacción aparecen y se imponen como la nueva lógica del barrio o la comunidad. Los viejos centros urbanos se abarrotan de nuevas costumbres y personas. Es la aparición del *otro inmigrante*, la gran mayoría de las veces, proveniente del Sur Global.

Toda movilidad humana tiene una memoria, deja un rastro lleno de elementos culturales, sociales, económicos y políticos. En la mayoría de los lugares, ya sean países, metrópolis, comunidades o ciudades, el espacio urbano se convierte en un espacio en disputa

Los principales flujos de seres humanos que buscan una mejor vida obedecen a las lógicas del capitalismo tardío que, junto a su nueva división internacional del trabajo basada en trabajadores transmigrantes y la internacionalización del capital desde la década de 1980, impone la necesidad de buscar un mejor nivel de vida ante sociedades completamente precarizadas y expuestas a los peores malestares de la globalización de la economía. Las culturas viajan con los sujetos sociales que también son históricos, porque contienen una geopolítica y una corpo-política del conocimiento. Es decir, sus cuerpos y saberes están atravesados por una política y una geografía determinada. ¿Desde dónde se habla y enuncia como *otro*?

El otro inmigrante comparte de manera común con el resto de los otros inmigrantes planetarios su devenir colonial, el haber estado expuesto históricamente a una experiencia colonial. Son aquellos a los que la modernidad (ni la primera ni la segunda) no pudo incluir, son los que

buscan el *american and european dream,* que deben desterritorializarse para ser de nuevo reterritorializados en otro espacio donde el tiempo se vive de manera diferente. Entonces, podemos asumir que la movilidad y sus alteraciones son parte de las sociedades contemporáneas.

Los principales flujos de seres humanos que buscan una mejor vida obedecen a las lógicas del capitalismo tardío, que impone la necesidad de buscar un mejor nivel de vida ante sociedades completamente precarizadas y expuestas a los peores malestares de la globalización de la economía

El tercer panel del IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores titulado "Movilidades y alteraciones contemporáneas", se centró en el interés por mostrar la diversidad de lecturas críticas que se tienen sobre el fenómeno internacional de la migración/inmigración. El encargado de abrir los trabajos del panel fue Enrique Santamaría, profesor de la Universitat Autònoma de Barcelona, quien realizó un esfuerzo por situar al otro inmigrante dentro de las ciudades europeas y dio una postura realista del las nuevas formas de vida urbana a partir de las migraciones masivas que en las últimas décadas se presentaron en Europa y el resto de Occidente. Son la representación material del Sur Global dentro del Norte Global, el cuarto mundo dentro del primer mundo, como quieren enunciarlos algunos sociólogos en su afán de nombrarlo todo.

Por su parte, Filomena Zanin y Sergi Luengo, de la Universidad Ca´Foscari de Venecia y la Universitat Autònoma de Barcelona respectivamente, nos ofrecieron sus "Apuntes para un análisis de los *rom* como comunidad en diáspora". En su ensayo, la transnacionalidad, la identidad, la cultura y el nomadismo son las categorías que permiten estudiar al inmigrante *rom* en Italia, como un inmigrante histórico estigmatizado que vive en permanente diáspora dentro de Europa. La obsesión de algunos investigadores por encontrar el origen de los *rom* los ha llevado a la India, donde existe un parentesco lingüístico próximo al romaní. Quizás, el elemento transhistórico de una migración constante define la identidad de los rom. Como dicen los autores, "la capacidad de dispersión –probablemente eficaz ante políticas persecutorias– y la ausencia de escritura (que implica una memoria histórica particularmente débil) hacen de los *rom* una población muy propensa a remodelar sus propios límites". Es decir, se encuentran entre la desterritorialización y reterritorialización del espacio que ocupan en su constante peregrinar. Estas desventajas, sin embargo, se ven compensadas con el principio de reciprocidad con el que se rigen las comunidades *rom*, el cual genera mayor cohesión e impacta directamente en la formación de una producción cultural propia. En términos generales, los *rom* no tienen una patria compartida, hecho que se confirma con la ausencia del deseo de regreso a un lugar común. Tal vez el debate abierto en Italia por la persecución y hostigamiento a los *rom* y sus campamentos sea considerar, como dicen los autores del ensayo, que la única ciudadanía para esta minoría es la europea.

Por otro lado, Julio Ulises Morales, de la Universidad de Deusto, realiza un análisis sobre los transmigrantes desde una perspectiva de la transnacionalidad humana. Nos habla de un "tiempo-espacio transnacional" y, citando a otros autores, se apoya en categorías como localidades transnacionales, tiempo social, etnotemporalidad y cronotopo, todo lo anterior, desde una novedosa perspectiva de los estudios transnacionales. Dichos estudios son desarrollados en países como Estados Unidos, que comparten una *dispersión cultural* con México y Cuba, es decir, las migraciones transnacionales que incluyen trabajadores y nuevos consumidores. Morales también aborda el caso de los ecuatorianos que radican en España, así como los usos diferenciados del tiempo para cada cultura. Para este autor, la categoría del "espacio-tiempo cultural transnacional"

es de vital importancia para poner en juego una serie de componentes que los estudios tradicionales sobre la migración no consideran, y sin los cuales el fenómeno migratorio no podría considerar ciertas afirmaciones como la de este autor: "Si el espacio se ha transnacionalizado, entonces también lo ha hecho el tiempo". Es interesante conocer este tipo de intervenciones en investigaciones que abandonan las teorías tradicionales sobre la migración y van en la búsqueda de nuevas categorías espacio-temporales, que abran otras formas de reflexionar a los sujetos históricos sociales que podemos reconocer como el *otro inmigrante*.

Precisamente, Carlos F. Vittar parte del *otro* para describir cómo funciona la confianza intercultural desde un marco alternativo que prefiere llamar "paradigma extendido de interculturalidad", el mismo que se antepone a un paradigma tradicional de interculturalidad que sólo incluye la cultura nacional y étnica como elementos de la interculturalidad. El autor arguye que la globalización influye en las relaciones y estructuras socioeconómicas de manera directa o indirecta. Quizás, la diferencia de este *otro*, que se estudia en su ensayo, es un *otro* que se mueve entre lo nacional y lo extranjero, lo propio y lo ajeno, una especie de *otro glocal*. Las movilidades migratorias, sus inmigrantes o transmigrantes se mueven en una alteridad cultural que crea conflictos interculturales que son propios de las grandes ciudades receptoras del norte global, donde la confianza social sólo es posible gracias a fuentes permanentes de familiaridad, racionalidad y reciprocidad. Vittar nos recuerda que no sólo es necesario conseguir la confianza, sino mantenerla. Se convierte en una analogía del poder. Finalmente, la diversidad cultural se convierte en la nueva lógica de las sociedades contemporáneas que se mueven entre esta ambivalencia de lo propio y lo ajeno, entre lo nacional y lo extranjero.

En definitiva, la conclusión que nos dejan los jóvenes investigadores y los académicos que acompañaron este tercer panel es la necesidad de promover investigaciones que partan desde otras categorías, definiciones y conceptos que nos ayuden a descifrar la complejidad del fenómeno migratorio como una de las características del siglo XXI, además de pensar que estas movilidades y desplazamientos de millones de personas provocan nuevos malestares como la "urbanización de la pobreza" en los lugares de llegada. Tenemos más preguntas que respuestas ante la novedad con la que se presentan estas formas-otras de migrar, lo cual implica, formas-otras de saber, nombrar, narrar y hacer.

La conclusión que nos dejan los jóvenes investigadores y los académicos que acompañaron este tercer panel es la necesidad de promover investigaciones que partan desde otras categorías, definiciones y conceptos que nos ayuden a descifrar la complejidad del fenómeno migratorio como una de las características del siglo XXI

¿QUÉ CIENCIAS SOCIALES PARA ESTOS TIEMPOS? IMPRESIONES A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA SIGNIFICACIÓN SOCIAL DE LA "INMIGRACIÓN"

Enrique Santamaría

Profesor lector, Departamento de Sociología
Universitat Autònoma de Barcelona

Enrique.Santamaria@uab.cat

He de reconocer que la pregunta sobre la que últimamente me han pedido en varias ocasiones que diserte, y que aquí encabeza el texto –"¿Qué ciencias sociales para estos tiempos?"– no es, a pesar de su concisa y clara formulación, nada sencilla, y ello en primer lugar por su amplitud y generalidad. De hecho, para sortear estas complicaciones, me propongo responder a ella de un modo que podríamos llamar "impresionista"; esto es, seleccionando y acentuando algunas consideraciones para complejizar la comprensión de nuestros escurridizos tiempos y de las ciencias sociales que necesitan. De este modo, y sin entrar a describir –como podría ser una buena opción– ese poliverso epistemológico, teórico, metodológico e institucional que constituyen las ciencias sociales hoy en día, así como sin entrar tampoco directamente en la discusión sobre la adecuada definición de los tiempos que corren (al respecto se habla de tiempos líquidos, posmodernos, sobremodernos, hipermodernos, posfordistas, neotribales, etc., y podríamos así seguir añadiendo calificativos, sin que, particularmente, ninguno de ellos acabe siendo del todo satisfactorio), me ha parecido que la mejor manera de responder a dicha pregunta es la de hacer partícipes a los lectores de algunas de las respuestas que, en diferentes momentos y contextos, he dado individual y/o colectivamente sobre mi quehacer investigador en torno a los procesos migratorios contemporáneos. Esto me permitirá poner de relieve, aunque sea de manera elíptica, algunos de los principales procesos que conforman nuestra contemporaneidad y constituyen verdaderos retos para las actuales ciencias sociales.

Quiero advertirles, dado que recurriré con insistencia a los términos sociología y sociólogos en un contexto en el que me refiero a las ciencias sociales, que detrás de esta reiteración, y aunque mi formación y mi desempeño laboral sean fundamentalmente como sociólogo, no hay ninguna intención de reducir mis consideraciones a una única disciplina de las muchas que constituyen la galaxia científicosocial, ni mucho menos de anexionar a la sociología las demás ciencias sociales. Aclaremos pues que, si bien es algo totalmente ajeno a mi discurso hablar de ciencia social en singular, como hacen algunos, y que si bien en ocasiones suelo hablar de socioantropología, en todos los casos lo que planteo es que sociología, socioantropología o ciencias sociales son términos que, de manera más o menos explícita, lo

que designan es el estudio de las sociedades humanas, y es en ese sentido en el que voy a utilizar aquí, posiblemente con cierto exceso, el término sociología.

A diferencia de otros momentos en la evolución de las ciencias sociales, hoy en día asistimos a una situación caracterizada por una gran extensión y consolidación de las mismas, de tal manera que hay quien habla de que constituyen la "ideología de nuestro tiempo"

En estos prolegómenos no quiero dejar tampoco de señalar otros elementos que es necesario no perder de vista para entender mejor mi argumentación. En primer lugar, a diferencia de otros momentos en la evolución de las ciencias sociales, hoy en día asistimos a una situación caracterizada por una gran extensión y consolidación de las mismas, y ello tanto en el ámbito internacional como entre las poblaciones de las diferentes formaciones sociales, de tal manera que hay quien habla de que constituyen la "ideología de nuestro tiempo". De la misma manera, junto a dicha extensión y consolidación acaecen importantes procesos de diversificación interna o especialización, de proliferación de la pluralidad teórica y metodológica que se conjuga con una tendencia a la realización de síntesis entre diferentes y hasta hace poco antagónicos enfoques y perspectivas, que permiten la superación de dualismos que, como la articulación de las clásicas oposiciones macro/micro, sujeto/objeto, estructura/acción o idealismo/materialismo, han llevado a que se caractericen por una mayor complejidad y agudeza en sus abordajes.

Respecto a los tiempos contemporáneos, a los que acertadamente la pregunta alude de modo indeterminado, hay que decir que se caracterizan por múltiples y dispares procesos, que tienen pesos y alcances diferentes dependiendo de los contextos y situaciones, los cuales, por lo tanto, tenemos que determinar en cada caso. Entre estos procesos cabe indicar la tan mentada globalización (aunque sería más correcto hablar de globalizaciones, y decir que en paralelo a ellas se producen específicas localizaciones), la urbanización, la individualización, la estetización de la vida, la reorganización del trabajo, el hiperconsumo, la neoburocratización, la secularización (acompañados de la revitalización y pluralización religiosa), la extensión y banalización de las democracias y, para terminar esta enumeración que no pretende ser exhaustiva, sino tan solo indicativa de la complejidad de nuestra contemporaneidad, los procesos de los que me vengo ocupando desde hace un par de décadas, esto es, el incremento y la diversificación de las movilidades poblacionales (migraciones, exilios, desplazamientos internos, intercambios y estancias universitarias, turismos, circulación de agentes financieros, etc., que hacen que cada vez más individuos experimenten más y mayores desplazamientos socioespaciales a lo largo de sus vidas) y, al mismo tiempo, las alteraciones sociales que con estas movilidades poblacionales van asociadas; hechos que han acabado permitiendo que autores como Stephen Castles y Mark J. Miller (2004) hablen de la "era de la migración" y que muchos otros autores hayan definido el siglo XX, pero también estos inicios del XXI, como el siglo de los desplazamientos humanos masivos.

Lo que sí que quiero explicitar, para que se entienda mejor lo que quiero decir cuando hablo de esas movilidades y alteraciones, de cómo las encaro y de por qué destaco algunos de sus aspectos, es que me he acercado a ellas a través fundamentalmente del estudio de esa figura social –"mutilada", que diría Abdelmalek Sayad– que es la inmigración, y, más concretamente, la inmigración no comunitaria. A este respecto, lo que sociológicamente me ha interesado es cómo se genera sociohistóricamente esa categoría social, cómo evoluciona y qué consecuencias sociales, culturales, políticas y sobre todo cognitivas tiene. Aldelmalek Sayad (2011), sociólogo argelino, por

largo tiempo afincado en Francia y colaborador y amigo de Pierre Bourdieu, nos advierte que la *inmigración* es una categoría mutilada porque no se puede entender sin su otra cara: la *emigración*. En este sentido, viene a plantear, de una manera sociológicamente muy aguda, que en el tema de las migraciones hay una división internacional del trabajo –intelectual en este caso– en el que las sociedades en las que se generan migraciones se preocupan exclusivamente por el tema emigratorio y por aquello que hace que las personas partan de sus países (con las consecuencias que ello tiene para estos), y se suelen olvidar de lo que ocurre más allá de las fronteras nacionales de esa sociedad de emigración, que, en consecuencia, construye una ciencia de la emigración. Y, al mismo tiempo, las sociedades que reciben migrantes (que normalmente suelen autocalificarse de manera demasiado autocomplaciente, como "sociedades de acogida") definen a esas mismas personas a partir de ese momento fundamental en la lógica estatal que es el paso de la propia frontera y lo hacen como *inmigrantes*. En este caso, como ocurría en el anterior con la emigración, construyen también una ciencia particular que es la de la inmigración. A este respecto, y aunque no dispongamos de espacio para detenernos en ello, hay que decir que esta disyunción sociopolítica y cognitiva se está intentando solventar a partir de nuevos enfoques epistemológicos y teórico-metodológicos, así como de nuevas colaboraciones institucionales que plantean no solo las relaciones e interdependencias entre unas sociedades y otras, sino también el papel que juegan los mismos migrantes, entre otros actores, en el marco de los procesos y trayectorias sociales y migratorios.

Los procesos de los que me vengo ocupando desde hace un par de décadas son el incremento y la diversificación de las movilidades poblacionales y, al mismo tiempo, las alteraciones sociales que con estas movilidades poblacionales van asociadas

En este sentido, me he acercado a los temas migratorios a través de un intento de articulación de la sociología de las migraciones con la del conocimiento, y, por ende, con la sociología política, ya que, siguiendo a Pierre Bourdieu, parto del convencimiento de que toda forma de conocimiento es una forma de reconocimiento social, asumiendo así la problematización de las relaciones complejas entre este y aquel[1]. Por decirlo brevemente, las preguntas que me han guiado en los últimos años han sido: ¿Cómo percibimos, pensamos e imaginamos a los *migrantes*? ¿Podemos pensarlos y tratarlos de otro modo y no considerarlos como un *problema*, una *amenaza* o, cuando se hace benévolamente, una *utilidad*, que es como suelen ser predominantemente concebidos? Y, en definitiva, ¿qué papel han tenido, tienen o pueden tener en ello las ciencias sociales, entre otros actores sociales? Preguntas que, en la actualidad, nos han llevado a seguir reflexionando sobre los retos epistemológicos y teórico-metodológicos de las migraciones (Santamaría, 2008), así como sobre el estudio sociológico de esos fenómenos abordados esencialmente desde el derecho o la filosofía política, cuando no desde la historia o las narraciones testimoniales, como son los exilios y los refugios, y, más concretamente, el estudio de las experiencias migratorias (especialmente de las exílicas) de investigadores y pensadores sociales y del papel que estas han tenido en el desarrollo de las ciencias sociales.

Una sociología dinamista y conflictivista

Entrando ya en materia, es importante aclarar que mis modestos desempeños investigadores se realizan desde una posición periférica, en el campo académico catalán y español –que, recordémoslo, es un campo internacionalmente semiperiférico como lo es la sociedad de la que forma parte. Esta condición social y académica liminal, que no podría

1. Si bien se suele dar por descontado que la condición necesaria para el reconocimiento social radica en el conocimiento de aquello que se pretende reconocer, Axel Honneth nos muestra que el reconocimiento tiene preeminencia frente al conocimiento tanto en su génesis como en el concepto, de tal manera que, como nos dice dicho autor, "la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento" (2007: 61).

dejar de tener importantes consecuencias discursivas, es otro de los factores que me lleva a responder a la pregunta en los términos impresionistas en los que lo estoy haciendo. Y, en este sentido, como pueden imaginar, bien poco podré aportarles, como sí pueden hacerlo los trabajos de autores como Immanuel Wallerstein (1996) o Boaventura de Sousa Santos (2005) sobre cuestiones concretas relativas a la organización institucional de las ciencias sociales; es decir, con respecto a la forma en que se organizan y deben organizarse las facultades, los departamentos, los diferentes estudios, los centros y programas de investigación, las revistas y otras publicaciones, las asociaciones y las secciones, y, por lo tanto, plantearé algunas cuestiones más generales (que no genéricas) pero que, desde mi punto de vista, deberían también tenerse en cuenta a la hora de abordar estos otros aspectos.

Marc Augé opta por definir nuestros tiempos como "sobremodernos", diciéndonos que estos se caracterizan no solo por el "achicamiento del mundo" y la "aceleración de la historia" aludidos, sino también por la individualización de los recorridos o por la intensificación de las trayectorias individuales

Así, con el fin de estructurar mi respuesta echaré mano a una serie de formulaciones a las que, de manera más o menos formal, he recurrido en diferentes momentos de mi carrera. Cuando tuve que autodefinirme en relación con el tipo de sociología que hacía, califiqué esta –siguiendo en ello el magisterio de Dolores Juliano y Danielle Provansal– como de dinamista y construccionista. Con ello quise poner el acento en que se trataba de un enfoque que, nutriéndose de diferentes disciplinas y perspectivas, ponía el empeño en elucidar las dinámicas y situaciones sociales, así como en el papel que en ellas juegan los diferentes actores sociales, tanto individuales como colectivos, y entre los que hay que incluir a los propios investigadores sociales y a los agrupamientos organizacionales e institucionales de los que estos forman parte.

Quiero recordar al respecto que, a diferencia de los estudios migratorios que por aquel entonces se estaban llevando a cabo, partía de la necesidad de reconocer la intrínseca heterogeneidad y dinamicidad inherente a lo social-humano; una heterogeneidad y mudabilidad que se presentaban, por su parte, como cada vez mayores. Y al afirmar esto ya estoy señalando un rasgo característico de los tiempos contemporáneos: es lo que algunos han descrito como aceleramiento de la historia, o lo que es lo mismo, como que asistamos a procesos vertiginosos de cambio. Esto no significa, en absoluto, que todo cambie de manera tremendamente rápida, que todo se desvanezca raudamente en el aire, pero lo que sí que plantea es que hay determinados procesos que se han acelerado, de los cuales tenemos, como obligación, estudiar los ritmos y los discurrires de la novación social; una novación en la que, si bien algunas cosas están cambiando con suma rapidez, hay otras que no lo están haciendo tanto, y no podemos establecer un diagnóstico global sin tener en cuenta las especificidades del devenir social. Con lo de construccionista, por otro lado, intentaba poner el acento en que el significado que tienen los fenómenos y las acciones sociales, siempre heterogéneos y complejos, depende de procesos históricos y situacionales, múltiples y multidimensionales.

En este punto creo menester referirme a un autor que no solo plantea un nuevo aspecto de los tiempos contemporáneos, sino que además recoge los dos hasta ahora señalados. Se trata del antropólogo Marc Augé, que en su *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (1995), opta por definir nuestros tiempos como "sobremodernos", diciéndonos que estos se caracterizan no solo por el "achicamiento del mundo" y la "aceleración de la historia" aludidos, sino también por la individualización de los recorridos o por la intensificación de las trayecto-

rias individuales. En este sentido, más allá de asumir el adjetivo que nos propone, afirmando que estamos en unos tiempos que como sobremodernos –y no posmodernos– lo que hacen es afectar y exceder ciertos rasgos de la modernidad, lo que me interesa es plantear como esencial esos drásticos procesos de individualización que, como casi todo fenómeno social, pueden ser ambivalentes al robustecer las individualidades (generando mayores capacidades de hacer, pensar, sentir y decidir de los sujetos, fortaleciendo al mismo tiempo sus vínculos con otros), o, por el contrario, al constituir individualidades negativas, pueden ser desvinculadas de los otros y sumamente vulnerables. Además, hay que decir que estos procesos de individualización, estrechamente vinculados a los cambios estructurales que se están dando en la tardomodernidad se conjugan, paradójicamente, y como ponen de manifiesto Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003), con una creciente "estandarización de las situaciones vitales".

Esto mismo nos puede conducir a un tema sociológico clásico, y que a mí me preocupa sobremanera, y es al que implícitamente hace relación Charles Wrigth Mills (1961) con su fórmula "imaginación sociológica". Con esta feliz expresión, el sociólogo radical estadounidense se refiere a la capacidad de captar imaginativamente la historia y la biografía, así como la relación entre ambas dentro de una sociedad que –nos recuerda– está estructurada y en la que, por lo tanto, los individuos están ubicados en diferentes y desiguales posiciones sociales. Y para él esto es lo que constituye la tarea y la promesa de la sociología, de la ciencia social (a la que siempre alude en singular). En el primer capítulo de su –a pesar del tiempo– aún imprescindible libro, Mills plantea algo que creo que es muy importante destacar hoy en día y es que la tarea de la sociología, su promesa, es la de identificar los problemas públicos e intentar buscar y proponer soluciones a los mismos. Para él, los problemas públicos están estrechamente relacionados con los malestares individuales, pues se manifiestan a través de estos, aunque no se circunscriben a ellos, pues afectan a un número significativo de individuos y encuentran sus causas en la articulación de la biografía con los cambios históricos y posiciones que se ocupan en la estructura social. En este sentido, si bien una inquietud individual es algo personal, que solo afecta a un sujeto, cuando esta misma la comparten otros individuos, nos encontramos ante un problema público. Así, al analizar la sociedad estadounidense de su tiempo, encuentra que esta sociedad está ante todo afectada por la indiferencia, es decir, por el hecho de que la gente no experimente ninguna estima por los valores que consideran importantes y que incluso no vean que estos pueden estar amenazados. De hecho, describe la contemporaneidad como aquejada por el malestar y la indiferencia y relaciona esta situación con las transformaciones estructurales que están llevando a que la sociedad se terciarice y a que se extienda el peso estructural de las nuevas clases medias o, dicho de otro modo, de los "trabajadores de cuello blanco".

Asociado con esto, y sin extendernos demasiado, hay una cuestión que, aunque parezca que se aleja del tema, me preocupa también mucho: el asunto de la publicidad. A este respecto, cuando uno pronuncia la palabra publicidad, lo que suele ocurrir es que, al menos inicialmente, lo malinterpreten. Mientras tenemos para lo privado el sustantivo de privacidad –y todo el mundo entiende a la primera que tiene que ver con lo privativo o peculiar de un individuo o de un pequeño grupo de personas–

cuando hablamos de publicidad se suele entender algo muy distinto, algo situado en un orden muy diferente de cosas, de tal manera que no se entiende aquello que tiene que ver con lo y los públicos, es decir, con lo común, con lo comúnmente compartido. De hecho, la palabra alude sobre todo a una serie de dispositivos que intentan persuadirnos de que consumemos el consumo de ciertas mercancías, servicios o ideas, e incluso suele presentar una connotación tan negativa y vinculada al mercado que cuando utilizamos esos mismos dispositivos para promover causas que se consideran bondadosas se recurre al término *sensibilización*[2]. Aquí nos encontramos además con otra cuestión sociológica importante: con aquello que vehiculan, que posibilitan e impiden los usos del lenguaje. El hecho de que habitualmente no utilicemos el término publicidad en un sentido similar al de privacidad, no solo nos impide entenderlas de manera dialógica, una en relación con la otra, sino que, en cierta manera, nos dificulta poder construir mejor lo que tiene que ver con lo colectivamente compartido, lo procomún, lo comunitario, en espacios sociales que reconozcan la importancia de lo individual y biográfico.

Dichas tareas y promesas sociológicas no solo se enfrentan, como siempre lo han hecho, a múltiples reduccionismos y determinismos (ya sean biológicos, psicológicos, económicos, tecnológicos, culturales, etc.), así como a los diferentes etnocentrismos (e incluso a las posibles derivas etnocéntricas en las que se puede caer cuanto intentamos romper con ellos, como nos advierten Claude Grignon y Jean-Claude Passeron [1992]), sino que, hoy en día, además afrontamos un nuevo problema y este es el éxito y, paradójicamente, la banalización de las propias ciencias sociales, a las que se reconoce ampliamente su importancia explicativa e interpretativa, pero a las que, sin embargo, se las convierte muchas de las veces en un mero recurso retórico, simplificador cuando no legitimador del estado de las cosas: y, en este sentido, hay que hacer referencia a lo que Salvador Giner (1993) denomina "una incierta victoria", que consiste en que, junto a la extensión de la conciencia sociológica, se hace muy frecuentemente un uso tópico y justificativo de sus términos y hallazgos, desactivando así su incisiva capacidad de entendimiento[3].

Insistiendo en este aspecto, asistimos hoy en día a una divulgación (que es en muchos casos más una vulgarización) de determinadas problemáticas sociológicas que acaban formando parte del acervo de muchos contextos y que muchas de las veces pierden –como consecuencia de las modalidades de transmisión y de los usos que de ellos se hace– el mordiente que tienen los conceptos sociológicos cuando se los crea para dar cuenta de algo todavía no explicado o comprendido. Hoy nadie puede dudar de que a las ciencias sociales, y entre ellas la sociología a la que se refiere Giner, se les reconoce una mayor autoridad para explicar las acciones y aconteceres sociales, pero tampoco se nos puede escapar que en muchos casos esas explicaciones suelen obviar la compleja relación que se da entre las constricciones sociales e históricas y la capacidad de agencia de individuos y colectivos humanos.

Otra de las ideas a las que nos ha llevado la insistencia puesta por Mills en lo biográfico es el tema de la singularidad de los individuos y, en este sentido, como nos advierte Ulf Hannerz (1998), las ciencias sociales han oscilado entre enfatizar la universalidad (poniendo el acento en lo panhumano) o el particularismo (destacando las diferencias entre las colectividades humanas), generando así un gran debate entre los

2. Aquí se podría seguir haciendo referencia al campo semántico de la palabra publicidad y señalar, junto a esta diferenciación entre publicidad y sensibilización, esa otra que distingue entre publicidad (que se presupone invariablemente mercantil) y propaganda (de la que se da por hecho que se trata de política).

3. Este sería el caso del uso que se hace en algunos discursos antiinmigración en los que se vienen a afirmar que el problema de los hijos de los inmigrados es que, por el hecho de haber sido socializados en una familia "inmigrante" o "extranjera", nunca dejarán de ser "inmigrantes" o "extranjeros", y que, aunque no lo evidencien de manera clara ni durante mucho tiempo, en algún momento harán patente lo que han adquirido en el seno familiar y, en definitiva, lo que son. En esta afirmación nos encontramos con toda una serie de presupuestos que no se corresponden, en absoluto, con lo que las ciencias sociales contemporáneas nos dicen de dichos procesos, pues, en primer lugar, estos no solo, ni prioritariamente, se producen en la familia. Al respecto, no cabe duda de que los escenarios familiares son fundamentales pero hay muchos otros escenarios en los que también se adquieren contenidos culturales y que, con frecuencia, entran en conflicto con los que se pueden adquirir en los cada vez más múltiples y dispares escenarios familiares. Dicho de otro modo, en estos discursos antiinmigración, como por otro lado ocurre con demasiada frecuencia en otros discursos, se presenta el tema de la socialización de una manera bastante simplificadora, que no tiene en cuenta que se trata de procesos muy complicados, en los que intervienen múltiples y heterogéneos escenarios sociales, que son multidireccionales, abiertos, paralelos, diversos e incluso contradictorios, y que, al fin y al cabo, lo que hacen es generar competencias para un poliverso cultural contradictorio y conflictivo que está en constante cambió. Véase Santamaría (2003: 12-14).

partidarios del universalismo y los del particularismo, así como entre todos aquellos que pretenden encontrar formas de articulación entre lo universal y lo particular. Sin embargo, dichas ciencias han desatendido –y esto incluso en el caso de la psicología social– esa otra dimensión esencial de lo social- humano que es la singularidad. Es decir, aquello que es específicamente idiosincrático y que ha sido adquirido y desarrollado socialmente, junto con otros, por un individuo singular. Y para apuntar esto, recordemos simplemente la certera frase del antropólogo Clyde Kluckhohn en la que afirma al respecto: "En ciertos aspectos, cada hombre [y aquí creo que habría de leerse, para contrarrestar el androcentrismo de la misma, cada ser humano] es como los demás; como algunos; como ninguno"[4]. En este sentido, y como el propio Hannerz, soy de la opinión de que los discursos científicosociales han de asumir la relevancia de la singularidad y de que deben intentar enlazar estas tres dimensiones, y evitar así dejar cada una de ellas a la competencia de distintas y separadas disciplinas.

El conocimiento científico no alcanza un conocimiento definitivo, siempre es un conocimiento precario; está cultural, social e históricamente inscrito, y por lo tanto, no puede llegar a conclusiones establecidas de una vez por todas, sino que a lo que se llega es a un conocimiento precario e inconcluso

Por una sociología crítica, crísica y creativa

Pasando a otra formulación mucho más incisiva que la de dinamista y construccionista, también he recurrido a la formulación de que hay que apostar por una sociología crítica, crísica y creativa. Con esta nueva fórmula lo que hacía era recoger y adaptar la distinción que Edgar Morin (1992: 75) hace entre la condición crítica y crísica del conocimiento científico, de tal manera que con el primer término no solo me refería a una sociología que diagnostique, reconstruya, denuncie e incluso proponga posibles soluciones a las desigualdades y/o a las faltas de reconocimiento social, sino que lo hacía a la necesidad que las ciencias sociales tienen de conocer y poner en cuestión los principios y condiciones organizadores de su propio conocimiento; es decir, lo que venía a plantear con la palabra "crítico" es la necesidad de aplicar el conocimiento de las ciencias sociales (que nos habla de los condicionamientos sociales e históricos, y de las acciones que en ese marco tienen lugar) a la propia producción de conocimientos científico-sociales. Y con la palabra crísica a lo que hacía referencia es a que el conocimiento científico y sociológico ha de ser sumamente consciente de la insuficiencia que a las ciencias, y por ende también a las ciencias sociales, les es propia. Es decir, de que el conocimiento científico no alcanza un conocimiento definitivo, de que siempre es un conocimiento precario, que está cultural, social e históricamente inscrito, y que, por lo tanto, no puede llegar a conclusiones establecidas de una vez por todas, sino que a lo que se llega es a un conocimiento precario e inconcluso; a un conocimiento que tiene que ser consciente de sus límites y potencialidades, o lo que es lo mismo, de esta imperfección[5]. Y, finalmente, con la palabra creativo lo que quería proponer, jugando al juego de las palabras que comienzan con la misma letra, es que las ciencias y los científicos sociales forman parte de unas determinadas sociedades y en cuanto actores y autoras que son están constreñidos y potenciados por esas mismas sociedades a las que instituyen y dan forma, y que, por lo tanto, se han de tener en cuenta las implicaciones o las consecuencias que sus haceres y decires comportan. Es a eso a lo que me refiero con creativa, es decir, a que las ciencias sociales, que son producto de las sociedades en las que surgen y evolucionan, también participan en la configuración y evolución de esas mismas sociedades, en (el sentido de) lo que acontece en ellas.

4. Citado en Ulf Hannerz (1998: 70).
5. Recogemos esta última expresión de Leonardo Piasere (2010).

Con esta nueva apuesta sociológica, que no es incompatible en absoluto con la anterior, lo que venía a hacer es llamar la atención sobre la necesidad de una constante "vigilancia epistemológica" e incluso de llevar a cabo un escrutinio científico-social de las propias ciencias sociales. Un ejercicio que muchas veces es malentendido y denostado al presuponerse que se trata de un simple mirarse el ombligo, en tanto que los investigadores y pensadores sociales lo que harían sería estudiar a sus propios colegas y producciones, para encerrarse en ese círculo compuesto por ellos mismos. Esta cuestión de efectuar una "sociología de la sociología" me parece sumamente pertinente para entender los procesos que conforman y explican sus límites y potencialidades; esto es, sus condicionantes sociales e históricos. Dicho de otro modo, nos lleva a no perder de vista cosas tales como, por ejemplo, los estrechos vínculos entre las jerarquías sociales y las intelectuales, de tal manera que, como nos recuerda el propio Abdelmalek Sayad para la emigración/inmigración, la dignidad o indignidad intelectual de un tema de investigación está directamente relacionada con la valoración social que en una sociedad presentan aquellos sujetos –como son en este caso los *emigrantes* y los *inmigrantes*– a los cuales o con los cuales se estudia.

A este respecto, habría que añadir también que no hay que confundir la ciencia, que es un tipo de conocimiento que se basa en la duda metódica, y que, por lo tanto, no da nada por sentado, sometiendo todo a escrutinio sistemático, riguroso y públicamente contrastado, y el cientificismo, que sería esa ideología en la que una institución social como es la ciencia no se aplicaría sus propios procederes instituidos, convirtiéndola así en un recurso indiscutido de autoridad.

Por una sociología alterada

Para avanzar en este elenco de consideraciones, abordaremos sin más preámbulos una tercera expresión que ha surgido como título de un artículo que, todavía pendiente, está en proceso de elaboración y con la que se apela a una sociología alterada. Con la seriedad de nuevo del juego de palabras, no se trataría de defender una sociología desencajada, descompuesta, exasperada, desquiciada, e incluso, recurriendo a una evocación cinematográfica, al borde de un ataque de nervios, y todo ello por la situación en la que pueda encontrarse en los nuevos contextos. Muy lejos de esto, se trata de apostar por una sociología que, no solo como el caldo alterado se haga cociendo distintas carnes y hierbas, sino que, desensimismada, se salga de sí misma, y, por lo tanto, se nos presente abierta y afectada, modificada, por otros; por esos actores y sujetos sociales, y las relaciones que mantiene con ellos, sobre los que –o con los que– está investigando, y que son concebidos como *otros*, en cuanto sujetos *objeto de estudio* y socioculturalmente diferentes a quien lleva a cabo la investigación o a quienes considera iguales a sí mismo. El hecho de que durante mucho tiempo me haya dedicado a estudiar la significación social y sociológica de la denominada "inmigración no comunitaria" no es algo insignificante, pues es esto lo que ha hecho que la cuestión de la alteridad aparezca de manera más evidente o explícita –aunque a ella pueden llevar muchos otros temas u objetos de estudio o reflexión–, dado que en estos momentos los *inmigrantes* son la figura que es convencional y casi automáticamente asimilada con la alteridad, aplicándoles el título de *otros*.

Esta vinculación estrecha y casi inmediata entre *inmigrantes* y *otredad*, que recogemos lúdicamente en la citada apuesta por una sociología alterada, nos lleva a plantear cuestiones tales como qué lugar ocupa en las ciencias sociales una cuestión como la de la alteridad. Y para responder de una manera muy somera digamos que la consideración de la alteridad en el seno de las ciencias sociales ha sido y es escasa y periférica, excepto en el marco de la antropología en el que llega en algunos casos a ser definida como la disciplina que estudia el sentido de los otros, de tal manera que fuera de esta –así como, en otro orden de conocimientos, de la filosofía y la teología– la alteridad es un tema subteorizado y subinvestigado, en donde como mucho se recoge aquello de que el *inmigrante*, entre unas pocas figuras más, es el *otro*. Por esta razón apelo a una sociología abierta y receptiva (al y) a lo otro, que recogiendo o vindicando la centralidad no reconocida de la cuestión de la alteridad en las ciencias sociales, no la concibe de una manera esencialista –que daría por hecho que el *otro* es el *otro*, y que es *otro* porque es *otro*– al considerarla como una cualidad que es producto de una relación social entre heterogeneidades. De este modo, no solo no considera que las alteridades son algo relacional e indisociable de las identidades, no solo es consciente de que existen grados de alteridad –sujetos y actores sociales que son percibidos como más *otros* que *otros*–, sino que además considera la existencia de modos y gramáticas de la alteridad que definen a estos *otros* y a sus relaciones. Como pone de relieve Gerd Bauman (2007) en sus análisis de las reglas del juego que subyacen en las hablas sobre la alteridad, y he retomado en otro lugar (Lurbe y Santamaría, 2007), la gramática que caracteriza fundamentalmente a las sociedades europeas es la que se denomina "gramática orientalista": esto es, esa gramática que, a diferencia de otras, presupone la existencia de una separación y oposición de carácter binaria y especular entre un *nosotros* y un *ellos*; un *nosotros* y un *ellos* que son presentados como uniformes y despersonalizados, de tal manera que, como una imagen en el espejo, lo que sería bueno y recto en *nosotros* sería malo y torcido en *ellos*, y al revés. En consecuencia, esta gramática puede implicar, bajo los auspicios de un otro autoinventado, no solo el etnocentrismo y la xenofobia, sino también, y de forma ambivalente, la autocrítica y la xenofilia, puesto que en el *otro* podemos encontrar lo que en realidad nos falta o nos gustaría que hubiera en *nosotros*.

Esta vinculación estrecha y casi inmediata entre *inmigrantes* y *otredad*, que recogemos lúdicamente en la citada apuesta por una sociología alterada, nos lleva a plantear cuestiones tales como qué lugar ocupa en las ciencias sociales una cuestión como la de la alteridad

¿Pero de qué manera afecta esto a las distintas ciencias sociales? Una primera respuesta que podemos plantear es que podemos acercarnos a las ciencias sociales tratando de mirar los procesos identitarios/alteritarios que acaecen en su seno, pues también en ellas se habla de y se construyen *otros*. De esta manera, no se nos escapará que en sus prácticas y representaciones los científicos sociales tienen a sus *otros metodológicos* (entre los que están los sujetos que son o constituyen su objeto de estudio) y tienen a sus *otros disciplinares*, lo que indudablemente nos lleva a la cuestión de sus mutuas relaciones y más concretamente al asunto de la interdisciplinariedad; del diálogo con esos *otros* que tienen que ver con otras disciplinas. Pero a este respecto hay que admitir que, por lo que se refiere a la apertura a otros conocimientos, no basta con plantearlo en términos de interdisciplinariedad. Y, en este sentido, habría que hablar también de la intradisciplinariedad, porque indudablemente aquella nos propone o impele a dialogar con las otras disciplinas que también tratan esos mismos objetos o temáticas que a una disciplina, programa, equipo y/o investigador le interesan, pero muchas veces no existe un diálogo

fácil entre los investigadores, agrupamientos e instituciones de lo que es considerado una misma disciplina.

Hace falta abrir las ciencias sociales a lo que podemos denominar lo *adisciplinar,* a aquellos conocimientos que no son considerados ni científicos ni eruditos, y que provienen de situaciones, experiencias e incluso luchas sociales específicas

Apuntado esto, y en un mismo orden de cosas, hay que destacar que, además de abrirse a los otros investigadores y perspectivas dentro de una misma disciplina, también nos hace falta abrir las ciencias sociales a lo que podemos denominar lo *adisciplinar*. En este sentido, a pesar de esa primera dificultad consistente en delimitar claramente qué es lo que consideramos una disciplina y qué no, qué es lo que constituye una ciencia social y qué no, asuntos estos sobre los que no hay consenso y en los que no entraremos ahora, las ciencias sociales no solo deberían estar abiertas a la colaboración con otras ciencias sociales y con las heterogeneidades inherentes a la mismas, sino que deben estarlo también a las humanidades, con la filosofía, la literatura y otras artes en primer lugar, así como también a aquellos conocimientos que no son considerados ni científicos ni eruditos, y que provienen de situaciones, experiencias e incluso luchas sociales específicas; es decir, conocimientos que tienen que ver con poblaciones y movilizaciones sociales que, como las indígenas, campesinas, feministas o migrantes, por ejemplo, han generado ciertos conocimientos y saberes para encarar, organizar e incluso superar sus existencias y relaciones, y de los que hay que decir que, si bien en algunos casos han conseguido, como muy especialmente lo ha hecho el movimiento feminista, introducir y permear el discurso académico con elementos epistemológicos, teóricos y metodológicos elaborados en su seno, han sido objeto de un claro epistemicidio[6]. En este punto, resulta de interés destacar la noción de "ecología de los saberes" de Boaventura de Sousa Santos (2009), con la que el autor hace referencia a la existencia de estos múltiples y diversos saberes entre los que se encuentran, entre otros, los científico-sociales, así como apuntar los retos a los que el reconocimiento de esta nos conduce, al tener que hablar en primer lugar de diálogo y de traducción, así como de qué manera entendemos, organizamos y practicamos uno y la otra. Boaventura de Sousa Santos nos habla de "hermenéutica diatópica" (De Sousa Santos, 1998: 357) y nos dice que el diálogo con el otro lo que nos puede hacer es conocernos mejor a través de identificar y encarar no solo las preocupaciones comunes y los enfoques complementarios, sino muy especialmente las debilidades e incompletudes tópicas y recíprocas de los saberes y culturas que ejercitan el diálogo[7].

Antes de abandonar este punto, me gustaría destacar, aunque solo sea de manera bosquejada, otra cuestión más en relación con la comprensión de la alteridad y es la que tiene que ver con esa alteridad de uno mismo, a la que llamo "alteripseidad"; es decir, aquella alteridad que tiene que ver con la variabilidad, con los cambios y alternaciones, que experimenta uno mismo. Una manera eficaz y poética de presentarles esta cuestión es la que lleva a cabo el poeta universalmente mexicano José Emilio Pacheco (2004: 558), cuando para definir la *otredad* en términos etarios se pregunta: "*¿Qué pensaría de mí si entrara en este momento / y me encontrase en donde estoy, como soy, / aquel que fui a los veinte años?*". En este sentido, ese otro que hemos sido, y que hemos dejado de ser, que ha dado paso a otra cosa, como pondrían de manifiesto las conversiones y alternaciones de todo tipo, nos impele a mirarnos como otros, a extrañarnos respecto a nosotros mismos, a nosotros otros. De hecho, las emociones que provocan los conocimientos científico-sociales no son solo las que tienen que ver con el descubri-

6. Sobre los saberes que pone en obra el movimiento de migrantes véase el trabajo de Amarela Varela (2009).
7. En relación con esto, quizás fuera más adecuado hablar de "hermenéutica politópica" para evitar caer en el posible dualismo al que podría inducir la anterior expresión que Boaventura de Sousa Santos toma de Raimundo Pannikkar.

miento de mundos diferentes y distantes, de mundos en ese momento desconocidos, sino también, como nos indica Peter L. Berger (1967: 37-42) en su fundamental invitación a la sociología, y al menos para el caso de una sociología que se pretende humanista, las que tienen que ver con el extrañamiento, la desfamiliariación, de aquello que nos es ordinario y familiar.

Apostar por una sociología artesana

Para concluir me gustaría añadir otro aspecto a este impresionista recorrido. Este último aspecto sería el de que, dada la complejidad organizativa que están adquiriendo las ciencias sociales, así como la sofisticación y el procedimentalismo que dominan la investigación social, cabe una apuesta por una sociología artesana que, afirmándose en su condición de oficio, contrarreste la progresiva burocratización y funcionalidad basada fundamentalmente en el mercado, que se embosca en la cada vez más proclamada profesionalización; una sociología que apueste mucho más por metodologías cualitativas participativas y se abra a nuevas formas de expresión (como pueden ser lo visual y lo audiovisual), presentando además un claro compromiso público, de tal modo que pueda ser una herramienta efectiva de formación y reinvención de la democracia. A este respecto, no solo se nos plantean retos epistemológicos, teóricos y metodológicos, sino también políticos y éticos, pues dicha apuesta implica que, además de asumir que es menester reintroducir al sujeto, con su reflexividad y autonomía, en el conocimiento científico, propiciando así una ciencia con consciencia (Morin, 1984), y de situarla en el marco de otros saberes y conocimientos, se asuma una clara funcionalidad con respecto a lo que a finales del siglo XIX se dio en llamar "educación pública"; es decir, con respecto a la enseñanza de que el conocimiento y el ejercicio de la *imaginación sociológica* nos puede permitir entender y, por lo tanto, afrontar mejor aquello que nos acaece y que nos genera sensaciones de bienestar o, por el contrario, de malestar, y ello tanto individuales como colectivas. En este sentido, las ciencias sociales de nuestro tiempo no solo han de permitir elucidar mejor nuestra contemporaneidad, en franco diálogo y cooperación con otros conocimientos y saberes que buscan el reconocimiento y/o la emancipación sociales, sino también fortalecer la capacidad que los individuos, grupos e instituciones tenemos, en el marco de constrictivas estructuras sociales y de procesos de cambio histórico, para poder encontrar vías y alternativas mucho más sabias, democráticas y justas a los malestares y problemas colectivos que nos acucian, y que están poniendo en peligro nuestro bienvivir e incluso nuestra supervivencia individual, colectiva y como especie.

Dada la complejidad organizativa que están adquiriendo las ciencias sociales, así como la sofisticación y el procedimentalismo que dominan la investigación social, cabe una apuesta por una sociología artesana que, afirmándose en su condición de oficio, contrarreste la progresiva burocratización y funcionalidad basada fundamentalmente en el mercado

Referencias bibliográficas

AUGÉ, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1995.

BAUMANN, Gerd. "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas". En: Nasch, Mary y Marre, Diana (ed.) *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007. P. 49-70.

BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

BERGER, Peter L. *Introducción a la sociología. Una perspectiva humanista*. México: Limusa, 1967.

CASTLES, Stephen y MILLER, Mark J. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México: Miguel Ángel Porrua, UAZ, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Fundación Colosio, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración, 2004.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Ediciones/Ediciones UNIANDES, 1998.

– *La Universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. Buenos Aires: Miño y Davila, 2005.

– *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO coediciones, 2009.

GRIGNON, Claude y PASSERON, Jean-Claude. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid: La Piqueta, 1992.

GINER, Salvador. "Una incierta victoria: la inteligencia sociológica". *Ágora. Papeles de filosofía*. Vol. 12, No. 1 (1993). P. 25-36.

HANNERTZ, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gentes, lugares*. Madrid: Cátedra/Universitat de València, 2003.

HONNETH, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

LURBE, Kàtia y SANTAMARÍA, Enrique. "Entre (nos)otros… o la necesidad de re-pensar las alteridades en contextos migratorios". *Papers. Revista de Sociologia*. No. 85 (2007). P. 57-69.

MORIN, Edgar. *El método. Las ideas*. Madrid: Cátedra, 1992.

– *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos, 1984.

PACHECO, José Emilio. "Otredad, otra edad". *Tarde o temprano [Poemas 1958-2000]*. Vol. 3, parte 1 (2004). México: Fondo de Cultura Económica. P. 558.

PIASERE, Leonardo. *L ethnographe imparfait. Expérience et cognition en antropologie*. París: Editions de l École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.

SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos, 2002.

– "Sobre la no pertinència de parlar de socialització". *Barcelona/ Educació*. No. 33 (2003). P. 12-14.

SANTAMARÍA, Enrique (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, 2008.

SAYAD, Aldelmalek. *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos, 2011.

VARELA, Amarela. (2009): *"Porque la ciudadanía se consigue ejerciéndola…". Una aproximación sociológica al proceso instituyente del movimiento de migrantes en Barcelona*. Tesis doctoral, Departamento de Sociología de la Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en línea en: http://www.migracat.cat/document/3c14dc26b41f772.pdf

WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. *Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.

WRIGHT MILLS, Charles. *Imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

EL ESTUDIO DE LA CONFIANZA INTERCULTURAL EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN: DE LA INCAPACIDAD TEÓRICO-METODOLÓGICA A UN MODELO EXPLICATIVO ALTERNATIVO

Carlos F. Vittar

Profesor Asociado, Hochschule Fresenius Hamburg y Hochschule Bremen

mail@carlos-vittar.de

La figura del *otro* en el marco de la globalización actual

La figura del *otro* se ha convertido en los últimos años en una categoría central de muchas disciplinas científicas

La figura del *otro* se ha convertido en los últimos años en una categoría central de muchas disciplinas científicas. Basta nombrar la relevancia adquirida en las ciencias culturales en el marco de los estudios poscoloniales y de género (Hall y Höller, 1999; Hall, 1999). La misma tendencia se observa en las ciencias económicas y sociales en las que a la revalorización del concepto del *otro* se suma la reflexión ética sobre la responsabilidad que conlleva la persecución de los objetivos económicos propios frente al medio ambiente y a los demás sujetos (Vittar, 2008b; Chancel, 1996; Herrmann *et al*., 2008).

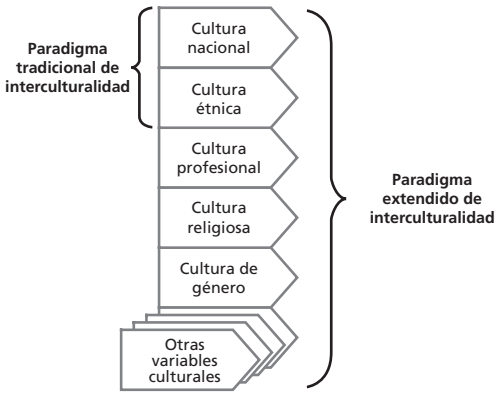
El estudio de la confianza intercultural adquiere en el marco de la globalización actual una mayor relevancia histórica, ya que si bien el aspecto dominante de las transacciones interculturales es el traspaso de fronteras culturales nacionales, se introducen nuevos elementos –antes inexistentes o que no tenían la relevancia actual– y hacen que la diversidad se torne más amplia y más compleja. Diferencias de género, de religión, de culturas profesionales, entre otras, acompañan a la diferencia nacional-étnica y a veces hasta la dominan. Así, el concepto tradicional de interculturalidad basado en el paradigma de interculturalidad nacional-étnico pierde su capacidad analítica y es necesaria una redefinición del mismo. El *paradigma extendido de interculturalidad* (Vittar, 2008a: 7) se puede ver en la figura 1.

A partir de este paradigma, definimos aquí interculturalidad[1] como el traspaso de bordes culturales en una transacción social donde la globalización influye en las relaciones y estructuras socioeconómicas de manera directa o indirecta. Por ende, aun los actores que no tienen transacciones globales directas se encuentran bajo su influencia. El *otro* queda entonces definido por una combinación de fuerzas que lo posicionan entre lo nacional y lo extranjero; entre lo propio y lo ajeno; entre lo familiar y lo extraño, frente a las variables culturales que conforman la identidad cultural propia y del *otro*. A partir de la diferenciación entre lo familiar y lo extraño, Luhmann (1989: 40) explica el concepto de la confianza como veremos en detalle más adelante.

1. No ahondaremos aquí en la diferencia con otros conceptos como *inter-*, *multi-* o *transculturalidad*, ya que excedería el marco de este artículo.

Definimos aquí interculturalidad como el traspaso de bordes culturales en una transacción social donde la globalización influye en las relaciones y estructuras socioeconómicas de manera directa o indirecta

Figura 1: El paradigma extendido de interculturalidad



Fuente: Vittar, 2008a: 7.

La globalización viene acompañada por una intensificación y aceleración de la comunicación debido al surgimiento y expansión de nuevas tecnologías, así como también de redes sociales en Internet (Facebook, Twitter, etc.). Además de este aspecto comunicacional, se observa una declinación del rol dominante de los estados nacionales frente al sector privado, así como también a las organizaciones no gubernamentales. Esto, sumado a las movilidades migratorias, hace que no sólo respecto a la identidad sino también a escala político-económica la diferenciación "nacional/extranjero" pierda valor analítico (Vittar, 2008a: 13). Se detecta, entonces, una preponderancia de culturas híbridas (García Canclini, 1992) dentro de ámbitos dominados en el pasado por una sola polaridad (generalmente por la polaridad nacional/extranjero). Así, por ejemplo, la utilización paralela de diferentes lenguas, así como la convivencia y alternancia de códigos y reglas culturales de diferentes orígenes no son sólo posibles (Giddens, 1986; 1995; Beck *et al*., 1996) sino que figuran además entre los objetivos que deben ser alcanzados por los países de la Unión Europea (Consejo de Europa, 2002: 6).

Los fenómenos de la cooperación y la confianza intercultural adquieren entonces una mayor relevancia al mismo tiempo que su estudio se vuelve más complejo. La situación casi dilemática a la que se enfrentan las sociedades modernas frente a los efectos de la inmigración queda reflejada en el debate que sacudió la opinión pública alemana en 2010. Este fue generado por la publicación de un estudio que plantea una pérdida de identidad nacional frente al islam y promueve (con bases científicas dudables) que, por ejemplo, la mayor tasa de natalidad de la población de origen turco (algunos son la tercera generación en Alemania pero aún no nacionalizados) en comparación con la de origen sería la responsable de que los valores *alemanes* se vean debilitados. El autor pronostica que los alemanes y sus valores nacionales "se extinguirán" en un futuro no muy lejano (Sarrazin, 2010). La discusión pública estuvo dominada por una alta polarización entre los adeptos y los defensores de los turcos así como entre los defensores y los detractores del autor del libro. Estas discusiones –que reflejan una pérdida paulatina de cohesión social– adquieren gran relevancia si se tiene en cuenta que Alemania le debe su fuerte desarrollo económico en gran medida a la alta tasa de cohesión social (Fukuyama, 1995: 30; 1999: 240).

Otro ejemplo es el conflicto social que se generó en diciembre de 2010 en Argentina debido a la ocupación de espacios públicos por parte de inmigrantes (en su mayoría peruanos) en demanda de viviendas. También estas protestas generaron una polarización de la opinión pública argentina entre los opositores y los defensores de los inmigrantes. Si bien en Argentina la ocupación de lugares públicos o los "piquetes" –una suerte de barricada en caminos de alto tránsito vehicular– son forma de protesta generalizada desde hace años, la opinión pública se polarizó cuando los inmigrantes tomaron los lugares públicos. Aquí se observan dos fenómenos interesantes: el primero que los extranjeros utilicen los mismos métodos que los nacionales para sus protestas y el segundo que la opinión pública se polarice sobre la legitimidad o no de que los extranjeros utilicen esta forma de protesta.

El fenómeno de la alteridad en las sociedades modernas no responde tan sólo a las diferencias tradicionales entre lo nacional y lo extranjero

Estos ejemplos remarcan que el fenómeno de la alteridad en las sociedades modernas no responde tan sólo a las diferencias tradicionales entre lo nacional y lo extranjero. Además, se observa que los problemas de confianza entre las culturas y los conflictos interculturales se reflejan tanto en el mundo desarrollado como en la periferia aunque estos países tengan diferentes modelos de movilidad migratoria y alteridad cultural. Así queda claro que estamos frente a un problema generalizado del mundo globalizado y que el estudio de la confianza intercultural puede ser tanto una ayuda para solucionar conflictos interculturales como para generar una mayor y más efectiva cantidad de transacciones y cooperaciones interculturales en el campo económico (Vittar, 2008b).

La confianza intercultural

La confianza es definida por Luhmann (1989: 29-32) como un proceso, es decir, una sucesión de actos encadenados que se inician por el voto de confianza. Un actor social[2], al que llamaremos *ego,* le otorga a otro, al que llamaremos *alter*, su voto de confianza y anticipa así el comportamiento futuro de *alter*. Si bien seguirá siendo incierto si *alter* utilizará o no su posición ventajosa para dañar o sacar provecho de *ego*, éste reducirá esta incertidumbre gracias a una garantía propia, interna y confiará en que *alter* no va a perjudicarlo. Esta garantía nada tiene que ver con garantías bancarias, con contratos o con seguros que son exactamente lo contrario, es decir garantías externas.

Los actores sociales se ven enfrentados en las sociedades modernas con una alta tasa de incertidumbre generada por la complejidad social y, por ende, esta incertidumbre es de carácter social. Explicaremos este tipo de complejidad de manera simple: el hecho de que *alter* decida no perjudicar a *ego* es una decisión que ego no puede influenciar y queda en la esfera de decisión del *otro*. Además sólo es hasta cierto punto controlable a través de garantías externas, por ejemplo a través de contratos o seguros, dado que aún después de firmar un contrato queda la incertidumbre sobre su cumplimiento o no. *Ego* decide confiar en *alter* y es gracias a esta confianza que se reduce la complejidad, logra mantenerse activo dentro del sistema, crecer y por ende sobrevivir. Desde el punto de vista temporal, la confianza enlaza las experiencias pasadas con el porvenir, ya que el voto de confianza de *ego* se basa en un alto grado en la familiaridad que tiene con *alter* y esta familiaridad se sitúa temporalmente en el pasado, es decir, que la confianza genera futuro en base al pasado.

2. Cuando hablamos de *actores sociales* puede tratarse tanto de personas como de organizaciones.

Así, la familiaridad, la racionalidad y la reciprocidad son las fuentes para generar la confianza y mantenerla. Buenas experiencias pasadas, un cierto cálculo de probabilidad de éxito y la actitud recíproca harán que *ego* catalogue a *alter* como un sistema cooperativo y no como un competidor que hará peligrar sus objetivos a través de un uso egoísta del "voto de confianza", ya que de otra manera debería desconfiar de *alter*. Los resultados de la investigación en sociología, economía y psicología social de las últimas décadas confirman la teoría sistémica y sostienen que la racionalidad, la rutina y la reflexividad son las fuentes básicas de la confianza (Möllering, 2006: 51). Estas características de la confianza deben ser extendidas en un punto cuando hablamos de confianza intercultural, dado que al provenir *alter* de una cultura diferente a la de *ego* introduce un factor de incertidumbre adicional en la relación social. El primer factor es –al igual que en el caso de la confianza en general– la decisión o no de hacer honor a la confianza depositada en él por *ego*. El factor adicional y decisivo en las relaciones interculturales en contextos globalizados es el que se introduce debido a la falta de bases culturales comunes, a la falta de familiaridad propia con los usos y costumbres ajenos así como también con las reglas de reciprocidad vigentes en otras culturas. *Ego* se enfrenta aquí a una incertidumbre adicional que denominamos "incertidumbre intercultural" (Vittar, 2008a: 13).

El problema esencial radica en que el concepto de familiaridad tradicional se basa en un acercamiento al *otro* logrado a través del tiempo, de recursos culturales adquiridos en períodos pasados, sostenibles y que son prevalecientemente propios. Este tipo de familiaridad no sería posible en sociedades con alta tasa de hibridación cultural y en el marco de transacciones interculturales sumamente aceleradas

En el próximo punto veremos cómo esta incertidumbre no es capaz de ser analizada según los modelos tradicionales de la confianza y por ello es necesario utilizar un modelo alternativo para el estudio y análisis de la confianza intercultural.

Salvando la incapacidad de los modelos

Para poder llegar a conclusiones válidas sobre un fenómeno complejo como la confianza intercultural es de suma importancia utilizar definiciones y modelos teóricos certeros que logren un buen acercamiento a la realidad (Kahle y Wilms, 1998: 39; Staehle, 1977: 113; Strauss, 1998: 31). La *confianza intercultural* es un fenómeno socioecononómico difícil de cuantificar y de reproducir en experimentos (Berg *et al*., 1995). En el marco de la *desfronterización cultural* antes explicada, los modelos de estudio tradicionales de confianza que nos remiten a la familiaridad, la reflexividad y la racionalidad son incapaces de explicar la confianza intercultural y ser utilizados como base teórica para realizar estudios y análisis empíricos. El problema esencial radica en que el concepto de familiaridad tradicional se basa en un acercamiento al *otro* logrado a través del tiempo, de recursos culturales adquiridos en períodos pasados, sostenibles y que son prevalecientemente propios. Este tipo de familiaridad no sería posible en sociedades con alta tasa de hibridación cultural y en el marco de transacciones interculturales sumamente aceleradas.

Como ya hemos comenzado a analizar en el primer punto, las relaciones internacionales e interculturales actuales generan un nuevo carácter de diversidad cultural. Entre otras razones esto se debe a que las transacciones interculturales no se corresponden exclusivamente con procesos de emigración duraderos u otros desplazamientos a largo plazo y de carácter masivo como los del pasado, sino con procesos sucesivos, con entradas y salidas de ámbitos nacionales. A esto se le suman las nuevas posibilidades de comunicación y las nuevas tecnologías que generan una aceleración de las transacciones sociales más allá de las fronteras nacio-

nales. En analogía con el concepto de *disembedding* (Giddens, 1995: 39) denominamos este fenómeno *desfronterización intercultural* (Vittar, 2008a: 8). De ello resultan sociedades en las que predominan las culturas híbridas sobre la homogeneidad cultural. En ellas se da la posibilidad de que los actores sociales pertenezcan a diferentes sistemas culturales paralelos y, al mismo tiempo, tengan una identidad cultural propia ya que a pesar de la falta de fronteras claras las identidades híbridas adquieren la necesaria estabilidad dentro de la sociedad (García Canclini, 1992: 25).

Podemos decir que frente a los procesos de alteridad actuales los modelos usados tradicionalmente para analizar la confianza no son capaces de lograr un buen acercamiento a la realidad

También quedan descalificados los otros dos ejes teóricos –la racionalidad y la reflexividad– ya que ambos presuponen el dominio de códigos culturales comunes para la generación de confianza. La regulación de la confianza basada en el cálculo de probabilidades racionales es un mecanismo que ha generado por sí mismo mucha crítica científica respecto de su validez como fundamento de la confianza en general (véase Kahle, 1999: 30; Osterloh y Weibel, 2006: 56) ya que si el voto de confianza se basara en cálculos de causa-efecto no sería entonces necesaria la confianza sino que bastaría con asegurar los riesgos con otras garantías externas (por ejemplo con seguros). La racionalidad de causa-efecto tiene aún menos capacidad explicativa de la confianza intercultural debido a que el marco cognitivo común que ella requiere no se da en ámbitos o transacciones interculturales.

Tampoco las reglas de reciprocidad –que son diferentes en ámbitos culturales distintos– son trasladables de manera directa, y son en general fuente de incertidumbre que bloquean la generación de confianza intercultural. Como lo demuestran las premisas de la teoría de los juegos, se supone que los actores comparten los mismos códigos de comunicación para entender, aceptar y cumplir las reglas. Esto es justamente más dudable cuando los códigos culturales –en primer lugar el idioma común– y el marco cognitivo común no están dados.

En síntesis, podemos decir que frente a los procesos de alteridad actuales los modelos usados tradicionalmente para analizar la confianza –basados en la identidad cultural, la tradición, la sostenibilidad temporal de las relaciones– no son capaces de lograr un buen acercamiento a la realidad. Esto se debe a que los parámetros en los que se basan la familiaridad, la reciprocidad y la racionalidad, como son entendidas en contextos culturales homogéneos, están cada vez menos presentes en las relaciones sociales del mundo globalizado actual. Por ello es necesario un modelo alternativo que presentaremos a continuación para luego analizar sus posibilidades de uso.

Un modelo alternativo para el estudio de la confianza intercultural

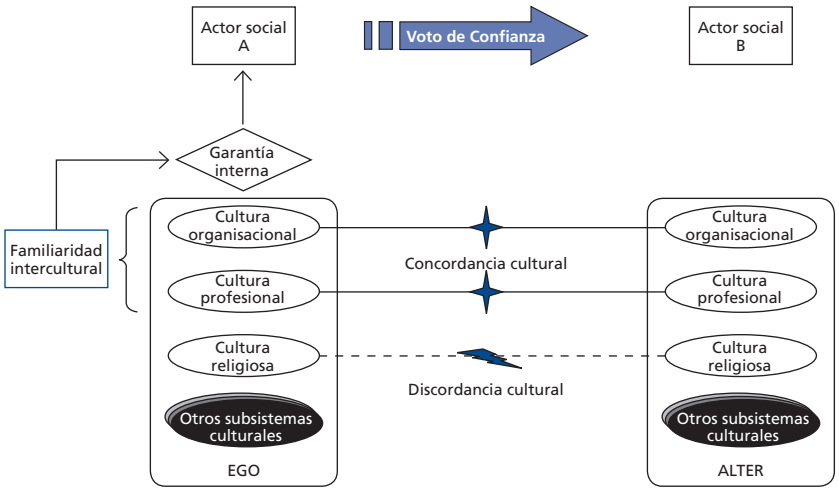
El concepto de familiaridad basado en la tradición temporal (Luhmann, 1989) y el de reputación fundamentado en el *capital cultural* adquirido dentro del ámbito nacional y familiar (Bourdieu, 1982) serán extendidos en dos aspectos para salvar la incapacidad antes descrita.

El primer aspecto es el temporal y el segundo el de los contenidos culturales. Mi propuesta respecto del primero es utilizar un concepto de familiaridad que no se fundamente necesariamente ni en una temporalidad histórica, ni en lo vivenciado propiamente por el actor social. La

familiaridad intercultural no responde a un eje cronológico adosado a la historia personal del individuo. Se basa en recursos en parte *ahistóricos* que pueden haber sido conseguidos por el actor social a través de sus ancestros. Asimismo pueden ser adquiridos a través de la historia colectiva de su sistema cultural dominante.

Respecto del segundo aspecto –los contenidos culturales–, propongo que estos no deban ser necesariamente coherentes con el ámbito preciso en el que se está generando la confianza, sino que puedan derivar de subsistemas culturales adyacentes. En función de los elementos provenientes de diferentes subsistemas culturales y de diferentes áreas temporales se genera la concordancia o la discordancia cultural que será la base para la *familiaridad intercultural* como lo muestra la figura 2.

Figura 2: Modelo alternativo de estudio de la confianza intercultural



Fuente: Vittar, 2008 a: 81.

La figura nos muestra cómo el voto de confianza que otorga *ego* a *alter* se basa en una garantía interna sostenida por una familiaridad con algunos aspectos culturales mientras que al mismo tiempo hay otros en los que domina la discordancia cultural. El origen de la concordancia puede ser tanto la experiencia propia como la del pasado familiar o colectivo de los actores. Gracias a la atemporalidad y a la coexistencia de elementos del *otro* que le son extraños con elementos familiares *ego* se compensa la incertidumbre y se genera la garantía interna para el voto de confianza intercultural.

Para hacer más explícito el funcionamiento de este modelo daremos un ejemplo tomado de las relaciones interculturales entre actores sociales en ámbitos laborales. Si un enviado de una empresa extranjera no tiene la familiaridad necesaria con el subsistema cultural nacional ya que no habla el mismo idioma ni tiene el mismo bagaje cultural histórico que sus colegas, puede recurrir a recursos ahistóricos y/o colectivos de su cultura de origen; por ejemplo, las experiencias de sus antepasados con la cultura de sus colegas o las reminiscencias culturales de la época colonial si estos países tenían antiguos lazos coloniales. Respecto a los contenidos culturales, el enviado puede recurrir a otros subsistemas culturales fuera del ámbito de trabajo –por ejemplo el deporte– para generar la confian-

za. Así se recurre a un lugar común –ambos juegan a golf en su tiempo libre– y se traslada la confianza generada por la familiaridad en el subsistema "tiempo libre y deporte" al subsistema "trabajo" para ayudar a generar el voto de confianza. Este traspaso de capital de confianza entre subsistemas tiene naturalmente sus límites; cuanto más lejanos y menos compatibles sean los subsistemas, menor será su efecto de compensación. En síntesis, gracias a esta dinámica entre subsistemas culturales y entre momentos históricos es posible explicar (y así por ende estudiar empíricamente) la generación de confianza aún entre individuos u organizaciones provenientes de ámbitos culturales diversos.

Gracias a esta dinámica entre subsistemas culturales y entre momentos históricos es posible explicar la generación de confianza aún entre individuos u organizaciones provenientes de ámbitos culturales diversos

Este modelo de familiaridad intercultural es la base del modelo más complejo de confianza intercultural cuya explicación en detalle excedería el marco de este artículo y que puede analizarse en detalle en Vittar (2008a: 111-118). Baste explicar aquí que los elementos adicionales del modelo articulan además las variables individuales con las colectivas, la comunicación y los diferentes contenidos de la diversidad cultural que entran en juego en un determinado campo. La confianza intercultural no sólo deriva de elementos cognitivos sino también de elementos afectivos, y la comunicación abre las puertas para la autoreflexión de la propia identidad cultural frente a la diversidad introducida por los actores extranjeros o culturalmente extraños. Es entonces una racionalidad cognitivo-afectiva la que permite a los actores generar el voto de confianza sin necesariamente recurrir a la racionalidad de causa-efecto.

Para terminar, veremos cuáles son los usos del modelo aquí presentado. En primer lugar, se puede utilizar como base teórica para análisis empíricos, tanto aquellos que persigan la validación de hipótesis como aquellos de carácter exploratorio. También sirve como marco teórico para generar hipótesis a ser constatadas en estudios empíricos aplicados a campos específicos ayudando a estructurar el diseño de investigación general y adaptarlo a la situación particular del campo que quiera ser estudiado. Además, permite ser usado como referencia para el diseño de los instrumentos empíricos (tanto aquellos de carácter cualitativo, como por ejemplo las entrevistas dirigidas, como así también los instrumentos de carácter cuantitativo como las encuestas).

En segundo lugar, este modelo puede servir como base para el diagnóstico y el análisis de casos, para investigar a posteriori el potencial de generación de confianza intercultural entre actores sociales determinados. Integrando los elementos adicionales del modelo es posible hacer un pronóstico a priori del grado de mantención de la confianza generada en el futuro y realizar pronósticos de casos concretos según el análisis de los subsistemas culturales con más o menos predisposición a la confianza intercultural. Además se podrán adecuar las diferentes estrategias comunicativas para reforzar las relaciones de confianza intercultural y su mantención en el tiempo como se demuestra en Vittar (2009: 88-89).

Conclusión

En resumen, el modelo nos ayuda a reconocer y a entender los elementos clave que caracterizan la dinámica de la confianza intercultural entre diferentes actores sociales y a generar nuevos conocimientos sujetos a un marco teórico de bases sólidas y a la vez de carácter dinámico. De acuerdo

con la *grounded theory* (Strauss, 1998), es posible revalidar constantemente el modelo aquí propuesto a medida que sean realizados estudios de carácter empírico y realizar las adaptaciones teóricas necesarias para afinar su precisión. De esta manera, el modelo posibilita una comprensión interpretativa (*deutend verstehen*) en la tradición epistemológica de Max Weber (1980) que nos permitirá acercarnos paulatinamente y cada vez con más precisión a un fenómeno tan complejo como la *confianza intercultural*.

Referencias bibliográficas

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony y LASH, Scott. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

BERG, Joyce; DICKHAUT, John y MCCABE, Kevin. "Trust, reciprocity, and social history". *Games and Economic Behavior*. Vol. 10, No. 1 (1995). P. 122-142.

BOUNCKEN, Ricarda B.; JOCHIMS, Thorsten y KÜSTERS, Elmar A. *Steuerung versus Emergenz: Entwicklung und Wachstum von Unternehmen*. Wiesbaden: Gabler, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

COUNCIL OF EUROPE. Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. Council of Europe, Language Policy Division. Madrid: Anaya, 2002.

CHANCEL, Claude. "Le capitalisme allemand". En: Chancel, Claude; Drancourt, Michel y Louat, André. *L'entreprise dans la nouvelle économie mondiale*. París: Presses Univ. de France, 1996.

DEMORGON, Jacques. *Interkulturelle Erkundungen. Möglichkeiten und Grenzen einer internationalen Pädagogik*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 1999.

DONEY, Patricia M.; CANNON, Joseph P. y MULLEN, Michael R. "Understanding the influence of national culture on the development of trust". *The Academy of Management review*. Vol. 23. No. 3 (1998). P. 601-620.

ENGELMANN, Jan. *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies reader*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 1999.

ERIKSON, Erik H. *Kindheit und Gesellschaft*, 13. durchges. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.

FUKUYAMA, Francis. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.

– "Social capital and civil society". *IMF Working Paper*. No. 00/74 (2000).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

GIDDENS, Anthony. *The constitution of Society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press, 1986.

– *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

– *Risiko, Vertrauen und Reflexivität*. En: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott. "Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. P. 316-337.

– *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

HALL, Edward T. y HALL, Mildred R. *Understanding cultural differences*. Yarmouth, Me.: Intercultural Press, 1990.

HALL, Stuart y HÖLLER, Christian. "Ein Gefüge von Einschränkungen". En: Engelmann, Jan (Hrsg.) *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies reader*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 1999. P. 99-122.

HALL, Stuart. "Ethnizität: Identität und Differenz". En: Engelmann, Jan (Hrsg.) *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies reader*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 1999. P. 83-98.

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos. *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*. Barcelona: Octaedro, 1999.

HERRMANN, Benedikt; THÖNI, Christian y GÄCHTER, Simon. "Antisocial Punishment Across Societies". *Science*. Vol. 319, No. 5.868 (7 March 2008). P. 1.362-1.367.

KAHLE, Egbert y WILMS, Falko E. *Der Helidem. Eine nichthierarchische Form der Analyse komplexer Wirkungsgefüge*. Aachen: Shaker, 1998.

KAHLE, Egbert. Kooperation und Vertrauen in Organisationen. En: Fischer, Andreas (Hrsg.) *Arbeit und Bildung im wirtschaftlichen und sozialen Wandel. Wirtschaftsdidaktische und -pädagogische Fragmente für eine nachhaltige berufliche Bildung, Fachbereich Wirtschafts- und Sozial wis sen schaften, Didaktik der Wirtschaftslehre*. Lüneburg: Univ., 1999. P. 59-86.

Kuhn, Thomas S. *The structure of scientific revolutions* [2ª ed.]. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

LANE, Christel y BACHMANN, Reinhard (ed.). *Trust within and between organizations. Conceptual issues and empirical applications*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LANE, Christel. "Introduction: Theories ans issues in the study of trust". En: Lane, Christel y Reinhard Bachmann (ed.) *Trust within and between organizations. Conceptual issues and empirical applications*. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 1-30.

LUHMANN, Niklas. "Familiarity, confidence, trust: Problems and alternatives". En: Gambetta, Diego (ed.) *Trust: making and breaking cooperative relations*. New York: Blackwell, 1988. P. 94-107.

– *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart: Enke, 1989.

– "Organisation". En: Küpper, Willi (Hrsg.) *Mikropolitik. Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992. P. 165-185.

MÖLLERING, Guido. "The Nature of Trust: From Georg Simmel to a Theory of Expectation, Interpretation and Suspension". *Sociology*. Vol. 35. No. 2 (2001). P. 403-420.

– *Trust: reason, routine, reflexivity*. Amsterdam: Elsevier, 2006.

NOOTEBOOM, Bart; BERGER, Hans y NOORDERHAVEN, Niels G. "Effects of Trust and Governance on Relational Risk".*The Academy of Management Journal*. Vol. 40, No. 2 (abril de 1997). P. 308-338.

OBERG, Kalvero. (1960): "Culture Shock and the Problem of Adjustment in New Cultural Environments". En: Weaver, Gary R. (ed.) *Culture, Communication and Conflict. Readings in Intercultural Relations*. Needham Heights: Simon & Schuster Publishing, 1998.

OSTERLOH, Margit y WEIBEL, Antoinette. *Investition Vertrauen. Prozesse der Vertrauensentwicklung in Organisationen*. Wiesbaden: Gabler, 2006.

PETERMANN, Franz. *Psychologie des Vertrauens*. Göttingen: Hogrefe, 1996.

PUTNAM, Robert D. "Bowling Alone. American's declining social capital". *Journal of Democracy*. Vol. 6, No. 1 (1995). P. 65-78.

– *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

SARRAZIN, Thilo. *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Dt. Verl.-Anst, 2010.

SCHEIN, Edgar H. *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass, 1992.

SCHUMPETER, Joseph A. *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Nachdruck der 1 Auflage (1912). Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

SCHUTZ, Alfred. *Phenomenology and Social Relations*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

SCHWEER, Martin. *Vertrauen*. Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 1998.

SIMMEL, Georg. Exkurs über den Fremden. En: Simmel, Georg (1923): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1908. P. 509-512.

– *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, 1923.

– "Vom Wesen der Kultur". En: Landmann, Michael (Hrsg.) *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Stuttgart: Koehler, 1957. P. 86-94.

STAEHLE, Wolfgang H. "Empirische Analyse von Handlungssituationen". En: Köhler, Richard (Hrsg.) *Empirische und handlungstheoretische Forschungskonzeptionen in der Betriebswirtschaftslehre*. Stuttgart: Poeschel, 1977. P. 103-116.

Strauss, Anselm L. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. München: Fink, 1998.

THOMAS, Alexander. "Vertrauen im interkulturellen Kontext aus Sicht der Psychologie". En: Maier, Jörg (Hrsg.) *Die Rolle von Vertrauen in Unternehmensplanung und Regionalentwicklung – ein interdisziplinärer Diskurs*. München: Forost, 2004. P. 19-48.

VITTAR, Carlos F. *Interkulturelles Vertrauen im globalisierten beruflichen Kontext. Ein Erklärungsmodell*. Hamburg: Dr. Kovač, 2008a.

– "Interkulturelles Vertrauen als Erfolgsfaktor der wirtschaftlich orientierten Unternehmung im globalisierten Kontext". En: Bouncken, Ricarda B., Jochims, Thorsten & Elmar A. Küsters (Hrsg) *Steuerung versus Emergenz: Entwicklung und Wachstum von Unternehmen*. Wiesbaden: Gabler, 2008b.

– "Strategien zur Förderung des interkulturellen Vertrauens durch Kommunikation in Organisationen". *Sem Radar*. Vol. 8. Jg. 2 (2009). P. 77-95.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico – philosophicus. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

EL CONTINUO TIEMPO-ESPACIO TRANSNACIONAL: RECONSIDERANDO *OTRO CONOCIMIENTO* DE LA PERSPECTIVA TRASNACIONAL DESDE LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

Julio Ulises Morales López

Doctorando en Estudios Internacionales e Interculturales, Universidad de Deusto, Bilbao

lagarthijo@hotmail.com

Este texto es el resultado de diez años de investigación en el campo de la transnacionalidad humana y, aunque el estudio de caso se ubica en dos etnias indígenas transnacionales, la investigación se ha nutrido de otros colectivos transmigrantes en países como México, Estados Unidos, Ecuador, España y Holanda. Así mismo, añado que el resultado de mi experiencia, al ser integrante de una familia transnacional, también posee una *perspectiva desde el Sur*. Este escrito es parte de la tesis doctoral que me ocupa actualmente, un análisis que explica el concepto de *tiempo-espacio transnacional* aplicando la idea teórica de relatividad al continuo tiempo-espacio. Desde la teoría de la relatividad se desprenden aplicaciones para discernir acerca del tiempo en la transnacionalidad humana; además porque el espacio ha sido un tema acaparado por los estudios transnacionales y el tiempo ha quedado casi inerte dentro dichos estudios.

Desde la teoría de la relatividad se desprenden aplicaciones para discernir acerca del tiempo en la transnacionalidad humana

También se reflexiona sobre los procesos de generación de conocimiento desde una epistemología del Sur (De Sousa Santos, 2009) motivada por una lectura a contrasentido de los estudios transnacionales, enfatizando en posición del observador y un marco de referencia desde el cual el conocimiento se genera enfatizando en la percepción y cognición del investigador. Se destina un estudio de caso de dos etnias indígenas, que implica dos sistemas inerciales de referencia en el espacio transnacional, uno implicado en un continuo tiempo-espacio social de seis horas (transmigración mixteca intercontinental), y otro en un continuo de doce horas (transmigración kichwa-otavalo transcontinental)[2].

Antes de profundizar en el continuo tiempo/espacio transnacional, quisiera explicar dos definiciones que serán de ayuda para entender el resto del texto: tiempo y espacio. Según José García (1976), el territorio es el substrato espacial necesario para toda relación humana y es culturalizado a través del lenguaje, en un campo semántico de la espacialidad, y esta constituye toda la manera de comprender y percibir el mundo. Mientras el *espacio* según Edward Hall (1973) se comprende de forma cultural y se traduce socialmente mediante el lenguaje, Hall expone que los individuos pertenecientes a culturas distintas, no sólo hablan lenguajes diversos sino que están "situados en mundos sensoriales diferentes", lo cual es

1. Quiero agradecer el invaluable apoyo intelectual y de amistad de la Mta. Ivonne Posada Cano, quien con sus comentarios y revisión contribuyó sobremanera a mejorar y perfeccionar este escrito.

2. La etnia mixteca tiene su origen ancestral y ritual en el estado mexicano de Oaxaca y está dividida en tres zonas: Alta, Baja y Costa, y se identifica por el uso de la lengua mixteca. En la actualidad existe un número muy importante de ellos en por lo menos 12 estados de México y 23 estados de Estados Unidos (Morales, 2010). Por otro lado, la etnia indígena kichwa-otavalo es originaria ancestralmente de la región de Otavalo y los municipios cercanos a Ecuador. Durante este trabajo utilizaré el término ya trabajado por Alicia Torres (2004) de "kichwaotavalo" como grupo étnico de mi estudio, para diferenciarlo de los "otavaleños", que resulta el gentilicio de los habitantes de Otavalo en Ecuador y que no necesariamente son indígenas.

más importante todavía. Existe, de esta forma, una filtración de datos sensoriales; así, el espacio no es solamente lo que se puede percibir, sino también, lo que este mismo puede filtrar o excluir.

La desterritorialización es la función de abandonar el territorio para rehacerlo en otro, o bien expandirlo de una forma interconectada; de esta manera, una desterritorialización es siempre una reterritorialización. Los espacios transnacionales crean un reto al poner en entredicho los conceptos de Estado-nación

Estos dos conceptos servirán para entender que, debido a la acción cultural, el territorio y el espacio pueden ser desterritorializados. Según Deleuze y Guattari (2002), la desterritorialización es la función de *abandonar* el territorio para rehacerlo en otro, o bien expandirlo de una forma interconectada; de esta manera, una desterritorialización es siempre una reterritorialización.

El desarrollo teórico de una perspectiva transnacional permite comprender desde el punto de vista global acontecimientos y fenómenos humanos de gran complejidad relacionados con el desarrollo de una cultura no acotada a un espacio geográfico (Morales, 2010). En el actual proceso de globalización, los sujetos viven y se apropian del espacio y del tiempo de una manera mucho más compleja hasta convertirlos en un referente de índole cultural, donde los sujetos adscritos a esta forma de vida comprenden y construyen el espacio y el tiempo de formas únicas. El espacio y el tiempo son indisolubles. "No es que no podemos hacer ninguna distinción entre ellos, sino que la distinción que hacemos necesita mantener a los dos en un equilibrio, y hacerlo dentro de un concepto fuerte de tetradimensionalidad" (Massey, 1993: 152).

De esta forma, primero, los espacios transnacionales crean un reto al poner en entredicho los conceptos de Estado-nación y con ello ocasionan la creación de un tercer espacio; y, en segundo lugar, las localidades transnacionales son construcciones socioculturales, no espacios geográficos (Mendoza, 2005). Akhil Gupta y James Ferguson han expuesto sobre el espacio diciendo que debería observarse como socialmente vinculado en vez de naturalmente desconectado, "de esta forma, analizar la nación como un constructo sociocultural permite a su vez romper con nociones territorializadas de cultura, abriendo camino a las más recientes investigaciones antropológicas y geográficas sobre la redefinición del concepto de espacio en contextos como el actual capitalismo tardío" (Gupta y Ferguson; 1992, citados por Suárez, 2007: 5). Además, han abierto una brecha fundamental para comprender el movimiento humano.

El espacio transnacional rompe toda categoría estática del espacio y el tiempo, y este queda determinado por la propia dinámica de movimiento de la cultura en cuestión. Expongo mi definición de espacio transnacional que se sustenta en teóricos como Michael Kearney, Alejandro Portes, Glick Schiller, Basch y Szanton Blanc, Federico Besserer, y a los cuales he agregado los avances y revisiones de mis últimas investigaciones. Por consiguiente, expongo un espacio transnacional como: "un espacio-tiempo creado por múltiples relaciones de diversas profundidades que se desarrollan entre sujetos o significados que tienen vínculos cotidianos a una distancia geográfica considerable, pero estrecha cercanía de relaciones intrínsecamente necesarias para la existencia de los puntos en el tiempo-espacio. Este tiempo-espacio está presente en por lo menos dos estados-nación en un momento histórico determinado y es acompañado de un uso cultural de cuatro dimensiones de percepción, es decir, que en la práctica adquieren un reordenamiento del continuo tiempo-espacio único cultural. Así mismo, lo transnacional es un efecto y no una causa de un proceso de identificación que diferencia un tercer tipo de sujeto o

significado en adscripción por los ámbitos de identidad interiores a los estados-nación y sus puntos".

Traspasar o trascender las fronteras es una característica indispensable para que exista el fenómeno transnacional; el espacio de acción de la cultura va más allá de los límites geográficos de los estados-nación en un momento histórico determinado, independientemente de la profundidad o densidad de estas relaciones, pero enfatizando que el espacio no puede ser consecuente con el territorio. Sin embargo, la transnacionalidad aún resulta un reto para la cognición, ya que es necesario desarrollar otra forma de afrontar el espacio fuera de la definición de espacio euclidiano y espacio tridimensional. E*l tiempo* y *los tiempos* nos ofrecen también la posibilidad de pensar en continuos tiempos-espacios relativos culturales. Por lo tanto, enfatizo que la transnacionalidad es el resultado de un altísimo esfuerzo de abstracción.

El espacio de acción de la cultura va más allá de los límites geográficos de los estados-nación en un momento histórico determinado, independientemente de la profundidad o densidad de estas relaciones, pero enfatizando que el espacio no puede ser consecuente con el territorio

El físico Herman Minkowski expuso en su libro *Espacio y tiempo* que no era posible considerar la existencia del espacio y el tiempo por separado. El tiempo no existe fuera del espacio al que se refiere; del mismo modo, el espacio no existe más que en el tiempo. Había que observar el universo como algo que se basaba en la fusión del *espacio-tiempo* (Strathern, 1999, 65). Para Einstein, el espacio y tiempo forman el sustrato de la materia y un continuo llamado espacio-tiempo que se curva en presencia de la materia. Esa curvatura es la gravedad. El espacio y el tiempo están íntimamente ligados (Gómez, 2001: 87-91). De esta forma si el espacio es fracturado y expandido (transnacionalizado) también estaría el tiempo modificado por esta condición.

Cuando el investigador intenta comprender un espacio transnacional a través de su metodología y teoría propuesta, únicamente está desarrollando un marco de referencia en donde se pueda aplicar una pequeña parte de ese espacio y explicar –conjeturar– el resto. Pero en tal caso la indisolubilidad del espacio y el tiempo estarán presentes. El asunto es que el investigador que se enfrenta a este tipo de estudios se ve enfrascado en la necesidad de otra percepción, que no sólo incluye el espacio como se ha pensado en la mayoría o casi todos los estudios transnacionales. El marco de referencia espacial es ampliado y, por lo tanto, relativizado, dependiendo complejamente de la inclusión de otros marcos de referencia, relacionados con el espacio, pero también por el movimiento.

La concepción primordial de un espacio que está presente en por lo menos dos estados-nación había colocado el espacio como principal característica de la transnacionalidad, pero ese espacio expandido no puede existir en la acción social y consideración del tiempo. Si el tiempo permaneció oculto para los ojos de los investigadores transnacionales es porque no podían verlo, ya que siempre han visto desde un marco de referencia sesgado por la acción cognitiva del espacio. Por lo tanto, es precisa una minuciosa revisión del tiempo. Para la especialista en el tema, Guadalupe Valencia, "afirmar que el tiempo y el espacio son indisolubles no significa postular que sean indiscernibles… A partir de la cuidadosa lectura de la teoría de la relatividad einsteniana y de la noción del 'espacio-tiempo' de Minkowski, Milic Capek propone el término 'tiempo-espacio' como mucho más adecuado que el primero, que la física de la relatividad no elimina el devenir, y que es el espacio el que se incorpora a este y no al revés" (2007: 44).

El tiempo en la transnacionalidad se incorpora a la par a la concepción del espacio. Los transmigrantes usan y construyen una vida transnacional determinada por dos referentes indisociables, que juntos echan a andar una compleja maquinaria de orden temporal- espacial-cultural, un espacio y un tiempo exclusivo por la acción cultural

De esta forma, el tiempo en la transnacionalidad se incorpora a la par a la concepción del espacio. Los transmigrantes usan y construyen una vida transnacional determinada por dos referentes indisociables, que juntos echan a andar una compleja maquinaria de orden temporal- espacial-cultural, un espacio y un tiempo exclusivo por la acción cultural. "Toda modificación de los sistemas de coordenadas combina espacio y tiempo de una forma matemáticamente definida. Así, espacio y tiempo están indisolublemente imbricados y configuran un *continuum* cuatridimensional" (Von Franz, 1996: 10). El tiempo como tal es una sucesión de instantes que se diferencian entre segmentos en nuestra vida y nuestra cultura; sin embargo, con el roce de culturas y la expansión del sistema capitalista, Occidente encabezó un reordenamiento con el fin de coordinar el tiempo mediante un sistema internacional de medición basado en los husos horarios. Con este sistema, las diferentes formas de usar el tiempo podían vincularse en una sola, lo cual lograría entre muchas otras *ventajas* un mejor uso del tiempo y su vinculación con la expansión del mercado. *El tiempo es dinero* y cuando Occidente controló el tiempo, controló el monopolio económico.

Para Valencia "tiempo es una unidad conceptual que surge de la necesidad de coordinar toda la vida social del hombre; así se han inventado: los días, los minutos, las horas, los meses y el calendario, envolviendo toda la vida social humana, sirviéndole como marco de referencia, de medida para sincronizar todos los tiempos. Lo anterior propone comprender la construcción social de toda realidad y de toda temporalidad, supone que toda clase de tiempo –físico, biológico, social– ha sido social e históricamente construido. La construcción del tiempo social atañe a las formas y modalidades de los ritmos y procesos sociales" (2007: 49-55).

Según lo anterior, el tiempo puede ser determinado por dos cauces claramente diversificados. En este sentido, podemos hablar del *tiempo* como sucesión –el que marca el reloj y el calendario– y, por otra parte, la existencia de *los tiempos*, que llamaremos a partir de aquí *tiempo social*, completamente cualitativo, expresando creencias, costumbres y valores de cada grupo, implicando una multidimensionalidad y una multiplicidad de tiempos sociales asociados a distintos grupos y actividades. El *tiempo social* (espacio-tiempo social) para Valencia permite el análisis de dimensiones típicamente temporales de todo proceso social y de sus principales figuras: el pasado, el presente y el futuro, la memoria, el proyecto y la utopía.

Así llegamos a la conclusión de que existen *otras* formas de pensar el concepto *tiempo*, puesto que en su indisolubilidad con el espacio, el tiempo se convierte en una serie de marcos sociales y culturales que en la práctica diferencian la intencionalidad de establecer un orden único del uso del tiempo de manera internacional.

Para representar de la mejor forma y categoría al *tiempo,* debemos mirar con atención su naturaleza, tiene extractos de gran complejidad formados por una multiplicidad de tiempos y espacios que se conjugan en cada ente social. En este sentido, Guadalupe Valencia (2007: 46) propone la categoría de *cronotopo* (retomando nuevamente a Minkowski) explicando que si el tiempo y el espacio son vistos como ordenes instituyentes es muy probable que aparezcan como inseparables o como metáforas inseparables. El cronotopo es un modelo originado en la física

y posteriormente usado en la filosofía y los estudios literarios; lo definimos de la siguiente manera: es la conformación de una sociedad a partir de su particular conformación espacio-temporal. En este sentido, para la investigación transnacional es más propio hablar de cronotopo transnacional que hablar de topología transnacional.

Desde la discusión ante la percepción del tiempo se propone el concepto de "temporalidad" como una forma cultural de comprender y llevar a su uso al tiempo. "Temporalidad" se define como la aprehensión del devenir que todo ser humano realiza mediante su sistema cognitivo en un determinado contexto cultural (Iparraguirre y Ardenghi, 2009: 1). La temporalidad es una forma única y cultural de llevar el tiempo a su uso y cada cultura distingue un uso diferenciado del tiempo. En el caso de la transnacionalidad, el tiempo está relacionado con la posición de un espacio desterritorializado, por lo tanto, es necesario hablar también de destemporalización y su respectiva retemporalización.

Existen otras formas de pensar el concepto tiempo, puesto que en su indisolubilidad con el espacio, el tiempo se convierte en una serie de marcos sociales y culturales que en la práctica diferencian la intencionalidad de establecer un orden único del uso del tiempo de manera internacional

Tampoco podemos dejar fuera una perspectiva de cognición del tiempo como movimiento propio de cada *etnotemporalidad*, que responderá a órdenes culturales y su diferenciación autoritaria de espacios. La etnotemporalidad es la noción del tiempo fuera de Occidente dirigida por sus propias dinámicas y rítmicas (Iparraguirre, 2006). En el sentido propio de esta investigación, los transmigrantes indígenas están condicionados por un tiempo étnico cultural que les dota de movilidades, ritmos y trayectorias determinadas por cuestiones rituales y de adscripción étnica entre sus respectivos enclaves. Es esta etnotemporalidad lo que los hace moverse en un espacio determinado a un tiempo determinado.

Ya sea como cronotopo, como temporalidad o etnotemporalidad estos tres conceptos explican un uso más allá del tiempo occidental al adherir un análisis holístico cultural muy singular. El cronotopo acentúa su interés en la acción del espacio-tiempo y ordenes culturales, mientras que temporalidad, además de ser intrínseca a todo ser humano, adquiere un carácter cultural puesto que depende de una experiencia en contexto y, por lo tanto, conforma una interpretación (*Ibídem*). Mientras, la etnotemporalidad acentúa el movimiento del tiempo-espacio a las dinámicas culturales.

La investigación transnacional permite ver el uso relativo porque los sujetos transforman el espacio y transforman también el tiempo, pues estos no son elementos independientes, sino que en conjunto forman parte de la compresión de la realidad. Por lo tanto, en la práctica se incluye una cuarta dimensión que es el tiempo, y sobre varios marcos de referencia, el tiempo, además del espacio, es relativo.

Si hasta ahora las investigaciones han destacado el espacio por encima del tiempo, es porque los investigadores no han percibido la igual importancia del tiempo transnacional. El espacio puede ser más claramente comprobable pues su marco referencial es, en la mayoría de los casos, físico o geográfico (excepto el ciberespacio y todo tipo de ondas y señales que no son físicas), pero el marco de referencia del tiempo es casi siempre relativo. Por lo tanto, las investigaciones transnacionales miraron el espacio por encima del tiempo, pues el espacio en su indisolubilidad con el tiempo impresionaba en la cognición del investigador. Fue necesario un esfuerzo analítico destacando otras formas del espacio que ha

resurgido desde donde anteriormente sólo había ideas; el ser humano posee otras cogniciones históricas del espacio que puede ser medido en kilómetros, pero también en una memoria RAM como el caso del disco duro de una computadora. Sin embargo, ya sea en kilómetros o en memoria RAM estos tienen una vinculación existencial con el tiempo y viceversa; el tiempo en su indisolubilidad con el espacio hace necesario un esfuerzo analítico para comprenderlo de manera similar: un circuito o un disco duro puede albergar espacio, de esta forma un circuito o un disco duro puede albergar y comprimir tiempo.

El tiempo y los tiempos incluyen, entre otras cosas, los ritos, los cuales cualifican y establecen que la denominación del tiempo no es siempre la misma

El espacio puede ser concebido a través del ejercicio humano de cognición. Sin embargo, el tiempo termina porque se prolonga como una consecución de órdenes culturales. El *tiempo* y los *tiempos* dependen también de la capacidad cognitiva dentro de un orden mucho mayor de lo que se comprende como tiempo (días, meses, ciclos o años); los *tiempos* tiene que ver con esa capacidad cultural de llevar al tiempo a su uso, ya sea como cronotopo, temporalidad o incluso etnotemporalidad. El tiempo y los tiempos incluyen, entre otras cosas, los ritos, los cuales cualifican y establecen que la denominación del tiempo no es siempre la misma, ya que cada cultura establece indicadores propios de acuerdo con sus ritmos peculiares, y así el tiempo es diferenciado en cuanto a ritos y ciclos. Edmund Leach expresa el hecho de que entre las diferentes funciones que cumplen las fiestas, una de las más importantes es la ordenación del tiempo. Sin las fiestas no existirían los periodos y el orden desaparecería de la vida social. (García, 1976)

Los estudios transnacionales tuvieron su auge en investigaciones cuya dispersión cultural era en muchos casos en estados-nación contiguos –por ejemplo, cubanos en Estados Unidos o mexicanos en Estados Unidos– y donde los marcos de referencia con respecto al tiempo (cuantitativo) no es amplio. Fue necesario, por lo tanto, hacer una revisión analítica en marcos referenciales de tiempo donde la dispersión cultural implicara una mayor amplitud de ese tiempo analítico, por ejemplo, dominicanos en España o ecuatorianos en España, donde el marco de referencia de tiempo tiene una amplitud y donde la simultaneidad del tiempo es más perceptible, reiterado por la amplitud del tiempo cuantitativo. Todo lo anterior tomando en cuenta la siguiente regla basada en la física, pero aplicada al caso transnacional: los logros del espacio son también logros del tiempo.

Xavier Zubiri (1996: 230) insiste en que el tiempo es medible, pero su métrica, al igual que la del espacio, puede ser definida de infinitas maneras. Es posible que la medida de la distancia entre dos momentos dependa esencialmente del estado de movimiento en que se halle el sistema de referencia al cual se lleve a cabo esta medición: cada sistema de referencia tendría su propia medida de tiempo. La métrica del tiempo no sería independiente de la métrica espacial, ni recíprocamente. Esto significa que la métrica temporal no sería *absoluta*, sino *relativa* al estado de movimiento del sistema de referencia.

Para hablar de relatividad en los estudios transnacionales, emplearé conceptos de la física, específicamente de la teoría de la relatividad general de Albert Einstein, pero también de la Filosofía, donde varios pensadores inspirados en Einstein analizan el tiempo y el espacio.

Einstein en su teoría de la relatividad escribió sobre la cuatridimensionalidad de Minkoswki, explicando que tampoco es muy difícil de concebir, ya que nuestro mundo cotidiano es un conjunto espacio-temporal cuatridimensional. El espacio es un continuo tridimensional, lo cual hace posible describir la posición de un punto (en reposo) mediante tres números x, y, z, así arbitrariamente existen puntos próximos, los cuales podemos describir como x1, y1, z1, (coordenadas). En el universo existen sucesos individuales a los cuales cada uno puede describirse con tres coordenadas espaciales –x, y, z– además de una coordenada temporal, el valor de tiempo t. Así el universo en este sentido es un continuo; y para que arbitrariamente exista un suceso existen otros cuyas coordenadas x1, y1, z1, t. El hecho de que no estemos acostumbrados a concebir el mundo en un sentido cuadridimensional se debe a que el tiempo en la física prerelativista se veía como un aislado de las otras tres coordenadas espaciales, con lo cual nos hemos acostumbrado a tratar como un continuo independiente. Así en la teoría de la relatividad el tiempo es despojado de su independencia" (Einstein, 2005: 54-55).

En la relatividad, la simultaneidad es necesaria para comprender el tiempo, por lo tanto, Einstein definió la simultaneidad de la siguiente manera: "Si desde el punto medio entre los puntos X1 y X2 se emite un flash de luz, esta llegará en los instantes T1 a X1 y T2 a X2. Entonces los dos instantes de tiempo son simultáneos. Dos acontecimientos que parecen simultáneos para los observadores dejan de serlo, si uno de ellos se aleja con respecto al otro". (Gómez, 2001: 30). En el principio de la relatividad de Einstein, el 8 tiempo no es una línea que corre por sí misma, independiente del espacio, sino que es una línea cuya métrica está esencialmente afectada por el espacio y por el movimiento. Entonces, el tiempo es una *dimensión* que no sería independiente de las tres dimensiones espaciales, sino que constituiría con ellas una cuarta dimensión del mundo (Zubiri, 1996: 230).

Así el continuo tiempo-espacio es complicado de entender, pero es posible si simplemente añadimos a las tres dimensiones la dimensión del tiempo. El tiempo-espacio es la cuarta dimensión según Herman Minkoswki y estos están condenados a ser sombras, sólo un cierto tipo de unión entre los dos conservará una realidad independiente (Gomez, 2001: 136)

En su teoría de la relatividad, Einstein comenzó a interesarse en la simultaneidad de eventos en diferentes sistemas inerciales de referencia. Por ejemplo, cuando se sustituye el tiempo por la posición de las manecillas del reloj en determinado número se está definiendo el tiempo exclusivamente en el lugar donde el reloj está situado, pero no es satisfactoria esta definición del tiempo cuando tenemos que conectarlo en una serie de eventos que ocurren en diferentes espacios o para evaluar los tiempos de eventos que ocurren en lugares remotos al del reloj. Pero estos sistemas inerciales deben de ser un modelo de referencia con respecto a los que están en movimiento, y de esta manera los sistemas inerciales en la migración son los procesos y ritmos que causan el *movimiento* (de cualquier índole social e incluso simbólicos); y los sistemas de referencia son los puntos en el tiempo-espacio desde la cual está situada la sociedad en cuestión, en el espacio transnacional, y el observador con respecto al tiempo en el reloj de estos.

Pero también hay que advertir que dentro de los sistemas de referencia debemos ser cautelosos con la posición del investigador, para comprender si ha desarrollado esa otra cognición necesaria para comprender el tiempo-espacio social transnacional como único y existente.

La forma de cohesionarse en un espacio más amplio que es el transnacional tiene la necesidad del uso vital del teléfono, el coche e Internet formando así un cúmulo de relaciones que en su conjunto crean el *espacio principal*

Sin embargo, los sujetos transnacionales se encuentran involucrados en varios sistemas inerciales, por lo tanto, comparten los relojes en varios tiempos y espacios (por ejemplo, Ecuador y España). Esto destaca en interés ya que no sólo estamos hablando de tiempo social, el cual puede manejarse como una síntesis simbólica de altísima abstracción donde, según Valencia, el tiempo es una invención humana, que tiene una diversidad de manifestaciones cuando se refiere a la temporalidad de las manifestaciones sociales (Valencia, 2007: 93). Pero en la transnacionalidad hablamos también del tiempo como se conoce en la física, como sucesión y bajo las definiciones que marca el reloj y el calendario; por ejemplo, cuándo se pueden festejar dos o más veces el mismo rito temporal en un mismo espacio social.

La relatividad del tiempo-espacio transnacional

He dedicado mi investigación al tiempo-espacio transnacional propuesto por la identidad étnica especialmente en dos colectivos indígenas transnacionales de una alta movilidad espacial: en primer lugar los mixtecas y, posteriormente, los kichwa-otavalos; pero, además, conociendo mediante el ejercicio etnográfico otros colectivos no indígenas como mexicanos, guatemaltecos y salvadoreños en Estados Unidos, ecuatorianos y colombianos en España. Estudiando a los kichwa-otavalos en España, comencé a postular una idea de investigación intercontinental y una transcontinental, donde pude ampliar el marco de referencia que no me brindaba con igual claridad el estudio de los mixtecas en México-Estados Unidos, ya que, aunque experimentasen exactamente los mismos procesos con respecto a la relatividad del tiempo y el espacio, me hacía falta otra forma de percibir. Lo que quiero decir es que el fenómeno está ahí expuesto en los dos casos, sin embargo, yo no tenía las herramientas de percepción que se necesitaban y, por lo tanto, el espacio transnacional con toda su complejidad fagocitaba el tiempo.

Con el estudio de los medios de transporte y medios de comunicación de los kichwa-otavalos en España comprendí lo que comencé a llamar *el espacio principal* (Morales, 2008) como el resultado de esa función principal de relaciones comunicativas que son indispensables en este momento histórico. La forma de cohesionarse en un espacio más amplio que es el transnacional tiene la necesidad del uso vital del teléfono, el coche e Internet formando así un cúmulo de relaciones que en su conjunto crean el *espacio principal*.

Las relaciones de padres e hijos, así como de amistad, identidad, política comunal y ciudadanía, etc., no se daban en todos los casos cara a cara, sino que están íntimamente relacionados con los espacios de los llamados medios de comunicación y transporte de una forma principal. El diálogo espacial directo es creado en esta fusión de los tiempos y los espacios, con el uso del "espacio principal" ellos pueden estar presentes no sólo en varios o todas las localidades del campo social transnacional y en una

situación atemporal, sino también, bajo la suma del transporte, más el medio de comunicación, el resultado es una multiplicación de posibilidades multidireccionales y multicéntricas de su vida transnacional (Morales, 2010). Los indígenas transnacionales tanto mixtecas como kichwa-otavalos retoman de sus estrategias de migración la estratificación de espacios de representatividad ya que estos les son complejamente inciertos, los mixtecas tienen un alto grado de movilidad por los Estados Unidos siguiendo los cultivos y cosechas durante todo el año, y así mismo, en sus reiterados viajes a su comunidad ancestral de origen en Oaxaca, México (*Ibídem*), y lo mismo, ocurre con los kichwa-otavalos en Europa donde son comerciantes en ferias y festividades, y así mismo, en sus viajes igualmente reiterados a su comunidad ancestral de origen en Ecuador (Morales, 2008).

En la transnacionalidad surge otra noción de espacio, con las cualidades de grupo social

Comprendí que los objetos (coches, teléfonos, ordenadores, etc.) funcionaban como verdaderos *conectores*, que podían, más que comunicar, ser un espacio en sí mismo. Mi investigación explica que estos objetos son convertidos por la acción social de los transmigrantes en *espacios principales*; cuando trascienden las fronteras tienen esa capacidad de "comunicar" determinados valores sociales a interpretar por los implicados que forman el *habitus* bourdiano. Así se puede comprender que los objetos sirven de medio material en procesos conceptuales y sociales, pero además proporcionan espacialidad. En la transnacionalidad surge *otra noción de espacio*, con las cualidades de grupo social, esto ya ha sido demostrado por muchos teóricos. Pero ahora expongo también la ruptura de una cultura arraigada a un tiempo y la creación de *otra noción de tiempo*.

Para lo anterior, primero hablaré del marco de referencia ya que como Einstein explica es determinante en la relatividad para definir el tiempo, el espacio e incluso el movimiento. En un escrito anterior reitero el problema para comprender cognitivamente el espacio transnacional, esa tan fundamental posición del marco de referencia. Judith Boruchof (1999: 7) argumenta que la transnacionalidad no solo incumbe a los que se mueven sino, de manera directa, a los que "nunca han efectuado el movimiento", pero su relación con el espacio transnacional es determinante; los familiares y miembros de un espacio transnacional experimentan una vida en un tercer espacio, aun sin haber ejercido una supuesta acción de movimiento. Según Liliana Suárez, en este campo social el juego se establece y para que funcione es necesario que los involucrados estén dispuestos a jugar; esta es la noción de *habitus* de Bourdieu que implica el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes del juego y lo que está en juego; los primeros que están dispuestos a jugar son los mismos migrantes (Bordieu 2007: 771). Sobre todo por los cambios de transferencia de capitales desde diversas y posibles posiciones en el campo social transnacional. Esto tiene en juego las dinámicas propias de los involucrados y las múltiples dimensiones y formas en que se desdoble o contraiga el juego en el tiempo-espacio. Así mismo, la importancia de comprender este *campo social* como transnacional es referirse a las relaciones que realizan los individuos adscritos al campo, el cómo se identifican o no con ese grupo, las prácticas y su identidad, la densidad y volumen de sus vínculos, además de sus especificidades individuales; así estos migrantes logran cambiar múltiples formas de ser y estar con un capital simbólico que oscila entre las posiciones que se ocupan en este campo.

Como el tiempo-espacio es una consecución formada por el tiempo del reloj y el tiempo social, este incumbe a todo el espacio desde donde se adscriba la cultura

A continuación muestro un esquema del continuo tiempo-espacio transnacional relativo del colectivo indígena kichwa-otavalo. En el caso kichwa-otavalo, de Ecuador a Europa hay seis horas más y de Europa a Ecuador hay seis horas menos, por lo tanto, el continuo tiempo-espacio es de 12 horas. Como el tiempo-espacio es una consecución formada por el tiempo del reloj y el tiempo social, este incumbe a todo el espacio desde donde se adscriba la cultura; es de importancia para los transmigrantes que están en Ecuador y los que están en España, los que ejercen el "supuesto movimiento y los que no". La madre de familia que está en España y el hijo que está en Ecuador. Con todo el complejo entramado y el cúmulo de aspectos que forman la vida transnacional construyen un solo espacio en el cual pueden existir relativizando el tiempo al igual que el espacio.

Señalo que si he podido comprenderlo de esta manera fue a partir del caso kichwa-otavalo, porque el marco de referencia desde el cual observaba se fue ampliando, a comparación de los indígenas mixtecos, donde el marco referencial es menos perceptible, por lo tanto, había un vapor que empañaba los cristales de mi percepción que no me dejaba observar lo que ahí había.

La diferencia de las seis horas entre Ecuador y España, con respecto a tres horas entre México y Estados Unidos. La manera de estar presente en varios puntos de este espacio-tiempo cultural transnacional es mediante la sincronía de tiempos relativos. Por ejemplo, en Oaxaca en el año 2001 y 2002, observé muy claramente cómo se lleva a cabo esa sincronía; señoras y niños pequeños llegaban a la cabecera municipal del pueblo para comunicarse con sus familiares en Estados Unidos. Ellas esperaban fuera de las pocas casetas telefónicas la llamada de sus parientes en Estados Unidos. Aquello era una sincronía entre los tiempos relativos de un mismo espacio. Ahora con la llegada del Internet al pueblo y la ampliación de la línea telefónica a otros puntos más alejados es más fácil.

En el año 2002 en Ohio, Estados Unidos, los transmigrantes mixtecos compraban tarjetas telefónicas y preferían llamar a cualquier punto del tiempo-espacio mixteco el sábado alrededor de las cinco de la tarde. En España he constatado que esto funciona de la misma manera, pero las llamadas son directamente a los hogares. En este sentido, destaco también la multidireccionalidad de los medios de comunicación, que pueden tener mayor o menor dominio y profundidad de ciertos puntos de la dispersión tiempo-espacio, pero que nunca llegan a convertirse en regla cultural, porque pueden ser en cualquier dirección así como en cualquier tiempo.

En los años 2002-2004 hice un ejercicio con algunos transmigrantes mixtecos; mientras los entrevistaba preguntaba sobre los hábitos que sus familiares estarían realizando a modo de rutina, haciendo énfasis en tiempos y espacios. Así profundicé en su percepción del tiempo- espacio transnacional y encontré que efectivamente tenían una certeza y compartían conocimiento a la distancia geográfica, pues no se deslindaban de sus familiares y amigos, sino más bien unificaban intereses. También encontré que hacían una ordenación del tiempo y el espacio diferenciando importancias entre prácticas y rituales que coordinaban sus vidas en la distancia.

Observé que existían tiempos y espacios de orden familiar y de orden étnicocomunal (tiempo social) que muy poco tenían que ver con un tiempo y espacio normado por los regímenes del Estado-nación. Así mismo, me di a la tarea de ahondar más en esta percepción bajo el intento de desarrollar una cognición que me permitiera experimentar el tiempo y el espacio de la misma manera. En los años 2007-2009 realicé este mismo ejercicio pero con transmigrantes kichwa-otavalos; a la distancia geográfica parecía que esa cognición transnacional era más notoria ya que la distancia entre los husos horarios había puesto énfasis en el tiempo, además del espacio. Es interesante la apropiación que hacen del continuo tiempo-espacio mediante su uso relativo, pues lo único que diferencia dónde están situados son las palabras *allí* y *aquí*. En un análisis narrativo ellos decían frases como: "estuvimos juntos cuando *aquí* eran las 6 de la tarde y *allí* eran las 12". Juntos, aquí y allí.

Existen eventos que se están desarrollando en simultaneidad o sincronía en un mismo espacio cultural, marcado por una concepción del tiempo diferenciada. El tiempo y el espacio se diversifican de manera propia a partir de los procesos culturales

De esta forma, es necesario comprender que los espacios transnacionales están inmersos en diversos sistemas de referencia. Es decir, existen eventos que se están desarrollando en simultaneidad o sincronía en un mismo espacio cultural, marcado por una concepción del tiempo diferenciada. El tiempo y el espacio se diversifican de manera propia a partir de los procesos culturales. Quisiera terminar con esta narración de una observación hecha en un locutorio:

> - "Hola hija, soy mamá, ya levántate...
> Que la maestra no quiere ya que faltes más. Yo me salí del trabajo nada más para hablarte, para que llegues temprano…Si te portas bien y no faltas a la escuela yo te mando un regalo…
> Hija, yo no puedo hablar mucho porque solo salí un poco del trabajo, acá ya es tardecito. Ande mi niña dígale a la abuelita que la arregle para la escuela". (Observación participante, junio de 2008, Bilbao, España).

Hay dos hechos simultáneos donde madre e hija están relacionadas en tiempo y espacio. Así para Zubiri el único tiempo verdadero y real es el tiempo relativo o respectivo. El tiempo es "siempre y solo tiempo-de algo, de algo procesual" (citado por Valencia, 2007: 22). Para concluir este escrito, considero necesaria una revisión sobre los tiempos que operan en sociedades migrantes y transmigrantes, así como una revisión más a fondo del espacio transnacional que incluya el tiempo relativo. De esta forma estaremos ampliando el camino de análisis para entender a estos grupos humanos, así como entender que la noción tiempo-espacio de la física puede tener mayores aplicaciones en las ciencias sociales, con miras a no obviar lo que parece difícil de comprender y excluir lo que el investigador no percibe, ya que el proceso histórico actual nos permite darle una oportunidad a este tipo de conocimiento.

Concluyo este texto con tres premisas en énfasis para los estudios transnacionales desde una visión epistemológica del Sur:

1) Se ha roto toda una cultura de investigación arraigada a un solo tiempo-espacio.
2) Si el espacio se ha transnacionalizado, entonces también el tiempo. En un continuo tetradimensional relativo único por la acción cultural. Y si los investigadores solo han visto el espacio es porque este fagocitaba el tiempo, lo cual impresionaba la cognición del investigador.

3) La posición crítica y de poder, desde la cual el observador percibe la información como verdaderos modelos de ontología epistemológica, se convierte en un eje transversal para repensar toda obra transnacional, ya que la percepción además de ser un acto físico es, en gran medida, cultural, por lo tanto, es necesaria una revisión de los marcos de referencia de los transmigrantes y del que escribe (observador-investigador).

El continuo tiempo-espacio indígena transnacional llegó a la tardomodernidad antes de que la posmodernidad los modernizara. Rebotando en una curvatura de la gravedad que los coloca en lo *real*. Mientras tanto, la academia se sigue colocando en la línea recta sin contemplar la gravedad.

Referencias bibliográficas

BESSERER, Federico. *Topografías Transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: UAM-I / Plaza y Valdez, 2004.

BORUCHOFF, Judith. "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago". En: Mummert, Gail (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. Zamora, México: Ed. Colegio de Michoacán, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires: UBA/ Eudeba, 2000. "Sobre el poder simbólico". Traducción de Alicia Gutiérrez.

EINSTEIN, Albert. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general* [3ª imp.]. Madrid: Alianza editorial, 2005.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [5ª ed.]. Valencia: Pre-Textos, 2002. Traducción de José Vazquez Perez.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una Epistemologia del Sur. La reinvención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009.

GARCÍA, José Luis. *Antropología del territorio,* Madrid: taller ediciones JB, 1976.

GÓMEZ, Teodoro. *Einstein relativamente fácil* [2ª ed.]. Barcelona: Editorial Océano, 2001.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James. "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology.* Vol. 7, No. 1. (febrero 1992).

HALL, Edward. "La dimensión oculta: Enfoque antropológico del uso del espacio. Instituto de estudios de administración local". Col. Nuevo urbanismo 6 (1973). Traducción Joaquín Hernández Orózco.

IPARRAGUIRRE, Gonzalo. "Etnotemporalidad y temporalidad oficial en grupos Mocovi". 8º Congreso Argentino de antropología social: Globalidad y diversidad, tensiones contemporáneas. Salta, Argentina (2006).

IPARRAGUIRRE, Gonzalo y ARDENGHI, Sebastian. "Tiempo y temporalidad: Investigación interdisciplinaria en Física y Antropología, aplicaciones en Arqueología". *Arqueología rosarina Hoy*. Centro de estudios arqueológicos regionales, facultad de huma y artes, Universidad Nacional de Rosario (2009).

MASSEY, Douglas. "Politics and space/time". En: Keith, M. y Pile. S. (ed.) *Place and the politics of identity*. Londres: Routledge, 1993.

MENDOZA, Cristobal. "El espacio fronterizo en la articulación de espacios sociales transnacionales: una reflexión teórica y unos apuntes empíricos". *Seminario Internacional problemas y desafíos de la migración y el desarrollo en América,* [en línea PDF]. Cuernavaca, Morelos, 2005. Red Internacional de Migración y Desarrollo, el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y el Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe de la Universidad de York. <http://www.reseau-amerique- latine.fr/ceisal-bruxelles/MS-MIG/MS-MIG-1-MENDOSA.pdf>

MORALES, Julio. "El espacio de vida y trabajo transnacional mixteco: la relación del capital y la mano de obra migrante indígena". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 5, No. 2 (2010). Madrid.

– *El espacio principal: Transporte y comunicación en la transmigración kichwa-ótavalo*. Tesis de Maestría. Bilbao: Universidad de Deusto, 2008.

STRATHERN, Paul. *Einstein y la relatividad*. España: Siglo XXI, 1999.

SUÁREZ, Liliana. "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios.Génesis, derroteros y surcos metodológicos". En: García, Joaquín y Lacomba Joan. *La inmigración en la sociedad española*. Barcelona: Edicions Bellatera, 2007.

TORRES, Alicia. "El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa-otavalo". *Asuntos Indígenas*, [en línea PDF] Copenhague Dinamarca, 2007. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA, No. 3, Migración<http://www.iwgia.org/graphics/Synkron- library/Documents/publications/Downloadpublications/Asuntos%20Ind%EDgenas/AI%203_07%20Migracion.pdf>

VALENCIA, Guadalupe. *Entre Kronos y Kairos: La formas del tiempo sociohistorico*. Barcelona: Antropos Editorial, UNAM, 2007.

ZUBIRI, Xavier. *Espacio, Tiempo y Materia.* Madrid: Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1996.

APUNTES PARA UN ANÁLISIS DE LOS ROM COMO COMUNIDAD EN DIÁSPORA

Filomena Zanin

Educadora Social

florianaafros@libero.it

Sergi Luengo

Técnico Social Comunitario

sergi.luengo@gmail.com

El concepto de diáspora, en su dimensión teórica, es altamente ambiguo (Shuval, 2000: 41). Puede remitirnos tanto a las ideas de hibridación y transnacionalidad como a la máxima expresión de un nacionalismo[1]. Por otro lado, el recorrido académico de tal concepto refuerza tal ambigüedad, hasta el punto de poder hablar incluso de la "diáspora de la diáspora", una idea que alude a la dispersión en que ha desembocado el uso del propio concepto (Brubaker, 2005: 1; Cohen, 1997: 2-12).

Si en una primera fase se consideraban diásporas tan sólo unos pocos casos concretos, a partir de la década de los ochenta el estudio de muchas poblaciones bajo este nuevo enfoque adquirió más relevancia, lo cual conllevó a la dispersión de su significado[2]. Sin embargo, este enfoque puso de manifiesto que poblaciones muy diversas tenían ciertos rasgos diaspóricos en común. Algunas características consideradas en un principio típicas de la diáspora hebrea (memoria histórica, cohesión y solidaridad de grupo, constitución de *lobbies*, tendencia al aislamiento y oposición a la asimilación) se consideran hoy rasgos compartidos, con diversas modalidades, por todas las diásporas (Trevisan Semi, 2008: 5).

Partiendo de las aportaciones de Cohen (1997) o Trevisan Semi (2008), entendemos la diáspora como proceso de construcción social que revaloriza y remodela una pertenencia nacional y/o religiosa por parte de individuos que se encuentran dispersos fuera de su país de origen. Por lo tanto, no es una entidad concreta sino una construcción social que puede ser activada a través del proyecto compartido por una colectividad dislocada en diversos países. Se trata de un proyecto dinámico al que se adhieren progresivamente los miembros que constituirán la red asociativa que va a vertebrar la diáspora en sí misma.

Partiendo de las aportaciones de Cohen (1997) o Trevisan Semi (2008), entendemos la diáspora como proceso de construcción social que revaloriza y remodela una pertenencia nacional y/o religiosa por parte de individuos que se encuentran dispersos fuera de su país de origen

1. De hecho, la vuelta a la patria de individuos exiliados ha jugado un papel importante en el nacimiento de los nacionalismos.
2. Para un análisis más detallado del recorrido académico de tal concepto, véase Cohen, R. 1997.

En la base de la construcción de la idea de diáspora, Cohen identifica además los siguientes elementos fundamentales: la dispersión de una población y su pervivencia en más de un territorio extranjero, el mantenimiento de intercambios de tipo social, económico, político o cultural entre las poblaciones emigradas y el mantenimiento de intercambios con el país de origen (Trevisan Semi, 2008:10-11).

Acercarse a la categoría rom como una hipotética diáspora saca a la luz interesantes cuestiones y retos, tanto teóricos como prácticos

Dados estos parámetros iniciales, y sin pretender ofrecer una respuesta concluyente, en este artículo proponemos una reflexión sobre la aplicabilidad del concepto de diáspora a la población rom[3]. Acercarse a la categoría rom como una hipotética diáspora saca a la luz interesantes cuestiones y retos, tanto teóricos como prácticos. El propósito de este artículo no es dilucidar si los rom deben o no considerase una diáspora, sino dar una idea introductoria de las dificultades que podrían surgir en una iniciativa de este tipo.

Siguiendo el esquema sugerido por Sheffer (1986) o Shuval (2000), organizamos esta reflexión en tres apartados que corresponden a los tres ámbitos que conforman su "paradigma teorético de diáspora": a) características del grupo diaspórico; b) características del país de origen; y c) características del país de acogida –aquí limitado al caso de los rom en Italia. A través de este recorrido, se presentan las características de la población rom que podrían entrar en el marco de una diáspora, pero sobre todo se presta mayor atención a los elementos de los rom que difícilmente permiten pensar esta población en los parámetros de una población en diáspora.

Características del grupo diaspórico

Como argumenta Piasere,

> "…existen dos modos de observar y describir a los rom y a otros grupos llamados *zingari*[4]. El primero gira en torno a los conceptos de integración y anomia (…). Tal punto de vista ve esencialmente a los rom justamente como 'gitanos', como marginales que deben ser recuperados socialmente y reconciliados con el resto de la población de modo que puedan ser asimilados. El segundo considera la relación entre rom y no gitanos fuertemente enraizada en el *continuum* espacio-tiempo de la modernidad europea y su momento estructural de fondo"[5]. (Piasere, 2004: VII).

La identidad se construye sobre el reconocimiento de lo diverso; por lo tanto, rom y no rom no serían tales si durante siglos sus identidades no hubieran sido confrontadas. En este análisis, los rom se considerarán como parte integrante del sistema identitario occidental (que se pretende diverso) y no como *desviados* susceptibles a ser integrados a ese sistema.

Siguiendo a Piasere (1995), es posible considerar la categoría rom como una categoría *politética*, aquella que no es exactamente definible porque no presenta rasgos que la identifiquen con precisión. Las categorías politéticas las conforman elementos semejantes en algunos aspectos pero que presentan a su vez rasgos diferentes. Se plantean aquí algunos de estos rasgos que parecen acomunar a la población rom, a pesar de todas las características culturales internas que diferencian a unos de otros.

3. La discusión académica acerca del término más idóneo para englobar a las poblaciones romaníes sigue a día de hoy abierta. La carga peyorativa de algunos términos, o los posibles intereses de acomunar distintas poblaciones bajo un único vocablo revalorizan tal discusión. Para este artículo se ha optado por usar la categoría rom, propuesta recientemente reconocida en el ámbito internacional y que posee una válida aceptación en Italia como término para hacer referencia a las poblaciones también llamadas *zinga-re*.

4. Aunque la traducción más evidente del término italiano *zingaro* sea el de *gitano*, hemos conservado el original porque *zingaro* en italiano es una atribución externa, a diferencia de *gitano* en español, más comúnmente aceptada por ellos mismos. Además, la carga peyorativa de *zingaro* es mayor, si cabe, que la de *gitano*.

5. La traducción del original en italiano al español ha sido realizada por los autores del presente artículo tanto para esta cita textual como para las siguientes.

Cualquier aproximación académica a la población romaní se encuentra siempre con una dificultad inicial: el problema de cómo denominarla. Históricamente, se han usado numerosos términos en Europa para denominar a la población gitana, ya sean términos con los que el grupo se refiere a sí mismo o atribuidos externamente. Lo que es constante, sin embargo, son los intereses políticos al respecto, que en cada momento histórico han priorizado una u otra denominación; en multitud de ocasiones se ha obviado el caleidoscópico sistema de diferencias internas de todo el grupo o, en otras ocasiones, se ha favorecido la confusión entre las características de un subgrupo y su totalidad. En todas las lenguas europeas existe un término más o menos equivalente al italiano *zingaro* (*zigane, gitane, gitano, gipsy*…). Todos ellos son heterónimos, es decir, construcciones externas y, en la mayor parte de los casos, no aceptadas por las poblaciones a las que pretenden aludir. Sin embargo, la categoría *zingari* y las equivalentes a ésta resultan muy significativas en cualquier estudio de las poblaciones romaníes, puesto que todos los señalados con este estigma han compartido destinos análogos en toda Europa. Haber sido y seguir siendo víctimas de esta estigmatización durante siglos es, en definitiva, un rasgo que les da un sentido de unidad.

En todas las lenguas europeas existe un término más o menos equivalente al italiano *zingaro* (*zigane, gitane, gitano, gipsy*…). Todos ellos son heterónimos, es decir, construcciones externas y, en la mayor parte de los casos, no aceptadas por las poblaciones a las que pretenden aludir

Por lo que respecta a la construcción interna de la identidad, el modo con que se autodenominan aquellos que son considerados externamente *zingari* tiene una función fundamental. Trazando una línea imaginaria que conecte Roma a Helsinki, se puede afirmar que al este de tal línea se encuentra una comunidad que tiende a autodenominarse rom, mientras que al oeste de dicha línea las autodenominaciones mayoritarias son sinti, manus, kalee o romanicel, cada una de las cuales presenta a su vez variantes y subcategorizaciones.

La característica de todas las comunidades citadas es que hablan, o se ha constatado que hablaban en siglos anteriores, dialectos comprensibles entre ellos, que constituyen el romaní y que según los lingüistas derivan de variantes populares del sánscrito, encontrándose en regiones de la actual India el parentesco más próximo[6]. Sin embargo, existe un tercer grupo de comunidades gitanas que al parecer no han hablado nunca dialectos neoindios y que no serán incluidos en la presente categoría rom. Entre estas comunidades podemos enumerar a los *jenische* suizos, los *woonwagenbewoners* holandeses, los *camminanti* sicilianos o a las comunidades localizadas en la península escandinava. Tales ejemplos reafirman la idea de que no todas las modalidades dialécticas gitanas son de origen neoindio y que, más allá de la dimensión romaní, Europa tiene la capacidad de *fabricar* gitanos en su seno, o sea, de crear grupos que han sabido construirse una identidad distinta y antagónica respecto a la mayoritaria.

Otro aspecto determinante de la identidad de las poblaciones romaníes es el reconocimiento de la alteridad, de la diversidad. El "otro" es identificado por parte de los rom como gagé. Se puede afirmar que todos los grupos rom, en la Europa no balcánica, presentan una construcción bipartita de la humanidad; la dimensión rom y la dimensión gagé. En la Europa balcánica, en cambio, gagé puede llegar a limitarse a una parte de los no-rom; aquella con la que existe una mayor hostilidad. En cualquier caso, tal distinción lleva a los rom a reconocerse como diferentes y a aumentar la propia solidaridad interna:

6. Muchos autores han publicado literatura al respecto sobre las características socioculturales de los rom. Para un estudio más extenso, véase, por ejemplo, Piasere (2004).

> La dimensión romaní hace referencia a una vaga pero evidente percepción del mundo y de cómo se debe estar en este mundo. Más allá de la diversidad objetiva y de los conflictos cotidianos, los rom tienden a pensar, a fin de cuentas, que los rom son rom en todo el mundo y que entre rom debería prevalecer siempre la ayuda recíproca, prescindiendo del nombre que lleven: *o Rom trubul te pomanisarol e romé* (el rom debe ayudar al rom), dice un dicho (Piasere, 2004:27).

A la par de la capacidad de dispersión, los rom muestran una gran habilidad de inmersión en las sociedades gagé. Los rom han sido siempre especialistas en inmiscuirse en los intersticios de cada cultura hospedante, en sus vacíos y confines, instaurando con los gagé una relación extremamente flexible

A lo largo de la historia, los rom han vivido un proceso de integración difícil en toda la geografía europea que ha dado lugar según cada momento y región europea a estrategias variopintas, desde la integración a la aniquilación, pasando por la asimilación (Piasere, 2003). Estos modelos explican, en parte, la actual concentración y dispersión de los rom en el territorio europeo. Sería sin embargo equivocado considerar a los rom como espectadores pasivos de dichos modelos. Respecto a ello, es importante la concepción de grupo de los rom. El grupo, para esta comunidad, no tiene el carácter de eternidad y esencialidad que tiene para el resto de occidentales. Con base en los lazos de parentesco, los grupos rom consisten en una serie de redes familiares de límites muy flexibles. La capacidad de dispersión –probablemente eficaz ante políticas persecutorias– y la ausencia de escritura (que implica una memoria histórica particularmente débil) hacen de los rom una población muy propensa a remodelar sus propios límites. La categoría rom, por lo tanto, es también ambigua desde un punto de vista emic[7]: la flexibilidad de sus límites tiende también internamente a incluir/excluir individuos. "El parentesco se entiende como vínculo social fuerte cuya ruptura se percibe con mucho dolor, y que puede continuar funcionando bien en la lejanía y en la dispersión" (Piasere, 2004:70).

A la par de la capacidad de dispersión, los rom muestran una gran habilidad de inmersión en las sociedades gagé. Los rom han sido siempre especialistas en inmiscuirse en los intersticios de cada cultura hospedante, en sus vacíos y confines, instaurando con los gagé una relación extremamente flexible que puede variar de la tensión a la simbiosis. Aprovechando las lagunas del mercado, los rom han llenado los vacíos, procurando en algunas zonas bienes y servicios que el sistema distributivo satisfacía con dificultad. Por ello ejercían de trabajadores ambulantes ofreciendo bienes y servicios a comunidades sedentarias con necesidades a menudo sólo estacionales.

Simultáneamente, los rom viven dispersos (e inmersos) entre los gagé. Tienden a crear un mundo propio, dotado de un sentido personal diferente del de los gagé. Para ello, se valen del préstamo directo de elementos culturales inicialmente ajenos, o de lo que puede llamarse "desgageización" (*degagizzazione*); esto es, quitarle a un objeto o a un concepto el sentido que los gagé le han atribuido para darle un sentido propio a través de una práctica cultural completamente distinta (Piasere, 1999: 101). Tal es el caso, por ejemplo, de la resignificación de ciertas palabras o expresiones que pasan a formar parte del lenguaje cotidiano con un nuevo significado completamente diferente del original.

Bajo el punto de vista económico, los intercambios que tienen lugar en el seno de la comunidad rom suelen regirse por el principio de reciprocidad de modo que aumenta la cohesión de grupo. Prevalece dentro del grupo una lógica implícita de solidaridad que contrasta con la lógica comercial regida por la oferta y la demanda del contexto exterior al grupo. El comercio

7. Punto de vista de la propia comunidad.

con los gagé es una forma para obtener bienes necesarios para la vida pero sin necesidad de entrar en una lógica solidaria de reciprocidad. Respecto a ello, la mendicidad (o cualquier otra actividad que requiera *pedir*) no posee carga negativa para los rom, ya que en el momento en que se está *pidiendo* quedan exonerados de cualquier restitución y de tener que instaurar un vínculo de solidaridad con la contraparte.

Los rom, en síntesis, ponen en marcha una maquinaria de producción cultural que resulta, por una parte, un instrumento útil de integración y, por la otra, de redefinición de la propia cultura. La cultura rom es, en definitiva, extremamente variada y cambiante y mantiene un diálogo constante con el entorno.

Características del país de origen

El estudioso R. Cohen (1997) reconoce que las diásporas pueden distinguirse unas de otras según las circunstancias diversas que estimulan la dispersión desde el país o lugar de origen (diáspora de víctimas, por comercio, por motivos religiosos o culturales…). Con base a esto, puede afirmarse respecto al pueblo rom que se trataría de una diáspora estimulada por varios motivos de diversa índole que se sobreponen unos con otros (consecuencia de acontecimientos bélicos, de discriminación y persecución racial o de la búsqueda de ventajas laborales o económicas). Partiendo de este marco tan variado y de la multiplicidad identitaria que caracteriza a este pueblo, se han desarrollado varias corrientes interpretativas acerca del complejo y heterogéneo tema del país de origen. Interpretaciones que a menudo llegan a divergir unas de otras.

Debe tenerse presente, en primer lugar, que entre los rom no existe una concepción única de patria compartida por todos, sino que nos encontramos con una idea en cierto modo confusa de patria de origen que puede variar significativamente según el grupo de análisis escogido. Durante años, se han dedicado muchos esfuerzos a demostrar el origen indio de la población rom; una tesis que a día de hoy permanece como probable pero no absolutamente cierta. Más allá de su veracidad, lo que sí demuestran tales especulaciones es el propósito de dar un sentido a la presencia romaní en Europa. Se trata de un intento de explicar una realidad incómoda para los no-rom con los conocimientos de que se disponen en cada momento histórico, a fin de encuadrar la presencia del *otro* en esquemas culturales preexistentes, haciéndola más aceptable; o en otras palabras, de un intento de reducir el escándalo de la alteridad (Sigona, 2006: 19).

Además, a pesar de que se demostrara de modo definitivo el origen indio de los rom, los estudiosos de las diásporas se encontrarían ante un nuevo problema: la ausencia del deseo de regresar a casa. Este sentimiento parece valer sólo para una pequeña parte de la población rom; la misma que ha escogido los métodos de visibilidad y reivindicación propios de los gagé creando asociaciones de naturaleza diversa. La idea de una *homeland* común y el sueño de crear un Estado-nación propio (Romanistán) puede identificarse sólo con esta reducida parte de la población rom, la más culta y organizada que se ha dedicado al activismo político con la voluntad de construir una identidad unitaria fuerte. Esta élite intelectual corresponde a los componentes de asociaciones e instituciones relevantes, tales como la International Romani Union (IRU) que nace y se desarrolla a lo largo del

Entre los rom no existe una concepción única de patria compartida por todos, sino que nos encontramos con una idea en cierto modo confusa de patria de origen que puede variar significativamente según el grupo de análisis escogido

siglo XX. Por otro lado, cabe remarcar que la mayor parte de la población rom no se ve reflejada en estas tesis, por lo que la idea de una patria común basada en los parámetros gagé de Estado-nación no posee un consenso significativo. No se observa tampoco un deseo de regresar a la India ni una actitud sentimental o melancólica de los rom hacia esta lejana y remota tierra de origen. Sin embargo, es justo considerar la importancia de este tipo de asociacionismo, encabezado por el IRU, y el potencial de sus iniciativas, que tal vez vea en un futuro fortalecida la intensidad de su reivindicación y su capacidad representativa de la comunidad rom.

Mientras los gagé concentran mucha atención sobre la propiedad, los rom sitúan en el centro de su universo cultural la red relacional de la familia, y con ella, la red afectiva. La tierra no está cargada de un valor primario tan fuerte, sino más bien quién vive en ella

No obstante, casos más concretos como el de los rom bosnios trasladan la madre patria a un terreno más cercano y tangible. En el denominado tercer flujo migratorio de las poblaciones rom (iniciada en los años noventa del siglo pasado), una inmensa cantidad de individuos se vieron obligados a abandonar la actualmente desaparecida Yugoslavia hacia otros países occidentales. El estatus de refugiado, junto al hecho de haber tenido que abandonar la propia patria de la que ahora son excluidos por ley y a la que no pueden volver como ciudadanos de pleno derecho, conforma el panorama simbólico de su relación con la madre patria, por un lado, y con el país de acogida por el otro[8]. Bosnia-Herzegovina en este caso puede considerarse madre patria ya que representa la tierra que se ha tenido que abandonar durante un conflicto bélico y a la que será difícil volver dado el incremento del odio y la intolerancia racial y étnica. Una vez abandonada, esta es una madre patria que cambia: la que se deja, difiere sentimental y materialmente de la que se reencontrará, sobre todo porque entre tanto tienen lugar la destrucción de casas, la usurpación y el reordenamiento de terrenos. Pero son sobre todo los vínculos afectivos los que hacen de Bosnia-Herzegovina un lugar interesante como madre patria, puesto que sobre tales vínculos se construye el deseo de regresar. Dicha voluntad de regreso puede suscitar melancolía, pero en cualquier caso ayuda a reforzar la identidad personal y colectiva puesto que el recuerdo de una patria común sigue viva en la distancia. El reencuentro con los familiares, la intensidad de las relaciones interpersonales, el envío de remesas económicas o el deseo de querer sepultar a los difuntos en la tierra de origen dan una idea de cuánto el país de origen refleja el profundo sentimiento de comunidad a pesar de la distancia. "Se sustituye un espacio geográfico por una geografía de las emociones y de los afectos" (Saletti, 2004).

Este caso particular, no obstante, no es representativo de todos los rom en Europa. Como ya se ha argumentado, la idea de una madre patria común no tiene para los rom una importancia decisiva, ni tampoco la de Estado-nación se considera trascendente en comparación con la importancia que le rinden las sociedades gagé. Mientras los gagé concentran mucha atención sobre la propiedad, los rom sitúan en el centro de su universo cultural la red relacional de la familia, y con ella, la red afectiva. La tierra no está cargada de un valor primario tan fuerte, sino más bien quién vive en ella. Por este motivo es pertinente en el caso de los rom analizar la idea de madre patria como patria psicológica y afectiva en lugar de patria física; considerar la *heartland* en lugar de la *homeland*.

Por último, otro elemento vuelve más confusa la idea de patria para los rom: la debilidad de su memoria histórica. Esta carencia ha provocado históricamente que los rom a menudo se hayan habituado a percibirse desde la perspectiva de los no-rom, y que tiendan a *olvidar* fácilmente la tierra en la cual han vivido sus antepasados. Por esta razón, el sentimiento

8. Los rom son excluidos en Bosnia-Herzegovina de la mayor parte de las funciones políticas, ven reducido su derecho de ciudadanía y son marginados como no pertenecientes a los "pueblos constituyentes" de este Estado (puesto que no son considerados ni serbios, ni croatas, ni bosnios).

de pertenencia a una patria original será más fuerte en aquellas minorías emigradas recientemente, como el caso de los rom bosnios o rumanos, mientras que será muy débil o nulo en aquellas comunidades emigradas durante siglos anteriores. Como argumenta Fonseca (1995): "Los judíos han respondido a las persecuciones y a la diáspora con una monumental industria de la memoria. Los gitanos, con su particular mezcla de fatalismo y de filosofía del *carpe diem*, han hecho del olvido un arte".

Características del país de acogida

Las interacciones entre la comunidad en diáspora y la sociedad de acogida son el tercer vértice en el análisis de una diáspora. Centraremos el análisis en el caso italiano para comprender de qué modo se comportan tanto las instituciones del país hospedante como su población general respecto a la comunidad rom. Se encuentra, de entrada, un obstáculo con el esquema escogido para el análisis de las diásporas. Y es que Italia, en este caso, no se puede considerar sólo un país de acogida puesto que la población objeto de estudio es, en una gran proporción, italiana o ha permanecido en Italia durante muchas generaciones. La distinción entre población que hospeda y población hospedada es una vez más una distinción difusa y ambigua. Sin embargo, sigue siendo interesante observar cómo las políticas de integración dirigidas a esta minoría étnica, en Italia como en tantos otros países, demuestran una falta de conocimiento sobre este pueblo por parte de las instituciones y del resto de la población.

Sigue siendo interesante observar cómo las políticas de integración dirigidas a esta minoría étnica, en Italia como en tantos otros países, demuestran una falta de conocimiento sobre este pueblo por parte de las instituciones y del resto de la población

Los cálculos demográficos de población romaní son difíciles por varios motivos (la posesión de la nacionalidad italiana por parte de casi un 60% de esta población, el nomadismo y los frecuentes desplazamientos, la no identificación de muchas personas con la identidad rom, la enorme cantidad de diferencias socioculturales internas, etc.) y éstos difícilmente permiten una consideración étnica unitaria. En ausencia de estadísticas oficiales sobre la población rom y sinti, puede sólo atenderse a estimaciones que indican aproximadamente una presencia en Italia de 120.000-150.000 personas.

Casi el 60% de los rom en Italia están históricamente arraigados en este país y poseen nacionalidad italiana. El 40% restante está formado por ciudadanos extranjeros llegados en distintos flujos migratorios, entre los que destaca el iniciado a finales de los setenta con la crisis económica del modelo yugoslavo y después aumentado en los años noventa con la disolución de dicho Estado. Los rom extranjeros pertenecen a grupos diversos según su origen, y provienen en particular de Macedonia, Kosovo, Bosnia, Serbia y más recientemente de Rumanía (Piasere, 2005; Brunello, 1996; Sigona, 2002; Lapov, 2005; ECRI, 2002). Muchos de los rom extranjeros huyeron de territorios en conflicto, de condiciones de extrema pobreza o de situaciones de auténtica persecución racial. El resultado de la huída es que un sector importante de ellos tiene periódicamente problemas con la renovación de los permisos de residencia, ya sea porque tales documentos han caducado o no han sido renovados, o porque son personas que están privadas de cualquier tipo de documento de identidad. Un número creciente de niños y niñas rom nacidos en Italia de padres extranjeros no tienen acceso a documentación y sólo algunos de ellos han obtenido el estatus de apátrida. Estos individuos viven en una situación de limbo legal que repercute en múltiples aspectos de su vida.

El conflicto sobre la definición que debe adoptarse para referirse a la numerosa comunidad rom y sinti no es sólo una cuestión académica; compromete a toda Europa y se liga estrechamente a la cuestión del reconocimiento de los rom como la más grande de las minorías étnicoculturales europeas y, como tal, destinataria de derechos y de tutela

Una de las situaciones más críticas la sufre la comunidad de rom de origen rumano que vive en condiciones higiénico-sanitarias preocupantes y bajo la continua amenaza de expulsión, cosa que les hace particularmente vulnerables a ataques de naturaleza racista. Son los rom de origen rumano quienes pagan el precio de ser los últimos en haber llegado a Italia, encontrando unas administraciones públicas que no responden efectivamente a los problemas reales de esta comunidad. Son, además, aquellos que han encontrado un prejuicio muy profundo y arraigado, y se han convertido en el grupo más estigmatizado que funciona, a menudo, como chivo expiatorio. A pesar de las expulsiones y desalojos, los rom rumanos siguen siendo una presencia importante en las ciudades italianas. Una presencia destinada a crecer teniendo en cuenta la ampliación de la UE y el derecho de todos los ciudadanos de los Estados Miembros a la libre circulación.

Cerca de un tercio de la población rom y sinti, incluyendo a nacionales y extranjeros, vive actualmente en campamentos rom (*campi nomadi*) autorizados o clandestinos en lugares aislados y mal conectados con la ciudad, con servicios precarios e insuficientes. La elección del lugar donde construir los campos es reveladora de una urbanística del desprecio. "Los lugares elegidos para instalar los 'campamentos' demuestran claramente una actitud muy frecuente: los gitanos son un pueblo que hay que mantener geográficamente alejado y con el que es necesario guardar las distancias" (Solimano y Mori, 2000: 40). Campamentos pensados en un principio como medidas provisionales pero que se han fosilizado en el tiempo añadiéndose el problema de su degradación.

La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) ha expresado preocupación no sólo por las condiciones de vida en los campamentos sino también por el hecho de que tal situación de segregación efectiva de los rom en Italia parece reflejar la actitud general de las autoridades italianas. Éstas tienden a considerar a los rom como nómadas deseosos de vivir en campamentos (2002: 20-21). Preocupaciones similares se habían ya expresado en 1999 por el Comité de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD, 1999) según el cual "junto a la frecuente falta de servicios de base, el habitar en los campamentos lleva no sólo a la disgregación física de la comunidad rom de la sociedad italiana, sino también a su aislamiento político, económico y cultural".

Otro tema a tener en cuenta en la interacción entre rom y gagé en Italia es la cuestión del nomadismo. La definición de nómada, que para Soravia (1996:55) es "fariseísmo lingüístico travestido de democracia", se aplica indistintamente a la entera población rom y sinti, aunque la proporción de población rom que a día de hoy practica este estilo de vida itinerante sea muy limitado. Es más, muchas de las familias que actualmente realizan desplazamientos provienen de una situación sedentaria en sus países de origen antes de su llegada a Italia. El conflicto sobre la definición que debe adoptarse para referirse a la numerosa comunidad rom y sinti no es sólo una cuestión académica; compromete a toda Europa y se liga estrechamente a la cuestión del reconocimiento de los rom como la más grande de las minorías étnicoculturales europeas y, como tal, destinataria de derechos y de tutela. En cambio, el nomadismo se utiliza a menudo como forma de legitimación cultural para la marginalización de los rom (Piasere, 1991; Marcetti, Mori y Solimano, 1994; Brunello, 1996; Colacicchi, 1998; Sigona, 2002).

En las leyes regionales "en defensa de la cultura rom/nómada/*zingara*", discutidas y aprobadas por sus respectivos consejos durante los años ochenta, el vínculo entre la protección del nomadismo y la construcción de los campos nómadas se configura como relación de causa-efecto. Carentes de una actualización indispensable, dichas leyes no consiguen dar respuesta a las necesidades reales de una comunidad rom profundamente distinta a la de hace tres décadas. De tal modo, la ley ratifica y ampara la creencia de que todos los rom y sinti son de naturaleza nómada y, por lo tanto, deseosos de vivir en campamentos aislados de la sociedad mayoritaria. De ello resulta que muchos rom sean forzados por ley a vivir en campamentos, revalorizando y haciendo concreta la imagen que tienen de ellos el resto de italianos e italianas.

A menudo las normas regionales tienden a definir a los destinatarios de los campamentos con etiquetas diversas, lo que da una idea de las dificultades legislativas para tratar la materia. La tendencia a negar las múltiples diferencias internas en la comunidad gitana, "un mundo de mundos" la ha definido Piasere (1999:56), se manifiesta en las leyes regionales también sin dar distinción entre rom y sinti poseedores o no de ciudadanía italiana. La ausente distinción entre estatus jurídicos diferentes deviene el ulterior obstáculo que paraliza las normas que en principio deberían promover la tutela de los rom[9]. La cuestión de los rom y sinti, sean o no italianos, es gestionada a nivel administrativo por las oficinas dedicadas a extranjería y nomadismo, lo que demuestra además la fuerte identificación del gitano con el extranjero. En definitiva, la interacción entre la población rom con el resto de la sociedad italiana y con sus instituciones es muy pobre y limitada, lo que apunta que su integración social como minoría sea difícil y conflictiva.

No es muy relevante para los rom la identificación entre pueblo y territorio, entre Nación y Estado. Probablemente, la única ciudadanía adecuada para los rom sería la europea. Tal reivindicación transnacional significaría un desafío para la Unión Europea, pero sin duda también representaría una oportunidad para todos, rom y gagé

Conclusiones

El intento de analizar la comunidad rom bajo el paradigma teorético de una diáspora propuesto por Shuval (2000) es interesante por cuanto pone de manifiesto ciertas ambigüedades referentes tanto a la idea de comunidad rom como al concepto de diáspora en sí mismo. La controvertida unidad étnica del grupo rom o su sentido multifacético de madre patria ponen en tela de juicio que pueda ser considerada una diáspora. Sin embargo, para comprender por qué se puede, a pesar de todo, seguir hablando de diáspora, es necesario analizar elementos como la percepción de los rom de un pasado compartido, la relación siempre difícil con cada una de las comunidades de acogida, así como el sentido de solidaridad transnacional que aparentemente comparten. Asimismo, los apuntes aquí propuestos sacan a la luz que no es muy relevante para los rom la identificación entre pueblo y territorio, entre Nación y Estado. Probablemente, la única ciudadanía adecuada para los rom sería la europea. Tal reivindicación transnacional significaría un desafío para la Unión Europea, pero sin duda también representaría una oportunidad para todos, rom y gagé.

No puede garantizarse, en definitiva, la idoneidad del uso del concepto de diáspora en el caso particular de los rom. Lo que sí se puede afirmar es que, así como los rom representan un cuestionamiento permanente de las formas de vida gagé, también el discurso académico sobre la diáspora queda cuestionado desde el punto de vista rom.

9. El caso de la región Emilia Romagna resulta ejemplar. En el informe del Osservatorio Regionale del Servizio politiche per l'accoglienza e integrazione sociale (1999) se incluyen bajo la denominación *nómada* "las etnias sinti, rom, serbia, croata y bosnia". Es evidente el grado de confusión entre etnias muy distintas, además de la equiparación de éstas con una práctica cultural –el nomadismo– que se presupone que practican todas ellas.

Referencias bibliográficas

BRUBAKER, R. "The 'diaspora' diaspora". *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28, No. 1 (2005). P. 1-19.

BRUNELLO, P. (ed.). *L'urbanistica del disprezzo*. Roma: Manifesto libri, 1996.

CERD. *Concluding Observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: Italy.* 07/04/1999 (CERD/C/304/Add.68). Ginebra: Naciones Unidas.

COHEN, R. *Global diasporas: an introduction*. Londres: UCL Press, 1997.

COLACICCHI, P. "Zingari in Italia: un furtivo apartheid". *Il Grande Vetro*. Vol. 22, No. 142 (1998). P. 9-11.

ECRI. *2nd Report on Italy adopted the 22nd June 2001*. Estrasburgo: ECRI, 2002.

FONSECA, I. *Seppellitemi in piedi.* Milán: Sperling & Kupfer, [1995] 1999.

LAPOV Z. *Vacaré Romané*? *Diversità a confronto: Percorsi delle identità Rom.* Milán: Franco Angeli, 2005.

MARCETTI, C.; MORI, T. y SOLIMANO, N. *Zingari in Toscana*. Fiesole: Fondazione Michelucci, 1994.

PIASERE, L. "Qu'este ce qu'un campo nomadi?". Redacción presentada en el convenio internacional *Les Tsiganes en Europe: questions sur la representation et action politique.* París: The British Academy/CNRS. París, 24-25 octubre 2005.

– I *Rom d'Europa: Una storia moderna*. Bari: Laterza, 2004.

– "Breve storia dei rapporti tra Rom e Gagé". En: Disola, I. *et al. Alla periferia del mondo*. Milán: Fondazione Roberto Franceschi, 2003.

– *Un mondo di mondi: Antropologia delle culture Rom*. Nápoles: L'ancora, 1999.

– *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Nápoles: Liguori Editore,1995.

– *Popoli delle Discariche: Saggi di antropologia zingara*. Roma: CISU, 1991.

SALETTI, C. "Partenza per un viaggio di ritorno. Andare in Bosnia, itinerario annuale dei Romà XoraXanè migrati a Torino". En: Saletti, C. y Piasere, L. (ed.). *Italia Romaní*, Vol. IV. Roma: CISU, 2004.

SHEFFER, G. (ed.). *Modern Diasporas in International Politics*. Sydney: Croom Helm, 1986.

SHUVAL, J. "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Teorethical Paradigm". *International Migration*. Vol. 38, No. 5 (2000). P. 41-55.

SIGONA, N. "Lo scandalo dell'alterità: Rom e Sinti in Italia". En: Bragato, S. y Menetto, L. *E per patria una lingua segreta: Rom e Sinti in provincia di Venezia*. Portogruaro: Nuova Dimensione, 2006. P. 17-32.

– *Figli del ghetto: Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli zingari.* Civezzano: Nonluoghi, 2002.

SOLIMANO, N. y MORI, T. "A Roma ghetto in Florence". *The UNESCO Courier*. Vol. 53, No. 6 (2000). P. 40.

SORAVIA, G. "Nomade, Zingaro, Profugo, Immigrato". *La Società Multietnica*.. No. 2 (1996). Bologna: Observatorio Metropolitano de las Inmigraciones. P. 19-25.

TREVISAN SEMI, E. "Le diaspore: esempi storici e modelli interpretativi". *I Quaderni Mim*. Colección: Sguardi sul Mediterraneo. Bologna: Il Ponte, 2008.

ANEXO: ENTREVISTA A BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Gladys Lopera y Fernando Navarro Colorado

Gladys Lopera y Fernando Navarro Colorado

Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) de CIDOB

"La lucha indígena y afrodescendiente significa una lucha por otro tipo de desarrollo, por otro tipo de manejo de recursos, y ahí representan a la humanidad en su aspiración de sobrevivir".

Boaventura de Sousa Santos es doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale y catedrático emérito de Sociología en la Universidad de Coimbra. Asimismo es Distinguished Legal Scholar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin – Madison y Global Legal Scholar en la Universidad de Warwick. Además es director del Centro para Estudios Sociales de la Universidade

de Coimbra. El profesor De Sousa inauguró y clausuró el IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales de CIDOB, dedicado a "Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer". En este marco, hicimos esta entrevista en la que el profesor De Sousa argumenta y analiza diversos temas: la relación entre la actual crisis y nuestro bienestar, las alternativas que emergen en América Latina al capitalismo, las formas comunitarias de entender la democracia, así como las posibilidades de diálogo intercultural con el mundo musulmán tras las revueltas populares en países como Túnez y Egipto. Este intelectual aboga por un cambio civilizatorio que debe pasar por un cambio epistemológico que implique la modificación de las formas de vida occidentales.

El crecimiento del capitalismo financiero no tiene nada que ver con nuestro bienestar. Podemos todos empobrecer y el capitalismo financiero prosperar

Tras este seminario, algunos investigadores nos planteábamos si, detrás de la actual crisis económica, hay otra crisis más profunda relacionada con los procesos culturales y la epistemología. Si es así, ¿nos encontraríamos ante una crisis del Norte, de lo occidental, o ante una crisis del pensamiento neoliberal?

No es sólo neoliberal. Esta parece ser una crisis bastante vasta. Claro que todas las grandes crisis se presentan con la idea de que son bastante amplias y normalmente conllevan la idea de que son cambios civilizatorios; pero mirando todos los procesos revolucionarios de crisis que se han dado hasta ahora, uno podría realmente concluir que esta crisis tiene algo especial. Por un lado, es una crisis que ocurre en un marco muy claro del declive de los Estados Unidos, como el país hegemónico del sistema mundial. Por el otro, es una crisis en la que, después de intentar crear gobiernos financieros internacionales, que curiosamente coinciden con el desgobierno total, las soluciones se quedaron como soluciones nacionales. Eso hace que los países hoy estén sujetos (lo que crea un problema para la propia democracia) a múltiples imposiciones que los países del Sur conocieron desde el colonialismo, desde el neocolonialismo, desde el ajuste estructural global del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional por toda América Latina, África y Asia, y ahora lo hacen los países europeos. Por eso parece más grande, porque ocurre en Europa. Pero es grande no solo por esa razón. Es impactante porque empieza como una crisis financiera que representa, de hecho, el predominio, la primacía, que los capitales financieros hoy tienen sobre la economía productiva, la economía real. Eso quiere decir que el crecimiento del capitalismo financiero no tiene nada que ver con nuestro bienestar. Podemos todos empobrecer y el capitalismo financiero prosperar. Y esto no pasa con el capitalismo productivo, porque algunos de los beneficios tienen que pasar a los trabajadores.

La otra dimensión es que esta crisis viene precedida de otra crisis, que se ha estado alimentando en las últimas dos décadas, que es la crisis ambiental que se llevó desde el inicio de los noventa a todas las conferencias intergubernamentales de las Naciones Unidas, la última de las cuales tuvo lugar en Cancún. Y esta es una crisis que necesita una transformación civilizatoria. Realmente lo que los cambios climáticos nos dicen es que necesitamos producir en contextos de bajo carbono, que ser eficaces implica un cambio total en los modos de consumo de las sociedades. Esos modos de consumo son los modos capitalistas de consumo. Entonces, si quieres cambiar esos modos de consumo y esta alternativa energética a una economía de bajo carbono, y estás convencido de que aquí existe un cambio civilizatorio, el hecho interesante es que esto va a implicar transformaciones en la vida

concreta de las personas. Sin embargo, esta cuestión ha desaparecido de la agenda, de alguna manera, con la crisis financiera y económica. Ya estamos todos hablando de empleo, de crecimiento, ya no se habla más de medio ambiente, de sostenibilidad, de cambio climático, de calentamiento; y mientras tanto la naturaleza sigue hablando muy fuerte, dando señales muy fuertes de que las cosas no van bien. Las inundaciones en Brasil o en Australia, la manera cómo ocurrieron, son buenas afirmaciones de esa voz muy alta de la naturaleza. Esta crisis financiera, que se quiere resolver dentro del marco capitalista, no solamente obstruye otras formulaciones a la crisis más amplia, la ecológica, sino que hace pensar que estas no son necesarias, y por eso es un obstáculo al cambio civilizatorio.

Ya estamos todos hablando de empleo, de crecimiento, ya no se habla más de medio ambiente, de sostenibilidad, de cambio climático, de calentamiento; y mientras tanto la naturaleza sigue hablando muy fuerte, dando señales muy fuertes de que las cosas no van bien

El problema es que los cambios civilizatorios no dependen de estas coyunturas que van entrando lentamente y se van alentando con la participación de muchos grupos que, además, no viven de ninguna manera la crisis como se vive aquí en el Norte global. Es decir, vista desde el Sur global, lo que pasa no es propiamente una crisis, lo que ocurre es una gran oportunidad para los países periféricos del sistema mundial. Finalmente, superarla tiene algunos beneficios que el capitalismo da a los países desarrollados. En las negociaciones en la Organización Mundial de Comercio, la hipocresía occidental no permitió que los beneficios de los países del Norte llegaran también a los países del Sur. Si hay protección agrícola en el Norte, entonces el Sur también puede adoptar protección a los productos agrícolas. Si el Norte quiere eliminar esas tarifas, vamos a eliminarlas en todo el mundo. Esto hace veinte años no era posible porque el colonialismo es realmente toda esa dualidad naturalizada: lo que yo hago, tú no puedes hacerlo porque tú no eres una potencia desarrollada, eres una antigua colonia y no puedes seguir la misma política. Lo que es nuevo en este momento es que hay otros países que tienen bastante poder y están comprando la deuda soberana de Europa y de los Estados Unidos. Esos gobiernos ahora pueden decir: "las mismas reglas o se aplican para todos o no se aplican". En ese momento la crisis de unos se transforma en oportunidades para otros. Es lo que está pasando con China, Brasil, Rusia, India, son estas oportunidades las que están emergiendo.

Al mismo tiempo, hay otros países que aprovechan la brecha de la hegemonía de los Estados Unidos y proponen soluciones poscapitalistas, como Venezuela, Bolivia y Ecuador. Así, realmente, el contexto de crisis debe ser matizado porque se debe formular de diferentes maneras, y, por otro lado, tiene diferentes sentidos en diferentes partes del globo. Pero tiene también diferentes sentidos, según de qué lado estás, según los grupos sociales a los que pertenezcas, a los dominantes, a los dominados, para ver efectivamente cuáles son los procesos para aprovechar esta oportunidad. Para algunos, esta oportunidad es la oportunidad de crear horizontes poscapitalistas dentro de la tradición europea. Para otros, el socialismo del siglo XXI es la oportunidad de crear soluciones posoccidentales, por ejemplo, el *Sumak Kawsay* (quechua) de Ecuador, o *el Sumak Qamaña* (aymara) en Bolivia, los principios del "buen vivir" o vivir bien que son otros conceptos civilizatorios, otra manera de no usar la palabra *desarrollo*, y defender otras relaciones con la Madre Tierra y la naturaleza. Los derechos de la Naturaleza constan en la Constitución Política de Ecuador. Aquí está realmente el cambio civilizatorio, ya presente en textos constitucionales, que puede aplicarse o no, pero están en la agenda política.

En ese sentido, con esa idea del Socialismo del Buen Vivir, ¿cómo se podría definir entonces el socialismo hoy?

El Socialismo del Buen Vivir es un proceso de traducción intercultural entre concepciones emancipadoras del Norte global –que fue el socialismo europeo– y concepciones de vida plena de las comunidades indígenas

El Socialismo del Buen Vivir, tal como lo estoy formulando, es un proceso de traducción intercultural entre concepciones emancipadoras del Norte global –que fue el socialismo europeo– y concepciones de vida plena de las comunidades indígenas de los Andes, y que podemos transferir a unos contenidos con otros nombres, por ejemplo, en África con el concepto *Ubuntu.* Podemos transferirlo a otras partes del mundo, como a la India, con el concepto ghandiano de *Swadeshi*. Todas son maneras de vivir bien, en el sentido de que debemos usar la naturaleza pero sin abusar de ella, y de vivir cooperativamente y no competitivamente. La naturaleza no es esclava. Además, nosotros no fuimos construidos aparte de la naturaleza, sino como parte de la naturaleza. Y estas formas del *buen vivir* implican que el socialismo no puede basarse en la idea eurocéntrica del desarrollo de las fuerzas productivas. Porque el socialismo europeo nace del desarrollo de las fuerzas productivas, y ya no cabe dentro de las relaciones de producción capitalistas; es por eso que las nuevas formas, con su desarrollo, socializan la producción y la propiedad privada de los medios de producción. Con lucha o sin lucha, capitalismo o socialismo europeo son dos posiciones que siembran la idea de un crecimiento infinito de las fuerzas productivas, o sea, un crecimiento infinito de la explotación de la naturaleza. Si podemos explotar, explotamos. El petróleo está a una gran profundidad, en el pre-sal[1], en Brasil, así que "inventemos las máquinas y vamos"… Para el Socialismo del Buen Vivir es infinitamente lo contrario, la naturaleza es limitada y por eso las fuerzas productivas tienen que ser reguladas por conceptos ético-políticos y no por la utopía tecnológica. Esto es el Socialismo del Buen Vivir.

¿En qué lugar queda el individualismo del Norte frente a lo comunitario que emerge cada vez más en América Latina?

Sin duda, el Socialismo del Buen Vivir se asienta en una profundización democrática. La Constitución de Bolivia dice que hay tres formas de democracia: la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria, y esto es una novedad total para la teoría democrática eurocéntrica. Yo, por ejemplo, trabajé bastante sobre la democracia participativa en los noventa, pero lo máximo que logramos fue juntar a la democracia representativa con la democracia participativa, y, muchas veces, las dos centradas en la participación individual; o sea, la unidad de análisis política es el individuo[2]. En la democracia comunitaria no es así, el individuo político es la comunidad, y la autonomía del individuo se construye a partir de la comunidad. Entonces se produce todo este apogeo comunitario, toda esta vitalidad comunitaria, que no quiere decir monolitismo, que no quiere decir armonía, que no quiere decir ausencia de conflictos. Al contrario, son comunidades muy fracturadas con muchos conflictos.

Con sumas de encuentros y desencuentros…

De encuentros y desencuentros, ¡por supuesto, claro! Pero lo que tiene de distinto es que la libertad del individuo que surge con el liberalismo es básicamente esto: "Yo con mi propiedad individual hago lo que quiero". Eso no es así. Primero, porque no hay propiedad individual, digamos,

1. El pre-sal es una formación geológica situada en el subsuelo del océano Atlántico, bajo una capa de sal de 2.000 metros de espesura, que se extiende frente a la costa brasileña a más de 2.000 metros de profundidad
2. Véase *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Mataró: El Viejo Topo, 2003.

significativa, no hay propiedad individual de la tierra y del manejo de la tierra; y, segundo, porque vives en una comunidad de la cual dependes. Puedes debatir, puedes entrar en conflicto con ella, pero perteneces a la comunidad, porque si no perteneces a ella te quedas completamente aislado y eso no pasa simplemente en América Latina. Pasa muy claramente en África... porque las luchas de las mujeres islámicas, por ejemplo en África o en Asia, son organizadas casi siempre dentro del marco de la cultura islámica. Exactamente porque las mujeres no se pueden permitir el lujo de abandonar su cultura, porque si salen de su cultura son mujeres completamente desprotegidas, aisladas en una autonomía sin sentido, y para su comunidad muchas veces son consideradas, después de ser expulsadas, como prostitutas, como mujeres sin valía. Entonces, ellas quieren luchar dentro de su comunidad para transformarla, los *individuos autónomos de nuevo tipo,* que son los que estoy proponiendo a través de mi práctica en las Epistemologías del Sur, son los autónomos que surgen por sus luchas con sus comunidades.

Para el Socialismo del Buen Vivir la naturaleza es limitada y por eso las fuerzas productivas tienen que ser reguladas por conceptos ético-políticos y no por la utopía tecnológica

Sin perder la pertenencia…

Sin perder la pertenencia. Al contrario, luchando por una pertenencia más rica. Esos son los individuos autónomos; son los críticos, son la sabiduría crítica de la comunidad, son las diferentes generaciones, pero es una autonomía para profundizar la comunidad, no para destruirla.

En esa línea, desde las comunidades indígenas y afrodescendientes de América Latina, ¿cuál es su opinión con respecto a las luchas de los pueblos frente a la masacre de la naturaleza con la entrada de las multinacionales de la minería (en el caso colombiano)? ¿Cómo ve usted esa revalorización de la explotación de la naturaleza con el argumento de que se traduce en más empleo, y que mucha gente lo entiende como una apertura del país frente a la economía global?

Los indígenas en Colombia, y no solo ellos, también los afrodescendientes en este momento, están al frente de la lucha, de esas luchas civilizatorias por alternativas al desarrollo. Y esa lucha es una lucha muy violenta, porque los recursos, los territorios de los pueblos indígenas y de los afrodescendientes, sobre todo en el Chocó, son territorios sagrados que tienen una historia sin la cual los pueblos no se pueden mantener. Por eso, luchar por sus territorios es luchar por su integridad cultural, ancestral, por su identidad, y esto está en la primera línea de este cambio. Y aquí lo que interesa ver es que estas luchas, debido a especificidades culturales y ancestrales de los indígenas o de los afrodescendientes, para muchos es algo que no tiene un interés general. Se entiende que esta gente que viene de otros tiempos, un poco anacrónicos, y a los que no les gusta realmente este desarrollo tecnológico, no representan el futuro, son residuos del pasado. Y aquí se justifica la lucha ideológica, para mostrar que la lucha indígena o afrodescendiente es importante, no solo para los indígenas y para los afrodescendientes, sino para todos, porque significa una lucha por otro tipo de desarrollo, por otro tipo de manejo de los recursos, por otro tipo de relaciones con la naturaleza. De alguna manera, son representantes de la humanidad en su aspiración de sobrevivir y de florecer. Por eso, la importancia de estas luchas es su capacidad de universalizarse desde

abajo. No es el universalismo europeo de las ideas abstractas del progreso, del desarrollo; es gente que en el terreno se implica en luchas que tienen un impacto mucho más allá de sus reclamos concretos. Defender sus territorios es importante, pero al defender sus territorios están defendiendo a la humanidad: van a defender la Amazonía, van a defender la Madre Tierra, el agua potable, la biodiversidad, cosas que no solamente son importantes para los indígenas sino que son importantes para toda la gente. La Amazonía no es importante para los indígenas solamente, es importante para toda la humanidad.

Hay todavía hoy una comunicación social alternativa, desde abajo, libre, comunitaria, de radios, de periódicos, de revistas, de portales de Internet, que es la cosa más rica que está emergiendo, y además como instrumento político

Colombia tiene el 46% de los páramos que hay en el mundo, y es allí, en los páramos, donde están asentados los resguardos indígenas, donde tienen sus territorios ancestrales, pero es allí también donde las multinacionales, las empresas mineras quieren entrar. Se trata de una apuesta más universal, frente a la defensa de un territorio, no colombiano, no indígena, sino una defensa de la naturaleza. Y, sin embargo, cuesta mucho que estas ideas lleguen a los que vivimos en países del Norte y tenemos una forma de pensar del Norte. ¿Podría usted decirnos alguna forma de que la gente se comprometa con estas ideas, que al fin y al cabo son universales, porque nos competen a todos? ¿Y qué responsabilidad tendrían los periodistas en todo esto?

Esta pregunta es muy importante. La pregunta por los periodistas, de cómo pueden ejercer su responsabilidad en esto, y hay dos maneras de contestar a esta pregunta. La primera es que la razón por la que muchas de estas cuestiones no salen en los medios de comunicación no es culpa de los periodistas, es culpa de los dueños de los medios de comunicación, sobre todo aquí en España. Sabemos que los grandes periódicos están controlados por grandes empresas con fuertes intereses económicos en América Latina, y así la demonización de los indígenas –ponemos nombre a las cosas– y de todas las luchas en contra de la explotación de los recursos naturales tiene una razón muy propia, muy egoísta y muy específica. En España afecta a multinacionales españolas, que, además de controlar esos territorios, controlan los periódicos aquí, y por eso hay muchas cosas que no se saben. Entonces, ¿cuál es la responsabilidad de los periodistas? Claro, un periodista que trabaja en estos periódicos, de alguna manera, está sujeto a la línea editorial, y quizá va a escribir de cultura, o alguna cosa que no tenga problemas. Pero hay todavía hoy una comunicación social alternativa, desde abajo, libre, comunitaria, de radios, de periódicos, de revistas, de portales de Internet, que es la cosa más rica que está emergiendo, y además como instrumento político. Lo hemos visto en Túnez, en Egipto, en muchos de los países árabes, todo ha sido realmente en cadena, la gran revolución de las técnicas de comunicación, de información, que el capital global pensó que se quedaría sobre su control porque realmente son ellos los que producen toda la maquinaria. Pero, de hecho, hasta ahora, no controlan todos los contenidos, y por ello es posible tanta cosa. Pienso que falta un nuevo periodismo de investigación desde los movimientos sociales, desde las luchas. La gran pérdida de los grandes periódicos fue la pérdida de los periodistas de investigación que se quedaban en los países, y que eran corresponsales, como antes se llamaban, y se trataba de una persona profundamente conocedora y además independiente, era gente que escribía y anunciaba cosas muy interesantes. Era el periodista que estudiaba, que entrevistaba, no era un fabricante de contenidos, no era la persona que te va a preguntar, era la que va al café

y escribe su crónica. Pero esta figura ya desapareció, porque es muy caro, además tiene que ser gente demasiado independiente. Por eso, en este momento, con la crisis de todos los medios de papel –que es donde este capital se concentra–, mi esperanza con los nuevos medios electrónicos es que podamos tener un poco más de democratización. Quizás en la televisión no va a ser tan fácil, pero en muchos de los otros medios va a ser más fuerte esta idea de alternativas comunitarias de comunicación. En Los Andes es fundamental la radio, en la India también. Tenemos la cuestión del analfabetismo, y por eso sabemos que mucha gente sabe lo que pasa en Los Andes, lo que pasa en África por la radio. Y las radios pueden ser radios oficiales, pero pueden ser también radios comunitarias. Entonces, yo pienso que eso es muy importante, la comunicación de la gente, porque hoy no hay, como hubo antes, partidos únicos muy fuertes, la idea del "te mando que te movilices" y "no me preguntes por qué", "nosotros en el comité central, en la dirección del partido decidimos cuáles son las razones para movilizarnos". Hoy no; ahora, tú te movilizas, quieres saber el por qué, cuáles son las razones, y para eso son fuertes estos nuevos medios de comunicación.

Wikileaks es el principio, no la llegada, a otra transparencia del poder

En este panorama sobre los medios de comunicación, ¿dónde sitúa a Wikileaks?

Wikileaks es una parte importante de este proceso. Vamos a ver qué va a pasar en el futuro. Hubo una serie de compromisos que fueron hechos para que la revolución de información de Wikileaks pudiera hacerse pública. Y por eso se quitaron nombres. Y por eso se entregaron los datos apenas a unos periódicos, porque son respetados y, por encima de todo, hegemónicos; uno sabe que si hay alguna información peligrosa para las empresas de los grupos dominantes, esta no pasaría. Quedó más o menos claro con el caso de Israel, pues se ocultó toda la información que podía causar daño. Entonces, Wikileaks es el principio, no la llegada, a otra transparencia del poder.

Sería como el Muro de Berlín y la llegada de la democracia a la Europa del Este, donde el Muro sirvió de palanca.

Efectivamente, es una palanca, y de aquí vamos a ver lo que va a resultar. Ya hay un Openleaks, que es una disidencia de Wikileaks, que piensa que no debemos hacer tantos controles. Por otro lado, hay otros informes que dicen que la falta de transparencia no es solamente política, sino también económica, para gente que no quiere pagar impuestos. Ahí estamos con los paraísos fiscales y la información que está saliendo sobre los *offshores* y sobre cuánto dinero realmente no paga impuestos, con el cual podríamos resolver muchos de nuestros problemas, de la salud, de las pensiones, de la educación. Y esto es lo que yo pienso que es el potencial de democratización. Ahora bien, no pensemos que en la sociedad capitalista colonial en la que vivimos el poder no vaya a reaccionar. Va a reaccionar, está reaccionando, quizás va a reaccionar más rápido de lo que las fuerzas progresistas van a aprovechar Wikileaks. Nosotros hemos tenido en Dakar, en el Foro Social Mundial, un debate sobre el futuro de la comunicación alternativa después de Wikileaks. Yo hice una presentación exactamente sobre este tema. De lo que advierto es que hay que mirar los documentos,

intentar tener acceso a más documentos y tratar de transformarlos, a través de la reflexión, en instrumentos políticos que nos interesen. Porque no nos interesa de ninguna manera saber lo que Berlusconi hace con sus muchachas. No digo que eso no es importante para que se sepa el carácter honorable o no del primer ministro italiano, sino que hay otras cosas que son mucho más importantes que afectan mucho más a la gente y que no salen. Entonces, es un punto de partida, nunca un punto de llegada.

América Latina es un continente que fue, que es, muy novedoso y que, sobre todo, es muy creativo en términos de soluciones políticas y económicas, y que lo fue sobre todo en la década del 2000

En esa lógica de los mercados y las posturas alternativas, nos gustaría que nos hablase de esas nuevas insurgencias desde la economía que han aparecido en América Latina. Todas estas alternativas de unirse en UNASUR[3], la posibilidad de formar un bloque económico que permita juntos enfrentar esa crisis de otra manera. ¿Es posible hablar de una revolución en cómo América Latina afronta esta crisis?

Yo pienso que sí. Es un continente que fue, que es, muy novedoso y que, sobre todo, es muy creativo en términos de soluciones políticas y económicas, y que lo fue sobre todo en la década del 2000. Una de las razones de que esto pasase fue, por un lado, el resultado de las luchas democráticas que se venían produciendo en algunos países después de las dictaduras. La otra razón fue que el imperialismo americano se distrajo, volvió la cara a América Latina y se fue a Medio Oriente a partir de la invasión de Irak. Podíamos decir que lo que pasó en América Latina en esta década se debe en gran medida a una distracción del imperialismo norteamericano. El imperialismo se volvió hacia Oriente Medio y olvidó a América Latina. Y en este momento está de regreso. Empezó con el golpe de Honduras, siguió con las siete bases en Colombia, está ahora con la Cuarta Flota de nuevo activada en el Atlántico Sur… Está con una gran presencia de lo que llamo *proyectos*, que son inversiones de dinero en todos los movimientos sociales, de mujeres, de indígenas, de afrodescendientes, que son hostiles, por alguna razón, a los gobiernos progresistas de Venezuela, Bolivia y Ecuador. Hay una nueva contrainsurgencia que está apareciendo. Claro que nunca abandona los medios violentos del paramilitarismo. El paramilitarismo ya no es una realidad colombiana. Es una realidad en muchos otros países del continente, en Guatemala, en Ecuador, en Bolivia… Entonces, hay este lado del imperialismo que de alguna manera impide esta nueva acción, pero llega un poco tarde, porque durante una década surgieron muchas innovaciones apropiadas por los pueblos, apropiadas por estados, y es muy difícil deshacerlas.

¿Cuáles son esas innovaciones?

Son de dos tipos. Unas son de tipo transnacional o internacional. La primera fue la gran negativa de la lucha contra el ALCA[4]. La lucha intercontinental contra el ALCA, contra los tratados de libre comercio en América Latina, fue absolutamente fundamental. Y fue una lucha victoriosa que salió del Foro Social Mundial. Después están las que son de ALBA[5], la asociación latinoamericana alternativa a ALCA. Después de ganar la lucha alternativa contra el ALCA había que crear algo alternativo al ALCA, que fue el ALBA. El ALBA no involucra a todos los países latinoamericanos, al contrario, son pocos países, pero ha creado formas

3. Unión de Naciones Suramericanas. Organismo intergubernamental de integración regional formado por doce repúblicas y que ha cobrado vida jurídica en marzo de 2011.

4. ALCA. El Área de Libre Comercio de las Américas, o expansión del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (Estados Unidos, México y Canadá). Creado en 1994. Hoy se considera casi un proyecto muerto a raíz de las críticas generadas con respecto a temas tan polémicos como el propuesto por los Estados Unidos relacionado con los derechos de propiedad intelectual y las patentes.

5. ALBA-TCP. Alianza Bolivariana para los pueblos de nuestra América / Tratado de comercio de los pueblos. Se creó en 2004. Hasta el momento, 9 países han firmado su adhesión al ALBA: la República Bolivariana de Venezuela, la República de Cuba, la República de Bolivia, la República de Nicaragua y la Mancomunidad de Dominica, la República de Honduras, la República de Ecuador, San Vicente y las Granadinas y Antigua y Barbuda. http://www.alianzabolivariana.org.

de cooperación no capitalistas, incluso de trueque directo fraterno y que de alguna manera empezó en el inicio de la década con el trueque de petróleo por cereales entre Argentina y Venezuela. Después de este hay muchos otros, entre Cuba y Venezuela, médicos y petróleo, muchos truques directos, no para obtener alguna ganancia, sino para crear reciprocidad. Y ahí tienen a UNASUR, otro proyecto político conectado y, sobre todo, el gran potencial del Banco del Sur[6], que está paralizado debido a las reticencias de Brasil. El Banco del Sur sería finalmente la gran medida para que estos países sean todavía más independientes del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

Pero hay otro nivel. Las grandes experiencias no capitalistas a nivel local. Son las economías solidarias, las economías comunitarias campesinas que se están organizando por todo el continente. Existen de manera ancestral, pero ahora son parte de una agenda política. Ahora tienen secretarías de Estado dedicadas a ellas, como la Secretaría de Estado para la Economía Solidaria en Brasil. Ahora todas estas cosas son más visibles y tienen más fuerza; mujeres que son activistas de muchas de estas formas de economía solidaria. Y por eso hay aquí un embrión de formas de sostenibilidad de la vida que no pasan por la ganancia capitalista, por el valor de cambio. Estas me parecen que son las dos áreas donde hay algo novedoso, reversible, no vamos a decir que es irreversible porque no lo sabemos, pero que en estos momentos ya, en algunos países, un porcentaje significativo del PIB viene de las economías solidarias. Y, por otro lado, se camina hacia otro tipo de cooperación. El mismo Mercosur puede adquirir vertientes más progresistas.

Hay mucho híbrido cultural en estas luchas, donde, por un lado, está lo ancestral, la aspiración de dignidad y de respeto, que fue dominado por las dictaduras supuestamente occidentalizantes; ello lo combinan sin problemas con las formas más avanzadas de tecnología occidental

En ese sentido, parte del futuro está en Latinoamérica.

En otros continentes hay otras cosas interesantes que a lo mejor se conocen menos.

Estamos viviendo en estos meses revueltas populares en Túnez, Egipto, Jordania, Yemen, Siria, Marruecos... ¿Son también Epistemologías del Sur que utilizan medios no hegemónicos?

Claro. Hay un reclamo de otros conocimientos, de otras capacidades, digamos, de acción política por encima de las políticas autoritarias. Quizás se mezclan muchas cosas, porque se mezclan los ideales tradicionales con los occidentales, reclamados por aquellos que quieren vivirlos verdaderamente, o sea, que están en contra de la hipocresía de los países occidentales que se dicen defensores de la democracia y de los derechos humanos, pero que en la práctica fueron cómplices de los dictadores y de sus masivas violaciones de los derechos humanos. Es decir, estos pueden no ser conscientes de pertenecer a una cultura distinta, con distintos conocimientos, pero por lo menos son conscientes de que son otros los medios de acción política necesarios. Hay gente que tiene otros saberes que no son simplemente los saberes tradicionales, luchan por la autonomía, por otras concepciones de la autonomía. Además todo ello lo mezclan con las tecnologías de información; es lo que llamo *híbridos culturales*. Hay mucho híbrido cultural en estas luchas, donde, por un lado, está lo ancestral, la aspiración de dignidad y de respeto, que fue dominado por las dictaduras supuestamente occidentalizantes,

6. BANCO DEL SUR. Nace en 2007 como una alternativa al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional, y se constituye como una entidad financiera regional que permita una mayor integración de los países de la región. Países que lo integran: Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Paraguay Uruguay y Venezuela.

que violaron mucho de la cultura islámica a la que pertenecen las personas y que, de alguna manera, tuvo que quedar invisibilizada. Pero, por el otro, ello lo combinan sin problemas con las formas más avanzadas de tecnología occidental. Y estos híbridos son los que hacen la revolución y las protestas a las que estamos asistiendo en esta área del mundo, en el Mediterráneo, principalmente.

¿Estos híbridos y gente con estas características podrían ser elementos importantes para un diálogo intercultural? La impresión es que las posiciones cada vez son más extremas y un diálogo intercultural tendría que realizarse entre las partes más porosas, menos extremas, de cada cultura. En ese sentido, estos híbridos y estas nuevas formas de acción política podrían facilitar un diálogo moderado entre culturas.

Sí, sí. Para gran disgusto de los grupos dominantes de Europa y de Norteamérica, las protestas no fueron conducidas por extremistas islámicos o fundamentalistas. El primer intento de los medios corporativos de Norteamérica y de Europa fue que quizás los islámicos fundamentalistas estaban detrás de todo. Lamentablemente para ellos no era el caso. Son jóvenes, abiertos, muy modernos que no tienen nada que ver con eso y que además rechazan el tradicionalismo y el fundamentalismo de esas concepciones religiosas. Y por eso podríamos decir que aquí la posibilidad de un debate intercultural está dada. Será una oportunidad que no se debe perder, porque estos jóvenes son los que representan, sin renunciar al islam, a sus familias, a sus culturas, a sus maneras de estar en el mundo, están abiertos al mundo occidental, no solamente por las tecnologías, sino también por las ideas de democracia y derechos humanos. Crean híbridos políticoculturales. Y hay que animar esta construcción de híbridos. Será un error si la ayuda europea, la cooperación europea, se centra simplemente en los derechos humanos y en la democracia como la entendemos en Europa. Porque van a ver que estos jóvenes, más tarde o más temprano, les van a decir que las cosas no son como los europeos piensan; esos jóvenes quieren la democracia y los derechos humanos como ellos los entienden. Y si Europa dice "bien, en ese caso, no hay ayuda", será un desastre. Europa ha cometido todos los errores en el Mediterráneo. Sabemos lo que hizo con los islámicos de Argelia y sus consecuencias. Sabemos lo que pasó con Hamás y lo que casi pasa con Hezbolá (ahora no pasa porque no hay alternativa a Hezbolá en Líbano). Pero es esta rigidez que cuando ellos adoptan algunos de los instrumentos europeos, pero para otros fines, los europeos rechazamos nuestros propios instrumentos. Hamás ganó las elecciones. Punto. Entonces, tenemos que respetarlo. Pero Europa, siempre satélite de los Estados Unidos, no lo respetó. Estos movimientos muestran que ahora es tiempo de democracia y de que Europa lleve la democracia en serio, porque hasta ahora Europa y los Estados Unidos no se han tomado la democracia en serio, solo la adoptan cuando sirve a sus intereses. Cuando no los sirve, no la toman en serio.

Eso es lo que ha ocurrido en Túnez, que les venía bien tener ahí un muro de contención del islamismo. De hecho, el Parlamento Europeo no se pronunció ni siquiera después de irse el dictador.

Y mejor que no se pronunciara. Déjalos aislados como están en su torre de marfil, porque si van a decir algo, van a decir algo malo. [Ríe] Yo tengo muchos amigos en el Parlamento Europeo que entienden lo que pasa pero son una minoría.

Además, hay temores, por ejemplo, con la revuelta en El Cairo, por la presencia de los Hermanos Musulmanes. Hay otra apuesta más de frente, en la que no son los jóvenes los que emprenderían directamente esa transformación.

Los Hermanos Musulmanes no corresponden a la representación occidental que se hace de ellos. Son un partido político que tienen mucha gente con mucha tradición y mucha moderación. No hay ese fundamentalismo que casi los pone en la misma línea que Al Qaeda, si es que Al Qaeda existe como una organización coherente y un comando central. No tiene nada que ver. Es otra cosa. La diferencia es que en este caso hay un partido organizado que ha luchado en las elecciones y las ha perdido, y quizás las gane ahora y si las gana hay que respetar los resultados.

Un trabajo para la transformación social nunca es completo si antes no se testa con la transformación social

En ese camino que deberíamos emprender desde el conocimiento emancipatorio, ¿hay alguna postura, algunas estrategias para recuperar y para, como decía Grosfoguel, no perder eso que llamamos "basura", ese desperdicio del conocimiento? ¿Hay alguna estrategia posible para el investigador académico, intelectual o de los movimientos sociales?

Hay estrategias, pero son muy problemáticas, muy difíciles, sobre todo para quien está haciendo un doctorado en una universidad europea. Y eso lo vivimos todos. Por varias razones. La primera es que si tú haces una tesis doctoral, la idea en la que estás es que estás a saber por el saber, no estás a saber para transformar el mundo. Tu tesis es un producto intelectual, académico. Entonces, en cuanto a las Epistemologías del Sur, los saberes son una herramienta para transformar el mundo, y es muy difícil que apliques una tesis doctoral en la que puedas hacer de la transformación del mundo el eje central de tu trabajo. Puedes hablar de eso, pero realmente tienes que hacer muchas concesiones a un trabajo que se da por terminado cuando se escribe. Un trabajo para la transformación social nunca es completo si antes no se testa con la transformación social, antes de que se devuelva a los pueblos en los cuales trabajamos y con quien trabajamos para que pueda transformarse en un instrumento, digamos así, de transformación. Eso, normalmente, a los directores de tesis no les interesa mucho, para nada, al contrario, amenazan, porque en la tesis doctoral como saber tú eres el alumno, pero en la tesis como transformación de la sociedad tú eres el profesor, si tienes una experiencia más larga de activismo que tu orientador. Y a los orientadores no les gusta ser orientados. La segunda dificultad es que en tu tesis tienes que mezclar el conocimiento científico de tradición occidental, que debes manejar bien, con otros conocimientos eruditos que vienen desde fuera de Europa o ancestrales populares, y tienes que darles voz. Y aquí realmente tienes siempre una resistencia muy grande, sobre todo, es curioso, porque la resistencia de los orientadores de tesis viene del hecho que no les gustan las referencias a autores que no conocen. Tú puedes traer un gran autor de América Latina, un gran autor de África, un reconocido intelectual hindú, pero que el orientador, que está simplemente concentrado en la ciencia europea, puede no conocerlo, y la primera reacción es desvalorarlo. Podría ser otra reacción: intentar aprender, "dame los libros, quiero conocer", pero es muy raro que pase. Con los conocimientos populares, lo que hacen normalmente es que los aceptan porque los consideran materia prima, pero no los ven verdadera-

mente como conocimiento, son información. Y tú estás legitimado para usar esa información, pero la procesas, no según la visión de esas personas, sino según la visión de tus hipótesis de trabajo, de tu teoría científica que aprendiste aquí en la universidad. No es fácil. Las Epistemologías del Sur surgen mejor en contextos de no obligaciones de certificación de grado de este tipo, surgen mejor en investigaciones más libres y en otras formas en las que tú, al servicio de los movimientos sociales, puedes realmente estar más disponible para incluir diferentes elementos. No estoy de ninguna manera devaluando o considerando que el trabajo universitario no es importante. El problema es otra cosa, es una gran lección que aprendí de un gran intelectual, uno de los grandes intelectuales latinoamericanos, cubano, Roberto Fernández Retamar[7], que infelizmente es hoy casi desconocido, especialmente en Occidente, y él me decía que "nosotros, la sociedad colonial, somos mejores que la sociedad colonizadora por una razón sencilla: conocemos toda la tradición colonizadora, y me he leído todos los autores franceses, pero además conozco a los autores latinoamericanos y africanos. Y ellos no, ellos solo conocen a los autores franceses, por lo tanto, nosotros conocemos más y esa es nuestra ventaja".

7. Poeta y ensayista cubano nacido en La Habana en 1930. Se licenció en Filosofía y Letras y luego se doctoró en La Sorbona y en la Universidad de Londres. Ha impartido cursos sobre literatura hispanoamericana en diferentes universidades de Europa. Se le han otorgado varias distinciones por su obra ensayística y poética: El Premio Nacional de Poesía por su libro *Patrías*, el Premio Latinoamericano de Poesía Rubén Darío, el Premio Internacional de Poesía Nikola Vaptsarov de Bulgaria, el Premio Internacional de Poesía Pérez Bonalde de Argentina, el Premio de la Crítica Literaria por "Aquí" en 1996, y la Medalla oficial de las Artes y las Letras, otorgada en Francia en 1998. Desde 1965 preside la Casa de las Américas. Además, es el director de la Academia Cubana de la Lengua.