



I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales



La dinámica del contacto

Movilidad, encuentro y conflicto
en las relaciones interculturales

II Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales

Con la colaboración de:



CAIXA
CATALUNYA
OBRA SOCIAL



COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

La dinámica del contacto

Movilidad, encuentro y conflicto
en las relaciones interculturales

II Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales



COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

© Fundación CIDOB

Edición de las actas del "II training seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales", organizado por el Programa Dinámicas Interculturales de la Fundación CIDOB los días 1, 2 y 3 de diciembre de 2008.

Coordinación de la edición: Yago Mellado, coordinador del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) de CIDOB

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

Impresión: Color Marfil, S.L. Barcelona
ISBN: 978-84-92511-19-18
Depósito Legal: B-46.507-2009

Barcelona, noviembre de 2009

SUMARIO

PRESENTACIÓN	5
<hr/>	
<i>Yolanda Onghena</i>	
PANEL I	
ESPACIOS DE/PARA LA INTERCULTURALIDAD: CONTACTO, TRÁNSITO, APROPIACIÓN	7
<hr/>	
<i>Caterina Borelli</i>	
Introducción	9
<i>Manuel Delgado</i>	
Seres de otro mundo: Sobre la función simbólica del inmigrante	13
<i>Marta Alonso</i>	
Chiítas, ashura y espacio público barcelonés: De los callejones a la avenida	23
<i>Omar Borrás</i>	
“Latinas y futboleras”: Itinerancias entre espacios deportivos de la ciudad	33
<i>Ariadna Solé</i>	
Espacios de muerte y diversidad religiosa: La presencia del Islam en los cementerios y tanatorios de dos ciudades catalanas	45
PANEL II	
IMAGINARIOS DEL CONFLICTO: VIOLENCIA Y MIEDO EN EL CONTACTO INTERCULTURAL	57
<hr/>	
<i>Iñigo Sánchez</i>	
Introducción	59
<i>Cristina Sánchez-Carretero</i>	
Las instrumentalizaciones del miedo o los silencios desde el conflicto	63
<i>Vanessa Gaibar</i>	
La vida en los márgenes: mujeres palestinas en territorio israelí	69
<i>Sergio García</i>	
Identidad, violencia y resistencia: Hacia una reconceptualización del miedo urbano	83
<i>Maria de Souza y Roberta de Alentar</i>	
Un análisis de la violencia de género en la pareja: Las noticias de las mujeres inmigrantes en la televisión de España	95

PANEL III	
MOVILIDAD, PARTICIPACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS: LA INMIGRACIÓN COMO DINAMIZADOR POLÍTICO E INSTITUCIONAL	107

<i>Gladys Lopera</i>	
Introducción	109
<i>Nicolás Barbieri</i>	
La cultura con mayúsculas. Inmigración y cambio en las políticas públicas culturales: la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO y la Agenda 21 de la cultura	113
<i>José Manuel Jarque</i>	
Armonía discursiva sobre la política migratoria española: Análisis crítico del discurso político y mediático sobre la ley de extranjería (1985-2001)	127
<i>Esther Martínez</i>	
Interculturalidad de la administración pública a través de las campañas institucionales de publicidad en materia de inmigración	147

PANEL IV	
CONTACTO Y DISTANCIA EN EL ORDEN POSTCOLONIAL	161

<i>Luis Alfonso Herrera Robles</i>	
Introducción	163
<i>Enrique Dussel</i>	
Contacto y distancia en el orden postcolonial	167
<i>Ruth Bautista, Pablo Hoyos y Álvaro Briaes</i>	
Profesores rurales e investigadores occidentales: misioneros de la multiculturalidad	175
<i>José Antonio Nizama</i>	
La línea que nos une y nos separa: encuentro y punto de quiebre ante el nuevo orden colonial	187
<i>Gisela Ruiseco y Liliana Vargas</i>	
La Europa-fortaleza y su Otro (inmigrante) colonial: Un análisis desde las propuestas del Programa Modernidad/Colonialidad Latinoamericano	197

PANEL V	
METODOLOGÍAS DE INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL: EXPERIENCIAS, DIFICULTADES, ESTRATEGIAS	209

<i>Andrea Avaria</i>	
Introducción	211
<i>Tomás Rodríguez Villasante</i>	
Metodologías ¿Para qué? ¿Para quién?	215
<i>Elena Torremocha</i>	
Procesos educativos integrales. Proyectos comunitarios de participación ciudadana y educación democrática de personas adultas	227
<i>Mario Samaniego</i>	
El "afuera" del espacio intercultural como topos de la experiencia intercultural	239
<i>Silvia Barbotto</i>	
El Servicio Civil Nacional Voluntario como práctica de investigación intercultural: Experiencias, dificultades, necesidades	251

PRESENTACIÓN

Esta publicación ofrece el conjunto de ponencias y conferencias presentadas en el II Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI), que tuvo lugar en la sede del CIDOB los días 1, 2 y 3 de diciembre de 2008.

El Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales es un encuentro que pretende abrir un espacio crítico de diálogo y dar visibilidad a las investigaciones de jóvenes investigadores. Por ello otorga una importancia central a la discusión, tanto con el especialista invitado en cada panel, como con los miembros del FJIDI (en este caso, autores de las introducciones de los mismos) y el resto de asistentes.

El I Training Seminar “La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?” cuestionaba las identidades y los imaginarios como práctica intercultural; su construcción y su producción; la relación entre institucionalidad e interculturalidad; así como los nuevos espacios para la negociación y las herramientas que disponemos para su estudio.

El II Training Seminar, ante la creciente aceleración de la movilidad y del intercambio, puso sobre la mesa los espacios de contacto, así como las dinámicas que se establecen en ellos. La presencia simultánea de significados distintos y la incertidumbre que esta diversidad genera, dan lugar a la negociación o al conflicto como estrategias para transformar la incertidumbre del contacto en códigos conocidos. El miedo, la desconfianza y la indiferencia son parte del contacto tanto como el afecto, la identidad y la cohesión social.

En este encuentro quisimos abordar por lo tanto las diferentes dimensiones del contacto: ¿Cómo se articulan los espacios en los que se desarrolla?, ¿Cómo se inscribe en el propio imaginario?, ¿Cómo se transforman las instituciones políticas y jurídicas?, ¿Cómo se inscribe en un orden global?

Esta nueva publicación de las intervenciones del Training Seminar busca ofrecer un paso más para seguir adelante en la reflexión y la investigación colectiva, reforzando la convocatoria periódica de este encuentro y dejando constancia del trabajo realizado.

Yolanda Onghena

Coordinadora del Programa Dinámicas interculturales, CIDOB

PANEL I

ESPACIOS DE/PARA LA INTERCULTURALIDAD: CONTACTO, TRÁNSITO, APROPIACIÓN

- INTRODUCCIÓN

Caterina Borelli

- SERES DE OTRO MUNDO. SOBRE LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DEL INMIGRANTE

Manuel Delgado

- CHIÍTAS, ASHURA Y ESPACIO PÚBLICO BARCELONÉS: DE LOS CALLEJONES A LA AVENIDA

Marta Alonso

- "LATINAS Y FUTBOLERAS": ITINERANCIAS ENTRE ESPACIOS DEPORTIVOS DE LA CIUDAD

Omar Borrás

- ESPACIOS DE MUERTE Y DIVERSIDAD RELIGIOSA: LA PRESENCIA DEL ISLAM EN LOS CEMENTERIOS Y TANATORIOS DE DOS CIUDADES CATALANAS

Ariadna Solé

Caterina Borelli

Doctoranda en Antropología, Universidad de Barcelona

cateborell@gmail.com

Se ha dicho del primer panel del seminario que era la mesa “endogámica”: porque tanto los participantes como la coordinadora procedíamos del programa de doctorado en Antropología de la Universidad de Barcelona, todos nosotros además habiendo trabajado, en mayor o menor medida, con Manuel Delgado, docente encargado de introducir la mesa de discusión de los artículos. Desde luego la coincidencia no fue casual, puesto que el estudio del espacio público, en tanto que dimensión de la cohabitación de las diferencias y por lo tanto dispositivo para la inclusión o exclusión social, es uno de los ejes de investigación más consolidados en el Departamento de Antropología del susodicho ateneo. Pero más allá de eso, la homogeneidad temática de las tres intervenciones tiene que ver con que todas se plantean preguntas acerca de la función identitaria que revisten los espacios de la ciudad, especialmente en el contexto migratorio. Ya sea en el sentido de la reafirmación de las identidades de origen, como en el de la compenetración con la sociedad de destino, o incluso cuando el fruto del contacto no se parece ni a una ni a la otra sino que ya es otra cosa, es en los espacios públicos donde asistimos a la puesta en escena de dichas identidades.

En su intervención Marta Alonso analiza un caso de coexistencia en un mismo tiempo y espacio de actores de un ritual religioso musulmán y de espectadores pasivos no musulmanes. El ejemplo aportado es el de la *ashura*, la festividad más relevante para los chiítas: tiene lugar el décimo día del mes de *Muharrag*, cuando se recuerda el martirio de Hussein. Desde el año 2004 y hasta el 2007, la Asociación Cultural al Qaim organizó el ritual de luto en torno a su sede barcelonesa en la calle Sant Pere Mitjà, contando con los permisos del Ayuntamiento. Sin embargo las numerosas quejas de los vecinos y comerciantes no musulmanes condujeron al consistorio a tomar la decisión de cambiar el emplazamiento del acto. Del recorrido entre las calles estrechas del barrio de Sant Pere, donde el contacto con los no musulmanes era constante, se ha pasado a un espacio público amplio y totalmente controlable, el *passeig de Lluís Companys*. El cambio de ubicación de la *ashura* se convierte en un buen ejemplo de cómo se establece la compleja relación entre inmigración, expresiones religiosas y lo que algunos llaman población autóctona. A partir de este ejemplo concreto se plantea la cuestión de si la ciudad,

Es en los espacios públicos donde asistimos a la puesta en escena de las identidades de origen, la sociedad de destino o de aquéllo que surge fruto del contacto

Los tres artículos hablan de momentos de visibilización, ya sea momentánea (un ritual religioso anual, encuentros deportivos semanales) o perenne, como en el caso de los cementerios musulmanes

que para algunos significa la vitrina del país, es un sitio de expresión de minorías: la autora considera oportuno matizar esta afirmación, puesto que se trataría de una expresión controlada con el propósito de intervenir en el contacto entre sujetos ciudadanos.

Omar Borrás presenta un estudio realizado en Barcelona y cercanías sobre mujeres inmigradas procedentes de Latinoamérica que, en su tiempo libre, participan en campeonatos de fútbol *amateur*. La hipótesis de partida es que el deporte constituye un importante factor de visibilización y socialización. Los sujetos estudiados pertenecen a una clase social particularmente vulnerable por su precariedad laboral y económica, por las dificultades vinculadas a su estatus legal, por la lejanía de sus soportes afectivos (algunas de estas mujeres son “madres transnacionales”). Dedicán sus escasos ratos de tiempo libre a la competición deportiva, que les lleva a “pinchaguear” (ir a la cancha a practicar el fútbol) en distintos lugares de Barcelona a la vez. La pregunta que se plantea es hasta qué punto la práctica deportiva puede compensar los momentos de invisibilidad, generar nuevas sociabilidades y fomentar una mayor participación social. Las conclusiones a las que llega el autor son, primero, que la competencia futbolística de estas mujeres les permite visibilizarse en su tiempo libre, en oposición a la invisibilidad que caracteriza el resto de su semana. Además las interacciones de las jugadoras que “surfean” la ciudad generan formas de sociabilidad diferentes de las mujeres que frecuentan un único espacio el fin de semana. También señala que las sociabilidades de origen pesan menos que la condición social en el lugar de destino. Finalmente se reconoce que los espacios deportivos constituyen lugares de sociabilidad e interacción casi imprescindibles, y más en el caso de estas mujeres inmigradas.

El trabajo presentado por Ariadna Solé abarca la cuestión de la muerte en relación con el hecho migratorio. La autora señala cómo a este tema ha sido dedicada muy poca atención en el ámbito de los estudios sobre prácticas religiosas de la diáspora (en este caso, la de fe musulmana); sin embargo se trata de una temática de fundamental importancia, y más si la analizamos en contextos migratorios, puesto que da cuenta, por un lado de las significaciones que reviste la muerte “fuera de lugar” para la población inmigrada, y por el otro de las políticas de reconocimiento de la pluralidad religiosa en las sociedades de destino. El problema de fondo es si aceptamos considerar el islam como parte de la identidad catalana: por eso la cuestión funeraria ha sido definida como “el núcleo duro de la integración”. El espacio vacío que dejan los difuntos deslocalizados, es decir, los que son repatriados a los lugares de origen, suplanta la visibilización del islam. Dar opción a enterrar a los difuntos en las sociedades de destino según el ritual islámico, tanto si ese derecho es usado o no, es por lo tanto una forma de manifestar la inclusión en uno de los momentos más trascendentes de la vida humana. En este sentido, la demanda de cementerios islámicos no respondería a una voluntad de aislamiento respecto a la sociedad de instalación, sino a un deseo de integrarse en ella con una identidad propia. Queremos visibilizar lo religioso es una forma de mostrar esta voluntad de organizar su vida en Europa sin por ello sentirse extranjero.

Los tres artículos hablan de momentos de visibilización, ya sea momentánea (un ritual religioso anual, encuentros deportivos semanales) o

perenne, como en el caso de los cementerios musulmanes. Sin embargo en su intervención inicial, Manuel Delgado nos recordaba cómo el de la visibilidad/visibilización de las diferencias es un tema espinoso cuando se habla de inmigración y a veces se puede revelar como un arma de doble filo. Si por un lado es cierto que el reconocimiento de las diferencias que estructuran nuestras sociedades urbanas pasa por el derecho a mostrarse de cada ciudadano, independientemente de su procedencia, creencias, ideología, orientación sexual etcétera, no es menos cierto que cuando se trata de inmigrantes existe una peligrosa tendencia a la sobrexposición, es decir, a requerir que los inmigrantes estén constantemente identificándose y esgrimiendo sus supuestas características identitarias. El peligro es que el inmigrante pierda ese derecho a la separación entre lo público y lo privado del que disfruta el ciudadano autóctono y que es la premisa necesaria de la participación a toda sociedad que se defina democrática. Por eso Manuel Delgado invocaba una vez más la importancia del derecho a la indiferencia, que no es más que el derecho a pasar inobservado y a no tener que estar constantemente dando cuenta ante los demás de quién uno es, qué hace y qué quiere de su vida.

SERES DE OTRO MUNDO: SOBRE LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DEL INMIGRANTE

Manuel Delgado

*Profesor de antropología. Universidad de Barcelona
Junta del Institut Català d'Antropologia*

manueldelgado@ub.edu

EL INMIGRANTE COMO ALIENÍGENA

Existe un relato breve de H.P. Lovecraft titulado "La Calle", publicado originalmente en forma de libro en 1920. El cuento se inicia así: "Esa Calle la crearon hombres fuertes y de honor; hombres buenos y esforzados, de nuestra sangre, llegados de las Islas Bienaventuradas, al otro lado del mar..." Es fácil ver en lo que sigue una suerte de metáfora de la propia historia de Estados Unidos, que encontraba en aquella Calle imaginaria un escenario perfecto en que sintetizar lo que, desde el punto de vista antimoderno de Lovecraft, había sido un proceso de degeneración, una disolución paulatina de los valores fundacionales con que los puritanos fugitivos de Europa habían empezado a levantar la nación allá por el siglo XVII. Entre los primeros signos de su decadencia estuvo la aparición en la Calle de gentes extrañas, torbas, malévolas: "Nuevos rostros aparecieron en la Calle; rostros morenos, siniestros, de ojos furtivos y facciones singulares, cuyos poseedores hablaban exóticas lenguas y trazaban signos de caracteres conocidos y desconocidos sobre la mayoría de las casas anticuadas. Las carretillas atestaban el arroyo. Un hedor sórdido, indefinible, reinaba en el lugar, y adormecía su antiguo espíritu" (Lovecraft, 1996). Es fácil ver en esa imagen el rechazo de Lovecraft hacia lo que el nativismo racista norteamericano interpretaba como una detestable invasión de inmigrantes de razas y culturas inferiores. Pero lo interesante es cómo uno de los grandes maestros de la literatura de terror del siglo XX incluía a los inmigrantes entre las abominaciones indescriptibles y amorfas que constituían su particular galería de criaturas.

Esa incorporación del Inmigrante al bestiario maléfico lovecraftiano –junto a Azathoth, Shoggoths, Tsathoggua, el Gran Cthulhu y otros innobrables– no debería sorprender. En las historias de terror, de fantasía o de ciencia-ficción se prodigan todo tipo de monstruosidades físicas o morales –o ambas cosas a la vez– que llegan, procedentes del exterior, al lugar de una determinada sociedad ordenada con el fin de desbaratarla, subvertirla o desolarla. Esos engendros pueden provenir de países remotos y exóticos –reales o imaginarios–, del universo exterior, del más allá o del submundo, pero siempre encarnan lo Extraño Absoluto, el Extranjero Total, que, de pronto, bruscamente o de manera sibilina, irrumpe en

Lo interesante es cómo uno de los grandes maestros de la literatura de terror del siglo XX, Lovecraft, incluía a los inmigrantes entre las abominaciones indescriptibles y amorfas que constituían su particular galería de criaturas

Este texto desarrolla en el plano teórico algunas de las cuestiones apuntadas en el Proyecto I+D Análisis operacional sobre flujos peatonales en centros históricos de Portugal y España, financiado por el Ministerio de Educación, Política Social y Deporte español. Referència SEJ 2006-12049.

Es cierto que en tanto que alienígena, el inmigrante puede ser imaginado como criatura que trae consigo todo lo que de temido existe en los mundos exteriores que nos circundan asediándonos. Pero esa misma condición es la que lo puede convertir también en un portador de todo tipo de esperanzas de renovación o cambio

el cosmos social para que en su seno actúen todo tipo de energías caóticas y disolventes. Drácula, King Kong, la Momia, Godzilla, Freddy Kruger y todo tipo de zombies, fantasmas, sectas, demonios o extraterrestres, una inmensa galería de entes crueles y devastadores –solos o en ejército– vulneran las fronteras que nos protegen de una lontananza siempre amenazante. Aunque acaso sea Alien el personaje que mejor y más explícitamente –*alien* es un anglicismo que, como se sabe, significa “ajeno”– resume ese horror viviente que ha irrumpido a la fuerza o se ha infiltrado poco a poco en nuestro mundo para destruirlo o someterlo.

Así pues, nada extraño que en el estremecedor panteón lovecraftiano el inmigrante y el monstruo se confundan. No sólo porque buena parte de nuestros monstruos son inmigrantes –es decir, entes que arriban de otro país, de otra galaxia, de otra dimensión–, sino porque los inmigrantes no dejan de ser pensados y percibidos como deformidades hiperpeligrosas en las que se hace real la pesadilla del protagonista de “Invasion of the Body Snatchers”, la mítica película de Donald Siegel del 1956, al que escuchamos gritarle a un mundo incrédulo: “¡Ya están aquí! ¡Los tenemos entre nosotros!”¹. Al fin y al cabo los inmigrantes son alienígenas: *alienigēna*, quiere decir, en latín, “nacido en otro sitio”, y no en vano la primera acepción que recoge el Diccionario de la Real Academia Española para “alienígena” lo convierte en sinónimo de “extranjero”. Su percepción puede ser la de una corporeidad inquietante que ha irrumpido de manera ilegítima en los escenarios de nuestra vida de cada día, en espacios compartidos en los que nos topamos con ellos y ellas, con un aspecto fenotípico al que se encuentran asociados todo tipo de lugares comunes, en la mayoría de casos cargados de implicaciones negativas. Son los y las inmigrantes: hombres, mujeres, niños y niñas hipervisibilizados, puesto que resulta imposible no reparar en ellos y ellas, muchas veces de manera no muy distinta a como hacía Lovecraft en su cuento, es decir contemplándolos agitándose inquietantes en esa Calle que son todas las calles, todas las plazas, todos los parques, todos los transportes públicos, etc., como el signo inequívoco del peligro inminente que todas las ideologías xenófobas –es decir alienófobas– presumen que implica su presencia en nuestros paisajes cotidianos.

Cabría añadir un matiz a lo dicho. Es cierto que en tanto que alienígena, el inmigrante puede ser imaginado como criatura que trae consigo todo lo que de temido existe en los mundos exteriores que nos circundan asediándonos. Pero esa misma condición es la que lo puede convertir también en un portador de todo tipo de esperanzas de renovación o cambio. En eso consiste la ambigüedad no sólo estructural, sino incluso estructuradora del monstruo, y también de su pariente conceptual, el inmigrante. La mitificación que el antirracismo conmemorativo y trivializado hace del inmigrante, la manera como lo convierte en una especie de héroe civilizador que trae consigo virtudes de autenticidad modélica, es de esa misma naturaleza que la que, en ciertos relatos, ve en el monstruo la expresión física de una bondad y una verdad que los “normales” han perdido. El ser exterior que ha llegado hasta aquí es en quien se puede reconocer la posibilidad de una superación del presente, una mejora, incluso una liberación. Para el xenófobo, el inmigrante es el agente externo indeseable que desencadena la alteración o la enajenación de un orden deseado, pero el antirracista no deja de pensar en términos parecidos, aunque sea invirtiéndolos, haciendo de su alterofilia la expresión de un deseo de que la intrusión del extraño sea el germen

1. Sobre la analogía entre inmigrantes y extraterrestres, no es casual que los protagonistas de “Men in black” (1997) sean agentes de una unidad especial de la policía de inmigración, o que “Alien Nation” (1988) imagine un futuro en el que los extraterrestres se han incorporado a la sociedad terrícola y conviven con sus habitantes originales, son mostrados protagonizando conflictos tipificables como “étnicos”.

para una transformación, incluso una redención moral de la sociedad. Nuestro repertorio de monstruos y otros alienígenas imaginados no dejaría de proveernos de un buen puñado de ejemplos de cómo, en paralelo a como ocurre con el inmigrante, también en ellos se pueden depositar las esperanzas de una salvación individual o colectiva. En el fondo, el extraño que hemos visto aparecer entre nosotros es la prueba viviente de que no sólo, como proclama el lema antiglobalización, “otro mundo es posible”, sino que ese mundo de algún modo *ya está aquí*².

CUERPOS EXTRAÑOS

Se podrían, a partir de ahí, desarrollar dos presunciones ya apuntadas antes en otros sitios. Una de ellas tiene que ver con la cuestión que se acaba de anotar: la manera como ciertas personas provenientes de países más pobres que han venido al nuestro a trabajar exhiben un aspecto externo que es ya de por sí un estigma visible. En efecto, la persona “etnificada” es cargada con una cantidad tal de connotaciones peyorativas y descalificadoras que su copresencia en un mismo espacio deviene fuente casi automática de ansiedad, malestar o miedo, pero también a veces de una simpatía que no niega –antes al contrario– su excepcionalidad, todo en consonancia con su estatuto de individuo estigmatizado, en el sentido anotado por Goffman (1988) en su célebre ensayo sobre las identidades deterioradas y difíciles. Es por ello que el inmigrante es objeto de una permanente tarea de focalización que hace inaccesible para él ese derecho a la consideración desafiada que se supone que preside y organiza las relaciones en público, es decir las relaciones con desconocidos en espacios de accesibilidad generalizada (Delgado, 2008). Se supone que el usuario de un espacio de esa naturaleza –lo que se da en llamar *espacio público*– no deja en ningún momento –y aunque sólo sea de soslayo– de conceptualizar y juzgar las acciones y personajes que tiene ante sí o a su alrededor, de los que en condiciones de normalidad sólo espera una mínima inteligibilidad escénica. Ahora bien, todo esto cambia en cuanto en ese espacio en principio regido por la indiferencia hacia aquellos con quienes no se prevé una acción cooperativa inmediata, se detecta la presencia de una persona o un grupo de personas desacreditadas o desacreditables socialmente, como por ejemplo “inmigrantes”, a quienes reconoce como tales a partir de cualidades sensibles inmediatamente perceptibles, suma de rasgos no eurooccidentales y elementos aspectuales que denoten una extracción socioeconómica pobre³.

En estos casos, la interacción, aunque sólo sea visual, deviene casi de manera mecánica problemática, puesto que ese desconocido que *está ahí* ya no resulta tan desconocido; pierde su derecho a esa institución que en el espacio público se supone que es el anonimato: ha sido atendido, reconocido, escrutado, detectado, señalado, colocado bajo vigilancia, ubicado en un estado de excepción que absorbe su persona al completo y que está en todo momento activado. Esa problematización de que es objeto su mera presencia no tiene por qué estar justificada por una determinada conducta objetiva, ni por su reputación en tanto que peligro. Su presencia en la calle o la plaza son mucho más que eso: implica una alarma ontológica, puesto que su *estar ahí* es el del Intruso y la del Usurpador, prueba palpable de que el Mundo –el nuestro, por supuesto– ha sido o está siendo invadido por instancias completamente

La persona “etnificada” es cargada con una cantidad tal de connotaciones peyorativas y descalificadoras que su copresencia en un mismo espacio deviene fuente casi automática de ansiedad, malestar o miedo

2. Por continuar con ejemplos cinematográficos, una película española expresa de manera especialmente poética esa expectativa que el ser completamente *otro*, que viene de un exterior absoluto, encarna. Lo hace, además, explicitando la equivalencia entre un monstruo procedente de otro mundo –Frankenstein y el universo fantástico que exhibe en sus pantallas un cine ambulante en la Castilla de postguerra– y un maquis fugitivo que llega huyendo de la Guardia Civil. Esa película, tantas veces reconocida, y con razón, como una auténtica obra maestra, es “El espíritu de la colmena”, de Víctor Erice (1973).
3. Excelente trabajo el de Nadja Monnet sobre la visibilización de “inmigrantes” en la actividad cotidiana de la Plaza de Catalunya de Barcelona; un ejemplo de cómo se produce la localización de ciertos “diferentes”, a los que se les escamotea el derecho de distanciamiento y reserva y a una distinción clara entre público y privado que los “no-diferentes” pueden reclamar como derecho (Monnet, 2008).

El extranjero es aquél,
sostenía Simmel,
que encarna el
contrasentido de un
ser que está al mismo
tiempo cerca y lejos:
cerca físicamente, pero
lejos moralmente

extrañas, por entidades vivas que no sólo vienen de, sino que nos imponen universos incompatibles con el nuestro y el contacto con los cuales habrá de resultarnos altamente perjudicial, cuando no letal. Son, en un sentido una vez más literal, *seres de otro mundo*⁴.

Es ahí donde procede recoger el segundo de los asuntos ya apuntados anteriormente y pendientes de un mayor desarrollo teórico (Delgado, 2002). Allí se teorizaba que la identificación del inmigrante en tanto que tal, lo que le convierte en acreedor de un determinado atributo siempre denegatorio, es que su desviación de la norma se origina en un exceso o en una carencia, una deformidad al fin, que hace de él un ser distorsionado, dislocado, desquiciado, respecto de una normalidad de la que, en última instancia y paradójicamente, él vendría a ser garante. Al inmigrante se le podría aplicar lo que escribiera Claude Kappler en su tratado sobre los monstruos medievales: "La Naturaleza se divierte: el monstruo no constituye, a priori, una negación o una duda del orden que ella ha instaurado, sino la prueba de su poder" (Kappler, 1988: 18).

Esa premisa –la del foráneo deforme y amenazador como aval de la normalidad– es la que permite traer a colación la vigencia de la famosa digresión sobre el extranjero de Georg Simmel (1977 [1927]), en la que el gran sociólogo alemán establecía que éste –el inmigrante en nuestro caso– permitía hacer concebible aquello que siendo ajeno, era reconocido como presente. El extranjero es aquél, sostenía Simmel, que encarna el contrasentido de un ser que está al mismo tiempo cerca y lejos: cerca físicamente, pero lejos moralmente. Un habitante de otro país no es, en tanto permanezca en él, extranjero; lo es, cuando está aquí, en este lugar que no es el suyo, sino el nuestro, argumentará Simmel. Ni que decir tiene que esa virtud del extranjero –alguien que está dentro, pero que no pertenece al adentro; que sintetiza lo que es al mismo tiempo remoto y próximo– en orden a representar todo tipo de peligros externos que se habían conseguido introducir en el seno mismo de la sociedad. Era a partir de ese Simmel, y de la insistencia de los primeros ecólogos urbanos de la Escuela de Chicago en las figuras de la invasión o de la intrusión para referirse a las avenidas migratorias (cf., por ejemplo, Park, 2002), que Isaac Joseph (1996) subrayaba cómo la figura actual del inmigrante era ideal para pensar la desorganización social desde dentro, o, lo que es igual, para racionalizar todo un conjunto de signos negativos del presente que, gracias a esa vecindad de lo completamente externo, podían ser explicadas como consecuencia de su propia presencia contradictoria, lógicamente inaceptable, imposible.

El inmigrante hace real el "más allá está aquí" o el "hay otros mundos, pero están en éste" de los surrealistas. Su ambigüedad topológica –*allí, aquí*– lo acerca a esa figura bien conocida por los antropólogos del ritual que es la del ser liminal: aquél al que se obliga a vivir atrapado durante un cierto periodo –a veces toda su vida; incluso la de sus descendientes– en un territorio indefinido y sin marcas claras, que es el que se imagina extendiéndose entre el lugar del que partió y el lugar al que se dirige y al que nunca acaba de llegar. Como el iniciado en los ritos de paso, el inmigrante es colocado en ese espacio intermedio en el que, como escribía Victor Turner en un texto ya clásico (2005), *no es ni una cosa, ni otra*. Como eterno neófito, ya no es lo que era; pero todavía no ha visto reconocido su derecho a ostentar un nuevo estatuto o rango. Ese es, sin

4. Nada nuevo en tal apreciación. Una espléndida película española, dirigida por Iciar Bollain en 1999, relata la peripecia de dos mujeres dominicanas que llegan a un pueblo alcarreño para casarse con vecinos que las han conocido por correspondencia. Se recordará su título: "Flores de otro mundo".

duda, el caso del inmigrante, abocado a encarnar una entidad humana en situación de liminalidad crónica: permanentemente *en umbral* –en ese espacio que no es ni dentro ni fuera–, en suspenso, manteniendo una relación en todo momento ambivalente con las mediaciones sociales y las instituciones en que se halla, no obstante, sumergido.

El lenguaje ordinario le reconoce al inmigrante esa condición liminar o fronteriza, aplicada a un ser que no es que esté en una frontera, sino que él mismo es esa frontera que mantiene en todo momento separados y distinguibles el interior y el exterior de ese sistema social del que forma parte, pero en tanto que cuerpo extraño. Al inmigrante –como al adolescente o al amante– se le asigna no por casualidad una participio activo o de presente convertido en sustantivo. Él no es alguien que haya cambiado de sitio, que antes estaba *allí* y ahora está *aquí*, por mucho que lo parezca, sino que es alguien que ya ha partido, pero todavía no le ha sido dado llegar. Está como en una especie de limbo intermedio, moviéndose en su seno hacia nosotros, pero sin arribar del todo. Es percibido conceptualmente como en movimiento, en inestabilidad perpetua, aunque no esté desplazándose, aunque se haya vuelto sedentario. Bien podríamos decir que la ideología que hace del inmigrante un viajero atrapado en ese exterior del que nunca acaba de salir –es decir como alguien ajeno a ese interior en el que está, pero en el que no ha acabado de entrar en realidad– se ha hecho, siempre al pie de la letra, *verbo entre nosotros*. No en vano el participio activo es ese derivado verbal impersonal que denota capacidad de realizar la acción que expresa el verbo del que deriva –*inmigrar*, en este caso– y que, en tanto que tiempo de presente, implica una actualización de esa acción, una y otra vez renovada, la reinstauración de una peregrinación inaugural que nunca culmina, que exige verse una y otra vez repetida, sin alcanzar en ningún caso su destino final: ese ahora y aquí en el que está, pero al que no pertenece⁵. Eso explica que se reitere una y otra vez ese imposible lógico que es el del inmigrante de “segunda” o “tercera generación”, puesto que la condición anómala de sus padres o abuelos, se ha heredado, a la manera de un pecado original del que no todos conseguirán redimirse.

La analogía entre el inmigrante y el pasajero ritual es lo que trae de nuevo a colación el papel del monstruo y lo monstruoso. En efecto, al teorizar sobre los ritos de paso, Victor Turner subraya el papel que juegan en ellos las representaciones monstruosas, a las que atribuye un papel esencialmente sociointelectual, por así decirlo, en el sentido de que actuarían a la manera de una especie de mecanismo inductor de pensamiento al presentar los elementos clave de las relaciones sociales descompuestos o alterados, precisamente para resaltar su relevancia. Lo distorsionado o desmesurado permite al neófito distinguir con claridad el valor de unos determinados factores de la realidad social que han sido deconstruidos y reorganizados para la ocasión y que invitan u obligan a especular acerca de todo vínculo social, sea éste empírico o metafórico. O, lo que es igual, la alteración monstruosa de las facciones del orden social actúa a la manera de los espejos cóncavos y convexos del Callejón del Gato, por emplear la figura que proponía Valle-Inclán en su *Luces de Bohemia* para referirse a España en relación a Europa: devuelven una imagen deformada, pero altamente elocuente de los términos en que se produce y desarrolla una determinada estructura social, pero viéndose a sí mismo como su propia parodia, como su caricatura aberrante.

El lenguaje ordinario le reconoce al inmigrante esa condición liminar o fronteriza, aplicada a un ser que no es que esté en una frontera, sino que él mismo es esa frontera que mantiene en todo momento separados y distinguibles el interior y el exterior de ese sistema social del que forma parte, pero en tanto que cuerpo extraño

5. Sobre el papel ideológico del tiempo en las formas verbales, (cf. Criado del Val, 1992).

El inmigrante permitiría hacer pensable un estado ideal de lo social que él mismo imposibilita, al tiempo que lo valida y avala, puesto que todos los desarreglos, las fragmentaciones, los desórdenes, los desalientos, las descomposiciones, etc. que afecten a la sociedad podrán ser pensados como el resultado contingente de esa presencia anómala e indeseable que él encarna y que urge erradicar o cuanto menos mantener bajo vigilancia

Es todo ello lo que permite contemplar al inmigrante constituyéndose en lo que Turner propone denominar “molécula semántica”, cuya imperfección monstruosa convierte en útil para la conceptualización de esas otras imperfecciones de ese orden social que, a través suyo, se daba a pensar a sí mismo. La excepcionalidad que supone su presencia en el espacio público puede compararse con la de la imperfección clasificatoria que representan los animales detestados en el Levítico, cuya naturaleza maldita resulta, según Mary Douglas (1990), de su inadecuación al tipo de especie a la que en principio pertenecen, sobre todo por sus costumbres locomotoras. El extranjero pobre –el inmigrante– es como los animales marinos sin aletas y sin escamas, los terrestres con manos en lugar de patas delanteras o que se arrastran, una especie de estridencia taxonómica que, justo a la luz –o a la sombra, si se prefiere– de su imperfección, era puesto al servicio del ordenamiento sistemático de las ideas, sobre todo a la hora de dilucidar las de perfección o unidad. Y lo mismo podría argüirse siguiendo, en su polémica con Douglas, la interpretación de Dan Sperber (1975) sobre el papel que juegan los animales monstruosos –al igual que los híbridos y perfectos– en determinados dispositivos simbólicos estudiados por la etnozootología. En definitiva, el inmigrante permitiría hacer pensable un estado ideal de lo social que él mismo imposibilita, al tiempo que lo valida y avala, puesto que todos los desarreglos, las fragmentaciones, los desórdenes, los desalientos, las descomposiciones, etc. que afecten a la sociedad podrán ser pensados como el resultado contingente de esa presencia anómala e indeseable que él encarna y que urge erradicar o cuanto menos mantener bajo vigilancia.

LA DOBLE FUNCIÓN DEL INMIGRANTE

Es bien conocida la manera como acaso los dos grandes referentes de la antropología social europea abordaron la cuestión de las clasificaciones totémicas y el papel privilegiado que en ellas merecían determinados animales o vegetales. Como se sabe, Radcliffe-Brown había defendido que las especies totémicas alcanzaban su rango por la contribución estratégica que hacían al mantenimiento de la estabilidad social, aunque fuera por razones tan elementales como las alimenticias. Es decir, el privilegio de que gozaban unas y no otras especies naturales en la taxonomía totémica y el trato ritual que imponían se correspondían con la contribución que cabía atribuirles al sostenimiento del orden social, aunque fuera a través de su papel en la dieta básica de la que esa comunidad que los totemizaba dependía (Radcliffe-Brown, 1996). Frente a esa presunción, Lévi-Strauss sostuvo que los animales totémicos lo eran más bien por el papel que jugaban en tanto que operadores simbólicos, adaptados de la observación del entorno para fines especulativos, es decir como objetos a disposición de un pensamiento que los empleaba para determinadas operaciones conceptuales, como podrían ser las de hacer concebible el paso de la naturaleza a la cultura, por ejemplo. Así, si desde la perspectiva del estructural-funcionalismo los elementos de la naturaleza vegetales totémicos eran “buenos para comer”, la interpretación estructuralista los reconocía esencialmente como “buenos para pensar” (Lévi-Strauss, 1980 [1965], p. 162).

Ambas posturas pertenecen igualmente a la herencia teórica de Émile Durkheim, aunque una de ellas –la estructural-funcionalista de Radcliffe-

Brown— lo fuera a sus énfasis más sociologistas —los que encontraron su culminación en *Las formas elementales de la vida religiosa*—, mientras la segunda —la estructuralista de Lévi-Strauss— llevara hasta sus últimas consecuencias alguna de las intuiciones intelectualistas contenidas en otro texto no menos clásico del maestro francés: “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, escrito conjuntamente en 1902 —y no es nada casual— con su sobrino y ya entonces discípulo aventajado Marcel Mauss. Por decirlo de otro modo, la función que algo —lo que fuere— cumple al servicio de la preservación y la perduración de una organización de la sociedad no es incompatible con las tareas que le asigna a esa misma entidad la actividad reflexiva del ser humano en orden a hacer inteligible el mundo en que vive.

Es ahí donde contrastan dos acepciones del término *función*. Una entidad dada puede cumplir una función en el sentido organicista —el que adopta Radcliffe-Brown—, es decir en el de la tarea productiva y dinámica que un órgano dado lleva a cabo al servicio del buen funcionamiento de una determinada morfología estructural. Pero también puede cumplir una función en el sentido lógico-matemático, es decir como relación entre variables mutuamente dependientes en el plano formal. Es en ese último sentido que Lévi-Strauss puede hablar de “función simbólica”, adoptando ese valor de la glosemática, que lo entendería en tanto que equivalente de la función semiótica o capacidad que un signo tiene de expresar un contenido inicialmente amorfo que le es externo, pero del que acaba siendo solidario (Hjelmslev, 1971: 73-74). No es cosa de detenerse en la génesis de la idea de función simbólica, tal y como ha sido planteada desde la antropología estructural⁶. Digamos, sólo, que ésta remite a un determinado tipo de operaciones cuya labor, ejercida desde el inconsciente, es la de imponer formas dadas a contenidos cualesquiera, con el objetivo no de remitir unos hechos a sus causas objetivas, sino más bien de articularlos en una totalidad congruente y significativa, organizarlos de tal manera que el producto final permita integrar datos contradictorios, ordenar experiencias fragmentarias poco o nada formuladas, objetivar sentimientos confusos, etc.

Por supuesto que la función orgánica y la función simbólica no son incompatibles. Un objeto del mundo perceptible puede ser útil, e incluso fundamental, en orden al mantenimiento de una determinada estructura social, gracias a su papel en el plano tecnoecológico y tecnoeconómico, y al mismo tiempo convertirse en un instrumento al servicio de la inteligibilidad de la experiencia. El propio Lévi-Strauss proponía como ejemplo la posibilidad de que en una misma consciencia convivan, de manera no excluyente y hasta complementaria, la atribución de las causas de una guerra a los avatares de un proceso de emancipación nacional y a las maquinaciones de los traficantes de armas, es decir al mismo tiempo a motivaciones de orden simbólico-identitario y estrictamente materiales (Lévi-Strauss, 1987: 199).

Así pues, el inmigrante es no sólo pieza fundamental de un sistema de producción basado en la explotación humana o una garantía para el relevo generacional, sino un auténtico *personaje conceptual*, en el sentido que Deleuze y Guattari sugerían para esa noción en su introducción a *Qué es la filosofía*. Un determinado sistema de representación genera, como el filósofo imaginario al que se refieren Deleuze y Guattari, sus

La función que algo —lo que fuere— cumple al servicio de la preservación y la perduración de una organización de la sociedad no es incompatible con las tareas que le asigna a esa misma entidad la actividad reflexiva del ser humano en orden a hacer inteligible el mundo en que vive

6. En realidad, Lévi-Strauss incluye el valor teórico *función simbólica* en pocos momentos de su obra. Hay referencias en los capítulos I, IX y X de *Antropología estructural*, que corresponden a textos publicados originalmente entre 1949 y 1951 (Lévi-Strauss, 1987: 68, 210 y 226). La noción sólo la retomará Lévi-Strauss veinte años más tarde, en el “Finale” del cuarto volumen de sus *Mitológicas*, *El hombre desnudo*, y lo hará para mencionar cómo la beatitud que nos produce la risa es el premio que recibe nuestra conciencia de haber visto satisfecha dicha función simbólica, mientras que lo contrario de la risa sería entonces la angustia, que es la consecuencia de nuestra incapacidad para conseguirlo (Lévi-Strauss, 1991:594-595).

Es a través de esa transfiguración que el extranjero explotado pasa a ser el nuevo Gran Forastero: amenaza o esperanza, pero siempre alguien a quien controlar, perseguir, proteger o de quien esperar, pero nunca como lo que es, sino como lo que se imagina que es, que siempre es mucho más y otra cosa

propios personajes conceptuales, es decir personalidades mediante las cuales un complejo social puede pensarse a sí mismo como otro, y como otro al que se encarga encarnar sus conceptos más fuertes, o acaso la fuerza misma de sus conceptos principales, vehículos al servicio de la designación no de algo extrínseco, "un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo" (Deleuze y Guattari, 1991: 9). En tanto que personaje conceptual, el inmigrante representa lo heteronómico, es decir "los otros nombres", que pueden corresponder no sólo al perfil de quien los concibe y habla de o con ellos, sino también a su negación o su contrario. Como si el orden social y su autorepresentación encontrara en el inmigrante algo parecido a lo que Nietzsche encontraba en Zaratustra o Platón en Sócrates. Alguien con quien dialogar, aunque fuera, como en nuestro caso, en términos polémicos, es decir con quien imaginarse antagónico e incompatible. Una oportunidad para que, como escribiera Kappler (1986: 13) sobre la relación entre monstruos y humanos en la cosmología altomedieval, "el pensamiento confraternice con su enemigo".

Es a partir de ahí que el inmigrante puede asumir su papel no sólo como garante de la renovación demográfica o mano de obra vulnerabilizada al servicio de una estratégica economía informal, sino también como artefacto simbólico-conceptual. Ello no cuestiona que el llamado "fenómeno de la inmigración" sea sobre todo un fenómeno de explotación, al tiempo que una nueva prueba de la dependencia que las sociedades urbano-industriales tienen con respecto de los contingentes de jóvenes que no pueden dejar de atraer desde afuera; pero sí que contribuye a explicar porqué ese rol objetivo de la inmigración y los inmigrantes en relación con las demandas del mercado laboral y de la lógica demográfica tenga tan poca audiencia, merezca tan escasa relevancia pública, si se lo compara con la que obtienen otros argumentos mucho más etéreos en los medios de comunicación, los discursos institucionales, los pronunciamientos militantes de cualquier signo o las apreciaciones populares. De espaldas a los datos objetivos, vemos primar por encima de todo consideraciones morales que remiten a ese orden del universo que, para bien o para mal, el Inmigrante en funciones de operador simbólico y personaje conceptual pone en cuestión.

Nada hay de incompatible entre la función socioeconómica del inmigrante y aquella otra que lo coloca entre comillas para ponerlo a significar. Al contrario: la una requiere de la otra. Aceptemos la aseveración que hace Marvin Harris cuando, retomando el debate imaginario entre Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, nos dice que si ciertos animales son buenos para pensar es porque antes han sido declarados buenos para comer, o, como él plantea, presentan una relación coste-beneficio práctico más favorable (Harris, 1985:15). Trasladando ese punto de vista a nuestro terreno, podremos afirmar que si han venido miles de extranjeros a vivir entre nosotros no es para ponerse a disposición de nuestra especulación reflexiva, sino para atender requerimientos materiales hegemónicos de la sociedad que les recibe. Pero tales requerimientos, basados en la inferiorización masiva de una mano de obra barata, no pueden ser satisfechos sin un conjunto previo o paralelo de operaciones retóricas que han hecho de cada asalariado foráneo un *inmigrante*, esa figura que no tiene nada de objetiva, sino que resulta y depende de un proceso de

construcción política, mediática y también popular que lo convierte en leyenda, que lo mixtifica para reconocer en él nuevas versiones de viejas figuras mitológicas, que son siempre variantes de la del "enigma venido de otro mundo", por evocar el título español de un mítico film de serie B de los años 50. Es a través de esa transfiguración que el extranjero explotado pasa a ser el nuevo Gran Forastero: amenaza o esperanza, pero siempre alguien a quien controlar, perseguir, proteger o de quien esperar, pero nunca como lo que es, sino como lo que se imagina que es, que siempre es mucho más y *otra cosa*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993. ISBN 84-3391-364-6

DELGADO, Manuel. "La ciudad anterior. Mito, memoria e inmigración". En: FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio, ed., *Integración social y cultural*, A Coruña: Universidad de A Coruña/Ministerio de Educación y Ciencia, 2002. P. 155-175. ISBN 84-9749-048-7.

– "Marca y territorio. Sobre la hipervisibilidad de los inmigrantes en espacios públicos urbanos". En: GARCÍA ROCA, Joaquín, y LACOMBA, Joan, eds., *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, 2008. P. 351-362. ISBN 978-84-7290-407-1

CRIADO DEL VAL, Manuel. *La imagen del tiempo: verbo y relatividad*. Madrid: Istmo, 1992. ISBN 84-7090-259-8.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro*, Madrid: Siglo XXI. "Las abominaciones del Levítico", 1991 [1970]. P. 42-60. ISBN 84-3230-115-9.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998 [1963]. ISBN 956-518-016-2.

HARRIS, Marvin. *Bueno para comer*, Madrid: Alianza Editorial, 1985. ISBN 84-206-9594-7.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid: Gredos, 1971 [1943]. ISBN 84-2490-581-4.

KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal, 1986. ISBN 84-7600-140-1.

JOSEPH, Isaac. "Le migrant comme tout venant". En: DELGADO, Manuel. *Ciutat i immigració*, Barcelona: CCCB, 1997. P. 117-188. ISBN 84-88811-29-2.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1987. ISBN 84-7509-449-5.

– *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Madrid: Siglo XXI, 1991. ISBN 968-23-0708-2.

LOVECRAFT, H.P. "La Calle". En: *El clérigo malvado y otros relatos*, Madrid: Alianza, 1986.

MONNET, Nadja. 2007. "¿Cómo contemplar la diversidad en el análisis del pulso de la Plaza de Catalunya de Barcelona?". En: SANTAMARÍA, Enrique, ed., *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, 2008. P. 199-216. ISBN 978-84-7658-857-4.

PARK, Robert Ezra. "La naturaleza de las relaciones raciales". En: TERRÉN, Eduardo. *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos, 1992 [1939]. P. 104-143.

SIMMEL, Georg. *Sociología 2*, Madrid: Revista de Occidente, 1977 [1927].

SPERBER, Dan. "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'homme*, Vol. XVI/2 (abril-junio 1975). P. 534.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, 2005 [1967]. "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los rites de passage". P. 108-123. ISBN 84-323-0389-5.

CHIÍTAS, ASHURA Y ESPACIO PÚBLICO BARCELONÉS: DE LOS CALLEJONES A LA AVENIDA

Marta Alonso Cabré

Doctoranda en Antropología Social. Universitat de Barcelona
Coordinadora del Grup de Recerca sobre l'Islam de la Diàspora del ICA

malonsca11@ub.edu

EL RITUAL ANUAL DE LA COMUNIDAD CHIÍTA DE BARCELONA

La población musulmana de Barcelona se divide, sin entrar en detalles de escuelas jurídicas, en función de las dos grandes ramas del islam; así, hay fieles sunitas y fieles chiítas, aunque estos últimos representan una minoría dentro de la comunidad. En esta comunicación dejaré de lado a los sunitas para centrarme exclusivamente en los chiítas, cuyo oratorio barcelonés se encuentra en el barrio de Santa Caterina, concretamente en la zona Norte, en la calle de Sant Pere Mitjà. Este centro religioso anualmente organiza la celebración del ritual más relevante en el caso de los musulmanes de su escisión: la *ashura*, que tiene lugar el décimo día del mes de *Muharram*, el primer mes del calendario musulmán¹, y que se celebra en conmemoración a la muerte de Husein, sucedida en Karbala el año 680 d.C. Dicho personaje, hijo de Ali y nieto de Mahoma, originó el chiísmo y, por tanto, la gran división de los musulmanes (sunitas/chiítas). En la mencionada ciudad santa iraquí, Husein se enfrentó junto con 72 hombres a Jazid, proclamado califa de Damasco ese mismo año sin la aprobación de todas las escisiones islámicas, destacando en esta divergencia la rama alauita. La heroicidad que los chiítas atribuyen a Husein se basa sobretodo en el hecho que él y su reducido séquito lucharon durante dos días frente a un ejército de 3.000 hombres. Pasados esos dos días, y según cuenta la tradición, los hombres que todavía vivían, entre ellos Husein, fueron torturados y asesinados.

Mientras que algunos sunitas conmemoran el día 10 de *Muharram* con un ayuno diurno voluntario y un posterior ágape familiar para recordar el abandono del arca por parte de Noé y asimismo la salvación de Moisés gracias a la intervención de Dios frente a los egipcios, los chiítas evocan además el ya citado martirio de Husein. Así, el color negro es el protagonista de la mayoría de los actores del ritual chiíta, y los llantos, así como el auto golpeteo, son recurrentes. Los fieles corporizan una procesión en la que cantan letanías y eventualmente se golpean rítmicamente el pecho con una mano y después con la otra (esta acción se denomina *matam*). En los estandartes que sostienen hombres y niños y que encabezan el desfile se puede leer el nombre de Husein, el de su hermano Abbas, y la

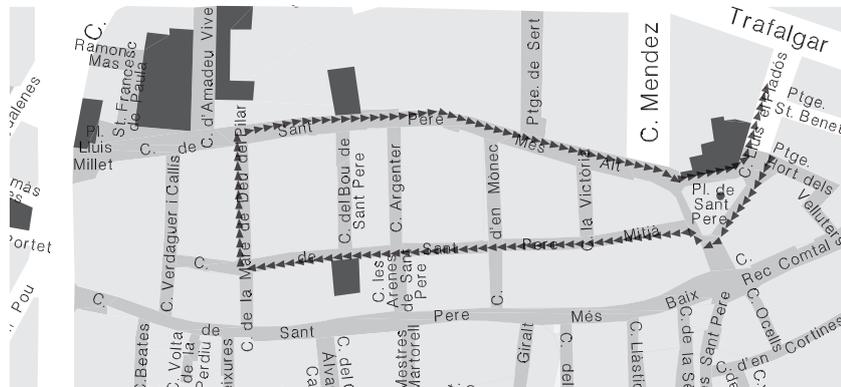
La población musulmana de Barcelona se divide en función de las dos grandes ramas del islam: así, hay fieles sunitas y fieles chiítas, aunque estos últimos representan una minoría dentro de la comunidad

1. Los nombres de los doce meses del calendario lunar musulmán son, por orden cronológico: *Muharram*, *Safar*, *Rabi-al-awwal*, *Rabi-ath-thani*, *Jumada-al-ula*, *Jumada-ath-thaniya*, *Rajab*, *Xaban*, *Ramadan*, *Xawwal*, *Dhu-al-qada*, *Dhu-al-hijja*. El número de los meses está citado en el Corán (*At-Tauba*, 9:36). El inicio de la aplicación del calendario musulmán data del año 622 después de Cristo.

Desde el año 2004 y hasta el 2007, la Asociación Cultural al Qaim organizó el ritual de luto de Husein en torno a su sede barcelonesa, habiendo realizado la comunicación previa del Ayuntamiento, que dio consentimiento para ocupar la calle entre las 14h y las 17h

característica frase de la *ashura* “todos los días son *ashura* y todos los lugares son Karbala”. Terminada la marcha, se da paso a una plegaria que se acompaña de discursos relativos al martirio, leídos por miembros de la comunidad; ante tales disertaciones algunos de los oyentes suelen exteriorizar muestras de duelo y empatía con el mártir mediante lágrimas y sollozos. A continuación, los practicantes se reúnen para comer conjuntamente. La repetición musical, gestual y temática es constante durante la celebración.

Desde el año 2004 y hasta el 2007, la Asociación Cultural al Qaim organizó el ritual de luto de Husein en torno a su sede barcelonesa, habiendo realizado la comunicación previa del Ayuntamiento, que dio consentimiento para ocupar la calle entre las 14 h y las 17 h. El Ayuntamiento de Barcelona dio los permisos de ocupación del espacio público el año 2007 con una condición: que no hubiera un solo rastro de sangre en los cuerpos de los participantes. Es pertinente indicar que el ya mencionado golpeo repetitivo de los cuerpos de los asistentes (*matam*) culmina ocasionalmente con la aparición de sangre, que en el contexto de este ritual los chiítas asocian simbólicamente al dolor infringido a Husein. Volvamos al caso barcelonés. La comitiva salía del oratorio, situado en la calle Sant Pere Mitjà, poco después de las 14 h. Sostenían una reproducción de la tumba de Husein y diferentes pancartas de tela conmemorativas para la ocasión, y se desplazaban, en dirección a Via Laietana, hasta la calle Mare de Déu del Pilar, por donde accedían a Sant Pere Més Alt. La procesión discurría por esta calle hasta llegar a la plaza de Sant Pere, lugar en el que se hacían los parlamentos y la oración y desde donde volvían a la mezquita para comer en comunión.



El trazo marca el recorrido de la procesión de la *ashura* en el periodo 2004-2007. La marcha tiene inicio en la mezquita del Centro Islámico Al Qaim (C. Sant Pere Mitjà número 21) y finaliza en el mismo lugar, pasando por las calles Mare de Déu del Pilar, Sant Pere Més Alt, Plaça de Sant Pere y, lógicamente, Sant Pere Mitjà. Se puede observar la estrechez de las calles. En el plano se distinguen dos tipos de vías: las de tráfico restringido (fondo gris) y las de tráfico vehicular permitido (fondo blanco).

El año 2007, por ejemplo, y según los datos recogidos en mi trabajo de campo, durante todo el recorrido, una pareja de la *Guàrdia Urbana* y una de los *Mossos d'Esquadra* precedieron a la comitiva. El mismo año, los comerciantes de Sant Pere Més Alt se quejaron del acto, como también lo hicieron los trabajadores de un centro escolar concertado con una entrada secundaria en esta calle; en ambos casos lamentaban

DE LOS CALLEJONES A LA AVENIDA

La *ashura* es probablemente uno de los rituales más mediáticos a nivel mundial. En nuestro país, no es extraño que las portadas de los periódicos ofrezcan imágenes sanguinarias el día después del ritual; suele tratarse de primeros o medios planos de hombres iraquíes con incisiones en la cabeza y con la cara cubierta de sangre.

La *ashura* es probablemente uno de los rituales más mediáticos a nivel mundial. En España no es extraño que las portadas de los periódicos ofrezcan imágenes sanguinarias el día después del ritual; suele tratarse de primeros o medios planos de hombres iraquíes con incisiones en la cabeza y con la cara cubierta de sangre



Derecha, una imagen de la *ashura* que se puede encontrar en la edición digital del diario gratuito *20 minutos*. La imagen de la izquierda corresponde al artículo del periódico *ABC* publicado el 29 de enero del año 2007 con el título de "La fiesta de la Ashura".

No se puede negar que dichos retratos formen parte de la celebración del ritual que nos ocupa, pero es pertinente mencionar que se toma un caso muy preciso, es más, un momento concreto de un caso entre tantos otros, y se generaliza mediante él la ritualística no sólo chiíta sino la musulmana en general. Con estas imágenes, los medios de comunicación contribuyen a fomentar la visión que el imaginario colectivo tiene de los practicantes musulmanes en tanto que salvajes, basado de manera general sobre todo en la idea que coartan la libertad de sus mujeres y que se autolesionan con ideas de fe y religión como trasfondo. A estas representaciones hay que añadir titulares que mezclan la *ashura* con fenómenos bélicos: "Ashura doblemente sangrienta en Irak" (El Mundo, 20/01/2008) y "S'acaba a l'Iraq una nova Aixura sagnant" (El Periódico de Catalunya, 20/01/2008); ejemplifican la asociación de la *ashura* con la sangre y con lo salvaje. Esta visión de los musulmanes aporta argumentos a la diabolización del islam, tendencia que opone la democracia y el islam como si fueran dos entes antagónicos y repelentes el uno del otro (López & Bravo, 2008: 813).

Las calles circundantes a Sant Pere Mitjà son estrechas, curvadas y ocasionalmente zigzagueantes. Concretamente las calles por las que transcurría la *ashura* entre los años 2004 y 2007 (como ya he apuntado, Sant Pere Mitjà, Mare de Déu del Pilar, Sant Pere Més Alt i plaça de Sant Pere) tienen la característica añadida de ser poco transitadas por vehículos motorizados y por la continuidad entre la calzada y la acera, rasgos propios de las vías semipeatonales. Estas particularidades son importantes si pensamos que es debido a ellas que los actores de la *ashura* ocupaban totalmente la anchura de las calles, siendo prácticamente los únicos protagonistas durante ese lapso temporal del espacio público por el que pasaban. Además, la estrechez del sitio contribuía a magnificar los repetitivos cantos emitidos en árabe y en urdu, así como el ruido resultante de golpearse el pecho con la palma de la mano. La cons-

tantemente difundida imagen de la inmigración en tanto que invasión (López, 2008: 815) influye en el acto de pensar este ritual por parte de los vecinos y transeúntes no musulmanes como una intrusión bárbara a la cotidianidad del barrio. El salvajismo asociado al islam se ve incrementado por la ausencia de límites geográficos más allá, obviamente, de las fachadas de los edificios. Este panorama ayuda a entender muchos de los comentarios del vecindario y actitudes como las de algunos tenderos que bajaban las persianas de sus negocios a medida que veían cómo se acercaba la cabeza de la marabunta.

Por el contrario, los diversos espacios del *passeig* de Lluís Companys están muy bien delimitados en función de sus usos. De forma simétrica, a ambos lados de la avenida se hallan las aceras de los viandantes, a un nivel distinto de las dos calzadas de un único sentido reservadas al tránsito vehicular; entre ellas, y operando a modo de eje de simetría, se encuentra una amplia zona peatonal elevada con respeto a las calzadas y franqueada por parterres de jardinería. En esta zona peatonal es donde tuvieron lugar las dos últimas representaciones de la *ashura*. Conjuntamente a las barreras geográficas aludidas (parterres, nivel alzado, calzadas...) el Ayuntamiento impuso otro límite a los participantes: debían estar en el área comprendida entre un conjunto de vallas dispuestas en forma rectangular. Lo que había sido un recorrido sinuoso con un principio y un final claros (a saber, el oratorio Al Qaim y la plaza de Sant Pere), en el que el contacto con el resto del vecindario, aunque por momentos problemático, era una realidad innegable, se ha pasado al diseño premeditado por parte del poder de un recorrido rectilíneo, delimitado y alejado del acercamiento por proximidad con aquellos que comparten el día a día con los vecinos chiítas del barrio. Para evitar polémicas con la mayoría, se ha escondido el salvajizado ritual de la mirada de los caminantes y de los conurbanos. En el caso que alguien tope con esta práctica en la avenida, será consciente que es algo minoritario totalmente bajo control, algo que, como los cantos y gestos al unísono de los actores de la *ashura*, queda difuminado en el gran espacio que lo ampara.

Pero al *passeig* Lluís Companys no sólo se pretende mandar a los inmigrantes; el consistorio trata de localizar ahí otros actos considerados como potencialmente molestos, como ocurrió en la manifestación en rechazo a las políticas del Banco Mundial el 24 de junio del año 2001, cuando con el propósito de alejar este acto del centro de la ciudad y de las sedes de entidades bancarias, la Delegación del Gobierno en Catalunya y el Ayuntamiento de Barcelona propusieron que el recorrido de los manifestantes discurriera entre la Plaza Tetuán y el Arc de Triomf, pasando por el *passeig* de Sant Joan. Asimismo, la prensa ha recogido en varias ocasiones la tentativa de la administración de desplazar las celebraciones de la afición del Fútbol Club Barcelona al amplio y controlable espacio de Lluís Companys. Así, la problemática que en este artículo se recoge no implica exclusivamente a los inmigrantes o a los musulmanes, sino que es afín a cualquier tipo de grupo que contenga cierta rareza.

El emplazamiento actual de la *ashura* es en un lugar urbanizado. Anteriormente, en cambio, se desarrollaba en un contexto de crecimiento urbano sin proyección. Ciertamente, el paseo de Lluís Companys

Lo que había sido un recorrido sinuoso con un principio y un final claros (a saber, el oratorio Al Qaim y la plaza de Sant Pere), se ha pasado al diseño premeditado por parte del poder de un recorrido rectilíneo, delimitado y alejado del acercamiento por proximidad con aquellos que comparten el día a día con los vecinos chiítas del barrio

La fiesta, o en su caso el ritual, puede unir a los diferentes actores del espacio público, creando una especie de comunidad. Pero también puede destacar las diferencias entre miembros

es resultado del proyecto de Ildefons Cerdà, aprobado en 1859 y que pretendía regular la ciudad. Y es que fue Cerdà quién acuñó el neologismo "urbanización" en 1867, un concepto que conlleva la idea de cierto cientificismo "de la organización de los espacios en las ciudades" (Mongin, 2006: 130). Este hecho no niega que ninguna actuación a nivel urbano anterior a 1867 tuviera latente la voluntad de ordenar conscientemente un espacio, pero estimo significativo el dato histórico aportado para relacionarlo con el espacio concerniente a la *ashura*, un lugar pensado y repensado a nivel urbanístico, un lugar que no da pie a las sorpresas inherentes al caminar del viandante por los callejones. Una dicotomía que tiene cierto parecido a la presentada es la que apunta Nadja Monnet entre dos calles tan próximas geográficamente pero al mismo tiempo alejadas simbólicamente y socialmente como Carders y Princesa (Monnet, 2002: 104). Ésta formaba parte de la propuesta de Cerdà, que la pensó con el fin de posibilitar la entrada de aire y luz en el barrio de la Ribera. Ahora bien, no fue hasta mediados del siglo XIX que se abrió la calle como respuesta a las demandas de calles más anchas y modernas por parte de la burguesía pero también debido a razones funcionales: se planeó recta y lo suficientemente ancha como para permitir el rápido acceso de los militares instalados en la Ciutadella a la plaza de Sant Jaume ante una eventual revuelta. Contrariamente, la calle Carders es más estrecha, sinuosa y no cuenta con la distinción de nivel entre la calzada y la acera.

LOS SUJETOS BAJO CONTROL

La fiesta, o en su caso el ritual, puede unir a los diferentes actores del espacio público, creando una especie de comunidad. Pero también puede destacar las diferencias entre miembros. Se ha denominado el primer caso "fiesta centrípeta", y el segundo "fiesta centrífuga" (Delgado, 2003: 42-43). En la *ashura* descubrimos centripetismo entre los actores activos en el ritual, es decir, entre los creyentes practicantes. Ahora bien, entre éstos y determinados vecinos o espectadores se da un proceso de centrifugación que resalta las diferencias propias de las visiones islamófoba e islamofílica del panorama mundial, es decir, despunta las incompatibilidades entre el islam y Occidente, en el primer caso tomando como elemento a combatir el islam y en el segundo Occidente (López & Bravo 2008: 815). Tanto a nivel teórico como en prácticas como la que se viene comentando, lo que para unos representa lo sagrado, para otros es simplemente inaceptable (Delgado, 2003: 38).

Con acciones del tipo de la que he descrito queda claro que el sujeto es el lugar ideal para el ejercicio de la autoridad del Estado, para evidenciar aquello sancionado positivamente en el camino de la construcción identitaria de la nación y para castigar los actos discordantes a tal proyecto de pertinencia nacional. Las restricciones referentes a la apropiación del espacio son una de las formas de que dispone el poder para ejercer su mando. Bajo este paraguas autoritario hay lugar para leyes de civismo relativas a la presencia de sujetos u objetos concebidos como imperfectos: mendigos, prostitutas, comerciantes ambulantes, expresiones artísticas no institucionalizadas entre las paredes de algún museo... Uno de los casos paradigmáticamente más polémico al respecto fue el de la aplicación de la *Llei del civisme* definida por el Ajuntament de Barcelona.

Otra de las rarezas que la ciudad pocas veces absorbe es la de las expresiones religiosas diferentes a la observancia dominante. Cada vez que, volviendo al caso musulmán, se intenta abrir algún oratorio nuevo, o que se solicita un espacio amplio para llevar a cabo oraciones puntuales de especial significado comunitario, o se requiere la oportuna notificación para ocupar la calle en ocasión de alguna manifestación, el consorcio barcelonés cavila, entra en negociaciones con los solicitantes y los vecinos "afectados". Con este gesto, decide de quién es el espacio y quién tiene que llevar a cabo una comunicación previa a la administración para disfrutar de él, quién representa a la nación y quién tiene que esforzarse para adaptarse a ella, porque el inmigrante es percibido en el espacio público como un agente transformativo de la normalidad, de la costumbre (Delgado, 2008: 360). El telón de fondo del espacio público es el mismo para todos, pero en función del perfil del actor o actores protagonistas la significación del mismo toma un cariz u otro (Delgado, 2003: 40).

Una de las acciones llevadas a cabo por la autoridad es el control de los flujos. Cerdà, como los posteriores arquitectos ingenieros, tenía ya presente esta importancia de intervención estatal. Para ello, más que pensar en lugares emblemáticos, planificó una ciudad donde fuera posible captar los flujos en un solo lugar, en un sitio contraído y confinado en sí mismo (Mongin, 2006: 141). Si se apela a la recurrente metáfora mágica, el tránsito por los callejones se asemeja al líquido que irrumpe en todo el espacio ocupable extensamente, llegando hasta el último recoveco. Antitéticamente, en lugares como los concebidos por Ildefons Cerdà para la concentración de flujos, el líquido no se expande porque está cuidadosamente contenido en un recipiente de menor superficie que altura. En el primer caso, el líquido contamina todo aquello que toca a su paso, mientras que en el segundo se evita dicho contagio. El cambio de la sangre emanada por los participantes de la *ashura* en determinados lugares del mundo (en Barcelona, como ya he dicho, queda prohibida la presencia de sangre en este ritual) por el genérico líquido es fácil; en el primer modelo la sangre infecta los lugares por los que pasa y en el segundo no. En definitiva, en el primero de los modelos los espectadores pueden asociar más simplemente la presencia de musulmanes en la ciudad con la idea de invasión, y en el segundo pueden tener más cómodamente la sensación de estar seguros en su entorno.

Una de las acciones llevadas a cabo por la autoridad es el control de los flujos. Cerdà, como los posteriores arquitectos ingenieros, tenía ya presente esta importancia de intervención estatal

CONCLUSIONES

Entiendo que es pertinente captar este cambio de emplazamiento de acuerdo con la convicción que la reproducción y ejecución de las actividades colectivas son primordiales en el proceso de reconocimiento en tanto que ciudadanos de primer grado de los inmigrantes de religión musulmana, en la medida en que constituyen las vías de configuración comunitaria por antonomasia que éstos utilizan como plataforma para su relación con las instituciones municipales, autonómicas y del Estado. Considero que la proximidad física en el espacio público con personas de origen inmigrado o de religión musulmana no siempre se traduce en una auténtica proximidad social. Compartir espacios, pues, no impide que se generen dinámicas segregadoras. A menudo, la visibilidad en el espacio público genera discursos de rechazo, como ocurrió en el caso

La Escuela de Chicago calificó la ciudad de heterogénea: una metrópoli no puede estar hecha sino de gente de todo tipo, de toda procedencia. Por definición, en la ciudad todo el mundo es inmigrante, o lo ha sido, o es de segunda o tercera generación

El espacio público es el amalgama de diferentes formas de vida, por lo cual se derriba toda barrera de precepto y es entonces cuando surgen los conflictos

de la celebración de la *ashura* en las estrechas calles próximas al Palau de la Música, donde fácilmente los vecinos y comerciantes no musulmanes podían asociar la ocupación de la calle con la mediática idea de la "conquista musulmana" de Catalunya. Es en estos conflictos derivados del miedo en donde se evidencia que el espacio no es un producto sino una producción, ya que es entonces cuando se generan las preguntas, dudas y pactos que definen efímeramente hasta nuevo aviso los usos del espacio en cuestión. De manera general, y especialmente en los tan importantes símbolos que representan los centros históricos de las ciudades, quien tiene más fuerza ocupa más espacio.

La Escuela de Chicago calificó la ciudad de heterogénea: una metrópoli no puede estar hecha sino de gente de todo tipo, de toda procedencia. Por definición, en la ciudad todo el mundo es inmigrante, o lo ha sido, o es de segunda o tercera generación... todo el mundo ha hecho el viaje iniciático o alguien de su ascendencia lo ha protagonizado y, por eso, nadie se tendría que sentir extraño, intruso, porque todo el mundo es ciudadano en el mismo nivel. Pero la práctica difiere de este idealismo, como he intentado demostrar en este escrito: hay residentes, como por ejemplo actualmente los musulmanes, que tienen menos derecho de elección en cuanto a la ocupación del espacio se refiere. Como defiende Oskar Oszlak, el derecho al espacio es, al fin y al cabo, equivalente al hecho de disfrutar de las oportunidades sociales y económicas asociadas al barrio donde uno vive. Si, todavía de acuerdo con este autor, se pierden tales derechos, es probable que consecuentemente tenga lugar un desarraigo físico (Oszlak, 1991: 24).

Pero, aun así, actualmente en la práctica en la mayoría de ciudades del mundo se da esta diferenciación entre residentes. Como recuerda Francisco Javier de Lucas (1997), el Estado moderno se basa en la contraposición nacional/extranjero y la exclusión (hecho inherente en toda comunidad) de este último. Aquél que cree ser el ciudadano auténtico y legítimo imagina constantemente lo que en el pasado, antes de la llegada de los forasteros, fue la ciudad ideal, un enclave sin problemas del cual él podía disfrutar plenamente. La ciudad piensa todos sus desórdenes, los desbaratamientos, como el resultado azaroso de una presencia que hay que suprimir radicalmente: la del inmigrante, y especialmente en nuestros días la del musulmán. Se puede decir que lo que el racismo nombraba pureza de la raza ha dejado paso a la identidad cultural.

El espacio público es el amalgama de diferentes formas de vida, por lo cual se derriba toda barrera de precepto y es entonces cuando surgen los conflictos. Una manera de combatir estas dificultades es la construcción de pequeños territorios donde aquellas barreras de preceptos serán posibles, el hecho de agruparse el sujeto con seres en algún aspecto afines a él; estas características comunes en este grupo son las que permiten construir el Yo a partir de la diferenciación respecto del otro, reduciéndose éste a todo aquél desigual del Yo; por extensión, a nivel de sociedad, el otro es el alcohólico, el indigente, el drogadicto, el inmigrante, el homosexual, etc. En palabras de Manuel Delgado, el matiz en el caso del inmigrante es que él es el único visto como híbrido, es decir, existente fruto de un error, de un accidente y, como tal, hay que desterrarlo. El otro es un desconocido, un extraño, pero convive con

nosotros. La diferencia es interesante tan sólo a partir del momento en que las dos partes desemejantes entran dentro de un mismo sistema. Está a nuestro lado, pero lo percibimos de otro mundo. Así, encontramos de nuevo la dualidad entre dos conceptos que, el uno sin el otro, no pueden existir: identidad/alteridad; se reconoce el otro cuando uno lo encuentra en su ciudad, en su barrio, en su edificio, cuando los principios identitarios del lugar se ven afectados. La diferencia, la alteridad, se convierte en una amenaza. Cuando tenemos el otro cerca lo tememos y le imputamos comportamientos extraños que rozan aquello inhumano, hacemos públicos rumores, etc., contribuyendo a que se sientan siempre diferentes. En la ciudad el extranjero está cerca físicamente pero, directamente proporcional, suele ser distante socialmente. La ciudad conduce individuos socialmente muy distantes y de orígenes culturales diferentes a vivir cerca los unos de los otros. Desde los estoicos y pasando entre otros por Aristóteles, Hobbes, Kelsen, Kant, Bergson, Freud y Camus, se ha reflexionado entorno a la figura del extranjero; es una inquietud comprendida en la sociedad que se activa ante determinados estímulos: retorno de los nacionalismos, aumento de la inmigración, crisis social y económica, etc. Uno de los propósitos del escrito era verificar si la ciudad es un sitio de expresión de las minorías; efectivamente, lo es, pero es oportuno matizar que se trata de una expresión controlada con el propósito de intervenir en el contacto entre sujetos corresidentes. Porque cualquier intervención del poder pasa por la ley, precepto que dicta la autoridad y que, desde el momento en que existe, une y desune a las personas.

En la ciudad el extranjero está cerca físicamente pero, directamente proporcional, suele ser distante socialmente. La ciudad conduce individuos socialmente muy distantes y de orígenes culturales diferentes a vivir cerca los unos de los otros

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE LUCAS, Javier. "La desaparición del extranjero y su substitución por el inmigrante. Estrategias de legitimización en la Unión Europea hoy". En: DELGADO, Manuel (ed.), *Debat de Barcelona (II). Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1997. P. 189-208.

DELGADO, Manuel. "Marca y territorio. Sobre la hipervisibilidad de los inmigrantes en espacios públicos urbanos". En: GARCÍA ROCA, Joaquín & LACOMBA, Joan (eds.) *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008. P. 351-375.

DELGADO, Manuel (coord.). *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 2003.

DELGADO, Manuel. *Debat de Barcelona (II). Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1997. "Introducció: Qui pot ser "immigrant" a la ciutat?". P. 5-15.

LÓPEZ, Bernabé & BRAVO, Fernando. "Visiones del Islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación". En: GARCÍA ROCA, Joaquín & LACOMBA, Joan (eds.) *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008. P. 811-832.

MONNET, Nadja. *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic de Barcelona*. Barcelona: Ica; Madrid: Catarata, 2002.

MONGIN, Olivier. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

OSZLAK, Oscar. *Merecer la ciudad. Los pobres y el Derecho al Espacio Urbano*. Buenos Aires: Humanitas, 1991.

SASSEN, Saskia. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: FCE, 1998.

“LATINAS Y FUTBOLERAS”: ITINERANCIAS ENTRE ESPACIOS DEPORTIVOS DE LA CIUDAD

Omar Borrás Tissoni

Doctorando en Antropología Social. Universitat de Barcelona

obtissoni@hotmail.com

Si bien la práctica del fútbol femenino “latino” en Barcelona está bastante generalizada por mujeres cuyo nivel futbolístico varía con la experiencia deportiva que han tenido en sus países de origen, se ha escogido para el estudio a grupos de mujeres cuya competencia en las habilidades futbolísticas les permiten un nivel de rendimiento comparativamente elevado, sin dejar de considerarse “amateurs”, como sostiene Chantelat (1996), cuando describe a los jóvenes deportistas que “surfean” la ciudad, yendo de un punto a otro para practicar deportes en exteriores urbanos. Esta característica particular de movilidad permeabiliza la ciudad para ellas de una manera distinta respecto al resto de los deportistas, mujeres y hombres, cuya movilidad del fin de semana les conduce a un solo espacio deportivo. La dinámica a la que están sujetas, parecería acelerar el proceso de sus momentos vitales y también de sus logros personales en distintos ámbitos, reconstruyendo sus vidas y alentando nuevas vertientes explicativas de éstas.

Los llamados “deportes postmodernos” de la ciudad, como el “skateboard”, el patinaje o las diferentes modalidades de ciclismo, entre otros, han encontrado en las nuevas modalidades futbolísticas un nuevo competidor, por sus características poco asociadas a normativas estables y oficializadas. Si bien el fútbol ha sido y sigue siendo el deporte “moderno” por antonomasia en el que las reglas antes de cambiarse son miradas con extrema rigurosidad por los gestores de la FIFA, poco cercanos a los cambios, en el llamado “fútbol latino” se han ido gestionando nuevas formas futbolísticas de participación, y se han olvidado que pertenecen a un deporte cuyas reglas primigenias poco han variado. Formas que se han ido generando en tanto que se tuvieron que adaptar a nuevas necesidades en términos de espacios, de personas, de sociabilidades.

El deporte como “ocio” y el deporte como “trabajo” (Elías-Dunning, 1992) en un todo que llega a “con-fundirse”, les permite disimular esa dualidad, que van gestionando en virtud de las nuevas posibilidades que se les presentan. Las de generar recursos se solapan con las de recreación y se mueven entre unas y otras en base a la reserva, el disimulo o el secreto, todas estrategias que pueden facilitarles la consecución de sus objetivos, cualesquiera que estos sean.

En el llamado “fútbol latino” se han ido gestionando nuevas formas futbolísticas de participación, y se han olvidado que pertenecen a un deporte cuyas reglas primigenias poco han variado

La mujer latinoamericana, por los roles sociales que le toca vivir, ha sido eminentemente viajera y según los destinos de donde procedan, migran más que los hombres. La mayoría son mujeres de origen humilde, muchas de las cuales ni siquiera hicieron el proceso "del campo a la ciudad", y han llegado desde las zonas rurales de sus países directamente a Barcelona. De la opacidad de sus visibilidades durante la semana, son los domingos cuando salen de esa vida condicionada por otras personas

Siguiendo el hilo conductor de las relaciones entre protagonistas y su evolución desde febrero de 2007 en espacios y entidades, se pretende conocer cómo se organizan estas mujeres deportistas y si la práctica deportiva, los lugares y sus relaciones, son un medio para compensar sus momentos de invisibilidad, generando nuevas formas de sociabilidad que, además, favorezcan una mejor participación social.

CONSIDERACIONES PREVIAS

A Barcelona le sucede algo parecido a aquello que los creadores de la "Escuela de Chicago" tuvieron el privilegio de ser los primeros en hacérselo notar. "Dado que la población de la ciudad no se reproduce a sí misma, ha de reclutar sus inmigrantes en otras ciudades, en el campo y en otros países. La ciudad ha sido así una mezcla de razas, pueblos y culturas y un vivero propicio de híbridos culturales y biológicos nuevos. No solamente ha tolerado las diferencias individuales, sino que las ha fomentado. Ha unido a individuos procedentes de puntos extremos del planeta porque eran diferentes y, por ello, útiles mutuamente, más que porque fueran homogéneos y similares en su mentalidad." (Wirth, 1988; cifr. Delgado, 2003: 45). En el concepto hegemónico de "inmigrante" subyace la catalogación de la persona que ha venido a trabajar, por lo general, de países cuyo desarrollo económico es inferior al que tiene el país receptor. No son "inmigrantes" las personas que vienen con una posición económica desahogada, para ellas se utilizan otros adjetivos que, si bien pueden ser estigmatizantes, no enfatizan esa situación de "pobres" que a los "inmigrantes" se les asigna.

La mujer latinoamericana, por los roles sociales que le toca vivir, ha sido eminentemente viajera y según los destinos de donde procedan, migran más que los hombres (Pedone, 2006: 175). Ellas, que conservan los roles "modernos" sobre el papel de la mujer en la sociedad, además de las características propias de los espacios sociales en que les ha tocado vivir en sus países, han empezado a aportar en su destino esa mezcla de realidades que necesita la ciudad para funcionar. La mayoría son mujeres de origen humilde, muchas de las cuales ni siquiera hicieron el proceso "del campo a la ciudad", llegando desde las zonas rurales de sus países directamente a Barcelona. La vida de estas mujeres se gesta en la opacidad de sus visibilidades durante la semana y son los días domingos cuando salen de esa vida condicionada por otras personas que les marcan el ritmo y lugar donde se deben cristalizar sus encuentros. Personas a quienes tienen que servir para tener como contraprestación el ingreso económico que, en la mayoría de los casos, se traducirá en remesas que mandarán a sus países de origen. Sin embargo, en los lugares donde se desarrolla la práctica deportiva, parecería que pueden mostrarse de una manera distinta, en tanto que su competencia deportiva las avala.

Mujer, pobre y fenotípicamente distinta, son un conjunto de variables que no les favorecen en la "sociedad de acogida", por ello hay que descartar que los problemas propios de la mujer catalana sean también los de las mujeres que se trasladan a trabajar a Barcelona provenientes de países con un desarrollo socioeconómico distinto. La mujer inmigrada tiene problemas que van más allá, porque "...su trabajo [está] condicionado por su subordinación en un mercado de trabajo segmentado por el

género y la etnicidad, es la marginación y la invisibilidad en la jerarquía del trabajo lo que constituye el marco de referencia de los problemas de la mujer inmigrante. Son, las condiciones estructurales las que originan los problemas de estas mujeres" (Solé, 2001:208)

Muchas que no han regularizado su situación legal, ven incrementadas sus dificultades; su condición de "ilegales" les inhibe para conseguir un trabajo con los beneficios de cualquier persona trabajadora. Sus "credenciales" son inexistentes, hecho que les impide algunas gestiones, como el alquiler de un piso o conseguir un préstamo. Los trámites "oficiales" deben concretarse bajo la tutela de otra persona de confianza y, la baja formación, es un problema añadido para facilitar esas relaciones con las instituciones. Sirven al sistema pero, para darles el estatus de "ciudadanas" deberían tener el "reconocimiento social y jurídico por el cual una persona tiene derechos y deberes por su pertenencia a una comunidad, en general, de base territorial y cultural... La ciudadanía acepta la diferencia, no la desigualdad" (Borja, 2002). Esa desigualdad que podría ir aliviándose en la medida que la convivencia con "diferentes" vaya haciéndose presente en la comunidad y, quizá, el deporte podría ser una manera de favorecer esa convivencia.

Como sostiene Solé, al problema de la vida cotidiana se le ha de sumar las relaciones de la mujer inmigrante con las instituciones, agravada en el caso de las que no han tenido la posibilidad de regularizar su estada. Estas mujeres tienen que cumplir con los requisitos de la "integración" lo antes posible para favorecer su participación social y económica, aún siendo enmarcados, muchos de estos requisitos, en una dimensión "cultural". Pero si "una ciudad sólo puede reconocerse culturalmente como el fruto de herencias, tránsitos y presencias sucesivas, que la han ido configurando a lo largo de lustros" (Delgado, 1988), la mujer inmigrada debería tener esa posibilidad temporal de "adoptar" y a la vez "generar" cultura, y no tener que ajustarse a unas estructuras culturales inducidas asumiendo como suyos unos rasgos "característicos" que supuestamente tiene la llamada "sociedad de acogida". La mujer cuando llega no está en tránsito, aporta a la sociedad tanto como puede aportar otra persona, ellas también son "configuradoras de sociedad".

Esa tendencia de intentar que las personas recientemente llegadas se ajusten a las formas, que se supone son las "correctas" de la sociedad donde viven, se concreta mediante acciones en la calle y en los espacios privados. Las políticas de inmigración han puesto ciertas limitaciones a la participación social, en tanto que las personas inmigradas no tengan el perfil que se ajusta a los requerimientos de quienes detentan la potestad de hacer cumplir las normas. En la "ordenanza de civismo", aprobada por el Ayuntamiento de Barcelona a finales de 2005, se regula, entre otras, determinadas formas de uso de la calle. La organización de actividades festivas o "parafestivas", como en nuestro caso el fútbol, tampoco se escapa a las limitaciones de la ordenanza, si bien, en los espacios poco visibles, suele haber cierta permisividad en su aplicación. Las normativas reguladoras de la ocupación de los espacios públicos han propiciado lentamente el traslado del juego de los parques a los espacios deportivos convencionales, ya antes de que esta ordenanza fuera aprobada. Según parece, se trata de que los espacios deportivos tengan las "garantías" de un espacio acotado que permita detectar quiénes son las

Las normativas reguladoras de la ocupación de los espacios públicos han propiciado lentamente el traslado del juego de los parques a los espacios deportivos convencionales, ya antes de que esta ordenanza fuera aprobada

Desde hace casi diez años, las redes sociales “latinas” comenzaron a organizar ligas de fútbol que, a medida que iban aumentando en número por la constante llegada de personas, fueron incrementando en participación

personas que juegan, así como saber quiénes son las personas responsables de la organización. El discurso oficial tiende a “evitar conflictos” y promocionar los espacios abiertos o directamente públicos como espacios “neutrales”, limitando sus usos a algunas personas, con la consecuente restricción de las interacciones libres.

“LUGARES COMUNES”

Desde hace casi diez años, las redes sociales “latinas” comenzaron a organizar ligas de fútbol que, a medida que iban aumentando en número por la constante llegada de personas, fueron incrementando en participación. También la organización de las mismas, producto de la experiencia, se fue perfeccionando. Las ligas femeninas, más tardías que las de los hombres, aumentaron su presencia a pesar de que la relación entre la participación masculina y femenina aún mantiene la diferencia de cinco a uno. Los campos de fútbol, diseminados por la ciudad, han vuelto a tener el uso que tuvieron antaño a medida que los nuevos habitantes de Barcelona han ido tomando el relevo de aquellos que en su momento también fueron “nuevos”, ocupando algunos espacios de los que les precedieron, como los de inmigración interior española de los años sesenta.

Del total de aproximadamente treinta espacios de la ciudad y sus ciudades circundantes donde practican deporte las redes “latinas”, son menos de diez los lugares donde se organizan ligas femeninas. Los campos suelen estar en el extrarradio de la ciudad y en los distritos de menos recursos: Nou Barris, Horta- Guinardó, Sants Montjuïc, Sant Martí y los municipios limítrofes de Barcelona, especialmente Hospitalet de Llobregat. La cercanía a las zonas de residencia es uno de los requisitos que las entidades organizadoras suelen tener en cuenta; los otros dos requisitos importantes son la cercanía a una parada de metro y que haya lugar suficiente en las gradas para albergar al público. La fiesta necesita de la facilidad de reunión y el acceso suficiente. Cada entidad organiza entre tres y cuatro ligas: campeonatos de Navidad, de invierno, de verano siempre que el calendario lo permita.

1. El campo de Viloma Montjuïc es utilizado desde hace casi cuatro años por algunas redes sociales de familia y amistad procedentes del Valle Bajo cochabambino, en Bolivia. El espacio tiene la singularidad de que aun siendo un espacio privado, está bajo las nuevas normas del Plan Metropolitano, es decir que se usa como público. Los domingos la hegemonía del mismo la tienen las redes sociales mencionadas que gestionan ese lugar con sus propios criterios. Su ubicación apartada y la práctica invisibilidad de sus ocupantes hace que la ordenanza del civismo aprobada en enero de 2007 por el Ayuntamiento de Barcelona no se cumpla de la misma manera que se podría hacer en otros lugares en que su presencia pueda ser motivo de discordia.

Algunas entidades latinas reglamentan normativas que limitan la participación según la procedencia de las jugadoras; en las ligas de “Can Boixeres”, “El Gornal” en Hospitalet de Llobregat, en el campo de Sant Genís o la que se organiza en Montjuïc¹, se regula la participación de “extranjeras” –así les llaman a las jugadoras no bolivianas– en dos, o máximo tres, jugadoras por equipo. De manera que las que juegan y no tienen esa condición, la de ser bolivianas, suelen tener la otra condición, la de ser jugadoras cuyo nivel futbolístico las destaca.

En un mismo día estas deportistas llegan a jugar hasta tres partidos en diferentes campos. Puede darse esa posibilidad porque, de forma más o menos velada, son capaces de conseguir financiaciones que les facilitan los traslados. No han cambiado sus hábitos, simplemente los han adaptado, porque en sus países también solían jugar con esta frecuencia. Puede darse el caso de que participen en el mismo equipo en una liga y, más tarde, se enfrenten en otra con las mismas jugadoras que en el espacio precedente jugaron como compañeras. Esa situación de “interacciones encontradas” crea especiales momentos de relación. En un día son adversarias y com-

pañeras, luchan “con” o “en contra” de otras que en otro campo fueron compañeras o adversarias, característica que favorece la multiplicidad de situaciones. El simbolismo encarna estas acciones al recorrer unos espacios previamente pactados que, a veces, coordinan en el momento y a los cuales no siempre tienen certeza de poder llegar a tiempo.

El compromiso de algunas diverge con la disciplina cuando el fútbol deja de ser recreación para pasar a ser una obligación difícil de llevar. Sus tiempos de participación oscilan entre la necesidad recreativa propia por la cual han optado y el compromiso con otras personas que pretenden contar con su concurso. El gusto por la práctica futbolística está condicionado por las necesidades personales de pasarlo bien, pero no siempre se está en la disposición de ir a jugar después de una dura semana laboral cuando se transforma en una obligación. La mayoría son trabajadoras a tiempo total: al cuidado de ancianos o con labores en condición de “internas” de trabajos domésticos, que les roban el tiempo libre que otra persona podría gestionar a su manera. Este aspecto cobra mayor dimensión cuando la mujer trabaja sin contrato, porque no pueden asistir a los entrenamientos si es un día festivo o, si de improviso, tienen que cambiar su agenda porque sus jefes las reclaman para ir a trabajar. Esta condición inestabiliza su participación deportiva y limita las posibilidades que el fútbol les puede brindar.

Poco a poco estas jugadoras se han ido incorporando a las ligas oficiales. Actualmente hay tres equipos donde juegan “latinas” que participan en las ligas organizadas por la Federación Catalana de Fútbol y los tres tienen características particulares. El “Bolivia CD” conforma su plantilla solamente con chicas bolivianas. Sus resultados hasta el momento no han sido halagüeños, pero siguen en su convencimiento que deben participar solo chicas de esa nacionalidad. Las dificultades económicas les obliga a realizar los entrenamientos solamente una vez a la semana en un parque de Hospitalet de Llobregat. Esta característica, cada vez menos habitual del uso del espacio público para la práctica deportiva, les favorece la libertad de horarios y evitar el problema que el “espacio deportivo convencional” les aporta, economizando tiempo y dinero. Si tienen que ajustarse a unos horarios para no coincidir con otros equipos, ven mermadas sus posibilidades de arreglar los entrenamientos a sus tiempos. Los espacios convencionales en horarios de tiempo libre tienen poca disponibilidad.

Los otros dos equipos son “La Florida FC”, una entidad de Hospitalet de Llobregat donde alternan jugadoras latinas y españolas y la “Unió Esportiva Sants” una de las entidades “históricas” del fútbol catalán que cuenta en sus filas con jugadoras latinoamericanas en su casi totalidad.

DESDE LOS ESPACIOS FAVORECEDORES DE “MICROCLIMAS CULTURALES” A LAS INTERACCIONES EN LA “DIVERSIDAD”

“... En el plano sociológico, el mantenimiento —e incluso el endurecimiento— de una cierta fidelidad a formas determinadas de sociabilidad y a unas pautas culturales que los inmigrantes llevan consigo allí donde van, y que pueden formular de muchas maneras, les permite controlar mejor las nuevas situaciones sociales a las que tienen que adaptarse.” (Delgado, 1998). Los “microclimas culturales”, que habla

La mayoría de estos deportistas son trabajadoras a tiempo total: al cuidado de ancianos o con labores en condición de “internas” de trabajos domésticos, que les roban el tiempo libre que otra persona podría gestionar a su manera

El espacio deportivo parece tener su máxima expresión cuando la gente que lo ocupa le da sentido, comprometiéndose sus expectativas, esperando cumplirlas y a veces olvidándose que nunca estará exento de tensiones propias de los ajustes necesarios para la convivencia. Son lugares cargados de simbolismo cuyos objetivos van más allá de para lo que, presumiblemente, fueron creados

Manuel Delgado, también se crean en los espacios que utilizan para el deporte; son eventos simbólicos que suelen cristalizar a través de las fiestas y los encuentros futbolísticos condicionados por las entidades que los gestionan, con distintas “puestas en escena”, pero con los mismos objetivos de hacer que quienes asisten se lo pasen bien recreando distintas formas de los lugares de donde vienen.

Las fiestas se organizan con pretextos variados; durante la temporada se puede organizar la inauguración de una competición deportiva, o “el día de la madre”, creando esos “microclimas” que, contrariamente a lo que piensan algunos portavoces de la posición oficial, no son un impedimento para la “integración”. El espacio deportivo parece tener su máxima expresión cuando la gente que lo ocupa le da sentido, comprometiéndose sus expectativas, esperando cumplirlas y a veces olvidándose que nunca estará exento de tensiones propias de los ajustes necesarios para la convivencia. Son lugares cargados de simbolismo cuyos objetivos van más allá de para lo que, presumiblemente, fueron creados. Un ambiente que puede ser la manera de poner en práctica ilimitadas relaciones mediante microsociedades generadoras de nuevas estructuras.

Irónicamente, estas fiestas de “cultura popular” manifiestan una cultura que no es propia del lugar que les ha tocado vivir, pero tampoco pertenece a los lugares de donde proceden las personas actuantes, porque los orígenes de éstas son diversos. Las mujeres latinas proceden de un continente común y de países cuyas culturas pueden ser tan disímiles como la geografía que las ha ayudado a crear. Sus socializaciones son tan diferentes que la generalización de “inmigrantes latinas” seguramente pudiera llevar a simplificaciones que no se ajustan a la realidad. Además, a partir de infinitas relaciones entre personas llegadas hace algún tiempo y otras acabadas de llegar, se genera en las fiestas un *continuum* que nunca se detiene, porque van “mutando constantemente, la fiesta continúa siendo lo que permite afirmar lo mismo que, a la mínima oportunidad, se encargan de negar: el vínculo social, el orden de copresencias, la inalterabilidad de una cierta estructura convivencial..., intensifica límites, pero también los disuelve... promueve experiencias de hermandad, pero insinúa constantemente su fondo cruel...” (Delgado, 2003:38).

Estos encuentros les sirve para que se sientan mejor en un lugar de “no distintos” y que conozcan por boca de otras personas, también en situación de diáspora, la sociedad a la que actualmente pertenecen. Sin embargo, en el caso que nos compete, estos lugares no son favorecedores de interacciones directas con otras mujeres no inmigradas. Cuando salen de estos microclimas, las interacciones con otras mujeres “autóctonas” o “inmigradas”, les dan “otras” experiencias que les permiten ser “reconocidas”, en primera instancia, como buenas futbolistas.

En la transcripción de algunos pasajes de la fiesta inaugural de la liga “ADLC” en el campo de “La Guineueta” donde se gestó el primer contacto de la mayoría de las protagonistas de este trabajo, en febrero de 2007, se puede apreciar la importancia en el recreo de sociabilidades y por tanto lo estructural que tiene la participación en estas celebraciones. Muchas de las personas que allí se presentaron, fueron haciendo sus primeros pasos en su nuevo destino, manteniendo las formas de sociabilidad y los rasgos culturales que ya traían con ellas.

La "Asociación Deportiva Latinoamérica Catalunya" (ADLC) estaba a punto de comenzar el acto de inauguración de su liga de fútbol en el campo de "La Guineueta" del distrito de Nou Barris con bailes típicos del Ecuador, un partido inaugural y un desfile de los equipos participantes. Unos momentos antes del comienzo, los jugadores y jugadoras se fueron acercando a los vestuarios, mientras esperaban su turno para entrar y probarse la indumentaria deportiva que la mayoría estrenaba para esa ocasión.²

En la grada, la gente charlaba en pequeños grupos, mientras por los altavoces sonaba el reguetón y la bachata, un marco musical casi imprescindible que en estas fiestas nunca falta para mediatizar los encuentros. Una vez que comenzaron a desfilar, el público en la tribuna hacía comentarios sobre los que pasaban unos metros más abajo, en el campo de juego, con quienes les unía una relación de amistad, parentesco o de haberse visto en alguna oportunidad. De vez en cuando alzaban la voz para que la gente que desfilaba se percatara que hablaban de ellos y, otras veces, se dirigían a estas personas directamente, con comentarios que iban desde admiración a la broma, como si quisieran dejarles en evidencia. Desde el campo, los protagonistas más osados, se atrevían a contestar. Otros, los más, hacían caso omiso a dichas provocaciones y seguían su marcha como si no se percataran de los comentarios que estaba siendo objeto.

La grada, lugar indispensable para los organizadores de estos eventos deportivos, se llena de gente: grupos de personas conocidas, de familias y también de niños que vienen y van, a veces atentos a lo que sucede en el partido, otras veces dándole la espalda al espectáculo. Allí se generan, como se producen en otros lugares de la ciudad, actividades societarias, porque "la sociedad no tiene una existencia previa, ni de exterioridad absoluta sobre la interacción de los individuos. La sociedad existe allí donde los individuos entran en acción recíproca" (Simmel, 1939:13 ob. cit. Wilkis-Berger). Las experiencias que se gestan en los espacios deportivos son un aporte más a esa variable, fluída y continuamente nueva, vida social. Las relaciones de las mujeres protagonistas con otros, se ven incrementadas cuando la recreación de socializaciones pasadas no tiene otro lugar para ponerse en práctica:

En el palco, engalanado para los parlamentos con la senyera catalana, flanqueada a izquierda por la bandera ecuatoriana y a la derecha por una foto del Ché, se ubicaban las personas de reconocido prestigio, entre las que se encontraba el presidente de la liga, Marcos Correa, y un ex jugador de la primera división ecuatoriana de fútbol radicado actualmente en Barcelona, José Moreno. Correa, en su discurso, destacó la importancia de ese tercer año de vida de la ADLC, así como los objetivos logrados en los tres años precedentes, prometiendo algunos proyectos de futuro, entre los que destacaba la constitución de una escuela de fútbol para niños que finalmente no llegó a cristalizar. Aún no habían pasado dos meses del atentado de ETA en Barajas, el 30 de diciembre de 2006, donde dos ecuatorianos perdieron la vida mientras dormían en su coche en el parking de la "T4". El presidente de la ADLC les dedicó unas palabras y se hizo un minuto de silencio. Posteriormente al juramento leído por José Moreno, jugadores y jugadoras, con solemnidad casi militar, se comprometieron a participar con espíritu deportivo. Acto seguido dio lugar la festiva elección de la "señorita ADLC" y "señorita del deporte", concurso en el cual participaban las madrinan de los equipos...

La grada, lugar indispensable para los organizadores de estos eventos deportivos, se llena de gente: grupos de personas conocidas, de familias y también de niños que vienen y van. Allí se generan actividades societarias, porque "la sociedad no tiene una existencia previa, ni de exterioridad absoluta sobre la interacción de los individuos (...)"

2. En las fiestas deportivas, se hace necesaria la demostración de una imagen de disponibilidad económica, cambiando en pocos meses de indumentaria deportiva. Por este motivo los directivos de los equipos se esfuerzan para generar formas de financiación que contribuyan a correr con los gastos de "representación" para las ayudas económicas a futbolistas o las fiestas organizadas por las directivas para "hacer piña".

Estas fiestas son patrocinadas con las aportaciones económicas de las personas participantes. Si bien es cierto que hay algunas entidades que tienen ayudas oficiales, por lo general la política de las administraciones pasaría por "integrarlas" a las competiciones que se promueven desde las instituciones catalanas

El detalle de estos encuentros masivos nos permite entender la importancia que tienen los espacios deportivos, espacios que se usan como continente de sociabilidades y de "presentaciones en sociedad", donde las mujeres tienen actuaciones que pueden recrear roles de género adquiridos en sociedades que, en la mayoría de los casos, son marcadamente patriarcales. El secreto que encierra lo aparente, la complicidad por la que pasan muchas relaciones, tienden a contradecir algunas formas estructuradas en origen sobre el papel de la mujer. Sus roles de género a veces no coinciden con las endoculturaciones que estas mujeres tuvieron: el fútbol les favorece para "mostrarse en sociedad" tal como son y les permite ese doble beneficio, que se les conozca en tanto buenas jugadoras y que se les "construya" como ellas quieren. Porque si bien al principio de esas presentaciones en público intentaban disimular algunas de sus preferencias fueron, poco a poco y en tanto eran muchas, tomando el valor de presentarse tal como son. Los lugares de encuentro también permiten reivindicar sus opciones de vida entre su gente, –desde la forma de vestir hasta sus opciones sexuales–, en tanto que son "actuaciones" de corta duración, algo que en origen no sería tan fácil. Da la impresión que van ganando espacios en tanto van presentándose como son. Las resistencias a sus presencias no parece que fueran tan marcadas como en otros momentos, al contrario, parecería que muchas han ganado un "re-conocimiento" que antes no tenían.

Estas fiestas son patrocinadas con las aportaciones económicas de las personas participantes. Si bien es cierto que hay algunas entidades que tienen ayudas oficiales, por lo general la política de las administraciones pasaría por "integrarlas" a las competiciones que se promueven desde las instituciones catalanas. Tampoco parece que se hayan concretado, hasta el momento, políticas deportivas que faciliten la participación de la mujer inmigrada partiendo desde sus realidades.³ Específicamente en el ámbito del fútbol femenino, la automática inclusión a los equipos autóctonos, no sólo impediría la visualización de estas jugadoras en sus espacios en los distintos sitios de la ciudad, sino que limitaría su progresiva inclusión en la llamada "sociedad de acogida". Parecería que ese espacio intermedio en el proceso de integración a la sociedad catalana como son las ligas "latinas", no tiene en las esferas oficiales, el eco que las experiencias avalan. La "integración" oficial pasaría por la asimilación de las estructuras de la sociedad en que les ha tocado vivir. La automática inclusión a los equipos autóctonos, impediría la visualización de estas jugadoras en sus entornos más próximos, es decir en las competiciones "latinas" y, como anteriormente se explica, limitaría su progresiva inclusión en la llamada "sociedad de acogida". El proceso, cualquiera sea, tiene unos tiempos naturales. Y, en todo caso, si el mismo no se cumpliera, no debería ser un problema que cada persona esté donde y con quien quiera estar.

3. En el mes de enero de 2007, el director de "Servicios de prevención del Ayuntamiento de Barcelona", Josep María Lahosa, declaraba a la revista Catalina: "Nuestro objetivo es que estos torneos se integren dentro de los torneos de fútbol que hay en Barcelona. No nos gustaría estar en una ciudad donde exista el torneo de fútbol latinoamericano o el torneo de los países del Este, sino que exista el torneo de fútbol, y que los equipos se integren, al margen de que pueda haber algún equipo nacional..." (Andreo, 2007).

DOS PROPUESTAS DISTINTAS DE INTERACCIÓN

Unos meses más tarde, en la nueva temporada de la liga ADLC, no conformes con la idea de hacer una "integración" en una sola dirección, tuvimos la posibilidad de facilitar el concurso de tres jugadoras catalanas al equipo "Luz de América", uno de los más reconocidos en dicha liga. Estas jugadoras ponían su cuota de "diversidad" por su condición de

“autóctonas” pero, además, se hicieron conocer por algo más importante: cuando las jugadoras “latinas” más destacadas del equipo no podían asistir a los partidos por alternar en otros lugares en su continua intinerancia por la ciudad, fueron ellas, las tres “españolas” como les llamaban, quienes tomaron la responsabilidad de hacer que el equipo mantuviese su nivel y consiguiera el primer lugar en la liga.

Hasta ese momento, prácticamente no habían participado “autóctonas” en los campeonatos que había organizado durante tres años la liga ADLC y la característica de acceder a jugar en grupo, es decir tres y con buenos resultados, a pocas personas dejaba indiferente. Inmediatamente se comenzó a constatar el buen juego de las “españolas” fueron dejando su anonimato y la consolidación de esas incorporaciones hizo que las rivalidades entre jugadoras y dirigentes, de unos y otros equipos, se incrementaran; el mejor nivel en la plantilla es un indicador para el protagonismo que las diferencia y por el cual luchan. Los dirigentes suelen estar atentos a nuevas posibles jugadoras que alcancen a marcar aún más la distancia con los equipos rivales, pero no siempre se puede conseguir un buen fichaje. De ahí que las incorporaciones fueran tan importantes para la parcialidad de este equipo.

El malestar en el equipo rival se concretó en una de las reuniones semanales para la gestión de la liga, cuando la representante del mismo, que se jugaba el liderazgo con el “Luz de América”, propuso en su intervención reconsiderar la participación de las tres jugadoras por su condición de “no latinas”. La propuesta, que fue desestimada por el presidente de la ADLC y la mayoría de las representantes de los equipos, invirtió la situación, promoviendo una acomodación de los diferentes equipos a la nueva realidad de copresencias. Así fue que las jugadoras latinas fueron interaccionando con las catalanas, hasta el punto que cuando alguna de éstas no podía asistir, la mayoría preguntaba por sus ausencias. Es evidente que las relaciones in situ van gestando nuevas formas estructuradas mediante la convivencia, y esta opción de cambiar la condición de “locatarias” fue una apuesta interesante para facilitar estas interacciones.

“Señor, señor, mire cómo la domino, sáqueme una foto”, decía Evelyn al verme pasar con la máquina fotográfica frente a la tribuna en el campo de La Guineueta. Mientras tanto, sin levantarse y sujetándose con ambas manos en la grada donde se encontraba sentada, golpeaba el balón con uno y otro pié sin ponerse de pié. Junto a ella, unos cuantos hombres también de origen latinoamericano, la acompañaban cerveza en mano, sonriendo, quizás por la desfachatez del reclamo a una persona que ella no conocía, o tal vez, por la proposición del mismo en plena destreza coordinativa.

Evelyn, antigua jugadora de la selección de Perú, era seguramente la más destacada del “Luz de América” que pasó a formar parte de la “Unió Esportiva Sants” en el mes de septiembre de 2008. También alterna en otros equipos latinos, siempre que los compromisos con el equipo que le da soporte se lo permitan. Así como ella, otras chicas “latinas” que han dado el paso al fútbol catalán, añoran participar en las ligas donde se hicieron conocer. Parecería que necesitan el soporte del grupo de “no distintas”. Hasta ese momento algunas habían participado en

Es evidente que las relaciones in situ van gestando nuevas formas estructuradas mediante la convivencia, y esta opción de cambiar la condición de “locatarias” fue una apuesta interesante para facilitar estas interacciones

Parecería que la competencia futbolística con que cuentan les permite visibilizarse, gestionar interacciones en diferentes lugares de la ciudad y ampliar sus posibilidades de participación y coparticipación con otras jugadoras latinas y catalanas. Esta particularidad las diferencia con otras mujeres inmigradas y deportistas que gestionan sus momentos de ocio en un espacio, limitando las posibilidades de relaciones múltiples

grupos reducidos en equipos de la Federación Catalana, pero estas inclusiones no fueron la motivación necesaria para que estas jugadoras continuaran. Daba la impresión que no se sentían cómodas. Adujeron que estaban poco valoradas como jugadoras, además de tener algunas tensiones propias de grupos diferentes con otras jugadoras que les precedieron.

Esta primera experiencia de participación conjunta de más de veinte chicas latinas en una entidad histórica del fútbol catalán, la "Unió Esportiva Sants", donde solamente coparticipa una jugadora catalana, se gestó en abril de 2008 cuando nos pusimos en contacto para concretar la inclusión en sus equipos de chicas que jugaban en ligas latinas. Pensábamos que tener el respaldo de una entidad catalana de reconocido prestigio les facilitaría a estas jugadoras itinerantes una nueva manera de servirse del deporte, con entornos distintos y mejores posibilidades competitivas, además de las infraestructuras de una entidad ya consolidada. Pensábamos también que la posibilidad de interactuar con otras chicas catalanas podría favorecer la participación conjunta en un proyecto no excluyente. De manera que nos pusimos manos a la obra y comenzamos a organizar el equipo: se realizó un partido de práctica en el mes de junio de 2008 contra el equipo de La Florida en L'Hospitalet. Alternaron las chicas latinoamericanas que se iban a incorporar con las jugadoras que ya jugaban en el equipo de la "UES", todas catalanas. La temporada ya había finalizado y prácticamente fue el único contacto que tuvieron unas y otras, además de una cena de despedida de la temporada, donde no asistieron todas.

La sorpresa fue cuando dos meses más tarde, al comienzo de la temporada 2008-2009, las jugadoras "autóctonas" que habían defendido los colores de la UES dejaron de presentarse a los entrenamientos. En forma masiva se vincularon a otra entidad de la misma categoría y, sin causa aparente, abandonaron la Unió Esportiva Sants. Las causas, mantenidas con mucha discreción, no salieron abiertamente a la luz, si bien algunas, de forma velada, objetaron la experiencia conjunta por la condición de "latinas" de las nuevas jugadoras. Es posible que el nivel demostrado por algunas jugadoras latinas hubiese hecho pensar a más de una que su puesto en la titularidad no estaba seguro, induciendo a sus compañeras a tomar la misma decisión de marchar. Las interacciones entre unas y otras en otros equipos de la liga catalana, como el anteriormente mencionado de "La Florida", se dan con naturalidad; sin embargo en este caso, como compañeras, no se ha podido concretar. Sí como adversarias, y a pesar del abultado resultado a favor de la "UES" cuando se tuvieron que enfrentar, unas y otras solamente exteriorizaron su rivalidad en la esfera deportiva.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Parecería que la competencia futbolística con que cuentan les permite visibilizarse, gestionar interacciones en diferentes lugares de la ciudad y ampliar sus posibilidades de participación y coparticipación con otras jugadoras latinas y catalanas. Esta particularidad las diferencia con otras mujeres inmigradas y deportistas que gestionan sus momentos de ocio en un espacio, limitando las posibilidades de relaciones múltiples.

Las socializaciones de origen no pesan tanto como la condición social a la que se han visto relegadas en destino, aspecto mucho más difícil de sobrellevar cuando no tienen regularizada su situación. Sin embargo el deporte de “alto rendimiento” les proporciona argumentos que les hacen sentirse orgullosas de su condición, un aspecto psicológico importante para soportar la diáspora.

La competencia profesional de técnicos y gestores deportivos, muy necesaria con equipos de mujeres no inmigradas, se hace especialmente importante cuando la vulnerabilidad social puede estar cercana, como en estos segmentos de población. La mujer inmigrada tiene algunas características semejantes a la autóctona, pero otras específicas de su condición. Su asistencia pasa por tener profesionales en la gestión de grupos deportivos con un imprescindible respaldo formativo, aspectos que no siempre tienen en cuenta las entidades catalanas, limitadas por falta de medios económicos.

También es necesaria la colaboración de la administración local y autonómica a las entidades mediatizadoras de inclusión, como son las entidades latinas. Apoyo que no tiene que pasar necesariamente por la ayuda económica, ni la automática “inclusión” de éstas, sino por la disponibilidad de recursos de diferentes tipos en el caso de que se solicite su colaboración. Se ha de tener en cuenta que la participación en la sociedad catalana mediante estos lugares de socialización, necesita de una progresión marcada fundamentalmente por las necesidades de las personas involucradas, no por los deseos externos de otros grupos de poder.

Los espacios deportivos se transforman en lugares de sociabilidad, tienen un valor simbólico compartido y constituyen lugares de interacción *quasi* imprescindibles. Allí se gestionan las nuevas estructuras sociales, favorecedoras de la dispersión en la sociedad de acogida, por lo tanto no son lugares de exclusión como a veces se les pretende acreditar. Son lugares psicológicamente necesarios y estructuralmente generadores de sociedad donde se juntan con quienes quieren, de la misma manera que deberían tener la posibilidad universal de, fuera de ellos, no sentirse estigmatizados, para también juntarse con quienes quieran.

El deporte de “alto rendimiento” les proporciona argumentos que les hacen sentirse orgullosas de su condición, un aspecto psicológico importante para soportar la diáspora

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORJA, Jordi. “La ciudad y la nueva ciudadanía”. Conferencia pronunciada en el “Fórum Europa”. *Revista La Factoría*, nº 17, febrero-mayo (2002) Barcelona [en línea]. [Consulta: 21 de octubre de 2008] <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/borja17.htm>

CHANTELAT, Pierre-FODIMBI, Michelle. *Sports de la cité. Antropologie de la jéneusse sportive*. Paris: L'Harmattan, 1996.

DELGADO, Manuel “Dinámicas identitarias y espacios públicos”, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. nº 43-44, pp. 17-33 (edición 1998) [en línea]. -Barcelona: Fundación CIDOB. [Consulta 13 de diciembre de 2008] www.cidob.org/es/content/download/5483/54027/file/43-44-delgado.pdf

DELGADO, Manuel. "¿Quién puede ser "inmigrante" en la ciudad?" Universitat de Barcelona. Institut Català d'Antropologia (2003) [en línea] [Consulta 1 de diciembre de 2008] www.gipuzkoakultura.net/ediciones/papeles/graficos/Manuel%20Delgado.pdf.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica 1992. ISBN 84-375-0310-8

PEDONE, Claudia. *Estrategias migratorias y poder* Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2006. ISBN-10 9978-22-602-8.

ANDREO, Sergio "Zona verde" *Revista Catalina*. (edición 8-01-2007) [en línea]. Barcelona.[Consulta 3 de febrero de 2007] <http://www.revistacatalina.com/patrones/portada.php?edit=4>.

SABIDO RAMOS, Olga. "El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel" en *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2007. ISBN 978-84-7658-845-1.

SOLÉ, Carlota. "Mujer inmigrante y Globalización" en *Cuestiones actuales de la sociología del género. Estructuras de poder, multiculturalismo y política*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 2001. ISBN 84-7476-317-7.

WILKIS, A.-BERGER, M. "La relación individuo sociedad: una aproximación desde la sociología de Georg Simmel" *Atenea digital*. Nº 007 (2005) [en línea]. Barcelona: UAB. . [Consulta: 24 de marzo de 2008]. <http://antalya.uab.es/athenea/num7/wilkis.pdf>.

ESPACIOS DE MUERTE Y DIVERSIDAD RELIGIOSA: LA PRESENCIA DEL ISLAM EN LOS CEMENTERIOS Y TANATORIOS DE DOS CIUDADES CATALANAS

Ariadna Solé Arraràs

Doctoranda en Antropología Social. Universidad de Barcelona

asolearr7@gmail.com

La consolidación de Catalunya como destino de migraciones internacionales y la instalación de estos migrantes comporta la necesidad de plantearse la cuestión de su muerte en nuestro país. La temática de esta comunicación pretende centrarse en el islam y en las personas inmigradas de religión musulmana. A pesar de que los cementerios siguen siendo un espacio dominado por la simbología católica, muchos de ellos se encuentran en el complejo proceso de incorporar a sus instituciones dos conceptos que, aunque afines, no son iguales: la neutralidad y la pluralidad religiosa. Trataré de realizar una aproximación al lugar que ocupa la diversidad religiosa en algunos cementerios catalanes y, especialmente, a cual es la presencia del islam en estos espacios.

El proceso de inclusión del islam en los espacios relacionados con la muerte tiene que ver con los poderes públicos pero también con iniciativas por parte de empresas privadas adjudicatarias de los servicios de pompas fúnebres. Por otro lado, puesto que son los ayuntamientos los responsables de tanatorios y cementerios, no existe una respuesta unitaria a esta problemática a nivel catalán sino que la situación es diversa en cada localidad. En los municipios en los que se han tomado iniciativas como la reserva de áreas en los cementerios para los musulmanes, éstas han sido fruto de negociaciones entre estos municipios y grupos religiosos locales.

Este estudio no puede realizarse sin tener en cuenta el pluralismo de las expresiones del islam en Catalunya, tanto por su diversidad interna, como por la diversidad de estrategias de inscripción de la fe islámica en nuestro país. Sin embargo, pretendo en esta comunicación adoptar el punto de vista de las instituciones locales. Dada la diversidad de situaciones en los distintos municipios catalanes se ha optado por describir la situación en dos localidades concretas: Barcelona y Lleida. En la capital catalana, se ocupan de todo lo relacionado con los rituales funerarios dos empresas parcialmente participadas por el ayuntamiento: Serveis Funeraris de Barcelona (en adelante SFB) y Cementiris de Barcelona. En esta ciudad, existe un espacio para los entierros musulmanes y recientemente se ha inaugurado un centro para la preparación de los difuntos según el ritual islámico. En Lleida, las iniciativas en este sentido son más tímidas y no existe ningún espacio reservado para los musulmanes en el cementerio¹.

La consolidación de Catalunya como destino de migraciones internacionales y la instalación de estos migrantes comporta la necesidad de plantearse la cuestión de su muerte en nuestro país

1. La información para elaborar este texto se ha obtenido básicamente a través de entrevistas con representantes de los departamentos de comunicación de estas empresas. En el caso de Lleida, el único cementerio municipal está gestionado directamente por el Ayuntamiento, la Paeria, mientras que la empresa funeraria "La Lleidatana" es la única que gestiona el servicio de pompas fúnebres en la ciudad. Así, se han entrevistado al gerente de esta empresa así como a los responsables del cementerio municipal de Lleida, de la regiduría de salud pública del Ayuntamiento de Lleida.

De la misma forma que en el conjunto del Estado español existen en Catalunya algunos cementerios con áreas o sectores para los funerales islámicos. De hecho, existe un Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España por el cual los musulmanes tienen derecho a disponer de un espacio reservado en los cementerios municipales, en el que los difuntos puedan ser enterrados según el rito islámico. En Catalunya, encontramos estos espacios en Barcelona, en un área en el cementerio de Collserola, o en la localidad de Manresa. Es decir, en la mayor parte de las localidades catalanas no existe esta posibilidad. En el caso de Lleida, por ejemplo, los responsables municipales afirman no haber recibido ni verbalmente ni por escrito, por parte de ningún colectivo musulmán, demandas para poder realizar un entierro islámico.

Así, si bien existen derechos reconocidos, existen también dificultades para realizar un entierro musulmán. Porque este derecho no es siempre llevado a la práctica, pero también por la situación de exclusión que a menudo sufre la población que lo demanda. Además, existen condicionantes de tipo legal que dificultan que los funerales puedan realizarse en nuestro país según las prescripciones del Islam. Pese al reconocimiento de derechos en materia de diversidad religiosa, las principales objeciones legales a los ritos fúnebres musulmanes son atribuidas a cuestiones de salud pública (Seglers, 2006). En este sentido, para algunos representantes institucionales, ciertas prácticas de los musulmanes son a veces percibidas como sucias. Por ejemplo, el íntimo contacto con el cadáver en el baño ritual se contraponen al aspecto aséptico de las prácticas de la antropología profesional. Lo mismo sucede con el entierro sin féretro, prohibido por ser considerado contaminante para el suelo.

2. En el artículo 90 de la Ordenanza del Cementerio Municipal de Lleida se indica que "l'Ajuntament no ha de preveure cap espai de caràcter especial dins dels cementiris que pugui implicar privilegi o postergació per raó de religió, ni per cap altra causa." (*"El Ayuntamiento no debe prever ningún espacio de carácter especial dentro de los cementerios que pueda implicar privilegio o postergación por razón de religión, ni por ninguna otra causa"*)
3. Sin embargo, el tema de la muerte inmigrada, en particular en relación a la práctica de la religión musulmana, ha merecido cierta atención en Francia desde finales de los 80. Podemos señalar algunas aportaciones recientes como Attias-Donfut y Wolff (2005), Yassine Chaïb (2000), Agathe Petit (2002) o Atmane Aggoun (2006). En otros países también se han elaborado estudios destacables como los artículos de Sarah Burkhalter (1998, 2001) en Suiza o Katy Gardner (2002, 1998) en el Reino Unido. En España, disponemos también de algunos recientes trabajos que hacen mención a los rituales funerarios islámicos. Jordi Moreras (2004), en un trabajo colectivo sobre la inmigración marroquí trata el tema de la muerte, los significados que la envuelven lejos del lugar de origen y la preferencia por el lugar de sepultura. Además, Sol Tarrés Chamorro (2006), en el marco de un estudio general sobre la comunidad magrebina y neomusulmana de Sevilla, ha publicado también un artículo centrado en la muerte; concretamente, en el uso del cementerio musulmán de la ciudad andaluza.

Además, la intencionalidad de las leyes parece ir más en el sentido de garantizar el derecho a la laicidad y a evitar la discriminación por ello, que no a garantizar que los distintos cultos puedan llevar a cabo sus rituales. Es decir, más en el sentido de fomentar la neutralidad religiosa que la pluralidad. El cementerio de Lleida puede servir de ejemplo en este sentido. Allí, existe un departamento llamado "ecuménico". Se trata de una división que se creó en tiempos de la dictadura franquista con la denominación de "neutro" y con un sentido de marginación de los no-católicos. En los años 90 se le cambió el nombre y pasó a llamarse "ecuménico". Desde entonces, no se hacen distinciones entre este departamento y los demás. Es decir, las acciones de la administración se han dirigido a eliminar esta marginación por razón de religión pero no han contemplado la existencia de espacios libres de la simbología católica que impregna todo el cementerio². Como en la mayor parte de los cementerios catalanes, en el de Lleida hay una capilla e, incluso en una ampliación reciente, los nuevos departamentos recibieron nombres religiosos y fueron decorados con simbología católica.

MUERTE Y RITUAL

Dentro de la temática general de las prácticas religiosas musulmanas en la diáspora, los trabajos relacionados con la muerte y los rituales funerarios islámicos han merecido escasa atención en nuestro país.³ Distintas razones pueden explicar la parquedad de estudios en torno a la muerte. Bastante se ha hablado del alejamiento hacia la muerte en el mundo occidental

(véase por ejemplo: Ariès, 1982 y 1983 o Thomas, 1991) y, sin embargo, no por ello la muerte no deja de ser, quizás exceptuando sólo el nacimiento, el tránsito más importante por el que debe pasar toda persona.

La antropología contempla la muerte como hecho social y culturalmente construido que genera siempre una respuesta ritual y se rodea de imaginarios que hacen referencia a una destrucción y recomposición parcial de los elementos de la persona que muere. Es decir, la muerte nunca implica la anihilación total de la persona social sino que mientras una parte de ésta desaparece, otra continúa su existencia de una u otra forma. El cadáver se convierte, de esta forma, en un objeto de gran importancia simbólica y es objeto de toda clase de tratamientos rituales (Thomas, 1985: 116-117).

Las concepciones cristianas o musulmanas sobre el más allá tienen en común la idea de que la muerte no acaba definitivamente con el individuo sino que éste continúa su existencia de una forma más o menos individualizada en el más allá y puede actuar como benefactor de la comunidad de los vivientes con la que mantiene un vínculo. De esta forma, el difunto no desaparece completamente de la esfera de los intercambios simbólicos de los vivos, retenido por los ritos de interpelación y de celebración (Urbain, 2005: 123). Los espacios de muerte en que se centra este artículo son, pues, el principal escenario para estos ritos.

Sin embargo, la naturaleza del vínculo entre los difuntos y los vivos, la capacidad de intercesión de éstos, así como la visita a las tumbas son un elemento controvertido en el islam. El Corán parece afirmar la nulidad de la intercesión pero el islam realmente practicado es diverso en este sentido. Por un lado, existen en muchos contextos prácticas de devoción a las tumbas y culto a las de hombres considerados santos.⁴ Así mismo, en algunos países musulmanes se describen los cementerios como espacios de sociabilidad a pesar de encontrarse en un proceso de transformación relacionado con los modernos usos urbanos.⁵ Por el contrario, en otros contextos son espacios más o menos marginales que inspiran respeto.⁶

Al mismo tiempo, desde el siglo XVIII, los cementerios parecen seguir en el mundo Occidental un camino de pérdida de su condición de espacio público de sociabilidad pasando a ocupar una situación de cierta invisibilidad en nuestras ciudades como espacios cerrados donde los difuntos son custodiados al tiempo que se mantienen separados de los vivos (Phillifert, 1996; Urbain, 2005).

En España, al igual que en otros países europeos, inmigración y pluralismo religioso han ido de la mano. Mientras la relación entre muerte y religión se desdibuja camino de la secularización, nuevos credos llegados con la inmigración se incorporan a la pluralidad religiosa de nuestro país aportando una reintroducción del elemento religioso en torno a la muerte. De esta forma, obligan a replantearse qué lugar ocupa la religión dentro de la sociedad secularizada.⁷ Un proceso paradójico que camina por un lado hacia la secularización y el laicismo y, por el otro, hacia un aumento de una religiosidad amplia y variada (Planet, 2008: 1-16).

Además, una nueva dicotomía viene a añadirse a este proceso, la que distingue público y privado, ámbito al que son relegadas, en la retó-

Mientras la relación entre muerte y religión se desdibuja camino de la secularización, nuevos credos llegados con la inmigración se incorporan a la pluralidad religiosa

4. Corinne Fortier (2006) estudia las representaciones y prácticas rituales funerarias en Mauritania. Sus descripciones permiten ver la compleja relación entre práctica y norma. Describe visitas al cementerio en busca de bendición y prácticas de intercesión presentando a los difuntos como más próximos a Dios. Así, el difunto y todo lo que está próximo al cuerpo sepultado vehicula *baraka*.
5. Pascale Phillifert (1996) firma un artículo sobre los usos en los cementerios de algunas ciudades marroquíes. Estudia cómo los rituales funerarios y las visitas al cementerio se ven modificados por los cambios en la vida urbana inducidos por la modernidad al tiempo que son blanco de las críticas de ciertos sectores ortodoxos. Por otro lado, Fariba Adelhah (2003), en un artículo sobre los cambios en relación a la muerte en Irán en los últimos años, analiza detenidamente el cementerio de Behesht-e Zahara como un importante espacio público de sociabilidad en la ciudad de Teherán.
6. Agathe Petit describe los cementerios soninké en Senegal como espacios marginales, escasamente visitados, y que inspiran respeto y miedo (Petit, 2002: 109).
7. Jordi Moreras (1999) repasa de forma muy completa la forma como se ha enfocado el lugar del islam en las sociedades europeas en relación con los debates sobre la secularización y el multiculturalismo.

La celebración de rituales funerarios musulmanes en Catalunya no ha de entenderse como una simple reproducción de los que se producen en los países de origen, sino como el fruto de todo tipo de adaptaciones, negociaciones y transformaciones para adaptarlos al contexto catalán

rica del Estado liberal, las expresiones religiosas. Esta comunicación se inscribe en un debate sobre espacios públicos de interacción y por ello debemos preguntarnos hasta qué punto la muerte es un proceso público. Así, como se ha señalado, una de las más anunciadas tendencias respecto a la muerte en el mundo occidental es la privatización del proceso de muerte-ritual. Autores como L.V. Thomas (1991: 79-93) han hablado de una “des-socialización” de la muerte. Una actitud que hace referencia a un distanciamiento respecto a los moribundos, los difuntos y el duelo. El ritual se vuelve privado y discreto. Al mismo tiempo, la muerte y las tareas relacionadas con ella son trasladadas fuera del domicilio, especialmente al ámbito hospitalario y a las empresas funerarias, cediéndolas a manos de profesionales. Es decir, institucionalizadas.

Si la muerte es un proceso privado y la religión es excluida del espacio público, parece que el conflicto queda resuelto. Sin embargo, las paradojas de la actitud del Estado frente a las expresiones religiosas afectan la forma que toman los rituales funerarios. En primer lugar, porque la religión católica no está ausente en nuestro espacio público, nuestras instituciones y, mucho menos, de los espacios de muerte como los cementerios e incluso los hospitales. De esta forma, la exclusión de la religión del espacio público suele tener que ver con la exclusión de expresiones religiosas no-católicas, y no todas de la misma forma. En segundo lugar, porque no sería exacto decir que la muerte es un proceso privado y que las instituciones relacionadas con la muerte no son espacios públicos. Hay que tener en cuenta que las empresas funerarias son, a menudo, monopolios locales, que la mayor parte de cementerios son municipales y que son los trabajadores de la administración quienes deben efectuar siempre la inhumación. Además, el cementerio puede, sin duda, seguir siendo cualificado como un lugar público de representación y de memoria (Urbain, 2005).

EL FUNERAL ISLÁMICO EN CATALUNYA

La celebración de rituales funerarios musulmanes en Catalunya no ha de entenderse como una simple reproducción de los que se producen en los países de origen sino como el fruto de todo tipo de adaptaciones, negociaciones y transformaciones para adaptarlos al contexto catalán.

Siguiendo la secuencia cronológica del ritual, prestaremos atención, en primer lugar, a la realización del baño ritual de los difuntos. Se trata de un rito de purificación después del cual el cadáver no puede ser manipulado de nuevo. Es el último proceso antes de enterrarlo o de ponerlo en el féretro. Así pues, en caso que haya que realizar una autopsia o embalsamar el cadáver debe hacerse antes del baño⁸. Este proceso se realiza siempre en Catalunya, tanto si el cuerpo ha de ser repatriado como enterrado *in situ*⁹.

El baño suele ser realizado por personas con formación religiosa, a menudo el *imam* de la comunidad, o que conozcan la secuencia del ritual y que tengan experiencia en su práctica. Además, aunque con algunas excepciones (niños, marido y mujer u otros parientes cercanos), deben ser personas del mismo sexo que el difunto quienes realicen la limpieza. El cuerpo es lavado tres veces siguiendo un orden concreto y

8. El embalsamamiento es obligatorio en todos los casos en que el cadáver ha de ser enterrado pasadas 48 horas y, por lo tanto, es obligatorio en caso de repatriación.
9. El Corán no habla mucho de los ritos funerarios aunque sí habla de la obligación de la inhumación en tierra. La incineración y otras formas de enterramiento, así como cualquier “maltrato” del cuerpo son proscritas. La cuestión de los rituales funerarios se encuentra sobretodo en los *hadizes*, donde se detallan las prácticas funerarias. Para una explicación detallada de los ritos fúnebres se pueden consultar las obras de F. Haja (2006) o M. Dif (2003)

después envuelto con un sudario blanco que también debe tener unas condiciones específicas. Para poder realizarlo en buenas condiciones es necesaria una instalación de la que disponen algunos tanatorios catalanes (Moreras, 2004: 429). Básicamente, es necesaria una sala con una mesa de tanatopraxia pero, sobretodo, que sea un lugar donde este proceso pueda realizarse con intimidad.

En el caso de Lleida, las instalaciones de la empresa de servicios funerarios "La Lleidatana" disponen de una sala para la realización del lavado de los cuerpos. Antiguamente no existía un lugar adaptado para esta tarea y el ritual se realizaba en el parking del tanatorio (VVAA, 2003: 31). Diferentes líderes religiosos reclamaron al ayuntamiento que se modificara esta situación considerada irrespetuosa para con los difuntos. Recientemente, la empresa "La Lleidatana" inauguró unas nuevas instalaciones donde se construyó una pequeña sala de tanatopraxia aneja a la sala de tanatopraxia principal y a través de la cual se accede a ella. Esta sala dispone de una mesa de aluminio donde situar el cuerpo, agua caliente y la suficiente intimidad para realizar el proceso. Los especialistas en la realización del ritual son avisados por el entorno del difunto.

Como en otras funerarias o tanatorios catalanes, no se trata de un lugar público ni visible para las personas que visitan el tanatorio, sino que se encuentra en una planta subterránea y en un área privada. El caso barcelonés es, en este sentido, diferente. En abril de 2007, SFB inauguró el *Centre Islàmic de Montjuïc*, una instalación habilitada para la realización del baño ritual y las oraciones fúnebres. SFB se puso en contacto con el Centre Islàmic de Barcelona, una de las mezquitas con más tradición en la ciudad, para la construcción y gestión de este equipamiento. También hace uso de la instalación la organización religiosa pakistaní Minhaj ul-Quran. Aunque cuando se usa esta instalación siempre hay un empleado de SFB, son estas entidades las que proveen a los especialistas y se encargan de su limpieza y mantenimiento. SFB proporciona también la tela blanca para envolver los cuerpos después del baño.

Antes de su fundación, el ceremonial para los difuntos musulmanes se realizaba en el principal tanatorio de Barcelona, situado en la calle Sáncho de Avila. La situación, sin embargo, era incómoda, puesto que el baño ritual se realizaba en las mismas salas de tanatopraxia donde trabajan habitualmente los profesionales de la empresa. A pesar de que se habilitó un espacio cerrado con cortinas, parece ser que se producían algunas incompatibilidades con el horario y con el ritmo normal de trabajo en la sala. Esto ocurría especialmente en el caso de las mujeres, cuando los trabajadores varones debían abandonar la sala mientras duraba el ritual.

El *Centre Islàmic de Montjuïc* dispone de una sala de tanatopraxia preparada para la realización del baño ritual y de una cámara refrigerada para la conservación de los cuerpos. Los difuntos pasan primero por el tanatorio de Sancho de Ávila, donde son embalsamados cuando ha de realizarse una repatriación. Una vez realizado este proceso, son trasladados al *Centre Islàmic* donde esperan en la cámara frigorífica hasta la hora acordada con la empresa para la realización del baño. Si el difunto ha de ser repatriado, puede permanecer allí mismo hasta partir hacia el aeropuerto, bastante cercano.

El *Centre Islàmic de Montjuïc* dispone de una sala de tanatopraxia preparada para la realización del baño ritual y de una cámara refrigerada para la conservación de los cuerpos

Según SFB, el *Centre Islàmic de Montjuïc* tiene una media de uso de unos cinco difuntos mensuales, es conocido entre los colectivos musulmanes y su uso puede calificarse de rutinario

Según SFB, el *Centre Islàmic de Montjuïc* tiene una media de uso de unos cinco difuntos mensuales, es conocido entre los colectivos musulmanes y su uso puede calificarse de rutinario. Se trata, además, de un equipamiento mucho más publicitado que en el caso de Lleida. Su inauguración apareció en la prensa tanto local como estatal y fueron invitadas distintas entidades musulmanas. Se accede desde un lugar público y, aunque se trata de una instalación discreta, es perfectamente visible. Además, SFB se muestra orgullosa de esta iniciativa y dispuesta a darla a conocer como un importante avance hacia la introducción de la pluralidad religiosa.

Una vez realizado el baño, es habitual rezar una oración por el difunto. En el caso de Barcelona, antes de existir el *Centre Islàmic*, la plegaria se realizaba en ocasiones en un patio del tanatorio de Sancho de Àvila, donde la situación era incómoda puesto que se trataba de un lugar de paso de ambulancias. El *Centre Islàmic de Montjuïc* también ha aportado solución a este problema: dispone de una gran sala con espacio para la oración, una instalación para realizar las abluciones, alfombras para el suelo e incluso estantes para dejar los zapatos.

Por lo que se refiere a la ceremonia de despedida, posterior al baño, puede realizarse en el cementerio, el tanatorio, la mezquita o el domicilio. Sin embargo, no resulta una imagen común ver entrar y salir féretros de las mezquitas ni acercarse coches fúnebres. En alguna ocasión, tanto en Barcelona como en Lleida, se ha trasladado algún féretro a una mezquita para realizar allí la plegaria aunque no se trata de una práctica habitual.

En ocasiones puede realizarse también en el cementerio. Habitualmente, acuden al cementerio sólo los hombres que se sitúan en filas detrás del *imam* que dirige la oración. Delante de todos se sitúa el ataúd del difunto. A diferencia de otras plegarias, ésta se realiza todo el tiempo de pie.

En Lleida, no existe ningún espacio neutro para poder realizar las ceremonias. Son los propios trabajadores del cementerio los que por propia iniciativa pueden tomar algunas acciones para tratar de acercar el entierro local a los deseos de los usuarios musulmanes. Para los fieles de religiones distintas a la católica, se cede un espacio para hacer las ceremonias en un área ajardinada más o menos neutra que hay en el centro de algunos departamentos del cementerio, de la misma forma que para las despedidas laicas. Según el director del cementerio de Lleida, se barajó hace unos años la posibilidad de realizar una sala ecuménica en el último departamento que se construyó, el de Sant Crist. El proyecto, sin embargo, está parado.

Por otro lado, el nuevo tanatorio de "La Lleidatana" dispone de una gran sala multiconfesional y de un espacio ajardinado sin ninguna simbología religiosa donde pueden realizarse ceremonias de cualquier tipo de confesión y ceremonias laicas. También la mayor parte de las salas de los tanatorios de Barcelona tienen estas características de neutralidad, como son los símbolos religiosos móviles. Sin embargo, según los responsables de SFB, pocos son los musulmanes que hacen uso de estas salas. De hecho, el responsable de comunicación que se entrevistó conmigo afirmó recordar sólo una ceremonia musulmana de una persona de elevado nivel económico originaria de oriente próximo.

Por lo que se refiere al entierro, aún en los mencionados espacios islámicos de algunos cementerios, debe efectuarse siempre con algunos requerimientos legales que obligan a adaptarlo y que, en general, son asumidos por los representantes musulmanes que demandan estos espacios. Según las prescripciones islámicas, el cuerpo debe ser enterrado rápida y directamente en la tierra, sin ataúd, en una tumba orientada hacia La Meca. Ésta puede ser señalada de una forma sencilla, puesto que se insiste en el deber de tomar una actitud de modestia y resignación frente a la muerte.

La legislación prohíbe enterrar ningún cadáver antes de pasadas 24 horas y después de las 48 horas si no se le aplica ningún método de conservación ya sea embalsamamiento, refrigeración o congelación.¹⁰ Los citados métodos de tanatopraxia, especialmente el embalsamamiento, son percibidos por las personas de religión musulmana como una manipulación irrespetuosa de los cuerpos y, de hecho, son proscritos por el islam. También genera rechazo el hecho de que las sepulturas en Catalunya no sean perpetuas.¹¹ Sara Burkhalter señala también la no perpetuidad de los entierros como uno de los argumentos que los musulmanes han esgrimido para reclamar un cementerio musulmán en Suiza (Burkhalter, 2001: 137).

El ataúd es, sin embargo, uno de los principales escollos legales con que topan las prescripciones islámicas en nuestro país. Así, en el artículo 9 de la *policía sanitaria mortuoria*, se prohíbe transportar, inhumar o incinerar cadáveres sin féretro¹².

En el caso del cementerio musulmán de Collserola, las inhumaciones allí realizadas respetan también la legislación. Los entierros son realizados con féretro y las sepulturas tienen además un revestimiento de hormigón. La mayor particularidad del espacio es, pues, la separación respecto a las otras sepulturas y la orientación. Así mismo, las tumbas tienen un diseño uniforme muy sencillo al que algunos particulares añaden pequeñas lápidas indicativas u otros adornos discretos. El espacio está cedido al Centre Islàmic de Barcelona que construyó las sepulturas y gestiona su uso.

Cementiris de Barcelona interviene solamente en el momento de realizar la inhumación, que no puede ser realizada de forma privada. También algunos trabajadores del cementerio de Lleida insistieron en que, a veces, son los propios usuarios de religión musulmana que desean poner ellos mismos el cuerpo dentro del nicho. Esta práctica no está permitida puesto que debe ser siempre la administración quien efectúe la inhumación, un elemento que da sobrada cuenta de la mencionada institucionalización de la muerte.

Por otro lado, otros aspectos del ritual hallan dificultades que no son de tipo legal. Sería el caso del entierro en tierra y la orientación hacia la *qibla*. Éste se ve dificultado por la costumbre de construir los cementerios en forma de nichos. Por ejemplo, en el caso de Lleida, los entierros en la tierra sólo pueden realizarse bien en la única fosa común que todavía queda abierta, bien si se adquiere un espacio privado para la realización de un panteón, una opción evidentemente minoritaria por su elevado coste. En el caso de la fosa común se mezclan los difuntos musulmanes con los de otras confesiones.

10. En Catalunya, los servicios funerarios se encuentran regulados por la ley 2/1997, de 3 de abril sobre servicios funerarios, que regula básicamente las competencias. Allí se especifica que las personas usuarias tienen derecho a "rebre els serveis en condicions de respecte a la intimitat, a la dignitat, a les conviccions religioses, filosòfiques o culturals i al dolor de les persones afectades." ("recibir los servicios en condición de respeto a la intimidad, a la dignidad, a las convicciones religiosas, filosóficas o culturales y al dolor de las personas afectadas.") En el reglamento se añade la *normativa de policia sanitària mortuòria*, el decreto 297/1997 de 25 de Noviembre, que regula tanto los cementerios públicos como los privados. Finalmente, hay que añadir los reglamentos y ordenanzas locales.
11. En el cementerio de Lleida, por ejemplo, tal como se especifica en la Ordenanza del Cementerio Municipal, la compra de una concesión se hace para noventa y nueve años, mientras que si se alquila se mantiene al continuar pagando el alquiler. De hecho, la consideración legal de los restos humanos cambia pasados los cinco años de la defunción pasando de ser consideradas "cadáver" a "restos cadavéricos" según el decreto 297/1997 de 25 de Noviembre de la Generalitat de Catalunya.
12. Hay que decir que la situación es distinta según las leyes autonómicas. Sol Tarrés Chamorro (2006) explica cómo en Andalucía se ha aprovechado una contradicción legal para abrir la puerta a los entierros sin féretro. Aún así, la conducción se debe efectuar con féretro y el entierro sin éste no se permite en todos los casos.

La muerte supone siempre un reto para las sociedades, al cual deben dar una respuesta ritual que reafirme su cohesión. Sin embargo, la muerte en migración dificulta esta respuesta y suele ser descrita como un acontecimiento especialmente desgraciado

Además, las inhumaciones en la fosa común sólo suelen llevarse a cabo en caso de entierros *de beneficencia*. funerales que se realizan en el caso de personas de las que no se localizan familiares o de muy bajos recursos y cuyo coste es asumido por los ayuntamientos. Muchas personas de religión musulmana se encuentran en nuestro país en una situación económica muy precaria. En estos casos, los colectivos de compatriotas u otras entidades pueden ayudar a sufragar los gastos del ritual. Sin embargo, cuando esto no ocurre, algunas personas terminan siendo enterradas gracias a un entierro *de beneficencia*.¹³

La no separación de los difuntos musulmanes respecto a los de otras confesiones es también un motivo de reivindicación. Burkhalter (2001: 138, 142) lo señala, en el caso de Suiza, como el principal argumento para solicitar cementerios musulmanes insistiendo, aún así, que lejos de tratarse de un asunto de gran peso doctrinal, adquiere importancia en una situación de migración.

A pesar de todas estas restricciones, algunas veces los trabajadores pueden actuar por iniciativa propia para cumplir los deseos de los usuarios en la medida de lo posible. Un trabajador del cementerio de Lleida, por ejemplo, decía refiriendo a los musulmanes: *"Els posem un cabasset de terra"*¹⁴ dentro del nicho. También se sigue la costumbre de enterrar el cuerpo de lado y puede intentar orientarse dentro del nicho.

CONCLUSIONES

La muerte supone siempre un reto para las sociedades, al cual deben dar una respuesta ritual que reafirme su cohesión. Sin embargo, la muerte en migración dificulta esta respuesta y suele ser descrita como un acontecimiento especialmente desgraciado. Así, puede entenderse como una subversión del orden social y cultural entorno al final de la vida. Para las sociedades de origen y las personas y comunidades en diáspora, este reto supone la necesidad de enfrentarse a todo tipo de impedimentos a la realización del ritual funerario musulmán. Para la sociedad de instalación, confrontarse a demandas para las que no está preparada y a las que a menudo se muestra reacia.

Se ha visto cómo los espacios relacionados con la muerte en Catalunya asisten a un proceso de interacción entre distintas tradiciones religiosas y prácticas rituales, incorporando también aquellas de carácter laico. Además, como se ha señalado, este proceso se relaciona con un momento de gran transcendencia. Como muchos autores han apuntado, lo que hace destacables a los rituales funerarios es su capacidad de revelar y sacar a la luz valores y temas culturales de gran profundidad (Huntington y Metcalf, 1979: 25).

Por lo que aquí nos ocupa, la muerte es la ocasión para expresar la propia identidad ya sea en referencia al lugar de origen o al de instalación. Como afirma Jordi Moreras (2004), en el primero de los casos expresando una forma de reconciliación con la sociedad de origen, en el segundo como la expresión de una voluntad integradora en la sociedad donde se ha construido un nuevo proyecto vital. Es bien sabido que la mayor parte de musulmanes optan por repatriar los cuerpos a su país de origen. Las

13. Dado que los entierros son competencia municipal, la situación varía dependiendo de la localidad pero, en general, en todos los municipios existen este tipo de servicios. En el caso de Lleida, se trata de un convenio entre el ayuntamiento y la empresa funeraria "La Lleidatana" por el cual, si nadie se responsabiliza de los gastos del entierro, el ayuntamiento se hace cargo. Para poder optar a este servicio, es necesario un informe de servicios sociales sobre la situación económica del difunto y de su familia. Tanto en Lleida como en Barcelona, se trata de ceremonias sencillas y los entierros suelen realizarse en los nichos vacíos de las filas más elevadas. Excepcionalmente, sin embargo, en Lleida puede pedirse realizarlos en la fosa común. En Barcelona, las fosas se utilizan solamente para reubicar los restos de sepulturas antiguas.

14. *"Les ponemos un cestito de tierra"*.

señaladas dificultades para realizar un entierro musulmán en Catalunya no pueden explicar por sí solas esta preferencia, pero los impedimentos en este sentido no contribuyen a reconciliar las adscripciones identitarias de estos migrantes con Catalunya.

Por otro lado, en muchos aspectos, el retorno va más allá de la opción individual y se inscribe en una opción colectiva (Chaïb, 2000: 22). En este sentido, Atmane Aggoun señala cómo, entre los franceses de origen argelino, la comunidad presiona para que se lleven a cabo estos traslados al tiempo que las personas que deciden inhumarse en Francia son incomprendidas como si renunciaran a su identidad amenazando a la comunidad a la manera que lo hace una mala muerte (Aggoun, 2006: 95-98). No hay duda, pues, de que la preferencia por la repatriación *post mortem* tiene una dimensión identitaria que va más allá de la cuestión religiosa o meramente doctrinal¹⁵.

La repatriación de los cuerpos, además, se justifica con argumentos referidos a la religión, pero también al retorno al lugar de origen, como el reclamo por parte de la familia. Podemos afirmar que actúa como una forma de cumplir simbólicamente el retorno y tiene que ver con el amplio conjunto de vínculos transnacionales -tanto de carácter material como simbólico- entre el lugar de origen y los colectivos y personas en la diáspora. Así, autores como Agathe Petit (2002) afirman que esta práctica no tiene sentido más allá de la generación de los emigrantes-inmigrantes.

Actualmente, a pesar de que el uso de los espacios para los entierros musulmanes en Catalunya no deja de ser minoritario, aparecen a menudo demandas para ampliar la posibilidad de realizar rituales funerarios islámicos en Catalunya.¹⁶ Demandas, sin embargo, que muchos responsables municipales de los cementerios presentan como poco firmes y carentes de un interés real.

Por todo ello creo poder afirmar que la escasa presencia del islam en los cementerios catalanes no es sólo fruto de una coyuntura histórica. Por el contrario, ha de entenderse en el marco de los debates sobre la visibilidad del islam en el espacio público y que a menudo presentan la práctica de la religión musulmana como incompatible o difícilmente encajable en la sociedad catalana. Un debate en que los conflictos relacionados con la ritualidad funeraria se han mantenido en un plano más o menos discreto que es necesario sacar a la luz.

Negar la posibilidad del funeral islámico en Catalunya es una forma de exclusión que resulta poco visible a pesar de su gran importancia simbólica. Si aquél al que llamamos inmigrante es el que se encuentra en nuestro país fuera de lugar, su muerte es una muerte fuera de lugar. El retorno de los difuntos a su país de origen puede ser entendido como una forma de reparar esta anomalía poniendo fin a un estado entendido como transitorio, su presencia en Catalunya. Así, mediante la expulsión de su cuerpo tras la muerte se expresa la expulsión de los musulmanes de un territorio al que no habrían pertenecido nunca. Por el contrario, dar opción a enterrar a los difuntos en nuestro país según el ritual islámico, tanto si ese derecho es usado como no, es una forma de manifestar la inclusión de esta opción religiosa y ritual en uno de los momentos más trascendentes de la vida humana.

Negar la posibilidad del funeral islámico en Catalunya es una forma de exclusión que resulta poco visible a pesar de su gran importancia simbólica

15. Como señala Jordi Moreras, hay que tener también en cuenta que tanto si el cuerpo es repatriado como si se entierra *in situ*, algunas prescripciones islámicas son violadas (Moreras, 1999: 76). Muchos informantes justifican estas transgresiones afirmando la necesidad de adaptarse a las leyes y a la realidad local, insistiendo en que el islam es una religión flexible en caso de necesidad (*darura*) y que, por ello, se adapta a las imposiciones derivadas de encontrarse en un país extranjero, fuera del *dar al-Islam*. Es decir, la repatriación no ha de entenderse como una mera respuesta a la doctrina islámica.
16. Como ejemplos, podemos citar algunas de estas reivindicaciones aparecidas en la prensa. En la ciudad de Lleida apareció recientemente en la prensa local la reivindicación de un cementerio musulmán por parte de la asociación Atlas ("Atlas reclama un cementerio propio para la comunidad musulmana", *La Mañana*, 1/05/08). Por otro lado, en las noticias aparecidas sobre la inauguración del Centre Islàmic de Montjuïc, se apunta como los responsables del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, aun señalando la importancia de la nueva instalación, aprovecharon el acto para solicitar al ayuntamiento nuevos espacios para los entierros musulmanes ("Barcelona obre el primer centre per preparar difunts musulmans a Catalunya", *El Punt*, 25/04/07; "Montjuïc estrena el primer tanatori per musulmans, *La Vanguardia*, 25/04/07; "Els musulmans de BCN ja tenen tanatori propi", *el Periódico*, 25/04/07)

Podemos finalizar este artículo trasplantando a nuestro país las palabras de Yassine Chaïb sobre Francia cuando afirma que el espacio vacío que dejan los difuntos deslocalizados suplanta la visibilización del islam (Chaïb, 2000: 161). Como señala Sara Burkhalter (2001: 145), la demanda de cementerios islámicos no responde a una voluntad de aislamiento respecto a la sociedad de instalación, sino que las demandas para visibilizar lo religioso son una forma de mostrar esta voluntad de organizar su vida en Europa sin por ello renunciar a la práctica del islam.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELKHAH, F. "Islam and the Common Mortal". En: ESPOSITO, J.L.; BURGAT, F. (eds.) *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst & Co, 2003. P. 103-125.

AGGOUN, A. *Les musulmans face à la mort en France*. Paris: Vuibert, 2006.

ARIÈS, Ph. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1983.

– *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1982.

ATTIAS-DONFUT, C.; WOLFF, F.-Ch. "Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France". *Populations*. No. 5-6 (60) (2005). P. 699-720.

BURKHALTER, S. "Négotiations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration". *Archives de Sciences Sociales des Religions*. No 133 (2001). P. 133-148.

– "La question du cimetière islamique en Suisse : quels enjeux pour la communauté musulmane?". *Revue Européenne des Migrations Internationales*. No. 14 (3) (1998). P. 61-75.

Catalunya. Llei 2/1997, de 3 d'Abril, sobre serveis funeraris.

Catalunya. Decret 297/1997, de 25 de Novembre, pel que s'aprova el Reglament de policia sanitària mortuòria.

CHAÏB, Y. *L'émigre et la Mort*. Marsella: CIDIM / Edisud, 2000.

DIF, M. *La Maladie et la Mort en Islam. Rites et comportement*. Lyon : Tawhid, 2003.

FORTIER, C. "La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite)". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. No. 113-114 (2006). P. 229-245.

GARDNER, K. "Death of a migrant: transnational death ritual and gender among British Sylhetis". *Global Networks*. No. 2 (3) (2002). P. 191-205.

– "Death, Burial and Bereavement among Bengali Muslims in Tower Hamlets, East London". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. No. 24 (3) (1998). P. 507-521.

HAJA, F. *La mort et le jugement dernier selon les enseignements de l'islam*. Paris: Arayhane, 2006.

HUNTINGTON, R.; METCALF, P. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Lleida. Ordenança del Cementiri Municipal, de 26 de Febrer de 1993.

MORERAS, J. "Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio". En: LÓPEZ GARCÍA, B.; BERRIANE, M. (dirs.). *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2004. P. 427-429.

– *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona : CIDOB Edicions, 1999.

PETIT, A. *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*. MARY, A. (dir.), École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesis doctoral, 2002.

PHILIFERT, P. "Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc. Traditions, adaptations, contestations". *Les Annales de la recherche urbaine*. No. 96 (1996). P. 35-43.

PLANET CONTRERAS, A. I. "Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas de gestión". En: PLANET CONTRERAS, A. I.; MORERAS, J. *Islam e inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008. P. 9-52.

SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A. "Les competències autonòmiques i locals en relació amb la gestió pública dels afers religiosos". *Revista catalana de dret públic*. No. 33 (2006). P. 181-208.

TARRÉS CHAMORRO, S. "Ritos funerarios en el Islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla". *Zainak*. No. 28 (2006). P. 429-446.

THOMAS, L.-V. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós, 1991.

– *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris : Fayard, 1985.

URBAIN, J-D. *L'archipel des morts. Cimintières et mémoire en Occident*. Paris: Payot, 2005.

VVAA *Al voltant de l'islam*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, 2003.

PANEL II

IMAGINARIOS DEL CONFLICTO: VIOLENCIA Y MIEDO EN EL CONTACTO INTERCULTURAL

- INTRODUCCIÓN

Iñigo Sánchez

- LAS INSTRUMENTALIZACIONES DEL MIEDO
O LOS SILENCIOS DESDE EL CONFLICTO

Cristina Sánchez-Carretero

- LA VIDA EN LOS MÁRGENES: MUJERES PALESTINAS
EN TERRITORIO ISRAELÍ

Vanessa Gaibar

- IDENTIDAD, VIOLENCIA Y RESISTENCIA:
HACIA UNA RECONCEPTUALIZACIÓN
DEL MIEDO URBANO

Sergio García

- UN ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA
PAREJA: LAS NOTICIAS DE LAS MUJERES
INMIGRANTES EN LA TELEVISIÓN DE ESPAÑA

Maria de Souza y Roberta de Alentar

Iñigo Sánchez Fuarros

Institució Milà i Fontanals (CSIC)

ifuarros@gmail.com

En su libro *Encuentro con el Otro*, Ryszard Kapuscinski, el célebre periodista y escritor polaco que hizo del viaje su modo de vida, vuelve una y otra vez sobre dos asuntos que no son incompatibles y que conviene tener presente a propósito del tema que nos ocupa: que la relación con el Otro es posible y que esta relación no está exenta de conflicto ni de tensiones. De hecho, no debemos olvidar que el miedo y la violencia son componentes primarios y esenciales de cualquier relación humana, no sólo de aquellas que se producen entre distintos sino también de las que tienen lugar entre iguales, no sólo de aquellas que se producen desde el odio, sino también desde aquellas que vertebran el afecto.

Fue precisamente el interés por pensar los miedos y las violencias, tanto reales como simbólicas, que están presentes y condicionan nuestras relaciones en una sociedad crecientemente compleja y cosmopolita como la actual, la motivación inicial que impulsó la organización de este panel. Las contribuciones de Cristina Sánchez-Carretero, en calidad de coordinadora y *discussant* del mismo, y de Vanessa Gaibar, Sergio García, María de Souza y Roberta de Alencar como ponentes, dieron cuenta, desde enfoques distintos, de los múltiples matices que miedo(s) y violencia(s) adquieren en diversos escenarios: desde los *check-points* en la frontera árabe-israelí hasta las manifestaciones espontáneas de duelo en las estaciones madrileñas tras los atentados del 11-M; del miedo como motor de transformación social en un barrio popular y obrero del extrarradio madrileño, Carabanchel, a las prácticas de representación de las mujeres de origen inmigrante en las noticias televisivas relacionadas con la violencia de género.

Desde que Edward Said nos hiciera entender al Otro como espejo que nos devuelve una imagen inversa de nosotros mismos, el análisis de los mecanismos de construcción de la alteridad se han revelado como una importante herramienta de conocimiento de quienes la construyen. Las poderosas oposiciones entre "civilización" y "barbarie", "pureza" y "contaminación" o "naturaleza" y "cultura" que aparecen, por ejemplo, en los discursos racializados de la esclavitud dicen más de los productores de estos regímenes de representación que de los sujetos representados. El Otro, la alteridad, se convierte así muchas veces

No debemos olvidar que el miedo y la violencia son componentes primarios y esenciales de cualquier relación humana, no sólo de aquellas que se producen entre distintos sino también de las que tienen lugar entre iguales, no sólo de aquellas que se producen desde el odio, sino también desde aquellas que vertebran el afecto

en repositorio de nuestras propias fantasías, deseos y miedos. Es en este sentido que, al comienzo de su intervención, Cristina Sánchez-Carretero planteó la pertinencia de valerse del miedo como forma de conocimiento: “Mirar los miedos de frente” –dijo– “abre las puertas al conocimiento de nosotros mismos”.

Este miedo al Otro puede tener como consecuencia que, en ciertas situaciones, la relación con la alteridad se base en el ejercicio de ciertas formas de violencia, o que ciertas formas de violencia necesiten la creación de un miedo al Otro para justificar su ejercicio.

En la sociedad española, estos miedos se están focalizando, de un tiempo a esta parte, y de manera preocupante, sobre el fenómeno de la inmigración

Este miedo al Otro puede tener como consecuencia que, en ciertas situaciones, la relación con la alteridad se base en el ejercicio de ciertas formas de violencia, o que ciertas formas de violencia necesiten la creación de un miedo al Otro para justificar su ejercicio. Violencia que, como ha mostrado Philippe Bourgois, no es factual sino procesual: se nos presenta en diversas modalidades y opera a múltiples niveles, en un continuo que va desde las violencias más cotidianas, éstas que se producen en el ámbito de las interacciones personales, hasta la violencia estructural, aquella infligida por la organización económico-política de la sociedad; de la violencia simbólica, internalizada por los sujetos y legitimadora de jerarquías y desigualdades, a la violencia política, que incluiría aquellas formas de agresión y de control administradas directamente por el Estado.

Precisamente, las estructuras de poder, tal y como nos recordó Cristina en su presentación, tradicionalmente han aprovechado o directamente creado esos miedos para justificar la violencia de Estado o el recorte de derechos ciudadanos fundamentales. Los ejemplos son abundantes y afectan a todos los órdenes de la vida, especialmente en el nuevo orden global creado después de los atentados del 11-S. Miedo y violencia se convierten en eficaces aliados al servicio de un determinado ejercicio del poder.

En la sociedad española, estos miedos se están focalizando, de un tiempo a esta parte, y de manera preocupante, sobre el fenómeno de la inmigración. Especialmente llamativo resulta el tratamiento informativo de la misma, donde conflicto, miedo, violencia y justificación de la necesidad de un mayor control parecen ir de la mano. Lo que debería ser visto como una característica intrínseca de las sociedades actuales, la diversidad cultural, aparece representada como detonante o causante de fracturas importantes en el seno de la misma.

Las ciencias sociales, y los resultados presentados en este panel son un buen ejemplo, pueden y deben ofrecer elementos de reflexión que ayuden a desmontar burdas manipulaciones de esta realidad compleja.

El material empírico que nos presentó Cristina Sánchez-Carretero procedente del proyecto de investigación “El Archivo del Duelo”, centrado en las formas de duelo colectivo después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, permite articular una historia diferente, al tiempo que pone de manifiesto la potencialidad de las ciencias sociales para ofrecer análisis más finos y complejos de situaciones de “contacto intercultural” que aquellas marcadas por el miedo, la violencia o el conflicto. En un momento de crisis como el vivido tras los atentados del 11-M, el estudio de las muestras espontáneas de duelo reveló la existencia de un verdadero “espacio intercultural” en el que la diversidad cultural –un tercio de los fallecidos eran de origen inmigrante– no era percibida como algo problemático, sino simplemente como un hecho, tal y como destacó Cristina. Mensajes aparecidos en los santuarios improvisados de las estaciones del tipo “todos somos inmigrantes” o “todos somos

Madrid" así lo atestiguan, y ofrecen otro retrato de la metrópoli mestiza como "espacio de conexión, identificación y unidad simbólica". Estas evidencias empíricas contrastan, sin embargo, con el tratamiento de este suceso en particular, y del fenómeno global de la inmigración en general, por parte de los medios de comunicación y de los discursos oficiales y las políticas que mantienen.

Todas estas cuestiones a las que me acabo de referir fueron abordadas, en mayor o menor medida, por otros tres trabajos que tuvimos la oportunidad de discutir en el marco de este panel.

El texto de Vanessa Gaibar nos propone una mirada al conflicto árabe-israelí desde la óptica de las mujeres palestinas que residen en territorio israelí. El caso de estas mujeres, cuya lealtad se encuentra dividida entre dos estados crónicamente enfrentados, nos ofrece un escenario interesante desde el que analizar, entre otros temas, los mecanismos mediante los cuales una política estatal del miedo se traduce en leyes y prácticas concretas que buscan excluir a una población minoritaria del acceso a ciertos derechos; también permitía cuestionarse el papel que juega el miedo al Otro como fuerza que levanta fronteras, reales y simbólicas, en las interacciones cotidianas entre israelíes y palestinos a uno y otro lado del muro. La autora enfatiza la condición de colectivo doblemente invisibilizado de las mujeres árabe-israelíes que estudia. En primer lugar, por su condición de mujeres en una sociedad, la palestina, tradicionalmente patriarcal, y que relega a las mujeres a un segundo plano. Y en segundo, por su condición de "palestinas" en territorio israelí, lo que les impide de hecho su plena integración en la sociedad israelí como ciudadanas de pleno derecho.

Por su parte, Sergio García plantea en su trabajo una cuidada reflexión teórica sobre la inseguridad y el miedo urbano a partir de su experiencia de investigación en Carabanchel. Tomando como punto de partida las investigaciones, entre otras, de Michel DeCerteau, el autor propone analizar de qué forma los discursos de la (in)seguridad se articulan con las prácticas del miedo entre la población de este distrito madrileño, uno de los más densamente poblados y diversos de la ciudad. El texto se estructura en torno a una reflexión sobre tres conceptos clave: identidad, violencia y resistencia. Para el autor, la (in)seguridad es un constructo social que requiere la elaboración de un discurso en el que un Nosotros aparezca enfrentado a un Otro. Su análisis discute si estos discursos identitarios se apropian del miedo cotidiano, capitalizándolo como discurso o bien si, por el contrario, se limitan a producirlo. En cuanto al segundo de los conceptos, la violencia, reconoce su carácter polisémico, tanto en sus usos como en sus significados. Frente a la violencia como dominación, ejercida habitualmente desde instancias de poder, el autor destaca la idea de "resistencia" y analiza la capacidad de creación en este contexto. Es en los espacios de hibridación identitaria del barrio -aquellos donde se propicia el encuentro "horizontal" entre "autóctonos" e "inmigrantes", "jóvenes" y "adultos", "hombres" y "mujeres"- donde germina, según el autor, la resistencia como "energía creadora": en el encuentro entre el discurso hegemónico y la potencialidad transformadora de las narraciones desarrolladas localmente. Son esos los escenarios "en los que experimentar con la invención de nuevas formas de convivencia sin miedo al 'miedo'".

Los cuatro trabajos que fueron presentados en este panel son una buena muestra de distintas posibilidades de aproximarse al estudio del miedo y la violencia en contextos culturalmente diversos

Por último, la contribución de María de Souza y Roberta de Alencar analiza el tratamiento informativo y la representación de la mujer inmigrante víctima de violencia machista en las noticias difundidas en cinco cadenas de televisión españolas a lo largo de 2007. Estamos ante un caso que ilustra las políticas de la representación a las que se refiere Cristina Sánchez-Carretero en su texto, y en concreto las representaciones de los medios de comunicación en las que violencia e inmigración aparecen con frecuencia asociadas. De hecho, las autoras destacan la escasa representación de las mujeres inmigrantes en los medios de comunicación generalistas, invisibilidad que atribuyen a su doble condición de mujeres e inmigrantes, y señalan asimismo que cuando aparecen lo hacen asociadas a tres temáticas principales: los sucesos, la prostitución y la violencia de género. Conscientes del papel de los medios de comunicación como “constructores de realidad” y potenciales vehículo de transformación social, María y Roberta proponen la necesidad de buscar alternativas comunicativas en las que la violencia machista en la pareja no sea tratada simplemente como suceso, sino como un problema social más amplio. Al mismo tiempo abogan por desvincular este tipo de noticias de la población inmigrante, para lo cual resulta imprescindible romper el círculo vicioso que asocia inmigración con violencia en el tratamiento informativo de las mismas. Con esta finalidad, las autoras apuestan por ampliar el campo de representación de las mujeres inmigrantes hacia temas que por regla general no son noticiosos, como la sanidad, la cultura o los asuntos de la vida cotidiana, y evitar los discursos reduccionistas en los que, con frecuencia, caen los medios de comunicación al tratar el fenómeno de la inmigración en nuestro país.

En resumen, los cuatro trabajos que fueron presentados en este panel son una buena muestra de distintas posibilidades de aproximarse al estudio del miedo y la violencia en contextos culturalmente diversos. Es necesario seguir profundizando en modelos teóricos y líneas de investigación que nos ayuden a entender mejor sobre cómo opera este miedo y es incorporado en los sujetos. Precisamente, el cuerpo como lugar de vivencia de la violencia y las *performances* del miedo en situaciones de conflicto son cuestiones que urge investigar, como también lo son los silencios que se activan desde el conflicto, tal y como nos recordó Cristina Sánchez-Carretero al final de su intervención. Estos silencios son, en sus palabras, una ventana para adentrarse en la otra cara de lo que no se instrumentaliza, para descubrir, en el caso de la temática que nos ocupa, otras formas de vivir el “contacto intercultural”.

Cristina Sánchez-Carretero

*Laboratorio de Patrimonio (LaPa)
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)*

cristina.sanchez-carretero@regps.csic.es

Ya desde los años sesenta del siglo pasado el tema de la domesticación de la agresividad, de la resolución de conflictos y de la violencia ritual ha estado muy presente y, tanto en antropología como en sociología, son muchas las monografías y diversas antologías sobre el tema (Sheper-Hughes y Bourgois 2004; Nordstrom y Robben 1992; Robben y Suárez-Orozco 2000; Schmidt y Schröder 2001). El objetivo de esta breve introducción no es repasar todas estas teorías¹, sino que, partiendo de mis propios miedos como forma de conocimiento, propongo una reflexión sobre los conceptos que se incluyen en el título del panel y, en cada uno de ellos, sugeriré líneas de investigación vinculadas al análisis de las emociones en el contexto de los contactos interculturales.

EL MIEDO COMO FUENTE DE CONOCIMIENTO

El miedo dice más de la persona o grupo que lo siente que sobre el objeto/persona/lugar que lo provoca. Así, el miedo al que se refiere el título de este panel, es una valiosa fuente de información acerca de los sujetos que sienten o padecen ese miedo y de la sociedad que teme el llamado "contacto intercultural". Hablar, por tanto, del miedo al otro es hablar del miedo como forma de conocimiento ya que mirar a los miedos de frente abre puertas al conocimiento de nosotros mismos, como han mostrado los trabajos de Sandra Gil Araujo centrados en un estudio comparado de las políticas de integración en las comunidades autónomas de Madrid y Cataluña. Esta autora parte de la premisa de que el miedo al otro está en la base de las políticas públicas y que la legislación sobre integración dice más sobre las poblaciones que las desarrollan que sobre las comunidades "integrables". De la misma forma, se puede partir de la hipótesis de que la expresión de los miedos ante el contacto intercultural expresa la forma de ser (de "ser social") del grupo que teme al otro.

Al hablar de violencia no se pueden dejar de lado las relaciones de poder y las relaciones políticas que son necesariamente asimétricas en estas relaciones y que no es un tema nuevo en el análisis social en ninguna de las disciplinas de los que estamos aquí presentes. Se tiende a definir violencia como el uso agresivo de la fuerza física por parte de individuos

El miedo dice más de la persona o grupo que lo siente que sobre el objeto/persona/lugar que lo provoca. Así, el miedo al que se refiere el título de este panel es una valiosa fuente de información acerca de los sujetos que sienten o padecen ese miedo y de la sociedad que teme el llamado "contacto intercultural"

1. Remito al artículo de Ferrándiz Martín y Feixa Pampols para un detallado resumen bibliográfico sobre este tema (2004).

El miedo es un instrumento de control o, en términos foucaultianos, una herramienta para la goberamentalidad; a través del miedo nos construimos –o somos contruidos– como seres sociales y es importante entender de qué forma el miedo se articula en esta construcción, que no es sólo una opción individual, sino una base estructural

o grupos en contra de otros, pero también hay otras formas de agresividad no física: la verbal, la simbólica, la moral; que pueden hacer más daño que esa agresividad física. Además, la violencia no se limita al uso de la fuerza sino a la posibilidad o a la amenaza de usarla, es decir, esa posibilidad de usar una determinada violencia abre las puertas al concepto del miedo y a la posibilidad de su instrumentalización.

Dentro del análisis del miedo, un tema que necesita urgentemente los esfuerzos de investigaciones de calidad es el de las actuaciones o *performances* del miedo: ¿cómo actuamos el miedo?, ¿cómo domesticamos la agresividad en nuestros propios cuerpos? Porque, en el fondo, el cuerpo es el lugar desde donde se vive la violencia y donde se “in-corpora” el miedo. El cuerpo es también el lugar desde donde se ejerce el poder y desde donde aquéllos sin poder tienen el lugar primordial de expresión de la violencia: el cuerpo. Tanto el conflicto como la violencia pueden ser fuerzas productivas y ser “actuadas” y activadas como fuerzas de transformación social. Uno de los ponentes en este panel, Sergio García, está desarrollando su tesis precisamente sobre este tema: la capacidad de generar cosas nuevas desde ahí. El miedo, sin embargo, es distinto, ya que su esencia está en la potencialidad de que algo ocurra; en el temor.

El miedo es un instrumento de control o, en términos foucaultianos, una herramienta para la goberamentalidad; a través del miedo nos construimos –o somos contruidos– como seres sociales y es importante entender de qué forma el miedo se articula en esta construcción, que no es sólo una opción individual, sino una base estructural. Y yo incluso diría ¿qué industrias del miedo existen? ¿cuáles son los agentes del miedo?, ¿qué hay detrás de ese miedo, de las políticas del miedo y de los intentos de legislar ese miedo?, ¿a quién le interesa que el miedo se incorpore en los imaginarios del encuentro intercultural?; ¿cómo nos construimos a través de ese miedo? pero también, sobre los miedos concretos, ¿a qué se tiene miedo? ¿por qué se tiene miedo?, y, sobre todo, en el contexto del tema de este panel, ¿a través de qué se tiene miedo? Esta última pregunta tiene relación con los “imaginarios del miedo” o, como yo prefiero llamarlo “las políticas de la representación del miedo”.

DE LOS IMAGINARIOS “SENTIDOS” A LAS POLÍTICAS DE LA REPRESENTACIÓN

Más que utilizar el concepto de los “imaginarios” propongo que se realicen investigaciones sobre las políticas de la representación que entran en juego a la hora de reflejar la violencia en el trasfondo de la diversidad cultural, ya que la palabra “imaginario” indica la existencia de un espacio colectivo fuera de los individuos que, funcionando como contenedor comunal, dotara de existencia a ciertas imágenes que dan forma a la manera de ver la realidad de un determinado grupo.

En esta línea, las investigaciones centradas en la representación en los medios de comunicación de los diferentes agentes que participan en el triángulo victimario-víctima-testigo es particularmente relevante y permite desarrollar modelos teóricos, como, por ejemplo, el modelo que está desarrollando Charles Briggs de “comunicabilidad”, adaptación del concepto de Foucault de “goberamentalidad” en el que propone desa-

rollar otras formas de ser, de ser mediáticos, sin sustituir un modelo hegemónico por otro. Estos estudios van más allá de la etnografía de la recepción para pasar a una investigación-acción en la que se atiende no sólo a la recepción de los medios, sino a la posibilidad de transformar la sociedad a través de los mismos.

EL MIEDO Y EL CONFLICTO EN MOMENTOS DE CRISIS

Hablar de las políticas de la representación de la violencia y el miedo en el contacto intercultural significa entrar en un primer nivel de detonantes que hacen que el “contacto intercultural”, que es una característica intrínseca a las sociedades actuales, culturalmente diversas, sea percibido como el origen de algún tipo de crisis. Es decir, los detonantes originarios de la crisis quedan solapados por la situación de “contacto intercultural”, pasando a ser ésta última percibida como la causante de una determinada situación de conflicto. Se invisibiliza, de esta manera, el hecho de que somos culturalmente diversos y que el llamado “contacto intercultural” es el trasfondo que subyace en cualquier sociedad. Es decir, no se trata de pensar qué ocurre cuando hay contacto intercultural, ya que el contacto intercultural siempre se da. Este giro de perspectiva implica variar el punto focal del origen del conflicto en el propio contacto intercultural –ya que siempre hay “contacto intercultural”– a los factores activadores del miedo que llevan a pensar y vivir las situaciones de conflicto como actos provocados o detonados por ese llamado “contacto intercultural”.

En un momento de crisis se puede ver en acción la activación de estos detonantes. Voy a utilizar el caso del proyecto de investigación “El Archivo del Duelo” centrado en las formas de duelo colectivo después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, para explorar las representaciones de la diversidad cultural en un momento de crisis concreto desde un ángulo que normalmente no se suele introducir: el de los espacios alternativos al miedo. Este proyecto ha mostrado cómo las acciones concretas que se pedían en los espacios públicos convertidos en improvisados santuarios tienen más que ver con palabras como “amor” o “solidaridad” y “paz” que con campos semánticos relativos al miedo y al conflicto; de ahí que me refiera a los primeros como “espacios alternativos al miedo”.

El Archivo del Duelo, desarrollado por el Grupo de Investigaciones Antropológicas sobre Patrimonio y Culturas Populares (GIAP) del CSIC², ha documentado y organizado una colección de casi 70.000 documentos y ha analizado las muestras de duelo realizadas en espacios públicos que tuvieron lugar después de los atentados del 11-M. El Archivo del Duelo incluye material fotográfico, e-mails, testimonios orales y los propios objetos depositados en las estaciones que fueron donados por RENFE al CSIC. En el momento de la redacción de esta introducción, una vez concluido el proyecto, se está gestionando el depósito definitivo de estos fondos en el Archivo Histórico Ferroviario, de la Fundación de los Ferrocarriles Españoles.

Del análisis de estos fondos documentales que registran las voces más efímeras de la sociedad civil, las voces que normalmente no se conservan, las voces que se expresan por cauces no oficiales, como los propios memoriales en las estaciones³, se desprenden varias conclusiones rela-

El Archivo del Duelo, desarrollado por el Grupo de Investigaciones Antropológicas sobre Patrimonio y Culturas Populares (GIAP) del CSIC, ha documentado y organizado una colección de casi 70.000 documentos y ha analizado las muestras de duelo realizadas en espacios públicos que tuvieron lugar después de los atentados del 11-M

2. Proyecto del Plan Nacional I+D HUM2005-03490.
3. El antropólogo estadounidense Jack Santino fue el primero en emplear el término “spontaneous shrines” para referirse a este tipo de santuarios improvisados (Santino 1992). La palabra “espontáneo” hace referencia a la cualidad no-oficial o no-institucional de estas muestras de duelo. Es decir, no significa que “surjan de la nada”, ya que hay un claro componente mediático, sino que no hay ninguna institución que sancione el hecho de ir, en este caso, a las estaciones de tren, a depositar objetos en memoria de los fallecidos (Santino 2006:). Véase también Margry y Sánchez-Carretero (2007) y Grider (2002).

La instrumentalización del miedo alrededor del terrorismo, las industrias de este miedo y la vinculación entre terrorismo internacional y ciertos grupos étnico-religiosos son problemas de investigación que necesitamos abordar de una forma profunda

tivas al tema de este panel sobre miedo y conflicto en el contacto intercultural:

La diversidad cultural es un hecho; es el trasfondo desde el que se vive ese momento de crisis; el contacto intercultural, en este contexto, no es algo problemático ni que haya que “resolver” de ninguna forma. La diversidad cultural simplemente “es” y queda reflejada en una polifonía de voces a través de las formas de duelo expresadas en las estaciones de tren⁴: desde “todos somos inmigrantes”, a muestras de duelo expresando diversas procedencias, como “Brasil llora con España”, “Colombia se solidariza con España”, etc. Y donde la identificación total se produce en el marco de lo local, de la ciudad, del tren: “todos somos Madrid”, “todos íbamos en ese tren”; dejando el plano de la nación-estado, no para la identificación total, sino para la solidaridad, lo que implica un nivel identificativo que mantiene fronteras y diferencias, puesto que la identificación total se realiza con la ciudad (“Ecuador es Madrid”) y, sin embargo, un nivel equivalente no se ha encontrado en el plano de la nación-estado. Es decir, mientras que entre las frases escritas en las estaciones, la identificación con la ciudad de Madrid es un tropo repetido, no ha aparecido ningún mensaje que establezca una relación equivalente al nivel de España, de la nación-estado, que digan, por ejemplo, “Ecuador es España”; lo que sugiere interesantes conclusiones sobre el papel de lo local, de la ciudad, como espacio de conexión, identificación y unidad simbólica.

La instrumentalización del miedo alrededor del terrorismo, las industrias de este miedo y la vinculación entre terrorismo internacional y ciertos grupos étnico-religiosos son problemas de investigación que necesitamos abordar de una forma profunda⁵. De manera preliminar, en relación con el proyecto de investigación del Archivo del Duelo, se puede plantear la hipótesis de que la instrumentalización del miedo en el caso de los atentados del 11-S en Nueva York –tomando en cuenta la apropiación de los espacios públicos por la ciudadanía— condujo a acciones muy diferentes de las desarrolladas en los espacios públicos en Madrid. La construcción del miedo al otro (al terrorista, al asesino, a Irak o a cualquier “otro”) que, de forma tan efectiva se instrumentalizó en el caso de los Estados Unidos, en el caso de Madrid, llama la atención la mínima presencia de esta forma de construcción del miedo al “otro” en los mensajes depositados en las estaciones. Las escasas alusiones al conflicto y al miedo, en el caso de Madrid, se diluyen en un collage hecho de menciones a la posibilidad de construir un mundo diferente, a la paz como el objetivo último y al amor como una poderosa herramienta de cambio social. El Archivo del Duelo, a través de los casi 70.000 documentos que contiene, proporciona datos empíricos para analizar el “abrazo social” expresado por la sociedad civil después de los atentados. De los sentimientos que reciben un nombre en las ofrendas de las estaciones de tren, el término que más se repite es “amor”, pero, sin embargo, las ideas más repetidas en los medios de comunicación sobre los atentados del 11-M en Madrid tienen que ver con diversas facetas relativas al campo semántico del conflicto: conflictos entre políticos, conflictos en las comisiones de investigación, conflictos sobre las formas de memorialización pública de los atentados en los aniversarios, conflictos sobre el juicio, o conflictos entre asociaciones, entre otros. Las menciones a palabras como “paz”, “amor”, etc., prácticamente se han desvanecido de las “políticas de la representación” de los atentados. Es decir, en los medios de comunicación el término que se relaciona con los

4. Casi un tercio de los fallecidos era de origen extranjero. Sobre las representaciones de diferentes nacionalidades en los santuarios de las estaciones véase Sánchez-Carretero (2006).
5. El estudio comparado de las instrumentalizaciones del patrimonio cultural en momentos de crisis es el objetivo del proyecto de investigación “CRIC: Cultural Heritage and the Re-construction of Identities after Conflict) financiado por el VII Programa Marco de la Unión Europea, cuyo nodo español del CSIC se coordina desde el Laboratorio de Patrimonio (LaPa) del CSIC.

atentados es “conflicto” en múltiples niveles y esferas. Este razonamiento abre el camino a preguntas básicas que requieren de proyectos de investigación en ciencias humanas y sociales, como, por ejemplo: ¿qué hay detrás de los silencios que desde estos conflictos se están produciendo?, ¿cómo se gestiona la representación en los medios de todos estos conflictos?, ¿a quién interesa que las industrias del miedo sustituyan la matriz de sentimientos expresada en las estaciones?

A modo de conclusiones, retomo estas preguntas para señalar que desde el Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales, a través de la organización de actividades como la que aquí nos reúne, con un encuentro inter-cultural e inter-disciplinario, se está propiciando la creación de una situación privilegiada desde donde desarrollar proyectos de investigación que generen modelos teóricos que expliquen el modo en que las emociones se activan en momentos de conflicto. Ya que hablar de las investigaciones sobre el miedo es hablar del análisis de los sentimientos. En momentos de crisis, ciertos marcadores identitarios se activan y el vínculo del orden sentimental –imbricado en la corporeidad a la que hacía mención antes– necesita conocerse, así como desarrollar herramientas mucho más sofisticadas para el análisis de estos temas. Y es aquí, con estas tesis doctorales, donde se crea el espacio para desarrollar teorías que crucen barreras disciplinarias.

Necesitamos investigaciones sobre las fuerzas con poder de transformar la sociedad y lo vinculo a las investigaciones de Sergio García sobre la posibilidad de que, en este *maremagnum* del conflicto y el miedo en el contacto intercultural, se llegue a acciones de transformación social. Quiero incidir en que no estoy entrando en lo positivo o lo negativo de estas acciones, es decir, en juicios de valor sobre la violencia, sino en la importancia de realizar investigaciones sobre las fuerzas de transformación social como lugares de empoderamiento.

Una última línea de investigación que me gustaría señalar es el estudio sistemático de los “silencios” en el mundo actual, en la línea de las “etnografías del silencio” que se están realizando en los últimos años (Kidron, 2009; Wajnryb, 2001; Bendix 2000). Los silencios que se activan desde el conflicto son, a su vez, una ventana para adentrarse en la otra cara de lo que no se instrumentaliza. Las investigaciones sobre el miedo y el conflicto en el contacto intercultural requieren también mirar a lo que se silencia desde el conflicto y los intereses que hay detrás de que el foco no recaiga en otros aspectos, como en el caso que he presentado de los memoriales del 11-M, en el que el foco mediático, hasta ahora, no ha incidido en el abrazo social que también tuvo lugar después de los atentados. Una conclusión que se puede sacar de los silencios que acompañan a los miedos es que si los ciudadanos minimizan sus miedos no son tan fácilmente manipulables o, en términos foucaultianos, su goberamentalidad no está garantizada, por lo que la invisibilización de esas otras formas de vivir el contacto intercultural favorece la construcción de sujetos sumisos, sujetos dominados por las industrias del miedo. Los silencios fomentados desde el conflicto ocultan formas alternativas de vivir el contacto intercultural que son posibles, como la que acabo de señalar de la búsqueda de foros de comunicación horizontales, desde la diversidad cultural, ejercida por ciudadanos de todo el mundo en las estaciones de tren madrileñas después de los atentados del 11-M.

En momentos de crisis, ciertos marcadores identitarios se activan y el vínculo del orden sentimental necesita conocerse, así como desarrollar herramientas mucho más sofisticadas para el análisis de estos temas

Los silencios fomentados desde el conflicto ocultan formas alternativas de vivir el contacto intercultural que son posibles desde la diversidad cultural, ejercida por ciudadanos de todo el mundo en las estaciones de tren madrileñas después de los atentados del 11-M

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENDIX, Regina., "The Pleasures of the Ear: Toward an Ethnography of Listening". *Cultural Analysis*. Vol 1, 2000 [Consulta: 15 de noviembre de 2008]. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume1/vol1_article3.html.

BRIGGS, Charles., "Communicability, Racial Discourse, and Disease". *Annual Review of Anthropology* Vol. 34 (2005). P. 269-291.

FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco; FEIXA PAMPOLS, Carles. "Una mirada antropológica sobre la violencia". *Alteridades*. Vol. 14:27 (2004). P. 159-174.

GRIDER, Sylvia. "Spontaneous Shrines: A Modern Response to Tragedy and Disaster". *New Directions in Folklore* Vol. 5. 2002. [Consulta: 15 de noviembre de 2008] <http://www.temple.edu/isllc/newfolks/shrines.html>.

KIDRON, Carol A., "Toward and Ethnography of Silence. The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel". *Current Anthropology*. No. 50.1 (febrero 2009). P. 5-27.

MARGRY, Peter Jan; SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina. "The Politics of Memorializing Traumatic Death". *Anthropology Today*. Vol. 23.3 (2007). P. 1-2.

NORDSTROM, Carolyn y ROBBEN, Antonius (eds.). *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. University of California Press: Berkeley, 1995.

ROBBEN, Antonius; SUÁREZ-OROZCO, Antonio. *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*. University of California Press: Berkeley, 2000.

SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina. "Trains of workers, trains of death: Some reflections after the March 11th attacks in Madrid". SANTINO, Jack. *Spontaneous shrines and the public memorialization of death* 2006:333-347.

SANTINO, Jack. "Performative Commemoratives". En: *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. P. 5-15.

SANTINO, Jack. 1992. 'Not an unimportant failure': Rituals of death and politics in Northern Ireland. En: MCCAUGHAN, M. (ed.), *Displayed in mortal light*. Antrim: Antrim Arts Council, 1992.

SCHMIDT, Bettina; SCHRÖDER, Ingo (eds.). *The Anthropology of Violence and Conflict*. Routledge: London, 2001.

SHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe (eds.). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Blackwell: Oxford, 2004.

WAJNRYB, Ruth. *The Silence: How Tragedy Shapes Talk*. Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2001.

Vanessa Gaibar Constansó

Alumna del Máster de Investigación Etnográfica, Teoría Antropológica y Relaciones Interculturales. Universitat Autònoma de Barcelona

vanessa.gaibar@gmail.com

Este trabajo pretende ser una aproximación al juego identitario que desarrollan las mujeres árabes israelíes, poseedoras de una identidad civil israelí y una identidad nacional palestina. Como consecuencia de esta doble adscripción, en su lugar de residencia, el Estado de Israel, no se les permiten alcanzar los derechos inherentes a su estatus de ciudadanas de pleno derecho. Esta tensión que se produce entre ambas identidades tiene su correspondencia en múltiples aspectos de la vida cotidiana con manifestaciones de violencia y miedo. Vamos a focalizar el análisis en tres esferas, a partir de las cuales vamos a trazar la línea argumental: el *sistema educativo*, la *segregación del espacio público* y los lugares de *control o de paso* (aeropuertos, fronteras y check-points).

El ámbito de la educación permite aportar algunos ejemplos, a varios niveles, de la discriminación que sufren estas mujeres árabes israelíes. Las ciudades, o en el caso de las ciudades mixtas, los barrios de residencia muestran la segregación espacial de la población judía y la "no judía" dentro de un mismo territorio. En Jerusalén se concentra toda esta complejidad y por ese motivo hemos optado por centrar la atención en su lugar estratégico en el conflicto. Adentrarse en el trato diferencial que reciben unas y otras en los lugares de paso proporcionará claves interpretativas que permitan una mejor comprensión de la realidad de estas mujeres.

Los conceptos de violencia y miedo, ejes centrales del panel en el que se inscribe la discusión que sigue, y entendidos como fenómenos socio-culturales, atraviesan todos los espacios ya expuestos. El miedo, como concepto más abstracto y subjetivo, y el terror, como materialización de éste, actúan en escenarios de conflicto como detonadores de medidas de control activadas para la creación y refuerzo constante de imaginarios culturales sustentados en el riesgo y la inseguridad. Las formas de representación de estos fenómenos producen una violencia continuada sobre las mujeres palestinas israelíes.

El miedo, como concepto más abstracto y subjetivo, y el terror, como materialización de éste, actúan en escenarios de conflicto como detonadores de medidas de control activadas para la creación y refuerzo constante de imaginarios culturales sustentados en el riesgo y la inseguridad

Los conceptos étnico/a, nación, nacional, racial, ciudadanía o ciudadano/a, como tantos otros, son piezas imprescindibles para poder enmarcar la realidad social que procuramos radiografiar

1. La primera se produjo en Septiembre de 2007 en el marco del seminario "Women in Minorities – Networking beyond borders", organizado de manera conjunta entre Women Against Violence (WAV), con sede en Nazareth, y el Servicio Civil Internacional (SCI) de Barcelona. La segunda fue en septiembre de 2008 y tuvo por objetivo ampliar los conocimientos sobre el grupo estudiado y establecer contactos con mujeres judías vinculadas con el movimiento pacifista, así como conocer asociaciones feministas que operan en Cisjordania. En ambas ocasiones se ha contado con el apoyo del SCI, el Institut Català de la Dona (ICD) y la Secretaria de Joventut de la Generalitat de Catalunya.
2. Esta idea se ha extraído de una investigación realizada por Claudia Aguilar en Bosnia Herzegovina durante el año 2003. A pesar de tratarse de una realidad muy distinta se ha considerado citarla ya que el uso excesivo y malintencionado de los conceptos que aquí se emplean, en el contexto balcánico produjo unos devastadores efectos que a día de hoy son conocidos por todas y todos.

El presente estudio se apoya en dos tomas de contacto con el terreno¹, dilatadas en un período temporal de un año, y en un análisis bibliográfico de la literatura especializada elaborada al respecto. Esta investigación se debe entender como un proceso en curso, al que le seguirán estudios posteriores.

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE VIOLENCIA

La violencia, siguiendo a Philippe Bourgeois, tiene varios subtipos: *la política*, que sería la violencia física y el terror con objetivos definidos administrados por las autoridades oficiales o por quienes se les oponen; *la estructural*, definida como la opresión político-económica crónica y la desigualdad social enraizadas históricamente, patentes en múltiples esferas (económica, demográfica, laboral,...); *la simbólica*, que se refiere a la internalización de aquellas humillaciones y legitimaciones de la desigualdad y del orden jerárquico que incluyen desde el sexismo o el racismo hasta aquellas expresiones íntimas del poder de clase; y, por último, *la cotidiana* para referirse a aquellas prácticas y expresiones de la violencia que se dan a nivel micro-interaccional, ya sean de tipo interpersonal, doméstica o delinencial, y que han sido normalizadas por la comunidad (Bourgeois, 2005:14). Estas formas distintas bajo las que puede tomar forma la violencia se dan de manera simultánea en la cotidianidad de las mujeres palestinas ciudadanas de Israel, implicándose unas a las otras como si de círculos concéntricos se trataran.

DEFINICIONES, CONCEPTOS Y PERVERSIONES DEL LENGUAJE

Estimamos esencial remarcar el significado que atribuimos a algunos de los conceptos que van a ser recurrentes a lo largo de este trabajo ya que somos conscientes que algunos de ellos son utilizados indistintamente para describir fenómenos de muy distinta índole. Los conceptos étnico/a, nación, nacional, racial, ciudadanía o ciudadano/a, como tantos otros, son piezas imprescindibles para poder enmarcar la realidad social que procuramos radiografiar. Ya en el año 1991, Hobsbawm alertaba de que el término nación no resultaba apropiado para analizar entidades políticas que se calificaban como tales (Hobsbawm, 1991:202). Excede de los límites aquí propuestos promover una discusión centrada en este punto pero creemos conveniente dar cuenta de esta perversión lingüística ya que el uso de estos conceptos está ligado a un mundo de significación que produce sus consiguientes efectos en las representaciones de la colectividad, así como en sus percepciones y en las relaciones que en ella se establecen² (Aguilar, 2003:100).

En los estudios consultados hemos observado un uso indiscriminado de tales conceptos, incluso es frecuente observar el intercambio de algunas de estas categorías como si se tratara de sinónimos. El uso de unos y no de otros términos presenta, en la mayoría de los casos, un componente político de denuncia y de reivindicación social y de ahí nuestra decisión de mantenernos fieles a su marco conceptual. Por lo que se refiere a la significación que nosotros le damos responde a un claro interés por

ser inteligibles, de ahí que se haya optado por emplear el término *ciudadanía* o *ciudadano/a* para designar la situación administrativa de la población palestina israelí respecto al Estado; el de *nación* o *nacionalidad* tanto para denotar su adscripción a un artefacto cultural a la manera de la “comunidad imaginada”³ de Benedict Anderson (1983) como para dar cuenta de la concepción clásica de Estado-nación; y el término *étnico/a* como aglutinador de una identidad compartida por un grupo y sustentada en elementos simbólicos propios a partir de los que se autodefinen como tal (lengua, religión, etc.).

Estas aclaraciones previas deben ir acompañadas de un breve esbozo sobre la diversidad existente en el seno de la sociedad palestina actual. Esta pluralidad interna se establece en base a *criterios diferenciadores*, entre los que destacamos el *lugar de residencia* (Israel – ciudades árabes, ciudades mixtas o barrios judíos-, Jerusalén, territorios no reconocidos del Neguev, territorios ocupados, palestinos/as refugiados, etc.), la *clase social*, la *adscripción religiosa* (laicos y religiosos, dividiéndose éstos en católicos, musulmanes o druze⁴) o la *posición frente al conflicto* (“one-state solution”⁵ o “two-state solution”⁶; con una postura excluyente y unilateral o más proclives al diálogo y a la participación de todos los y las agentes implicados/as). La situación de cada uno de estos colectivos difiere, siendo las comunidades beduinas del Neguev, especialmente aquellas que viven en territorios no reconocidos por el estado de Israel y los residentes del Jerusalén Este los que se encuentran en una situación más desfavorecida⁷.

En el caso que aquí nos ocupa, las mujeres palestinas con pasaporte israelí, utilizaremos el término “palestinas israelíes” para subrayar su doble adscripción identitaria, en el plano nacional y en el civil. Las dificultades de este colectivo por ser reconocidos/as como grupo nacional en el Estado de Israel conlleva que nunca se use este término para referirse a ellos/as. Conceptos como “no judíos/as”, “minoritarios/as” o “árabes israelíes” acostumbra a ser los más frecuentes (Mayer:1994,110).

El uso que se da a los términos “judío/a” e “israelíes” también puede llevar a confusión. En el caso de este último consideramos que debería englobar a todas las personas que ostentan la ciudadanía israelí, independientemente del grupo étnico en el que se inscriban. Aunque, por otra parte, somos conscientes de que el término “judío” alude a una característica meramente religiosa, y es de uso prolongado para marcar diferencias con la población que no comparte este mismo credo.

En este contexto, la heterogeneidad se sitúa ante la homogeneidad dibujando perfiles de mujeres que responden a tipologías muy diversas. Un enfoque característico en los estudios sobre mujeres centrados en Oriente Próximo tiende a tomar el islam como un núcleo homogéneo sin tomar en consideración las características propias que puedan derivarse de su desarrollo histórico, su propia concepción del modelo o del impacto colonial sufrido. La conversión de la mujeres en símbolos de identidad ha sido una constante en los países colonizados, de hecho “dondequiera que se asentaran misioneros cristianos y colonos europeos y dondequiera que los movimientos nacionalistas pretendieran moldear nuevas naciones, se dejaron marcas sobre los ideales y posibilidades de género” (Abu-Lughod, 2002:18).

3. Benedict Anderson en su obra *Imagined Communities* (1983) define el término nación como una comunidad política imaginada, en tanto que sus miembros nunca llegarán a conocerse físicamente aunque en la mente de cada uno y cada una sí que existe esta unión. Esta nación se define como limitada, ya que está acotada por fronteras finitas, y como soberana y libre.
4. Comunidad religiosa derivada de una corriente del islamismo que incorpora varias filosofías entre las que se encuentran la gnóstica y el neoplatonismo.
5. También conocida como bination-solution, propone un único Estado de Israel en el que convivirían judíos y árabes.
6. Esta teoría propone la creación de dos estados, uno árabe y uno judío, como posible solución al conflicto.
7. El Informe *The State of Human Rights in Israel and The Occupied Territories* (2007) cifra en 732.100 las personas que residían en Jerusalén Este y en 160.000 la población beduina del Neguev, a finales del 2006. Respecto al primer grupo, cabe destacar que en 1967 Israel se anexionó esta ciudad y que en la actualidad sólo el 54% de los palestinos residentes en esta zona gozan de un estatus de residencia permanente, el cual les atribuye todos los derechos de ciudadanía contemplados para la población israelí a excepción del derecho a voto en las elecciones nacionales. Por lo que se refiere a los beduinos del Neguev, aproximadamente la mitad vive en ciudades planificadas por el gobierno israelí mientras que la mitad restante reside en localidades que el gobierno se niega a reconocer, por lo que en la actualidad se encuentran en diferentes fases del proceso de planificación que desde julio del 2007 lidera el “Bedouin Settlement Authority”, organismo dependiente del Ministerio de Construcción y Vivienda que tiene por objetivo coordinar las operaciones gubernamentales referentes a la cuestión de los asentamientos beduinos en materia de asignación y distribución de tierras.

IDENTIDADES EN JUEGO

To be a Palestinian in Israel is to be neither the self nor the other; rather you are the self and simultaneously its other
(Warwar, 2002:116)

Los acontecimientos del año 1948, concebidos por la población palestina como la *Nakba* o destrucción del pueblo palestino y por la población israelí como el día de la creación del Estado de Israel (14 de mayo), dejaron una vasta impronta en los imaginarios colectivos de ambos pueblos

La situación de la población palestina que reside dentro de las fronteras del Estado de Israel está determinada por una serie de factores. Estos palestinos y palestinas, el 20% de la población israelí, son un ejemplo representativo de una "sociedad indígena" convertida en una insignificante minoría en su propio país (Ghanem,2005:79). Rabinowitz se ha referido a ella como "minoría atrapada" ("trapped minority") remarcando así, por una parte, su existencia como grupo no hegemónico que reside en un estado soberano dominado por los "otros", y por otra, su posición en la periferia territorial, demográfica y política respecto a su patria. Esta combinación de ambas posiciones la confina a una especie de limbo, en términos de espacio y tiempo (Rabinowitz, 2004:90). Bajo el prisma de la población árabe y palestina no israelí, la "minoría nacional palestina" es vista como un elemento ambiguo y problemático, cuyo estatus y cuya lealtad con la nación palestina están aún por determinar, mientras que a ojos del *establishment* israelí es vista como una amenaza.

Esta peculiaridad, comporta su exclusión del sistema social israelí y la continua negación de su sentimiento de pertenencia a una comunidad "otra", el cual se torna aún más acuciante en el caso de las mujeres palestinas israelíes. La tensión entre un régimen de género excluyente y un régimen de comunidad nacional incluyente determinan la situación de estas mujeres (Herzog, 2004:237). Este vivir entre los márgenes, provoca que no se sientan ni dentro ni fuera, que naveguen entre dos sociedades sin pertenecer plenamente a ninguna por el vínculo que les une con la otra. En sus propias palabras, "it is an experience of inclusion that creates our exclusion" (Warwar, 2002:116). Su condición de mujer palestina no les permite su plena integración en la sociedad israelí. Y su condición de ciudadana israelí no les permite establecer vínculos con sus compatriotas de los territorios ocupados.

La posición de esta minoría nacional palestina, en la línea de fuego entre las dos naciones, provoca que la relación entre ésta y el Estado de Israel se vea determinada por el curso que toma el conflicto árabe-israelí (Rabinowitz, 2004:89). De ahí que los diferentes acontecimientos durante el período histórico que tiene como fecha de partida la *Nakba* (1948), tales como la ocupación (1967), las dos Intifadas (1987, 2000) o la coyuntura bélica en la que se encuentra a día de hoy la Franja de Gaza (2009)⁸ no hagan sino potenciar esta enrevesada pugna de identidades. Por ello resulta pertinente contextualizar históricamente, aunque sea de manera muy breve, este tipo de representaciones (Nash, 2008:13).

Los acontecimientos del año 1948, concebidos por la población palestina como la *Nakba* o destrucción del pueblo palestino y por la población israelí como el día de la creación del Estado de Israel (14 de mayo), dejaron una vasta impronta en los imaginarios colectivos de ambos pueblos. Para la población palestina que quedó dentro de las fronteras de Israel supondría, además, el inicio de un nuevo estatus civil y un sinnúmero de cambios que se iban a suceder de manera imparable. La creciente

8. El fin de la tregua, a finales de diciembre del 2008, entre el estado de Israel y el grupo político Hamás, elegido democráticamente por la población palestina de la Franja de Gaza en las últimas elecciones, ha desencadenado en un enfrentamiento abierto que a día de hoy se ha saldado con la vida de más de novecientos palestinos/as – 200 de ellos menores –, según datos de Amnistía Internacional a 15 de Enero de 2009.

participación de las mujeres palestinas en la vida social, política y pública dentro de la sociedad palestina, y especialmente la de aquellas que se convirtieron en ciudadanas israelíes, se vería truncada con los acontecimientos del 48, una pérdida que afectó de manera muy notable a las conquistas alcanzadas por las feministas palestinas hasta el momento (Españoly, 1994:109; Ghanem, 2005:85).

La obligatoriedad de permanecer en casa, dictada por las leyes militares judías, y las imposiciones maritales afectaron de manera muy negativa al estatus del que gozaban, relegándolas a la esfera privada y atribuyéndoles el rol de mantenedoras de la cultura tradicional. Sería en este mismo contexto en el que resurgiría el concepto de Honor⁹, bajo nuevos parámetros significativos. El peso que otorgaría el recién creado Estado al sistema de clanes o *hamulot*, convertido a partir de esta fecha en el elemento de mediación entre las dos comunidades, contribuiría a fortalecer un modelo social que propugnaba el prestigio social y la autoridad de los hombres. La exclusión de la población palestina de la vida civil israelí y la visión del Estado como un agente hostil y represivo conducirían a un progresivo confinamiento de la población en las comunidades locales familiares que, a partir de ese momento, serán vistas como proveedoras de soporte y seguridad. En este contexto patriarcal, las reivindicaciones de género quedarán relegadas a un plano secundario, al tiempo que se extremará la vigilancia sobre las mujeres, vistas como seres vulnerables en un contexto de por sí inseguro (Herzog, 2004:239).

Una lectura de la *Nakba* en clave de género permite advertir cómo este acontecimiento se erige "como punto de inicio de una historia de pérdida que las mujeres sufrirían de forma desproporcionada como madres y creadoras de un hogar; y como divisor traumático del tiempo en los recuerdos de las mujeres" (Sayigh, 2003). Nusair relata cómo su madre y su abuela toman esta misma fecha y la convierten en un punto de referencia a partir del cual presentan un complejo entrelazado entre las esferas públicas y privadas de sus vidas (Nusair, 2004:94). Algo similar sucede en el caso de Amal, cuando construye el devenir de la historia colectiva de la sociedad palestina de Israel como una secuencia en su historia familiar en la que las mujeres toman un papel protagonista y ambivalente, como mantenedoras de la tradición y como desafiadoras de ésta. Esta estrategia le permite asegurar su presencia en la narración colectiva disolviendo los límites entre las esferas civil, política y personal. (Herzog, 2004:243).

La ocupación israelí de los territorios de Gaza y Cisjordania, diecinueve años después, pondrá las bases de un nuevo modelo social entre israelíes y palestinos sustentada en el binomio ocupante-ocupado en la que este último quedará en posición de subordinación respecto al primero, erigido como depositario del poder. Esta relación desigual, aún vigente en la actualidad, ha sido muy significativa a todos los niveles (social, político, económico, cultural, psicológico y moral) para mujeres y hombres, tanto palestinos/as como israelíes (Mayer, 1994:1).

Consideramos esencial incorporar la variable de género en el análisis del impacto de este suceso en la población que nos ocupa, así como las categorías de clase, etnia o grupo nacional (Mayer, 1994:5). Cada grupo presenta unas peculiaridades y unos rasgos distintivos determinados, y en el caso de las mujeres palestinas de Israel esta omisión metodológica

La exclusión de la población palestina de la vida civil israelí y la visión del Estado como un agente hostil y represivo conducirían a un progresivo confinamiento de la población en las comunidades locales familiares que, a partir de ese momento, serán vistas como proveedoras de soporte y seguridad

Consideramos esencial incorporar la variable de género en el análisis del impacto de este suceso en la población que nos ocupa, así como las categorías de clase, etnia o grupo nacional

9. El concepto del Honor, ampliamente estudiado en el marco de la disciplina antropológica (véase Julian Pitt-Rivers para conocer sobre este fenómeno en el seno de la sociedad española), acostumbra a actuar como un indicador a partir del cual se mide la singularidad y la independencia del grupo social. Este "Honor" se deposita en los hombres pero son las mujeres las únicas que pueden perderlo.

ha comportado que se pasaran por alto sus necesidades y problemáticas¹⁰ volviéndolas “invisibles”.

El dilema entre su identidad civil como “ciudadanas israelíes” y su identidad nacional como “miembros del pueblo palestino” se vería ampliamente agudizado ya que, a partir de ese momento, las palestinas israelíes tendrán que lidiar con el dilema de sentirse parte de una sociedad que oprime a la nación con la que ellas se identifican, a la vez que no reconoce sus necesidades particulares como minoría nacional dentro del Estado de Israel. Espanioly destaca la Ocupación (1967) y la Intifada (1987), como sucesos claves que actuaron como motor de la repalestinización de la población árabe israelí y de su toma de conciencia respecto al estatus diferencial de los/as palestinos/as de la Franja de Gaza y Cisjordania. A partir de ese momento se incrementarán las demandas de los ciudadanos y ciudadanas árabes respecto a su situación dentro del Estado y el derecho a la autodeterminación de su pueblo.

10. Mariam Mar'i, directora general del Educational Center of Early Childhood & Development of the Arab Child in Akka, Jaffa and the Triangle, apunta que durante los primeros años en los que se llevaron a cabo acciones conjuntas entre mujeres judías y palestinas se priorizó la situación de la mujer palestina de los territorios ocupados, dejando de lado la compleja situación en la que se encontraban las mujeres palestinas en Israel

11. La discriminación ejercida contra las ciudadanas “árabes israelíes” queda patente en las mismas leyes y políticas gubernamentales del Estado de Israel. Las conclusiones extraídas del informe realizado por el Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel en torno al cumplimiento de la Convención Contra la Violencia Contra todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW) en Israel, se centran en tres puntos concretos. La ausencia de una constitución escrita, ley básica o estatuto de carácter ordinario que garantice explícitamente una igualdad real de la población palestina de Israel, disminuye el poder de este derecho e impide que la minoría nacional palestina llegue a disfrutarla, especialmente, en el caso de las ciudadanas palestinas israelíes, discriminadas doblemente, por nacionalidad y por sexo. La falta de una implementación efectiva de la Women's Equal Rights Law (1951) en el caso de las palestinas israelíes. Y en tercer lugar, la propia definición del Estado de Israel como Estado Judío, de carácter inalterable en la misma ley, que permite que éste lleve a cabo una política de “razonable discriminación” que les afecta de manera evidente, limitando su capacidad para ejercer su derecho a la igualdad como mujeres (Working Group, 2005).

Los enfrentamientos continuos que viven sus compatriotas detrás de la Línea Verde se transformarán en segregación y “ghettoización” dentro de las fronteras israelíes (Mayer, 1994:21, Ibrahim, 2005:7). La mayoría de la población palestina israelí intenta solventar este dilema exigiendo ambas identidades: la palestina, aduciendo que son una parte integral de esta comunidad, y la israelí, debido a que las circunstancias históricas les han hecho permanecer en este territorio. Sus demandas como “ciudadanos/as israelíes” se centran en sus derechos civiles y en el ejercicio de su ciudadanía en condiciones de igualdad, mientras que como palestinos y palestinas piden derechos nacionales como minoría nacional dentro del Estado de Israel (Espanioly, 1994:115).

Paralelamente, se produce una pugna entre estos dos mundos a los que pertenecen, el “occidentalizado”, caracterizado por una ocupación del espacio público como activistas para reivindicar sus derechos, y los de su pueblo, contribuyendo a su empoderamiento, y el de la sociedad Palestina más tradicional. Es en este punto en el que confluyen las palestinas israelíes y las de los Territorios Ocupados, en el conflicto interno que ambas sufren al intentar encontrar el equilibrio entre su lucha por la liberación nacional y su lucha por la liberación social, especialmente en la medida en que el movimiento nacionalista palestino invoca la preservación de un pasado común y un modo de vida tradicional que, históricamente, ha relegado a las mujeres palestinas a la esfera doméstica, colocándolas en un plano secundario (Mayer, 1994:7).

UNA CIUDADANÍA INCOMPLETA

La discriminación¹¹ que sufren estas mujeres palestinas, que residen en territorio israelí se estructura en base a tres niveles. Por nacionalidad, “como palestinas en territorio israelí”, y por sexo, bifurcándose ésta en dos, “como mujeres palestinas en territorio israelí” y “como mujeres en el seno de una sociedad patriarcal”. Dicha discriminación se sustenta tanto desde el propio Estado, debido a factores políticos y estructurales que derivan en prácticas y políticas de carácter opresivo, como desde la propia estructura patriarcal en la que se desarrollan, estando la misma legitimada por una herencia social que preconiza la superioridad del hombre versus

la inferioridad de la mujer, adjudica ciertos roles de género a las mujeres (esposa y madre), y las subordina a los hombres. La frase "I belong to a minority inside a minority inside a minority" condensa de manera muy precisa cuál es el lugar en que se las ubica dentro de la sociedad (Españoly, 2002:106).

Herzog señala esta marginación como el hecho social más relevante de las "palestinas israelíes" debido a su pertenencia a una población minoritaria que no disfruta de una plena igualdad civil y al hecho de que ocupe las posiciones más bajas en un sistema social estratificado por género y etnia (Herzog, 2005:205). Algunos de los estudios realizados en torno a la situación de la "minoría palestina" de Israel se han centrado, precisamente, en la existencia de factores étnicos o raciales como impulsores de la discriminación. El uso de términos como "Ethnic Democracy" (Smootha, 1990), "Ethnocracy" (Yiftachel, 1997) o "racialised citizenship" (Ghanem, 2005) permite a estos autores denunciar actitudes racistas que se apoyan en un proceso de deshumanización y demonización de la población palestina que permite al gobierno israelí emprender acciones de legítima defensa contra el "enemigo", ya sea interior o exterior (Españoly, 2004:108). La crítica de Herzog a los conceptos empleados por Smootha y Yiftachel delata que ambos conciben los sistemas étnico y nacional como neutrales, ignorando una estructura de género que está profundamente arraigada en la cultura democrática israelí (Herzog, 2004:238).

EL SISTEMA EDUCATIVO: RAÍZ DE LA "DISCRIMINACIÓN"

Los datos aportados por varios organismos respecto al estatus de la minoría nacional palestina, y en concreto de las mujeres palestinas israelíes, indican que aún están muy lejos de alcanzar una igualdad de oportunidades. El año 2006 el Working Group on the Status of Palestinian Women Citizens of Israel en su informe *The Status of Palestinian Women Citizens of Israel* alertaba de que este sector de la población era el que alcanzaba las mayores tasas de analfabetismo¹², concentraba un mayor porcentaje de abandono de los estudios¹³ y contaba con una menor presencia en el sistema universitario¹⁴.

Gran parte de las medidas implementadas por el gobierno israelí para paliar la desigualdad por razón de sexo no han tenido iguales resultados entre la población árabe-israelí y la judía. La campaña iniciada por el Ministerio de Educación israelí para eliminar los estereotipos de género en los libros de texto es un claro ejemplo. Éstos persisten en un 60% de los libros de las escuelas públicas árabes mientras que en los libros de texto judíos ya han sido completamente eliminados (Working Group, 2005:51). En el caso de la aplicación de la enmienda realizada el año 2004 en la *Long School Day Law* (1997), cuya propuesta principal era aumentar las horas lectivas en los lugares más desfavorecidos del Estado con tal de fomentar el trabajo de las mujeres fuera del hogar, tampoco ha corrido mejor suerte ya que sólo está disponible en un 10% de las escuelas árabes. El déficit de infraestructuras y servicios en las escuelas han impedido su correcta aplicación.

En un nivel diferente, existen otro tipo de exclusiones más sutiles. Algunos estudios han apuntado que el criterio de admisión a la universidad, denominado "*psychometric examination*", supone un obstáculo

Gran parte de las medidas implementadas por el gobierno israelí para paliar la desigualdad por razón de sexo no han tenido iguales resultados entre la población árabe-israelí y la judía

12. Los datos aportados por este grupo respecto al año 2003 indican que el 14,7% de las mujeres palestinas israelíes son analfabetas frente al 4,5% de sus conciudadanas judías, mientras que los hombres palestinos israelíes se sitúan en un 6,2% frente al 2,5% de los hombres judíos.
13. Según el mismo estudio, el año 2003 el porcentaje de palestinas israelíes que abandonaban sus estudios (9,5%) triplicaba el de las judías que lo hacían en el mismo curso (3,6%)
14. Siguiendo los datos del mismo estudio, el porcentaje de mujeres palestinas israelíes que recibían más de 16 años de escolarización ascendía a un 7,1% frente al 19% de las mujeres judías. Respecto a la proporción de hombres, el porcentaje era de un 9,7% de los palestinos israelíes frente al 20% de los judíos.

La asignación diferencial de recursos entre un sector y el otro afecta a diferentes niveles que acarrear profundas desigualdades de base estructural

Las relaciones entre la población judía y la palestina en el Estado de Israel también tienen su correspondencia en la distribución geográfica/ espacial de las dos comunidades

para la población palestina ya que su traducción del hebreo al árabe no es sensible a la cultura y a la lengua palestinas. Algo similar sucede con la restricción impuesta respecto a la edad mínima de 20 años para poder acceder a la universidad. Las chicas palestinas habitualmente no realizan el servicio militar, ya que el estado de Israel no se lo impone como obligación legal, y por este motivo a los 18 años ya están en disposición de ingresar en la universidad. El lapso temporal de dos años que las obliga a esperar puede suponer para algunas de ellas perder la oportunidad de estudiar debido, entre otras cosas, a la actitud contraria de sus propias familias.

La asignación diferencial de recursos entre un sector y el otro afecta a diferentes niveles que acarrear profundas desigualdades de base estructural. La ausencia de infraestructuras, ya sean guarderías, redes de transporte o escuelas a su abasto, contribuye de manera muy desfavorable al desarrollo de la independencia de las mujeres árabes de Israel que se ven rodeadas de factores externos, así como internos, que imposibilitan su plena incorporación al mundo laboral. A la luz de los datos presentados, se podría afirmar que la realidad creada por la situación económica y la dependencia del mercado israelí, propiciada por las políticas gubernamentales, ayuda a consolidar este desigual sistema de género (Herzog, 2004:244).

LA SEGREGACIÓN TERRITORIAL: ESPACIOS DE (DES) ENCUENTRO

Las relaciones entre la población judía y la palestina en el Estado de Israel también tienen su correspondencia en la distribución geográfica-espacial de las dos comunidades. A nivel nacional, las y los árabes israelíes se encuentran mayoritariamente localizados en la zona de Galilea, el Triángulo y el Neguev. Mientras que a nivel local, esta población se acostumbra a vivir segregada en ciudades árabes o en barrios árabes en las ciudades mixtas. En los últimos tiempos, la separación entre ciudades y barrios árabes y judíos en las ciudades mixtas se ha visto reforzada por la construcción de muros que separan ciudades y vecindarios de ambas comunidades. El informe *Behind the walls* denuncia la existencia de tres de estos muros en el interior del Estado de Israel¹⁵. Esta demarcación de fronteras tiende a crear la percepción de un mundo binario apoyado en las dicotomías judíos /as - árabes, mujeres – hombres y espacio público - espacio privado. (Herzog, 2004:240).

En las ciudades mixtas también se puede observar cómo una significativa minoría palestina reside al lado de una clara mayoría judía. En ocasiones, estas "intromisiones" en barrios o ciudades "otras" puede tomar tintes bastante dramáticos como sucedió en marzo del año 2004 en la ciudad costera de Migdal. La llegada de siete familias árabes a esta localidad despertó una fuerte oposición por parte de los residentes judíos que decidieron iniciar una campaña alarmista sustentada en el miedo y el terror¹⁶. El objetivo no era otro que alertar a la población judía de las consecuencias que iba a tener la instalación de familias árabes en la ciudad. Este miedo se difundió mediante la asociación de todo tipo de atrocidades y comportamientos criminales a la población palestina israelí, unido a los miedos propios de la población judía (como la inseguridad de las hijas

15. Un muro de contención de tierra entre los barrios de Jisr Al-Zarqa y Qisariya, en la norteña región de Sharon, y dos muros de cemento, uno que separa los vecindarios de Pardes Snir in Lid t Moshav Nir Zvi de la ciudad de Lid, y otro entre el vecindario árabe de Jawarish y el vecindario judío de Gannei Dan, ambos pertenecientes al Distrito Central de Israel.

16. Esta campaña liderada por el "The Action Commite for Migdal" partía de premisas como éstas: "Danger to Migdal and its residents!!! Wake up!!!", "They (the Arabs) are just waiting for the right moment to realize their objectives", "When our daughters cannot go outside any more?", "When apartment prices start to fall?", "When crime and terror arrive on our doorstep? "

o la subida de las viviendas), exaltando así actitudes “racistas” contra la población árabe (Ibrahim, 2005:6).

Este conflicto entre la población árabe y la judía se torna especialmente relevante en la ciudad de Jerusalén. La disputa por los lugares sagrados judíos y musulmanes es un microcosmos de esta coyuntura (Ross, 2003:196). Este lugar, “foco de la autoidentificación de los palestinos” y cuna de la ortodoxia¹⁷, es un ejemplo paradigmático de la segregación de espacios que se dan en el territorio palestino-israelí (Khalidi, 2003:21). La ciudad concentra espacios sagrados y de peregrinación de las tres grandes religiones monoteístas: la Iglesia del Santo Sepulcro, la Mezquita de Cúpula de la Roca¹⁸ y el Muro de las Lamentaciones¹⁹. La ciudad antigua esconde tras sus murallas los barrios judío, árabe, armenio y cristiano, separados unos de otros como se encuentran en el resto de la disputada²⁰ ciudad.

Se hace difícil encontrar a un/a árabe paseando por el interior del barrio judío ultra ortodoxo pero, en cambio, es habitual la confluencia de unos/as y otros/as en las zonas mixtas, en aquellos puntos compartidos por todas y todos, mayoritariamente, zonas de paso y de acceso a las zonas de culto²¹. Mientras se pasea por las inmediaciones de la Puerta de Damasco, una de las entradas a la ciudad antigua, se pueden observar interacciones constantes entre árabes y judíos/as. La mayoría de las cuales se limitan a transacciones comerciales, por lo que es habitual observar cómo un judío ultra ortodoxo le compra a una vendedora árabe unos racimos de uva.

LOS LUGARES DE CONTROL: UNA CUESTIÓN DE “SEGURIDAD”

Durante mi primera visita a Israel, tuve la ocasión de adentrarme en territorio palestino y pude experimentar por primera vez la sensación de cruzar un check-point. Recuerdo que desde el interior del vehículo, mientras nos aproximábamos al puesto de control, pude observar cómo las fuerzas de defensa israelíes negaban el paso a varias personas que intentaban cruzar a la zona de Jerusalén Este, bajo control israelí. Cuando llegó nuestro turno, las personas que estaban al mando objetaron que sólo podían cruzar el grupo de las europeas y, por tanto, las árabes (aunque con ciudadanía israelí) debían de encontrar otro check-point desde el que se les permitiera volver a entrar en Israel. Por supuesto, a opción de quienes estuvieran al mando.

La cuestión de la seguridad en Israel se convierte en uno de los pilares constitutivos de la naturaleza del propio Estado. La ciudad ha sido transformada en una cárcel panóptica que hace uso de vídeo-cámaras, medidas policiales, urbanizaciones cerradas y controladas y otras medidas que esconden la verdadera finalidad de su presencia (Aguadó, 2004:276-277). Nos encontramos ante una sociedad altamente militarizada que exhibe su poder a través de su armamento y de sus múltiples mecanismos de defensa. La presencia militar, los check-points y los exhaustivos controles en aeropuertos, aduanas y otros lugares de paso se pueden experimentar continuamente.

Se hace difícil encontrar a un/a árabe paseando por el interior del barrio judío ultra ortodoxo pero, en cambio, es habitual la confluencia de unos/as y otros/as en las zonas mixtas, en aquellos puntos compartidos por todas y todos, mayoritariamente, zonas de paso y de acceso a las zonas de culto

17. Judía, árabe y cristiana.
18. Para la población musulmana es el tercer lugar sagrado, después de la Meca y la Medina.
19. Lugar Sagrado más importante para la comunidad judía.
20. Palestinos/as e Israelíes pugnan por establecer la capitalidad de su Estado, aunque en el caso de los/as palestinos/as eso aún esté por llegar, en esta ciudad.
21. La Mezquita de Al Acsa, El Muro de las Lamentaciones y el Santo Sepulcro, entre otros sacros lugares, se encuentran en esta zona de la ciudad.

Las mujeres palestinas de Israel son discriminadas doblemente, por etnia y por género, y esto repercute en su pleno desarrollo como ciudadanas y como mujeres

22. Se ha optado por hacer uso de este término para englobar tanto a los palestinos de los territorios ocupados como a aquellos que tienen la ciudadanía israelí. También se ha hecho con la intención de eliminar la connotación política que se deriva del término "palestino/a" y de este modo poner énfasis en una discriminación de raíz étnica o como han denominado algunos autores "racial".
23. Lo mismo les sucede a aquellas y aquellos que han visitado un país árabe o que han mantenido contacto con ciudadanas/os árabes israelíes o han pasado por territorio palestino, los pasaportes son examinados uno a uno de manera milimétrica, los equipajes pasan por controles múltiples y las personas son sometidas a registros varios. Mi última visita al aeropuerto de Ben Gurion me supuso 6 largas horas de espera, entre las que se sucedieron varios registros de equipaje y otros tantos físicos.
24. La inspección de seguridad empieza en la puerta principal del aeropuerto, continúa en el *check-in* y culmina en las líneas de frontera y de control de pasaporte. En ocasiones, esta inspección puede continuar en la zona de compras. En los últimos años se han instalado escáneres digitales que permiten un mayor control.
25. La organización del acto fue a cargo de las asociaciones Isha l'Isha – Haifa Feminist Center y la Coalition of Women for Peace.

La segregación entre la población árabe²² y la judía-israelí en los puestos de control es constante (distintos lugares de paso – distinto trato). Y, en este caso, la discriminación se torna completamente igualitaria, afectando a todas las personas árabes por igual, sea cual sea su edad, sexo o estrato social. Lo que supone para los palestinos y palestinas largas horas de colas y aglomeraciones constantes²³. El informe *Suspected Citizens* denuncia este trato discriminatorio que reciben los palestinos y las palestinas israelíes en el aeropuerto de Ben Gurion, así como en otros aeropuertos internacionales, atribuyéndolo únicamente a la apariencia externa, al acento, al lugar de residencia o simplemente a su identificación como árabes. Varias personas relatan su experiencia y todas comparten la misma sensación, sentirse ciudadanas y ciudadanos de segunda por ser automáticamente tratados como sospechosos por su identidad étnica y nacional. Un trato diferencial que se vuelve aún más visible cuando se viaja junto a población judía, ya que, como relatan, se les separa del grupo y se les marca con etiquetas distintas antes de que empiecen a circular por los diferentes niveles de inspección²⁴.

Todos estos ejemplos ponen de manifiesto la importancia de la cuestión de la seguridad en Israel, situándose en el primer puesto de la lista de intereses del país. La ausencia del punto de vista de las mujeres en el debate público concerniente a esta cuestión, debido a la insignificante presencia femenina en los lugares de toma de decisión, promovió la organización del symposium *"Security for Whom? An Alternative Conference"*. Este acto, organizado por varias asociaciones feministas²⁵, puso en entredicho esta concepción hegemónica de la noción de seguridad a fin de proponer una definición alternativa que incluya las experiencias de mujeres, niños/as y minorías nacionales.

CONSIDERACIONES FINALES

El devenir histórico del conflicto palestino-israelí ha tenido importantes efectos en la realidad social que viven a diario las mujeres palestinas israelíes. La escalada del conflicto, con sus picos históricos de violencia, ha potenciado su dilema identitario sustentado en el binomio civil-nacional, al mismo tiempo que ha aumentado su discriminación, tanto en el interior de la sociedad israelí como en el seno de su comunidad de origen.

La "minoría nacional" palestina ha sido partícipe del proceso de construcción de una nueva identidad colectiva que les ha llevado a diferenciarse de la "mayoría judía" y del resto de la población palestina. El reconocimiento de esta identidad particular a la que aluden les ha permitido dirigir su proyecto político en dos direcciones: el alcance de una ciudadanía israelí completa y el reconocimiento de un Estado nacional Palestino.

Las mujeres palestinas de Israel son discriminadas doblemente, por etnia y por género, y esto repercute en su pleno desarrollo como ciudadanas y como mujeres. A la vista del estudio que hemos realizado *in situ* creemos que nuevas medidas educativas, del espacio y relativas a la seguridad, por nombrar sólo algunas, podrían mejorar la condición de las mujeres palestina en el Estado de Israel.

La creciente participación de asociaciones feministas, tanto árabes como judías, en la arena política y social está poniendo en entredicho los pilares constitutivos sobre los que se sustentan sus comunidades. La inclusión de estas miradas “otras” es una posible vía, quizás la única, para deconstruir definiciones conceptuales y modelos sociales que permitirán dismantelar los esquemas binarios a los que venimos refiriéndonos a lo largo del artículo (hombre-mujer; palestino-israelí; dentro-fuera).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDO, Nahla; LENTIN Ronit, “Writing Dislocation, Writing the Self: Bringing (Back) the Political into Gendered Israeli-Palestinian Dialoguing” En: ABDO, Nahla; LENTIN Ronit. *Women and the Politics of Military Confrontation. Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*, Oxford: Berghahn Books, 2002, P. 1-33.

ABU-LUGHOD, Lila, “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, en L. Abu-Lughod (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València, Serie Feminismos, 2002.

AGUADÓ, Juan Miguel, “Conflicto, sociogénesis e identidad: economía política de la violencia”. En: CONTRERAS, Fernando R. et alt (coord). *Culturas de guerra*. Madrid: Cátedra, 2004, P. 255-272.

AHARONI, Sarai. “The Haifa Symposium: Security for Whom? (2007) [en línea]. Israel: Coalition of Women for Peace [Consulta: 13 de junio de 2009].
[http://coalitionofwomen.org/home/english/articles/sarai_aharoni_0107/]

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*, London: Verso, 1983.

ANN-KANAANEH Rhoda. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

BAR, Gideon, *Reconstructing the Past: The Creation of Jewish Sacred Space in the State of Israel, 1948–1967*, Israel: Israel Studies, 2008, Volume 13, p 1-21.

BARREÑADA, Isaías, Tesis Doctoral: *Identidad Nacional y ciudadanía en el conflicto israelopalestino. Los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, 2004.

BOURGOIS, Philippe, “Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde el Salvador”, En: FEIXA Carles et alt (Ed). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos, 2005. P. 11-34.

DAHAN, Tal. *The State of Human Rights in Israel and The Occupied Territories. 2007 Report*. Jerusalem: Association for Civil Rights in Israel (ACRI), 2007.

ESPANIOLY, Nabila "Palestinian women in Israel: Identity in light of the Occupation" En: MAYER Tamar (Ed), *Women and the Israeli Occupation. The politics of change*. London: Routledge, 1994.

ESPANIOLY, Nabila, "Nightmare" En: ABDO, Nahla; LENTIN Ronit. *Women and the Politics of Military Confrontation. Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*, Oxford: Berghahn Books, 2004, P. 100-110.

FLEICHSMANN, E., *The Nation and its "New" Women. The Palestinian Women's Movement (1929-1948)*. University of California Press, 2003.

GHANEM H. *Attitudes Towards the Status and Rights of Palestinian Women in Israel*, Nazareth: Women Against Violence (WAV), 2005.

GIRÓ, Xavier, "La información sobre los países del Sur en los medios del Norte". En: CONTRERAS, Fernando R. et alt (coord). *Culturas de guerra*. Madrid: Cátedra, 2004, P. 155-183.

HERZOG, Hanna, "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel" En: KEMP A. et alt, *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 2004. P. 236-252.

IBRAHIM, Tarek, *Behind the walls. Separation walls between Arabs and Jews in Mixed Cities and Neighborhoods in Israel*. Nazareth: Arab Association for Human Rights, 2005.

IBRAHIM, Tarek, *Suspected Citizens: Racial Profiling against Arab Passengers by Israeli Airports and Airlines*, Nazareth: Arab Association for Human Rights, 2006.

KHADER Bichara, *Los palestinos: un pueblo martirizado por la Historia*, Dossier La Vanguardia. No 8 (octubre-diciembre 2003). P. 6-16

KHALIDI, Rashid, *La construcción de la identidad* En: Dossier La Vanguardia. No 8 (octubre-diciembre 2003). P. 18-22.

LEVY, A, et. al., *Homelands and Diasporas: Holy and Other Places*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005. MAZZAWI N., Song Joyce (Coord) (2006), *The Status of Palestinian Women Citizens of Israel*. The NGO's Alternative report submitted to the UN Committee on Elimination of Discrimination against women 2005

NASH, Mary, "Representaciones culturales, Imaginarios y Comunidad Imaginada en la interpretación del universo intercultural" En: MELLADO Yago (coord), *La política de lo diverso ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?*, I Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales, Colección Monografías, Barcelona: Fundación CIDOB, 2008. P. 13-22.

NAJJAR, AREF O, *Portraits of Palestinian Women*, University of Utah Press, 1992.

PAPPÉ, Ilan, *La Limpieza Étnica en Palestina*. Barcelona: Memoria Crítica, 2008.

PETEET, Julie, "Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia" En: FEIXA Carles et alt (Ed). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, Barcelona: Anthropos, 2005, P. 35-60.

RABINOWITZ, Dan, "Writing against the State: Transnationalism and the Epistemology of Minority Studies, with Special Reference to Israel" En: KEMP A. et alt, *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 2004. P. 81-97.

RENAU, Maria Dolors, *Integrismos, Violencia y Mujer*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1996.

ROSS, Marc Howard, *Competing Narratives and Escalation in Ethnic Conflicts: The case of the Holy Sites in Jerusalem*. Sphera Pública No 3, Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2003, P. 189-208.

SAID, Edward W. "Mundo Multipolar. Prefacio a Orientalismo". En: Revista Tareas, no. 116. Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) `Justo Arosemena': Panama. 2004, P. 117-128.

SAID, Edward, W. *Palestina, Paz sin Territorios*. Navarra : Ed. Txalaparta, 1997.

SAID, Edward W. *Nuevas Crónicas Palestinas (El fin del Proceso de Paz)*, Barcelona: Ed. Mondadori, 2002.

SAN NICOLÁS, César, "Excluidos e integrados a la luz de una cultura de riesgo". En: CONTRERAS, Fernando R. et alt (coord). *Culturas de guerra*. Madrid: Cátedra, 2004, P. 123-142.

SAYIGH, Rosemary, *El caso palestino. Género en los conflictos y el desplazamiento*, Dossier La Vanguardia. No 8 (octubre-diciembre 2003), P. 61-67.

SMOOHA, Sammy, *Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel*. Ethnic and Racial Studies No 13, 1990, P. 389-413.

VÁZQUEZ, MEDEL, Manuel Ángel. "Los signos de la violencia/la violencia de los signos. (Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia)". En: CONTRERAS, Fernando R. et alt (coord). *Culturas de guerra*. Madrid: Cátedra, 2004, P.101-122.

VOLPICELLA, Francesco. *La ocupación israelí en Palestina*, Barcelona: Servicio Civil Internacional, 2005.

YIFTACHEL, Oren, *Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and its Territorial Contradictions*. Middle East Journal No 51, 1997, P. 505-19.

IDENTIDAD, VIOLENCIA Y RESISTENCIA: HACIA UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DEL MIEDO URBANO

Sergio García García

Dpto. Antropología Social de la Fac. de Ciencias Políticas y Sociología.
Universidad Complutense de Madrid

sergiantro@yahoo.es

En los últimos años hemos ido acostumbrándonos a las representaciones de las grandes ciudades como inseguras. Los discursos hegemónicos procedentes del ámbito empresarial, los medios de comunicación y la política profesional han ido configurando un paisaje urbano imaginario plagado de peligros. Esta no es una situación nueva en la historia occidental: el surgimiento de la religión primero, y del Estado después, fue posible gracias a un clima ideológico de miedo que hacía necesaria la existencia de una entidad superior que estableciera un orden (Delumeau, 2002b). En la teoría hobbesiana, el miedo no desaparece con el Estado sino que irrumpe la seguridad (Uribe, 2002). El Estado moderno concretado en el Estado liberal arranca con la promesa de seguridad; el Estado neoliberal, liberándose de ciertos compromisos para la contención social que previamente había adquirido, vuelve a actualizar la seguridad como prioridad en las agendas de la política profesional.

Esta reactualización de la (in)seguridad ha sido reflexionada desde distintos puntos de vista en las ciencias sociales. Algunos han puesto el énfasis en la concreción de las angustias de cada tiempo en forma de miedos específicos (Delumeau, 2002a), otros en el avance de las incertidumbres en la modernización reflexiva (Beck, 1998; Giddens, 2004; Innerarity, 2004), en los desanclajes producidos por la flexibilización del trabajo (Sennett, 2000; Castel, 1997), en el retroceso de las políticas sociales en favor de las represivas (Bauman, 2003 y 2006; Wacquant, 2001; Davis, 1992) o en la búsqueda de espacios de homogeneidad y diferenciación social (Low, 2004; Caldeira, 2000). Estas aportaciones coinciden en señalar el retroceso de las políticas de igualdad. Otros autores han optado por focalizar el problema en la *sociedad de control*, sucesora de la sociedad disciplinaria teorizada por Foucault, propia de las sociedades postfordistas (Hardt y Negri, 2005; de Giorgi, 2006): se trata de una nueva biopolítica de gestión del *excedente humano*. Todas estas aproximaciones, y otras, resultan útiles para un acercamiento a la (in)seguridad como realidad *glocal*: como ideología hegemónica funcional a la conservación de un orden y como vivencia subjetiva de un estado de incertidumbre más allá del aumento o descenso "real" de la violencia.

En los últimos años hemos ido acostumbrándonos a las representaciones de las grandes ciudades como inseguras. Los discursos hegemónicos procedentes del ámbito empresarial, los medios de comunicación y la política profesional han ido configurando un paisaje urbano imaginario plagado de peligros

ETNOGRAFÍA DE LA INSEGURIDAD Y EL MIEDO

Carabanchel carga con cierto estigma en el imaginario madrileño y la inseguridad parecía ser otro de los elementos *inferiorizantes* que venían a sumarse a su autoconcepto barrial devaluado

El *miedo*, la sensación íntima de incertidumbre que parece habitar en todas las personas, aunque con intensidades y significados diferentes en momentos distintos, es transformado en *palabra*. Esta palabra se instituye en *lugar del otro*, tomando un significado *diferente* del espíritu inicial que dio lugar a la actuación del miedo

En una primera incursión en el trabajo de campo en el distrito madrileño de Carabanchel pude acceder a algunas de las representaciones sobre la inseguridad de sus vecinos. Carabanchel carga con cierto estigma en el imaginario madrileño y la inseguridad parecía ser otro de los elementos *inferiorizantes* que venían a sumarse a su autoconcepto barrial devaluado. A pesar de las resignificaciones que muchos de sus vecinos realizaban para dignificar su barrio (designándolo como “barrio obrero” e imaginándolo como “más comunitario”), la peligrosidad constituía un elemento presente en muchas de las narrativas sobre el barrio. Tras escuchar de manera repetitiva el discurso sobre la inseguridad en sus calles, más allá de las experiencias propias y de las prácticas espaciales concretas, pude apreciar cómo este discurso constituía una especie de estrategia de autolegitimación en la competencia por recursos sociales escasos en el barrio que ponían en funcionamiento distintos actores sociales, principalmente aquellos que se encontraban en procesos biográficos de desempoderamiento, eligiendo unos *otros* “peligrosos” adecuados a la situación (García, 2008). Mediante estos discursos originados en los medios de comunicación y reapropiados por los vecinos, éstos actuaban performativamente su ciudadanía en un contexto que dificultaba su ejercicio (Carabanchel es un distrito históricamente empobrecido y periférico).

Sin embargo, estos discursos dominantes apenas informaban de las prácticas concretas y del miedo íntimamente vivido. Es por esta razón que me dispuse a reconceptualizar el objeto de mi investigación y, apoyándome en la obra de Michel de Certeau, comencé a distinguir entre los *discursos de la inseguridad* y las *prácticas del miedo*. Pese a que los discursos constituyen prácticas, palabras que se emplean en contexto para producir efectos (Bourdieu, 1985; Van Dijk, 2005), me sirvo de la concepción de de Certeau del discurso como aquel orden de enunciación propio del sistema escriturario, que se emite desde un *lugar* (de poder) y traza *estrategias*, en contraposición a la oralidad, perteneciente a los *no lugares*, que actúa *tácticas*. El conocimiento que no está en los discursos, sino en los relatos (prácticas orales), informa del mundo de las emociones y la memoria atávica excluida de la Historia (Cassigoli, 2007).

Los *discursos de la inseguridad* no dan cuenta de una realidad objetiva (“el aumento de la inseguridad”), sino de posiciones subjetivas ante el mundo social. Se trata de dicciones articuladas de manera “correcta”, generalmente en tercera persona, emitidas desde las agencias políticas profesionales, instituciones y demás centros de poder (medios de comunicación, etc.). El lenguaje escrito es el empleado preferentemente por los sistemas expertos, y ésta es la lógica que determina los discursos de la inseguridad. La escritura ha podido imponerse de una manera abrumadora sobre la narración oral: la “escritura que invade el espacio y capitaliza el tiempo” (de Certeau, 1993) lo hace en función de su carácter re-presentativo. El *miedo*, la sensación íntima de incertidumbre que parece habitar en todas las personas, aunque con intensidades y significados diferentes en momentos distintos, es transformado en *palabra*. Esta palabra se instituye en *lugar del otro*, tomando un significado *diferente* del espíritu inicial que dio lugar a la actuación del miedo (de Certeau, 1993). En la observación y en las entrevistas que llevo a cabo presto especial atención a la presencia de los discursos hegemónicos en el barrio y a su apropiación por parte de las personas que lo habitan (“lo dice la tele”).

Estamos ante un camino de ida y vuelta de las palabras. Un ejemplo de cómo el discurso hegemónico se apropia del miedo y retorna al mundo popular con nuevas palabras fue una situación reciente en el trabajo de campo en la cual un padre comenzó a fotografiarme con el teléfono móvil tras haber tomado yo previamente unas fotografías en la puerta del colegio de su hijo. El padre se acercó posteriormente preguntándome en un tono desafiante si tenía permiso para tirar fotos, a lo cual le respondí que no creía que fuese necesario. Tras atenuarse la tensión al comentarle que se trataba de un estudio para la universidad, me transmitió que los padres estaban en alerta porque habían venido “unos de ilegales”, “unos nazis”, dando propaganda a los chavales “que si público que si privado”. Probablemente, por el contenido no se trataba de “nazis”, sino más bien de un grupo totalmente opuesto, pero podemos apreciar cómo el discurso hegemónico televisivo, que criminaliza toda la política que se realice fuera del ámbito institucional-mediático, es apropiado por este padre que así puede designar como “ilegal” (como los “inmigrantes”) toda acción que ponga en riesgo su monopolio compartido con la escuela en el control sobre sus hijos. (Un monopolio, por cierto, que no es tal, teniendo en cuenta la cantidad de mensajes propagandísticos que su hijo recibe a lo largo del día). Esa situación me permitió pensar el espacio-tiempo “salida del colegio” como un umbral entre dos espacios institucionales (escuela y familia) que por ello está sujeto a multitud de pánicos morales. Se trata de un temor atávico sobre la pérdida de control moral sobre los niños y niñas que se rellena de contenido con un discurso hegemónico actual. Bourdieu, consciente del papel legitimador fundamental del lenguaje, observó cómo los actores recurren a los lenguajes oficiales, cultos, a la gramática de la moral o del derecho para justificar acciones prácticas que, sin embargo, obedecen a lógicas completamente distintas (Bourdieu, 2008). El “discurso de la inseguridad” puede leerse bajo estas premisas analíticas. El empleo de este lenguaje debe interpretarse al mismo tiempo como acto de dominación (al naturalizar los propios agentes el mecanismo de su subordinación) y de autonomía (al reapropiarse del discurso para defender su posición en el campo). Para de Certeau, el *discurso* normativo funciona únicamente si se transforma en *relato* (de Certeau, 2006). Cuando los cuerpos enuncian la Ley, la hacen realidad, lo cual nos da algunas pistas sobre cómo el discurso de la inseguridad *hace real* la inseguridad. Esta Ley es apropiada por este señor en su lucha de poder con otras personas del entorno, en este caso los jóvenes de estética imprecisa que pueden arrebatarse una porción de control sobre el imaginario social que le debe llegar a su hijo.

Pero aunque el discurso (del orden de la escritura) retorne a la enunciación oral, hay otro tipo de prácticas *corporales* que actúan el miedo. Se trata de prácticas orales y de otras más silenciosas. Estas prácticas no pueden ser captadas por el texto, por el discurso de la inseguridad emitido en los medios de comunicación. El miedo no se exorciza por la aparición de un *otro* (inmigrante, joven, nuevo pobre) sobre el cual cargar la responsabilidad de las propias incertidumbres: los discursos de la inseguridad que buscan un chivo expiatorio son estratégicos en la conformación de identidades colectivas (nacionales, étnicas, etc.) pero no parecen aliviar la sensación de temor. Se podría afirmar, sin embargo, que las incertidumbres tienen que ver más con otras inseguridades que proceden de las luchas de poder en la historia local, en la propia biografía, en la remota infancia y con su reactualización continua a lo largo de

Esa situación me permitió pensar el espacio-tiempo “salida del colegio” como un umbral entre dos espacios institucionales (escuela y familia) que por ello está sujeto a multitud de pánicos morales. Se trata de un temor atávico sobre la pérdida de control moral sobre los niños y niñas que se rellena de contenido con un discurso hegemónico actual

El miedo no se exorciza por la aparición de un *otro* (inmigrante, joven, nuevo pobre) sobre el cual cargar la responsabilidad de las propias incertidumbres: los discursos de la inseguridad que buscan un chivo expiatorio son estratégicos en la conformación de identidades colectivas (nacionales, étnicas, etc.) pero no parecen aliviar la sensación de temor

La forma de acercarme a las tácticas relacionadas con el miedo parte de las narraciones en primera persona de las sensaciones íntimas de temor, así como de la observación de las prácticas de espacialización de los cuerpos en el espacio público de Carabanchel

La noción de *identidad* mantiene una fuerte ligazón con la de *sujeto*. Si en algo se ha caracterizado la modernidad ha sido en la producción de sujetos encuadrados en identidades de género, de clase, de nación, etc., que se pretenden fijas, sustanciales

la vida en forma de desasosiego por la hipercompetitividad en la cultura capitalista y por la pérdida de anclajes (en el mundo laboral, afectivo, etc.). La reacción de este señor no puede leerse únicamente como una reproducción manipulada del discurso hegemónico: es eso, pero también una apropiación del discurso para hacer frente a su realidad práctica. El discurso sobre lo "ilegal" se transformó en expresión oral con acento popular; su nerviosismo en el habla, al igual que el mío, delataba su cuerpo; la tecnología de su móvil fue instrumentalizada a modo de *táctica* en el conflicto.

La forma de acercarme a las tácticas relacionadas con el miedo parte de las narraciones en primera persona de las sensaciones íntimas de temor, así como de la observación de las prácticas de espacialización de los cuerpos en el espacio público de Carabanchel. Los paseos, las conversaciones y los comentarios alrededor de fotografías sobre el barrio, la violencia y la seguridad, se convierten en útiles herramientas para acceder a las subjetividades. Sin embargo, el miedo es algo ilegítimo, que trata de ocultarse. Por ello, en ocasiones he elegido vías más elípticas para acercarme a su actuación. Una de ellas es la observación de la interacción de los cuerpos que dan miedo con el entorno: partiendo de que estos cuerpos acumulan un conocimiento sobre el miedo ajeno y juegan con su capital corporal ante la ausencia de otros capitales ("cuando me ven mi cara de gitano se asustan"), podemos acceder a las emociones de los cuerpos asustados en estas interacciones.

A continuación voy a intentar explicar cuál es la senda en la que me he adentrado en la presente incursión en el trabajo de campo. Comenzar a imaginar algo más que dominación en el miedo es el objetivo del presente trabajo. Encuadrando el miedo dentro del mundo de las prácticas (orales y silenciosas) estaremos en disposición de acceder a los escapes, fugas y resistencias a través de la observación de las prácticas para ir más allá de las hegemonías accesibles mediante los discursos (Delgado, 2007a). Rossana Reguillo, intentando incluir en el análisis del acontecimiento urbano tanto las estructuras como los procesos, lanza una de las preguntas que orientan la investigación: ¿pueden el riesgo y el acontecimiento generar procesos de innovación social? (Reguillo, 2005). Yo he optado por transformarla centrándome en la vivencia desde el actor social: ¿Pueden ser la inseguridad y el miedo caldo de cultivo de procesos sociales renovadores y capaces de plantear alternativas a la situación de desigualdad estructural? No me encuentro en disposición de responder todavía a esta cuestión pero intentaré reflexionarla a través de tres conceptos que considero fundamentales para estudiar los discursos de la inseguridad y las prácticas del miedo: el de identidad, el de violencia y el de resistencia.

IDENTIDAD

La noción de *identidad* mantiene una fuerte ligazón con la de *sujeto*. Si en algo se ha caracterizado la modernidad ha sido en la producción de sujetos encuadrados en identidades de género, de clase, de nación, etc., que se pretenden fijas, sustanciales. Siguiendo consideraciones foucaultianas, los mecanismos de generación de subjetividad han consistido en el ensamblaje de los sujetos a los cuerpos para dar lugar a la figura

central en los últimos siglos en Occidente: el *individuo*. El individuo lo es en la medida en que lleva adheridas determinadas marcas propias de un sujeto. Esta adherencia funciona gracias a la *incorporación* de esas cualidades, las cuales se actúan performativamente, y sin necesidad ya de presiones externas, dando como resultado la naturalización de las diferencias. El efecto son identidades sociales que se aparecen como esencias. Como apunta Rodrigo Parrini, repasando las teorías foucaultianas de la bio- y la anatomo-política, la novedad del procedimiento disciplinario es que más que prohibir, incita, más que destruir, produce, y lo que incita a producir es la respuesta a la pregunta “¿quiénes somos?” (Parrini, 2007)

El Estado es el agente fundamental en la creación de identidades durante la modernidad, lo cual puede proporcionarnos las primeras pistas sobre sus vínculos con la (in)seguridad. La construcción social de la inseguridad únicamente puede realizarse elaborando un discurso en el que un “nosotros” se encuentra amenazado por un “otros”. Esta noción de inseguridad es la mediación que va a alimentar el conflicto inventado por el Estado. En los discursos de la inseguridad en ciudades como Madrid se apela recurrentemente a las identidades nacionales en conflicto como factor de la violencia y la delincuencia. Siguiendo a Étienne Balibar, la sociedad se nacionalizó de forma tardía, ya que el Estado nacional existía antes de la creación de una nación (Balibar, 1991). Podemos interpretar los discursos sobre la inseguridad que proliferan en el capitalismo tardío como una reactualización de las acciones de afirmación identitaria al más puro estilo hobbesiano. ¿Pero dan cuenta estos discursos del miedo cotidiano o simplemente lo producen? Interpreto el miedo como una actuación corporal perteneciente al mundo de las prácticas y de la oralidad, y como tal, es ocasionalmente apropiado por las agencias de mayor poder y capitalizado a través de un discurso que forma parte del orden escriturario. Esta apropiación es un acto de representación traidora que nos permite acercarnos a la violencia.

VIOLENCIA

La (in)seguridad urbana surge por el miedo a la violencia. ¿Pero qué violencia? Según el discurso hegemónico la pequeño-delincuencial, sin embargo creo que es necesario expandir el concepto de violencia, como hace Bourdieu con el concepto de “violencia simbólica” (la que se ejerce a través de las virtudes) y entenderla como dominación. Este segundo tipo de violencia está incorporado al lenguaje. Michel de Certeau se refiere a la perversión de la palabra por parte de los poderes políticos y a su apropiación para la mercantilización por parte de los poderes económicos. Por eso, el debate sobre la violencia es tramposo: se realiza con un lenguaje que ya es el resultado de la misma. La manifestación más elocuente de esta violencia oculta es la creciente distorsión entre “lo que se dice” y “lo que se hace” a partir del Siglo de las Luces. De Certeau ve una puerta abierta a la hora de conocer “lo que se hace”: explorar en la insignificancia de “lo que se dice” (de Certeau, 1999). La crítica a la modernidad de este autor pivota sobre el lenguaje, entendido como escritura, como discurso. La pérdida de la relación en presencia a partir de su carácter re-presentativo traiciona el mundo de las prácticas de la vida cotidiana. Más que reflejar, *hace*.

El Estado es el agente fundamental en la creación de identidades durante la modernidad, lo cual puede proporcionarnos las primeras pistas sobre sus vínculos con la (in)seguridad

Podemos interpretar los discursos sobre la inseguridad que proliferan en el capitalismo tardío como una reactualización de las acciones de afirmación identitaria al más puro estilo hobbesiano

Las políticas de seguridad ciudadana, de las cuales el Estado no es el único agente, persiguen otro trauma: la ruptura del cuerpo social, su fragmentación, su desintegración

Los discursos de la inseguridad juegan un papel fundamental para legitimar los sacrificios involuntarios y para poner en marcha los mecanismos autodisciplinarios de los voluntarios

Según de Certeau, en los siglos XVII y XVIII lo que viene a ocupar el lugar de la religión como fuente de moralidad y de ética es la institución estatal. Ante el vacío dejado por la religión, la nueva moral es la "razón de Estado" que logra superar la dicotomía entre razón y violencia de facto. Hobbes justificará la violencia del Estado para aplacar las otras violencias ilegítimas (de Certeau, 2006), a las que voy a designar aquí como "violencias otras", las que son, según postulo, objeto de las políticas y los discursos securitarios.

La violencia de Estado, simbólica o física, es siempre corporal. El *terror*, que congela las palabras y dificulta los procesos de duelo, sigue siendo el mecanismo estatal para acabar con las "violencias otras" cuando los mecanismos disciplinarios no funcionan sobre los cuerpos. El terror instaura el *trauma* como no-experiencia. El cuerpo necesita integrar los acontecimientos, dotarles de sentido, pero cuando los cuerpos se rompen, esta integración resulta más complicada. Las políticas de seguridad ciudadana, de las cuales el Estado no es el único agente, persiguen otro trauma: la ruptura del cuerpo social, su fragmentación, su desintegración. Sólo así, atomizados, los agentes sociales demandan más autoridad para "el poder" y aceptan *razzias* a migrantes sin papeles en lugares como Carabanchel como un mal menor que afecta siempre a "otros".

El Estado y su razón no parecen ser, entonces, ajenos a la violencia. En el acervo común está asentada la idea de que la democracia (entendida en su sentido representativo liberal) iba a poner los límites a la violencia, pero un análisis histórico centrado en el siglo XX y lo que llevamos del presente, nos sitúa en una perspectiva en la que las instituciones políticas autodenominadas democráticas han sido las que más muerte han generado. La economía política que genera este "exceso" supone una racionalidad que ha repetido históricamente un proceso de preparación moral de la tragedia. La construcción de la peligrosidad de un colectivo determinado responde a lo que Hannah Arendt ya teorizó estudiando el proceso de consolidación del nazismo. Empezando por situar al grupo en cuestión en una posición inmoral, se le van arrancando derechos y, en ocasiones, se finaliza con el tiro de gracia. Achille Mbembe describe un proceso similar en la *necropolítica* colonial y postcolonial llevada a cabo en África, caracterizada por una inicial privación del nombre de los colonizados (la lengua), una privación de los derechos ciudadanos (políticos) y una privación final del lugar (desplazamiento o exterminio) (Mbembe, 2003). Lo que queda es *vida nuda*, desprovista de objetivos, vida que lo es sólo en su sentido biológico, privada de la *acción* (Brunet, 2007). El poder no se ejerce sólo sobre cuerpos disciplinables (biopolítica), sino también sobre cuerpos heridos y muertos (necropolítica).

El sacrificio es una de las marcas de la racionalidad práctica que va unida a la disciplina, tal y como la teorizó Foucault, y a la nueva gestión del excedente humano¹. En las ciudades europeas, buena parte de la población migrante constituye el grupo de los sacrificables. Se trata de sacrificios involuntarios (como el encierro en Centros de Internamiento de Extranjeros por su condición de "ilegales", en "estado de excepción") y de otros más voluntarios a través de la autocontención y la hiper-corrección (dado que sus prácticas cotidianas se juzgarán con mayor severidad que las de la población autóctona). Los discursos de la inseguridad juegan un papel fundamental para legitimar los sacrificios

1. Alessandro de Giorgi se refiere al "excedente humano" como a aquellos colectivos que ya no son útiles en el postfordismo y por eso dejan de ser disciplinables (de Giorgi, 2006).

involuntarios y para poner en marcha los mecanismos autodisciplinarios de los voluntarios. Pero además, para las clases trabajadoras autóctonas, el sacrificio de ese resto supone también una contención de las propias prácticas (para no “caer” en ese “sub-mundo” de clase que ahora ocupan “otros”) y una posibilidad de conversión en agentes activos de esos mecanismos, ejerciendo poder sobre quienes están inmediatamente más abajo mediante la adopción de una identidad (nacional o local). Carabanchel puede ser considerado un barrio sacrificado para construir un imaginario de Madrid como ciudad poderosa y moderna en las últimas décadas. Quienes fueron sacrificados en el proceso de construcción del Madrid moderno (población autóctona popular) poseen un nuevo grupo en posiciones sociales inferiores a los que transmitir la cadena del sacrificio. Pareciera como si muchas personas quisieran formar parte de la “comunidad de los inseguros”, una de las formas de ejercer la ciudadanía en barrios como Carabanchel. Podemos considerar el discurso de la inseguridad, cuando es incorporado a la oralidad de vecinos como los de Carabanchel, como una forma de ejercer la territorialidad. Esta política del terror a pequeña escala (casi invisible), inducida desde arriba y apropiada desde abajo, lo es porque trata de instaurar el trauma como no-experiencia, fragmentando el cuerpo barrial a través de los muros de ladrillo de las nuevas comunidades cerradas de vecinos y de los muros mentales de clase y etnia que se levantan. Se reducen los espacios de habla.

El discurso de la inseguridad no interviene únicamente en el ámbito mediático. Las intervenciones urbanísticas del Estado sobre el barrio siguen una lógica de higienización y segregación. En la ciudad-concepto el pasado (y desde una perspectiva evolucionista, el inmigrante es el pasado) es un estorbo que dificulta la higienización histórica². Sin embargo, según de Certeau y Giard, los fantasmas de otro tiempo regresan (nunca se fueron) (de Certeau, Giard y Mayol, 2006). Viejos edificios sin restaurar, ropa tendida en los balcones, el chatarrero en su carro, la anciana con la vieja indumentaria, el niño en la calle sin adultos, el desbocado jardín sin jardinero, el árbol centenario... Se trata de fantasmas que desestabilizan el orden aséptico de los edificios y del trazado de las nuevas calles. Estos fantasmas pueden rayar la carrocería de los coches, impregnando de vulnerabilidad la solidez del acero.

Pero los planificadores no siempre arrasan. Es por el intento de domesticar a los fantasmas que en muchas ocasiones tratan de modernizar lo antiguo. Los procesos de *guentificación*, que siguen esta lógica, mantienen la fachada y la estetizan según el criterio imperante para la rehabilitación (y sustituyen todo lo que hay detrás, incluidos los pobladores), ponen un tendedero en su “interior”, prohíben la circulación por la zona de los vehículos contaminantes (incluidos los de tracción animal), proporcionan centros de día o ayuda a domicilio a las ancianas para que “se valgan por sí mismas” fuera de la calle, tutelan al “menor”, podan el jardín y quitan “la maleza” y ponen luces de navidad al gran árbol. Un nuevo barrio, más joven, dinámico, moderno y cosmopolita (en el que no caben migrantes económicos, por cierto), florece: se restaura la seguridad. La mercantilización de lo urbano ligada a estos procesos separa de los lugares a quienes los frecuentan. No dejar rastro de la cárcel de Carabanchel, que forma parte de la memoria colectiva, forma parte de esta lógica.

El discurso de la inseguridad no interviene únicamente en el ámbito mediático. Las intervenciones urbanísticas del Estado sobre el barrio siguen una lógica de higienización y segregación

La mercantilización de lo urbano ligada a estos procesos separa de los lugares a quienes los frecuentan. No dejar rastro de la cárcel de Carabanchel, que forma parte de la memoria colectiva, forma parte de esta lógica

2. Esto no significa que la persona migrante no resulte útil a la racionalidad práctica del mercado de trabajo y consumo, evidentemente, pero como persona más allá de su instrumentalidad económica, ese migrante resulta incómodo.

Los poderes suelen esperar que se les ataque frontalmente, pero se desestabilizan cuando se les cuestiona desde posiciones inesperadas y por personajes anónimos. Es desde el rescate de la alteridad, y no desde la afirmación de una identidad, desde donde propongo pensar en alternativas desestabilizadoras

3. En Freud, lo siniestro (*unheimlich*) alude a la castración y al tema del doble, el otro yo que se hace dueño de nuestro propio yo. El infante construye este doble para protegerse del miedo a la castración, a la muerte, pero posteriormente este doble se vuelve contra él: de ser un asegurador de la supervivencia pasa a convertirse en un mensajero de la muerte. Todas las posibilidades de nuestra existencia que no han hallado satisfacción son las que amenazan. Podemos interpretar este planteamiento como la metamorfosis de la frustración propia (lo no realizado), convertida ahora en alteridad. El doble, siniestro, pertenece a épocas pasadas: el doble se transforma en un extranjero (Freud, 1919). Resulta curioso observar cómo Freud asimila lo extranjero con el pasado, como se hace en toda la narrativa occidental-colonial que se reactualiza ahora con la inmigración. El extranjero viene del pasado, es salvaje (y así lo pueden concebir los habitantes de Carabanchel que ven en el extraño el recuerdo de lo que fueron y ya no quieren ser: precarios).

Hasta aquí sólo me he referido a un significado posible de la violencia: como sinónimo de dominación. Pero existe otra forma de acercarse a la misma: interpretándola como nacimiento, innovación, creación, como “violencia otra”. Al mismo tiempo, el miedo puede ser abordado como emoción no representable por los discursos de la inseguridad: como “miedo otro”. Este “miedo otro” es corporal y se relaciona con la “violencia otra”, la que tiene que ver con el azar, con la violencia del encuentro. No es pasivo, sino que puede inventar nuevas formas de relación y puede dar a luz (y todo nacimiento es violento). Es la violencia originaria la que cada vez es menos tolerada por los poderes, que emplean cada vez más la violencia (aquí sí, como sinónimo de dominación) para impedir los nacimientos. La violencia creadora debe comenzar con el propio lenguaje, pero desmistificándolo, evidenciando la violencia que lo funda. Esta es la toma de conciencia de la violencia (de Certeau, 1999). Es la toma de conciencia del miedo. La fuerza de la creación que irrumpe violentamente es una forma de entrar en el análisis de la resistencia.

RESISTENCIA

Concibo resistencia como capacidad de creación pese a las condiciones de dominación. Un tipo de transgresión normativa posible consiste en el escape de las lógicas binarias. Los poderes suelen esperar que se les ataque frontalmente, pero se desestabilizan cuando se les cuestiona desde posiciones inesperadas y por personajes anónimos. Es desde el rescate de la alteridad, y no desde la afirmación de una identidad, desde donde propongo pensar en alternativas desestabilizadoras.

Las lógicas binarias son para Estela Serret una rémora de la premodernidad que sólo ahora, en plena modernidad reflexiva, empiezan a cuestionarse y disolverse. La lógica simbólica que constituyó el género consistía en un par binario, masculino/femenino, que ponía en funcionamiento una dinámica relacional entre una categoría central y una categoría límite a través del deseo de conquista de lo masculino sobre lo femenino con el fin de completarse, y de la imposibilidad de realizarse dicha conquista de manera absoluta (pues la misma consecución de la absorción del límite equivaldría al espacio infinito y a la nada, a la muerte del deseo) (Serret, 2004). Lo femenino constituye dentro de esta lógica el objeto de deseo, pero también la perdición, y por eso infunde miedo. La alteridad de la que es portadora guarda ciertas similitudes con el concepto freudiano de “lo siniestro”³.

Si más arriba he planteado una separación entre los discursos de la inseguridad (del orden escriturario) y el miedo (del orden corp-oral), ha sido para postular la existencia de una representación ilegítima de los miedos cotidianos por parte de las agencias de mayor poder, que tratan de capitalizarlo política y económicamente. De manera inversa, el discurso puede retornar a lo oral: ocurre cuando los habitantes de un barrio como Carabanchel se apropian del discurso del noticiero para aplicarlo a su propia realidad en un contexto de competencia por recursos escasos. Sin embargo, aunque esta acción desvela la agencialidad de estos habitantes en sus apropiaciones (como el padre de la puerta del colegio), frente a concepciones miserabilistas que les situarían como seres pasivos y alienados por el discurso de la inseguridad, no constituye más que un acto de

mera supervivencia y no presenta resistencia alguna a las estrategias de poder de "arriba".

Una verdadera desestabilización procede del polo femenino del orden simbólico y cuestiona la propia frontera que la separa de lo masculino. Como ha argumentado Judith Butler para analizar el sistema binario sexo-género, la Ley constituye su propia oposición y su subversión: "lo impensable está completamente presente en la cultura, pero completamente excluido de la cultura *dominante*" (Butler, 2007). La forma de criticar ese orden consiste en desestabilizar el binario a través de una actuación estratégica, una performance repetida, alternativa.

El miedo, tal y como lo abordo, se actúa en lo corporal (en el corazón cuyo latido se acelera, en la piel enrojecida, en el temblor del pulso) a modo de procedimiento, pero la finalidad no está predeterminada. Su significado está abierto a la invención. Una política de resistencia en relación al miedo sería, entonces, aquella que es portadora de la *resignificación* para romper la cadena del sacrificio, "de la sustitución del resentimiento por la demanda de una *justicia más allá del castigo*" (Martínez de la Escalera, 2007). Una *justicia más allá del castigo* que implica cuestionarse por el propio orden social y que no es un producto acabado, regulado, sino el fruto de un debate público, abierto y horizontal. El miedo cobra entonces un carácter activo o una especie de pasividad activa. Ravinovich encuentra en la palabra *otra*, la que está fuera de la identidad, lo inapropiable, la esperanza (Ravinovich, 2006). Es la pasividad activa de la escucha en el encuentro con el *otro* la que permite atisbar algo que rompa la cadena violenta del miedo, la de los sacrificados que buscan ejercer sacrificios sobre otros. La palabra, entendida como promesa de porvenir (Derrida, 1997), no siempre es traicionada cuando es traducida: mientras que los discursos de la inseguridad ejercen una especie de traición al instrumentalizar los miedos de las vidas cotidianas, una ética y una política del miedo que sitúe en primer plano a quienes sufren ese miedo nos remiten a una poética (entendida como *poiesis*, creación). La escucha activa y no asimilacionista de esa palabra pretende iniciar una descolonización en los cuerpos y en el lenguaje que contribuya a deconstruir sus usos actuales y que se centre precisamente en las "fallas" de traducción, en los usos pervertidos que los poderes han hecho de ella. Aquí estriba la importancia de una etnografía que busque esos significados otros del miedo.

Si el miedo es lo silenciado frente al discurso anunciado, hablar del propio miedo se convierte en una acción transgresora. Supone hablar desde lo que en la lógica simbólica es femenino (las emociones) para romper las barreras entre lo íntimo y lo político. Escuchar esta palabra sin hacer de ella un discurso, supone otra transgresión al no intentar capitalizarla. Cuando además, este relato sobre el propio miedo lo pronuncia una figura masculina, la estructura que parecía mantener este miedo encerrado y en la pasividad se disuelve un poco más. Cuando este relato del miedo habla desde la vivencia propia, conectándolo con otros miedos que no tienen nada que ver con la presencia de "otros" ahí fuera, sino ahí dentro (o en la propia piel), la persona enunciante comienza a bailar con sus propios fantasmas. Y cuando además, estos relatos que no quieren ser traicionados, representados, se hablan y se escuchan unos a otros y empiezan a efectuar un vínculo, a reconocer relaciones de poder en sus propios miedos y a construir un contra-discurso, o un *discurso de la con-*

Si el miedo es lo silenciado frente al discurso anunciado, hablar del propio miedo se convierte en una acción transgresora. Supone hablar desde lo que en la lógica simbólica es femenino (las emociones) para romper las barreras entre lo íntimo y lo político

Cuando este relato del miedo habla desde la vivencia propia, conectándolo con otros miedos que no tienen nada que ver con la presencia de "otros" ahí fuera, sino ahí dentro (o en la propia piel), la persona enunciante comienza a bailar con sus propios fantasmas

Los espacios de hibridación identitaria en el barrio, como sucede en diversos lugares de Carabanchel, son los espacios de habla, los pulmones del barrio, que dan lugar a relatos reflexivos que no son ni orales ni discursivos, sino ambos: donde el discurso se encuentra con la narración de la experiencia personal se halla la potencia transformadora

fianza en el barrio (sin negar los propios miedos), la estructura binaria de dominación va haciéndose cada vez más inestable.

Hay miedo, pero hay acción, relación, desactivándose parcialmente la atomización, el terror, que pretende imponerse desde las agencias de mayor poder para aumentar la dependencia de las mismas. Como apunta Mari Luz Esteban, todo empoderamiento social es empoderamiento corporal (Esteban, 2004). Estas prácticas corporales y discursivas son capaces de elaborar el duelo, de ir integrando espacialmente el cuerpo individual y el social, de desatomizarse. La memoria nómada que se pone en juego rescata lo negado y lo legitima: el discurso oficial deja paso al relato personal.

Los espacios de hibridación identitaria en el barrio (en el encuentro horizontal entre "autóctonos" y "migrantes", "hombres" y "mujeres", "jóvenes" y "adultos"...), como sucede en diversos lugares de Carabanchel, son los espacios de habla, los pulmones del barrio, que dan lugar a relatos reflexivos que no son ni orales ni discursivos, sino ambos: donde el discurso se encuentra con la narración de la experiencia personal se halla la potencia transformadora. Pero no sólo en el habla y sus espacios, por otro lado postulo el intento de escuchar en los silencios de las prácticas que parten del miedo y lo resignifican (al actuarlo activamente y sin reproducir la violencia de dominación): la *violencia otra*, la de la invención de nuevas formas de convivencia y de relación. Los habitantes del barrio que aún actuando repetidamente con miedo su peatonalidad y su vecindad salen a la calle "como si" no lo tuviesen, o quienes hablan con sus nuevos vecinos "como si" fuesen "de aquí", pueden estar legitimando el propio malestar (sin negarlo) y al mismo tiempo tendiéndole la mano para salir a pasear (a *pasar*) y a hablar (a *hallar*). Sin miedo al "miedo", o mejor dicho, con miedo, y sin embargo...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, Etienne, "La forma nación: historia e ideología". En : BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel. *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA, 1991 P. 135-167.
- BAUMAN, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2006.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal, 1985. P. 63-104.
- BOUEDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. P. 164.
- BRUNET, Graciela (2007) "Giorgio Agamben, lector de Hannah Arendt". *Konvergencias* nº 16 [en línea]. Buenos Aires: ADEFYC. [Consulta: 11 de septiembre de 2008]. www.konvergencias.net/brunet147.pdf

- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós. 2007. P. 170.
- CALDEIRA, Teresa. *City of walls. Crime, Segregation, and Citizenship in Sao Paulo*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- CASSIGOLI, Rossana "Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau". En: AGUILUZ, Maya y WALDMAN Gilda (Coordinadoras). *Memorias in-cógnitas. Contiendas en la historia*. México: UNAM, 2007.
- CASTEL, Robert. *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- DAVIS, Mike. *City of Quartz. Excavating the future in Los Angeles*. New York: Vintage, 1992.
- DE CERTEAU, Michel. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999. P. 71-79.
- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México: UIA, 2006..
- DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce "Los aparecidos de la ciudad". En: DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. *La invención de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar*. México: UIA-ITESO, 2006. P. 135-146.
- DE GIORGI, Alessandro. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- DELGADO, Manuel (2007^a) "Entrevista a Manuel Delgado. La verdad está ahí fuera". *Cultura Urbana* N°4 [en línea]. [Consulta: 10 de agosto de 2007]. www.cultura-urbana.cl/entrevistas.html
- DELGADO, Manuel. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama, 2007b.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 2002.
- DELUMEAU, Jean, "Seguridad": Historia de una palabra y de un concepto". En: DELUMEAU, Jean; URIBE, María Teresa, et. al. *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín: Corporación Región. P. 71-84.
- ESTEBAN, Mari Luz. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra, 2004. P. 250.
- FREUD, Sigmund (1919) "Lo siniestro". En: *Sigmund Freud (CIX, Obras Completas)*, [en línea]. [Consulta: 13 de marzo de 2008]. www.librodot.com
- GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005.
- GARCÍA GARCÍA, Sergio (2008) "Inseguridad, poder y biografía en un contexto barrial: el caso de Carabanchel". *Gazeta de Antropología* n°24 [en línea]. Granada: UGR [consulta: 2 de septiembre de 2008]. www.ugr.es/~pwlac/G24_18Sergio_Garcia_Garcia.html

- INNERARITY, Daniel. *La sociedad invisible*. Madrid: Espasa Calpe, 2004.
- LOW, Setha. *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. New York: Routledge, 2004.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, "El sujeto de la memoria colectiva". *Observaciones filosóficas*. No. 4 (2007).
- MBEMBE, Achille. "Necropolitics". *Public Culture* 15 (1) (2003). Duke: Duke University Press. P. 11-40.
- PARRINI, Rodrigo. *Panópticos y laberintos. Subjetividad, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. México DF : Colegio de México, 2007. P. 58.
- RABINOVICH, Silvana, "¿Curare?: La cura de la palabra (apuntes en torno a la irrupción eufemística en el discurso político)". En: CALVEIRO, Pilar. (Coord.), 2006: *El Estado y sus otros*. Buenos Aires: Araucaria, 2006. P. 15-42.
- REGUILLO, Rossana. "Ciudad, riesgos y malestares. Hacia una antropología del acontecimiento". En: GARCÍA CANCLINI, Néstor (coordinador) *La antropología urbana en México*. México: CNCA, UAM, FCE, 2005. P. 307-340.
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama. 2000.
- SERRET, Estela, "Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades". En: GARCÍA Gossio, Ileana (coord.) *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo innombrable*. México: TEC de Monterrey, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- URIBE, María Teresa, "Las incidencias del miedo en la política: una mirada desde Hobbes". En: DELUMEAU, Jean; URIBE, María Teresa, et. al. *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín: Corporación Región. P. 25-46.
- VAN DIJK, Teun .A. *Estructuras y funciones del discurso*. México: S. XXI, 2005. P. 58, 92.
- WACQUANT, Löic. *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial, 2001.

UN ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA PAREJA: LAS NOTICIAS DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN LA TELEVISIÓN DE ESPAÑA

Maria de Souza Badet*

*Investigadora becaria del Migracom, Universitat Autònoma de Barcelona
Doctoranda en Comunicació Audiovisual y Publicidad.
Universitat Autònoma de Barcelona*

maria.badet@gmail.com

Roberta de Alencar Rodrigues**

Doctoranda en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona

raroberta@hotmail.com

El fenómeno de la inmigración masiva en España es muy reciente, ya que se inicia hace menos de una década. Entre 1996 y 2005, la población inmigrante se ha multiplicado casi por siete, representando los extranjeros un 9,9% del total de 45 millones de personas que viven en el país (Padrón 2007). En esta nueva realidad migratoria de España, las mujeres inmigrantes ejercen un importante papel, pues en ese mismo período, el número de mujeres inmigrantes aumentó de 269.087 a 1.738.576, un crecimiento del 85%. En base a estos datos, España está marcada por una supremacía femenina en la población extranjera, aunque los números varían según regiones de procedencia, desde el 30,55% de población de mujeres procedentes de África, hasta el 59,73% de América Central (Sallé, 2007).

El análisis presentado en ese texto sobre el tratamiento informativo de las mujeres inmigrantes en las televisiones españolas se basa en los resultados de los estudios existentes sobre el tema, desarrollados por el *Migracom* en 2007. Las reflexiones y análisis de ese artículo consideran además las aportaciones teóricas de las investigaciones existentes sobre medios de comunicación, violencia de género en la pareja y mujeres inmigrantes en España. El reflejo de los colectivos de mujeres inmigrantes en los *mass media* presenta características informativas específicas que merecen ser cuestionadas a fin de promover el contacto intercultural de dichas mujeres en la sociedad española (Diez, 2007; Nash, 2007; Rodal, 2007).

El fenómeno de la inmigración masiva en España es muy reciente. Entre 1996 y 2005, la población inmigrante se ha multiplicado casi por siete, representando los extranjeros un 9,9% del total de 45 millones de personas que viven en el país

** Con el apoyo del Programa AlBan, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina, beca nº E07D401061BR" – 2007/2010.*

***Con el apoyo del Programa AlBan, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina, beca nº E07D401883BR" – 2007/2010.*

En los últimos años, las investigaciones sobre la violencia de género en la pareja han sido recurrentes, debido a su alcance mediático en el contexto español. Sin embargo, gran parte de los estudios no relacionan la violencia de género en la pareja con los fenómenos migratorios, dos cuestiones relevantes en el territorio español

El artículo se centra en las noticias de violencia de género en la pareja, usualmente denominadas “de violencia doméstica”, emitidas en 11 televisiones españolas. En él se defiende que el estudio de enfoque ofrecido por la televisión ayuda a la comprensión del importante papel que los *mass media* ejercen en la “construcción social de la realidad”¹. Los medios de comunicación constituyen espacios fundamentales para el debate de ideas y la interacción social, ya que influyen en las discusiones de las políticas públicas sobre inmigración y violencia de género en la pareja. Este aspecto es vital para la discusión que propone el presente artículo, puesto que contribuye a una mejor comprensión de la representación mujeres inmigrantes en los medios, y a la búsqueda de un mejor tratamiento informativo, así como la intensificación del debate público sobre la situación de las víctimas de violencia de género.

Otra justificación de la magnitud del problema propuesto es el hecho de que en España, el llamado “terrorismo doméstico está generando más víctimas mortales que ETA” (Cantera, 2004:s115). Según datos de un Informe del Centro Reina Sofía (2007), 72 mujeres mayores de catorce años fueron asesinadas por sus parejas en España en el último año. El 61,11% de las mujeres asesinadas por sus parejas eran españolas, el restante 38,89% provenía de otros países. En dicho informe llama sin embargo la atención, la constatación de la sobrerrepresentación de las mujeres extranjeras en un 300%.

El año 2008 constituye, además, el Año Europeo del Diálogo Intercultural, y, gracias a ello, el presente artículo contribuiría al debate, a la crítica y a la búsqueda de alternativas informativas más comprometidas con la integración cultural de los colectivos inmigrantes en España. Promover el debate de cómo la televisión (principal medio de información en España) transmite la violencia de género, puede ayudar al reconocimiento social de la diversidad de actores sociales y realidades migratorias. Por consiguiente, el presente artículo se presenta como una herramienta en favor del diálogo intercultural europeo.

A continuación, explicaremos el concepto de violencia de género en la pareja, contextualizaremos la situación migratoria de las víctimas de violencia de género, y sus representaciones en los medios de comunicación. Finalmente se articularán las definiciones en las que se basa el presente artículo con el análisis de las noticias de violencia de género en la pareja, difundidas en las televisiones españolas durante el año 2007.

EL ESCENARIO DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA PAREJA

En los últimos años, las investigaciones sobre la violencia de género en la pareja han sido recurrentes, debido a su alcance mediático en el contexto español. Sin embargo, gran parte de los estudios no relacionan la violencia de género en la pareja con los fenómenos migratorios, dos cuestiones relevantes en el territorio español. Menjívar y Salcido (2002) culpan de la escasez de estudios de esta índole a la idea de que violencia de género en la pareja es un problema privado y las mujeres inmigrantes no suelen discutir problemas privados con desconocidos. Resulta necesario cuestionar la creencia de que los problemas conyugales competen únicamente

1. El concepto se basa en la idea de lo que es real cambia entre las personas de acuerdo con los diferentes conocimientos que tienen, o sea, de lo que entienden por realidad. (Berger y Luckmann, 1984)

al ámbito doméstico, considerándolo cuestión de esfera pública (Grossi, 2001). Al asumir visibilidad y alcance, consideramos que diversos factores sociales, como los medios de comunicación, son necesarios para la “construcción social de la realidad” de esas mujeres. El análisis de los *mass media* se vuelve urgente en este sentido, al configurarse como importantes espacios de construcción de los “imaginarios individuales y colectivos”² de la sociedad.

El nombre “violencia de género en la pareja” responde a la importancia cultural del concepto, evidenciando que se trata de una construcción social. Según Alberdi, “en este concepto se incluyen todas las formas de maltrato psicológico, de abuso personal, de explotación sexual y de agresión física a las que se ven sometidas las mujeres por su condición de mujeres” (Alberdi, 2005:10).

Dentro del pluralismo teórico, que intenta describir la violencia de género en la pareja, el modelo biológico centra sus explicaciones en las características personales del agresor, en el consumo de sustancias, en el papel de los neurotransmisores, y en la influencia de las disfunciones cerebrales de la psicopatología del agresor y de la víctima (Malley-Morrison y Hines, 2004). Sin embargo, tal modelo niega el contexto social en el que se desarrolla la violencia (Falcón, 2004).

El modelo psicosocial, por su parte, incluye ya la preocupación por el entorno en el cual transcurre la violencia y dirige así, su atención a los contextos familiares, patrones de interacción personal, modelaje y problemas de comunicación (Matos, 2006).

Por último, el modelo sociocultural se dedica al análisis de los factores históricos, culturales y políticos, y atiende a cuestiones como la función que desempeña la violencia en la sociedad o las prácticas culturales que influyen en la violencia de género. Dentro de este modelo, destaca la teoría feminista, preocupada por el análisis de cuestiones culturales y sociales, y que concibe la violencia masculina contra las mujeres como un abuso de poder, en el seno de una estructura social que favorece que los hombres agredan a las mujeres (Walker, 2004).

Ante las proposiciones de estos modelos teóricos que explican la violencia de género en la pareja, el presente artículo adopta la perspectiva feminista como aproximación teórica que ofrece una visión más amplia del fenómeno de la violencia. Partiendo de la noción de la violencia de género en la pareja como un fenómeno complejo determinado por un conjunto de variables situacionales, contextuales y personales, se considera que ninguna variable puede ser por sí sola una causa determinante del efecto violencia (Cantera, 1999). La agresión suele manifestarse siempre en un contexto en el que se articulan diversos factores (conflicto, competición, prejuicio, alcohol, e ideología³ legitimadora de la violencia).

Por lo tanto, a través de la visión feminista, se intenta estudiar la violencia de género en la pareja en mujeres inmigrantes, considerando el maltrato en la pareja como una conducta socialmente aprendida, que puede ser cambiada y prevenida si se actúa sobre las bases sociales y culturales que la sustentan (Cantera, 1999).

A través de la visión feminista, se intenta estudiar la violencia de género en la pareja en mujeres inmigrantes, considerando el maltrato en la pareja como una conducta socialmente aprendida, que puede ser cambiada y prevenida si se actúa sobre las bases sociales y culturales que la sustentan

2. La construcción social de la realidad es precedida y determinada por la “construcción simbólica de la realidad”. Una construcción simbólica, donde participan diversas mediaciones informativas, que integran el imaginario colectivo e individual. (Berger y Luckmann, 1984)
3. El concepto aquí es entendido, como un sistema de reglas semánticas que expresan el nivel de organización de los mensajes (Thompson, 1995). Además, se considera ideología por las maneras en que se establecen los sentidos de hechos sociales, y sustenta las relaciones de poder sistemáticamente asimétricas. (Roso, Strey, Guareschi y Bueno, 2002).

Partiendo de la concepción del género como construcción cultural, se percibe la violencia en la pareja no como un problema de naturaleza sexual entre macho y hembra, sino como un fenómeno histórico, producido y reproducido por las estructuras sociales de dominación de género y reforzado por la ideología patriarcal

El idioma puede ser un factor que obstaculice el acceso de las mujeres a los servicios e influye en el proceso de establecimiento y adaptación a la nueva cultura

En el presente trabajo se opta por el término violencia de género en la pareja utilizado en la Ley 1/2004, el cual hace referencia a la violencia en parejas heterosexuales de hombre a mujer. Las estadísticas utilizadas no revelan la agresión en parejas del mismo sexo o en el sentido mujer-hombre, sino la predominancia de mujeres inmigrantes agredidas a manos de sus compañeros varones.

Se parte del consenso teórico de abordar el término "género" según su carácter relacional, rechazando el determinismo biológico (Burin, 2004; Pereira, 2004; Scott, 1995; Strey, 2001). Admitir la dimensión relacional del género permite dirigir la mirada a la construcción de las relaciones.

Partiendo de la concepción del género como construcción cultural, se percibe la violencia en la pareja no como un problema de naturaleza sexual entre macho y hembra, sino como un fenómeno histórico, producido y reproducido por las estructuras sociales de dominación de género y reforzado por la ideología patriarcal. Tales proposiciones demuestran que las tendencias de dominación no están inscritas en la naturaleza masculina, sino que son aprendidas mediante la socialización (Alberdi, 2005; Berger y Luckmann, 1984), a través de prácticas culturales como la escuela, juegos y medios de comunicación.

La violencia de género en el contexto migratorio

Como ya se ha constatado en diversos estudios, la población inmigrante que llega a España, por lo general, migra en busca de oportunidades que no encuentra en sus países, presentándose la emigración como una alternativa para mejorar la calidad de vida. En el caso de las mujeres inmigrantes en España, el grupo de edad predominante está entre los 25 y los 35 años, y los puestos de trabajo de esas mujeres se concentran en el sector servicios (88%) (Sallé, 2006).

Ampliando la perspectiva de análisis, Civale (2006) defiende que en España se da una tendencia creciente a la existencia de mujeres en edad activa, con autorizaciones de residencia independientes, comparadas con las autorizaciones concedidas a través de la reagrupación familiar. Este dato indica que los proyectos migratorios de las mujeres que llegan a España son progresivamente más independientes. Aunque estén marcadas por una finalidad familiar, la gran diferencia es que en la actualidad son ellas las que tienen el protagonismo. De este modo hoy existe ya un importante número de mujeres inmigrantes que, con sus sueldos, sustentan a sus familias, bien en España o bien en el país de origen.

Entre los factores que influyen la experiencia migratoria se encuentran los recursos traídos del país de origen y los encontrados en la sociedad de acogida. De entre esas variables, Menjívar y Salcido (2002) destacan la ocupación profesional, la educación y la red social del país de acogida. El idioma puede ser un factor que obstaculice el acceso de las mujeres a los servicios e influye en el proceso de establecimiento y adaptación a la nueva cultura. Por otra parte, las dificultades de adaptación también pueden conllevar a que no se busque asistencia en el sistema de Justicia, para protegerse de los agresores.

Muchas veces los problemas estructurales contra los que las mujeres inmigrantes luchan, como por ejemplo, las políticas discriminatorias en el trabajo, pueden ser considerados problemas individuales (problemas de adaptación). Hay que procurar no entender el problema de la violencia de género en la pareja, y más aún en el caso de las inmigrantes, de forma individual, sino como un fenómeno que requiere estrategias de enfrentamiento dirigidas a las familias, a la comunidad y a la sociedad como un todo (Grossi, 2001).

LA REPRESENTACIÓN DE LOS GÉNEROS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Los medios de comunicación generalmente abordan la cuestión de género sin claridad y se trata de manera desigual a los sujetos y sus relaciones sociales. Una investigación realizada por Pilar Diez (2005), ya demostró que, en España, entre las personas protagonistas de las noticias mencionadas con nombre propio, las mujeres constituyen sólo el 21% mientras que el 79% restante son hombres.

Las limitaciones de la representación de las mujeres en los medios de comunicación en España se constata al observar que la mayoría de las entrevistadas pertenecen al grupo de aquéllas de las cuáles no se informa normalmente ni de su nombre ni de apellidos (12,5%).

Respecto a su representación, generalmente aparecen asociadas a sus relaciones familiares. Por ejemplo, las mujeres mencionadas en calidad de esposa, madre, o hija, corresponden al 12,3%, y la misma variable en los hombres está alrededor del 1,3%. (Diez, 2007)

Los problemas y limitaciones del tratamiento informativo son aún más complejos cuando se mira desde la doble perspectiva de mujeres e inmigrantes. Tal y como ocurre con las mujeres en general, las mujeres inmigrantes ocupan menos espacio mediático y sus representaciones son limitadas. Este hecho genera otros problemas sociales, como la dificultad de reconocimiento e integración de esos colectivos en sus nuevas realidades sociales. Diversos estudios ya demostraron que los discursos de los *mass media* tienden a representar a las mujeres inmigrantes como personas dependientes, económicamente inactivas o asociadas a la reagrupación familiar.

Otro problema percibido en la representación de tales mujeres en los *mass media* es la tendencia a la homogeneización de sus diversos colectivos sociales y culturales. Dicha tendencia contribuye a reforzar un estereotipo de mujer inmigrante asociado a riesgos generales de parte de algunos colectivos. Por supuesto, existe una heterogeneidad de las mujeres inmigrantes más amplia que la retratada en los medios de comunicación.

Algunos estudios han investigado también la tendencia de los medios a vincular la retransmisión de las inmigrantes con problemas de malos tratos, violencia o prostitución. Los investigadores insisten asimismo en que el tratamiento informativo debe ir más allá del espectáculo mediático y encontrar alternativas que demostren la capacidad de las mujeres para

Los medios de comunicación generalmente abordan la cuestión de género sin claridad y se trata de manera desigual a los sujetos y sus relaciones sociales

Diversos estudios ya demostraron que los discursos de los *mass media* tienden a representar a las mujeres inmigrantes como personas dependientes, económicamente inactivas o asociadas a la reagrupación familiar

A partir de la muestra total del estudio, se seleccionaron 70 noticias sobre mujeres inmigrantes basadas en dos criterios: noticias que hablan textualmente y de manera específica de mujeres inmigrantes y/o las noticias que visualmente las representan

desarrollar su proyecto de vida en su nueva sociedad de acogida (Diez, 2007; Nash, 2007).

La manera en que se denomina a los colectivos sociales es decisiva en la construcción de creencias culturales compartidas. En el caso de las mujeres inmigrantes, la importancia de las representaciones culturales reside en su capacidad de vehicular pautas de comportamiento y de transmitir códigos colectivos hacia ellas (Nash, 2007). En los estudios realizados sobre el tema en los medios de comunicación, uno de los factores relevantes es la poca presencia de fuentes informativas de mujeres inmigrantes. Esto contribuye a su imagen y, por consiguiente, dificulta el reconocimiento de la sociedad autóctona.

El escenario de la representación de las mujeres inmigrantes en 2007

El estudio del *Migracom 2007* constató que se tiende hacia una mirada periodística más multipolar y menos monotemática de la inmigración en los medios de comunicación españoles, en comparación con el año 2006. «Se habla más desde “aquí” y desde un “están entre nosotros” que desde la perspectiva del “cuidado que nos invaden” (Lorite, 2007:7).

Sin embargo, en las temáticas que componen el “están entre nosotros” se destaca el bloque de sucesos. Como señala Lorite (2007), los medios de comunicación aún no hacen “pedagogía de la realidad migratoria” y no se interesan por explicar las causas de la emigración. Únicamente informan del contexto sociológico que rodea el proceso migratorio. El estudio presentó sus principales bloques temáticos: los sucesos en los que aparece la población inmigrante, las “clásicas” llegadas y noticias de las elecciones municipales españolas relacionadas a la inmigración. La mirada periodística aún se centró por lo tanto en temáticas y tratamientos informativos que no contribuyen a la comprensión de la diversidad de las trayectorias inmigratorias.

Si se analiza el tratamiento informativo de la inmigración en las noticias de inmigración en las cinco televisiones estatales y seis autonómicas analizadas⁴ desde la variable género, se percibe la existencia de una mirada diferente entre hombres y mujeres. Dicha distinción se constata por la diferencia de la cantidad total de noticias específicas por género. Por ejemplo, respecto a la representación visual, de las 427 noticias, 136 (31,8%) son noticias exclusivamente del género masculino y, apenas 48 (11,2%) del femenino.

A partir de la muestra total del estudio, se seleccionaron 70 noticias sobre mujeres inmigrantes basadas en dos criterios: noticias que hablan textualmente y de manera específica de mujeres inmigrantes y/o las noticias que visualmente las representan. La consideración de esos dos criterios fue fundamental, pues así percibimos que la mujer inmigrante se presentó textualmente en 58 noticias, y visualmente en 45 (siendo el total de 70 noticias ya que algunas combinan la representación visual y la textual).

De las 70 noticias estudiadas, 32 (45,7%) son noticias de sucesos, 23 (32,8%) de violencia de género en la pareja, y siete (10%) de prostitución. Las otras ocho noticias sumadas corresponden al 11,4% del total

4. El periodo de la muestra del *Migracom* fue del 30 de abril al 3 de junio de 2007. Aquí se presentan los resultados encontrados en los telediarios de la noche en cinco cadenas estatales (Antena 3, Cuatro, La Sexta, Tele 5 y TVE) y seis autonómicas (Canal 9, Canal Sur, ETB-1, TeleMadrid, TV3 y TVG).

con temáticas diversas. De éstas, solamente cuatro tratan de la integración de los inmigrantes en España. Ese dato es preocupante pues refuerza la idea de que los medios siguen ofreciendo poco espacio informativo a noticias donde la población inmigrante no aparece implicada en los hechos criminales.

LAS MUJERES INMIGRANTES COMO VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Tal y como se ha expuesto, en las noticias analizadas la imagen de la mujer inmigrante se asocia a la violencia de género en la pareja –en este caso no considerada como suceso– ya que tal violencia constituye un problema social y no un caso aislado de suceso (Diez, 2005). El hecho preocupante es que los informativos, en general, representan a las mujeres como víctimas de las situaciones, pero al mismo tiempo son tratadas como un dato numérico, parte de los cientos de casos de violencia de género en la pareja existentes.

Para ilustrar mejor tal situación, presentaremos el análisis de las 23 noticias⁵ sobre los nueve casos de violencia de género en la pareja en el período de la muestra. En general, los medios de comunicación utilizaron formatos patrones para retratar estos casos, con fuentes informativas de ciudadanos, imágenes del local del suceso y del cuerpo de la víctima, cuando se contaba con ellas.

De las 11 cadenas analizadas, tres no presentaron noticias de violencia de género en la pareja (ETB-1, La Sexta, y TV3). Las demás ofrecieron noticias del tema, siendo las estatales Antena 3 y Tele 5 las que presentaron más noticias (siete y cinco respectivamente). Las demás difundieron entre una y tres noticias del tema.

Como factor general relevante, los ciudadanos son, por lo general, las principales fuentes informativas, (12 en total). Se trata normalmente de vecinos de las víctimas que relatan la vida diaria de las parejas. Los inmigrantes aparecen como fuente informativa únicamente en cuatro noticias, confirmando la tendencia analizada por *Migracom*, de no considerar el inmigrante como fuente informativa en noticias en las que ellos están directamente implicados (Lorite, 2007). Evidentemente, en gran parte de ese grupo de noticias, las mujeres inmigrantes difícilmente podían ser fuente de información dado que estaban heridas o muertas por las violencias sufridas; sin embargo, en muchos casos, una alternativa sería escuchar a los familiares de la víctima.

Otro aspecto relevante es la manera de nombrar a las mujeres inmigrantes en las noticias. La mayor parte de las representadas es denominada según su país de origen, como se ha observado en 19 noticias. De manera puntual se utilizaron también otros términos como “extranjera e inmigrante”. Respecto al origen, se constató que la nacionalidad con mayor número de unidades informativas fue la rumana, con 13 noticias de cuatro casos diferentes, seguida de un caso de una mujer de Colombia con cuatro noticias.

De las 23 noticias presentadas sobre violencia en ámbito doméstico, solamente en dos casos las mujeres no figuran como posibles víctimas de sus

En las noticias analizadas, la imagen de la mujer inmigrante se asocia a la violencia de género en la pareja –en este caso no considerada como suceso– ya que tal violencia constituye un problema social y no un caso aislado de suceso

Otro aspecto relevante es la manera de nombrar a las mujeres inmigrantes en las noticias. La mayor parte de las representadas es denominada según su país de origen, como se ha observado en 19 noticias. De manera puntual se utilizaron también otros términos como “extranjera e inmigrante”

5. Ese grupo de noticias hace parte de las 427 noticias de televisión colectadas y analizadas en el estudio *Migracom* 2007.

El eje temático usual de la violencia de género en la pareja es la mujer como víctima, inmersa en el conjunto informativo como “un caso más de violencia de género/machista/doméstica”

Es significativo el hecho de que no parece existir una preocupación por parte de los informativos en profundizar en el tema y discutir la gravedad de dicha violencia

parejas sentimentales. Uno de los casos es una violencia en la pareja⁶ en sentido inverso, es decir, en el cual es una mujer de origen inglesa la que es acusada de asesinar a su marido (la denominada “Viuda negra”). El otro caso, no se trata de una violencia de género en la pareja, sino de un caso de violencia intrafamiliar⁷ en la que un padre confesó el asesinato de su hija de 15 meses. Sin embargo, el eje temático usual de la violencia de género en la pareja es la mujer como víctima, inmersa en el conjunto informativo como “un caso más de violencia de género/machista/doméstica”.

Es significativo el hecho de que no parece existir una preocupación por parte de los informativos en profundizar en el tema y discutir la gravedad de dicha violencia. En general, las noticias presentaron informaciones sobre el número total de casos de esa violencia en el año con utilización de frases que contribuyen a la idea de un caso más:

Antena 3 (10/05/07): De nuevo la violencia de género.

Cuatro (10/05/07): Y en nuestro país, nuevo caso de violencia doméstica.

Tele Madrid (10/05/07): De vuelta a España. Otra vez la violencia doméstica.

Esas frases hechas no contribuyen a la crítica y a la percepción por parte de la sociedad de la dimensión del tema: no se trata de un suceso, sino de un grave problema social tal y como propone el Informe Tratamiento Informativo de la violencia doméstica realizado en 2002 por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

El tratamiento estandarizado de la violencia de género y la posibilidad de alternativas

De entre las 23 noticias analizadas, la que estaba relacionada con la violencia de género en la pareja y que contaba con la mayor cantidad de unidades informativas fue la muerte de una mujer de origen rumano que apareció en seis emisiones. Dicho caso refleja en gran parte ese patrón de tratamiento informativo. La noticia trata sobre la agresión de una mujer de nacionalidad rumana de 33 años de edad, acaecida en Castellón el 10 mayo. Ninguna de las televisiones difundió su nombre. La agresión fue cometida por su ex pareja cuando la mujer salía de casa. Todos los medios destacaron la imagen del suelo sucio de sangre donde la víctima fue agredida. Las cadenas que dedicaron más espacio al caso fueron Antena 3, Tele 5 y TeleMadrid. En tales noticias testificaron lo ocurrido más o menos los mismos testigos, se mostraron imágenes del local, hospital y otros espacios. Las cadenas Tele 5 y TeleMadrid se diferenciaron al presentar, junto a esa noticia, otro caso de una joven de 21 años no inmigrante, que fue víctima de violencia de género en la pareja en otro lugar. Las otras tres noticias de Cuatro, TVG y TVE fueron más breves, sólo con imágenes del local de la agresión.

La denominación de la mujer también aparece uniformizada en las noticias, en general, asociada al concepto de una mujer rumana de 33 años o mujer de Rumanía. Antena 3 y Tele 5, a diferencia de las otras, explicaron que la mujer trabajaba en una casa cerca de donde vivía. Tele 5 presentó además a una mujer que había auxiliado a la víctima con una barra de hierro para espantar al agresor. El reportero comenta en *off*: “Antonia aún se recupera del susto, pero ha salvado la vida de su vecina de 33 años que se encuen-

6. Aquí usamos ese concepto para remitir a un proceso que puede darse antes, durante y después del establecimiento de una relación formal entre dos personas (de distinto o del mismo sexo/género) (Cantera, 2005).

7. El concepto se refiere a otras violencias que también se dan en el contexto del hogar (Falcon, 2004).

tra muy grave". A pesar de que, en otro momento, la cadena nombró a la víctima por su país de origen, existe en esa frase un reconocimiento de la mujer como parte del lugar. Factor que contribuye a la idea de reconocimiento del inmigrante como integrado a su país de acogida.

Sin embargo, existen alternativas de tratamiento informativo que pueden ir más allá de la simple información de violencia de género en la pareja. En la muestra de noticias analizadas, existe una noticia de Tele 5, también con fecha del 10 de mayo, sobre la muerte de una mujer en Palma de Mallorca, tres meses después de lo ocurrido. La noticia es sobre informa sobre el hecho de que el cuerpo de Ketty Olimpia, de 39 años de edad, de origen ecuatoriana, aún no se ha trasladado a su país debido a los trámites burocráticos necesarios para la repatriación. A pesar de que la imagen inicial responde al patrón, al mostrar cómo se traslada el cuerpo por el control de seguridad, la noticia es destacable por mostrar fotos de la joven y por trasladarse hasta el país de origen de la mujer, Ecuador. En Ecuador dieron cobertura y escucharon a la familia de la mujer: hijas, madre y hermanos. Además se mostró la aldea donde vivían y comentarios de los familiares que señalaban que la relación de la pareja ya era violenta en Ecuador, exigiendo los familiares tan sólo el cuerpo para poder enterrarla.

Esa noticia presenta una perspectiva diferente pues fue la única de las 70 donde los reporteros se desplazaron hasta el país de origen para mostrar el punto de vista y la realidad cotidiana de la mujer ecuatoriana que migró a España en busca de dinero y oportunidades para sus hijos.

CONCLUSIÓN

Según lo expresado en el presente artículo, los *mass media*, a pesar de sus esfuerzos, siguen produciendo noticias que contribuyen a la homogenización de los/las inmigrantes. Siguiendo a Nash (2007) en este punto, podemos señalar que se ha evolucionado mucho en el proceso de revisión de las prácticas discursivas con respecto a los/las inmigrantes, sin embargo, aún existe un déficit significativo en la revisión del discurso mediático sobre las mujeres inmigrantes. Como propuesta de solución se propone acortar la distancia entre las trayectorias de éstas y su representación en las noticias.

Otra medida es ampliar el campo de representación tanto de mujeres como de hombres teniendo en cuenta más temas, tales como sanidad, sociedad y cultura. Se buscan además noticias que hablen del contexto y mundo cotidiano de la sociedad, teniendo en cuenta las diferentes realidades migratorias. La heterogenización de las temáticas seguramente promueva el respeto de las culturas, contribuyendo así a minimizar los imaginarios del conflicto, consecuentemente disminuyendo la violencia y el miedo al contacto intercultural.

Consideramos que los *mass media* constituyen un fenómeno social influyente en la cultura y en la construcción de significados sobre el mundo. Constatamos además que existe la posibilidad de que los medios de comunicación españoles estén produciendo de alguna manera discursos reduccionistas sobre las mujeres inmigrantes y su relación con la violencia de género en la pareja.

Los *mass media*, a pesar de sus esfuerzos, siguen produciendo noticias que contribuyen a la homogenización de los/las inmigrantes

Existe la posibilidad de que los medios de comunicación españoles estén produciendo de alguna manera discursos reduccionistas sobre las mujeres inmigrantes y su relación con la violencia de género en la pareja

La Red Estatal de Organizaciones contra la violencia de género revela que, desde enero de 2008 hasta septiembre de 2008, fueron 52 las mujeres asesinadas a manos de su pareja o ex pareja

Seguramente, el camino para superar las limitaciones entre la realidad social y la representación informativa de géneros/ inmigrantes, es la valoración de la diversidad cultural, respetando y reconociendo la pluralidad de colectivos sociales implicados. A partir del conocimiento de dichos factores se pueden proponer alternativas comunicativas, tales como presentar dicha temática considerando que no se trata de “un caso más de violencia domestica”, sino un problema social, no restringido únicamente a la población inmigrante.

La Red Estatal de Organizaciones contra la violencia de género revela que, desde enero de 2008, hasta septiembre de 2008, fueron 52 las mujeres asesinadas a manos de su pareja o ex pareja. De esta cantidad, 20 mujeres inmigrantes fueron asesinadas por sus compañeros varones, constituyendo el 40% de los casos. Dichos datos indican que el problema sigue presente en la sociedad e incita a una constante observación de cómo la sociedad en sus diferentes espacios de socialización, tales como los medios de comunicación, está comprendiendo un fenómeno tan complejo. A partir de aquí, se puede analizar si existen cambios en la manera de afrontar el tema y si esos cambios conllevan un debate social más amplio y profundo de la cuestión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUS-RAS, Wahiba, “Cultural Beliefs and Service Utilization by Battered Arab Immigrant Women”. *Violence against women*. V.13. Nº.10 (2007). P. 1002-1028.

ALONSO SALLÉ, M. Inmigrantes latinoamericanas en España: panorama general y marco de análisis . En: *Las mujeres protagonistas de la inmigración latinoamericana en España*. Madrid: Casa de América y Fundación Directa, 2006. P. 19-43.

ALBERDI, Inés. Cómo reconocer y cómo erradicar la violencia contra las mujeres En: *Tolerancia Cero. Programa de prevención de la Obra Social la Caixa* . Barcelona: Fundación La Caixa, 2005.. P. 10-87.

Amnistía Internacional Inmigrantes Indocumentadas ¿Hasta cuándo sin protección frente a la violencia de género? (2005) [en línea]. [Consulta: 28 de septiembre de 2008].

<http://www.es.amnesty.org>

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

BURIN, M. “Prefácio”. En: STREY, Marlene; CABEDA, Sônia; PREHN, Denise. *Gênero e Cultura: Questões Contemporâneas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. P. 9-12.

CANTERA, Leonor. *Te pego porque te quiero: La violencia en la pareja*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1999. P. 9-49.

CANTERA, Leonor. "Violencia en la pareja: espejo del atropello, desconstrucción del amor". En: CANTERA, Leonor. *La violencia a casa*. Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell, 2004. P. 113-140

Centro Reina Sofía " Mujeres asesinadas por su pareja en España" (2007) [en línea]. [Consulta: 28 de septiembre de 2008]. <http://www.centroreinasofia.es>

CIVALE, C. "Exclusión y violencia de género mujeres inmigrantes: mujeres invisibles en un ¿estado proxeneta?". En: ALONSO SALLÉ, M. *Las mujeres, protagonistas de la inmigración latinoamericana en España. Perspectivas, políticas y experiencias en dos orillas*. Madrid: Casa de América y Fundación Directa, 2006. P. 73-82.

DIEZ LÓPEZ, P. "Representación de género en los informativos de radio y televisión". En: Segundo Informe Representación de Género en los Informativos de Radio y Televisión. Madrid: Instituto Oficial de Radio y Televisión, 2005.

FALCON, Marta, "Familia". En: SANMARTÍN: José. *El laberinto de la violencia: causas, tipos y efectos*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004, P. 77-87.

GROSSI, Patrícia. "Mulheres imigrantes que sofreram violência conjugal: reflexões sobre a rede de relações". *Educação*. Ano XXIV. Nº 4 (2001). P. 143-165.

LORITE GARCIA, Nicolas., "Tratamiento Informativo de la inmigración en España". En: Informe Interculturalidad, inmigración y comunicación: buenas prácticas para la integración sociocultural de los inmigrantes. Madrid: Observatorio y Grupo de Investigación sobre Migración (MIGRACOM), Secretaria de Estado de Inmigración y Emigración, 2006-2007.

MALLEY-MORRISON, Kathleen; HINES, Denise. *Family violence in a cultural perspective*. Thousand Oaks: Sage, 2004. P. 23-54.

MENJÍVAR, Cecília; SALCIDO, Olívia. "Immigrant Women and Domestic Violence: Common Experiences in Different Countries" . *Gender & Society*. V. 16. N.6 (2002). P. 898-920.

MATOS, Marlene. (2006). *Violência nas relações de intimidade: Estudo sobre a mudança psicoterapêutica na mulher*. Tese de doutoramento não-publicada, Universidade do Minho, Porto.

NASH, Mary. "Repensar las representaciones mediáticas de las mujeres inmigrantes". Institut Europeu de la Mediterrànea (2007) [en línea]. *Quaderns de la Mediterrània*, N. 7. [Consulta: marzo de 2008].

http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/7/e059_Nash.pdf. P. 56-62.

PEREIRA, V. "Gênero: Dilemas de um Conceito" En: STREY, Marlene; CABEDA, Sônia; PREHN, Sônia. *Gênero e Cultura: Questões Contemporâneas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. P. 173-198.

Red Estatal de Organizaciones Feministas contra la Violencia de Género, "Muertas 2008". (2008) [en línea]. [Consulta: 22 de septiembre de 2008] <http://www.redfeminista.org/searchnoticias.asp?id=muertas2008>

RODAL, A. B. *Mujeres inmigrantes en España: representaciones en la información y percepción social*. Madrid: Editorial Fragua, 2007. P. 9-76.

ROSO, Adriane; STREY, Marlene; GUARESCHI, Pedrinho; BUENO, Sandra "Cultura e ideologia: a mídia revelando estereótipos raciais de gênero". *Psicologia & Sociedade*. V.14. N°2 (2002). P. 74-94.

SALLE, M. (2007) "Inmigración femenina en España". AmecoPress: Información para la Igualdad. [en línea]. [Consulta: 12 de septiembre de 2008]. <http://www.amecopress.net/spip.php?article61>.

SCOTT, Joan "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*. V.20. N°2 (1995). P. 71-99.

STREY, Marlene "Violência e gênero: um casamento que tem tudo para dar certo". En: GROSSI, Patrícia; WERBA, Graziela. *Violências e Gênero: coisas que a gente não gostaria de saber*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

WALKER, Leonore " El perfil de la mujer víctima de violencia". En: SANMARTÍN, José. *El laberinto de la violencia: causas, tipos y efectos*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. P. 205-218.

PANEL III

MOVILIDAD, PARTICIPACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS: LA INMIGRACIÓN COMO DINAMIZADOR POLÍTICO E INSTITUCIONAL

- **INTRODUCCIÓN**

Gladys Lopera Cardona

- **LA CULTURA CON MAYÚSCULAS. INMIGRACIÓN Y CAMBIO EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURALES: LA DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL DE LA UNESCO Y LA AGENDA 21 DE LA CULTURA**

Nicolás Barbieri

- **ARMONÍA DISCURSIVA SOBRE LA POLÍTICA MIGRATORIA ESPAÑOLA: ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO POLÍTICO Y MEDIÁTICO SOBRE LA LEY DE EXTRANJERÍA (1985-2001)**

José Manuel Jarque

- **INTERCULTURALIDAD DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA A TRAVÉS DE LAS CAMPAÑAS INSTITUCIONALES DE PUBLICIDAD EN MATERIA DE INMIGRACIÓN**

Esther Martínez

Gladys Lopera Cardona

Estudiante de Doctorado en Didáctica de la lengua, la literatura y las ciencias sociales. Universidad Autónoma de Barcelona

gladislope@yahoo.com

Se hace pertinente y necesario iniciar esta introducción con una reflexión de Javier de Lucas, uno de los investigadores que más ha contribuido a poner el tema que nos convoca, en la escena pública. En uno de sus artículos, “La Inmigración con *res política*” analiza como las migraciones se han visto aumentadas por los nuevos procesos de globalización, y es que, en la medida en que aumenten los procesos de globalización se incrementarán los movimientos de personas en el mundo. Al respecto, señala:

(...) la movilidad, valor central de la globalización, es medida en realidad con un doble rasero. Las fronteras se abaten para un tipo de flujos y se alzan aún más fuertes para otros. (...) la inmigración es un fenómeno social total, que involucra los diferentes aspectos (laboral, económico, cultural, jurídico, político) de las relaciones sociales: encerrarlo en una sola dimensión, como es frecuente, -la laboral, la de orden público, la cultural- es un error, tal y como insistiera el dramaturgo y novelista suizo Max Frisch al acuñar una expresión célebre pero que en su simplicidad aparente contiene esta referencia a la globalidad: Queremos mano de obra, pero nos llegan personas. Más aún, nos llegan grupos sociales. (De Lucas, 2004).¹

El panel que aquí nos convoca contó con la participación de la profesora Núria Benach, directora del departamento de Geografía Humana de la Universidad de Barcelona, quien se hizo cargo del papel de directora del panel y de la crítica de los trabajos en él presentados.

Núria Benach abrió el panel retomando los planteamientos de Javier de Lucas, con respecto a la movilidad como valor central de la globalización e insistió en la necesidad de entender lo global y lo local como dimensiones completamente interconectadas. Ambos términos, lo ‘global’ y lo ‘local’, tienen a su parecer dimensiones múltiples, escalas que van de lo global a lo microlocal y no pueden, por lo tanto, abordarse desde una perspectiva unidimensional.

Su intervención estableció el telón de fondo de los temas abordados por los ponentes: cómo afectan o no las políticas públicas culturales a las nuevas formas de convivencia, cuáles son los discursos colectivos que se

1. La negrita es nuestra.

Los tres textos publicados en este panel, se caracterizan por su carácter abierto y crítico, planteando numerosos interrogantes y dejando nuevas aportaciones que, sin ser concluyentes, permiten acercarnos a la realidad migratoria desde perspectivas diferentes

generan a partir de las leyes de extranjería y en la difusión mediática, y cuál es el papel de las campañas publicitarias que en materia de inmigración adoptan los diferentes gobiernos en España.

Los tres textos, publicados a continuación, se caracterizan por su carácter abierto y crítico, planteando numerosos interrogantes y dejando nuevas aportaciones que, sin ser concluyentes, permiten acercarnos a la realidad migratoria desde perspectivas diferentes.

El primero de los artículos destaca el papel de la cultura en el desarrollo y organización de la sociedad, y el papel de los movimientos migratorios como motor de cambios en la realidad social; al poner de manifiesto nuevas desigualdades sociales y la crisis de los modelos tradicionales de convivencia. Centrándose en la creciente relevancia de las políticas públicas culturales, el autor se cuestiona por qué, a menudo, éstas no pueden o no logran responder a los dilemas que ese nuevo orden plantea. Con el objetivo de abordar esta cuestión, Nicolás Barbieri analiza la gestación y el contenido de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y de la Agenda 21 de la cultura.

La intervención de Nicolás Barbieri abrió una rica discusión. La profesora Núria Benach subrayó por un lado la omnipresencia de la cultura actualmente en todo análisis de la sociedad, incluso cuando no se está hablando de cultura. Y a continuación abrió el debate acerca de la promoción de una identidad europea que trascienda las identidades nacionales. Al respecto, surgieron dos cuestionamientos: en primer lugar, ¿qué hay de común en una Europa que se ha forjado básicamente a través de vínculos económicos y donde los aspectos culturales han quedado generalmente en un plano borroso, sin que haya por lo tanto una identidad europea común?, y ¿cómo se puede entonces, sostener una idea de Europa si no tenemos una idea de identidad europea común? En segundo lugar, se insistió en la necesidad de salir de la mirada esencializadora del multiculturalismo y, en consecuencia, en la pertinencia de analizar e ir más allá del discurso y las prácticas propias para salir de nuestra mirada occidentalocéntrica.

Barbieri recalca también que “frente a la cultura entendida como reto, el discurso (y la política) necesita calificar, renombrar.” Para él, es significativo que tanto en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, como la Agenda 21 de la cultura se haya evitado incluir términos como mestizaje, fusión o sincretismo, para utilizar conceptos como pluralidad, originalidad o intercambio. Si por un lado se tiene en cuenta que la identidad se define en la diversidad y en el diálogo (como ellos mismos plantean), por el otro, a mi entender, demuestra lo acomodaticio que pueden llegar a ser los conceptos, de acuerdo a los intereses y al discurso europeo de turno.

El segundo artículo, de José Manuel Jarque, analiza el discurso de los partidos políticos en el Parlamento español sobre la ley de Extranjería, desde el año 1985 hasta el 2001, así como el tratamiento que hacen sobre el tema los principales diarios de Cataluña.

Su objetivo es analizar si la sociedad española avanza en la consolidación de estructuras sociales multiculturalistas, que reconozcan e institucionali-

cen la diversidad cultural ya existente. A su vez, se trata de conocer qué tópicos discursivos son los que difunden los medios y cuál es su posicionamiento político sobre la cuestión migratoria. El autor espera obtener así, pistas para entender mejor la agenda informativa de los diarios, y sobre los elementos que finalmente trascienden de las propuestas elaboradas en el ámbito político hasta la audiencia.

Algunas de sus conclusiones dan cuenta del posicionamiento “políticamente correcto” con respecto al trato de los inmigrantes. Sin embargo, Jarque advierte que este “políticamente correcto”, hay que entenderlo desde la subordinación de las propuestas y la visión de la inmigración a la defensa o promoción de los intereses nacionales.

Con respecto a la ponencia presentada por Jarque, Núria Benach cuestionó dos aspectos presentes en el texto: en primer lugar, si ha habido variabilidad o no del discurso sobre las políticas migratorias a lo largo del tiempo que abarca el análisis y, en segundo, cuál es la posición institucional de partidos políticos, desde un análisis del discurso en los media. Asimismo señaló la necesidad de no limitarse al estricto análisis del discurso y analizar las implicaciones más amplias de éste en otros contextos.

Finalmente, el artículo de Esther Martínez Pastor, realiza un estudio de las campañas de las administraciones públicas en materia de inmigración y de cómo estas iniciativas armonizan con los objetivos estratégicos de sus partidos y con la gestión del gobierno. Para ello, analiza algunas de las campañas nacionales y autonómicas en materia de inmigración, desde una perspectiva interdisciplinar: el derecho y la comunicación/publicidad. En su artículo la autora concluye que dichas campañas responden a intereses políticos y sociales siendo la publicidad un instrumento más de la propaganda del partido gobernante y, al mismo tiempo, parte de una estrategia relativa a políticas globales ajustadas a derecho.

Al respecto Núria Benach señaló la necesidad de profundizar más en el análisis con herramientas complementarias como la semiótica, la iconografía, etc., para obtener más información del material trabajado. Igualmente, sugirió el interés de abordar otras muchas campañas publicitarias que, sin tratar directamente el tema de la inmigración, están absolutamente cargadas de ironía al respecto.

El panel cerró con diversas intervenciones que pusieron en escena nuevos cuestionamientos para futuros debates, enfatizando en la necesidad de reafirmar la participación política de la inmigración, la necesidad de escuchar a las asociaciones de inmigrantes, a las organizaciones que trabajan por sus derechos, a los militantes de las autoorganizaciones que permitan visualizar la actividad de estos colectivos ante el endurecimiento de las leyes. Igualmente, se discutió sobre el proceso de construcción de la identidad europea cuestionando *quiénes* participan en este proceso.

Este énfasis en la participación vino a señalar como conclusión, que las políticas públicas de los gobiernos y las instituciones merecen una revisión constante, de manera que, desde todas las posibles dinámicas sociales se logre hacer realmente de la inmigración un dinamizador político e institucional.

El panel cerró enfatizando la necesidad de reafirmar la participación política de la inmigración, la necesidad de escuchar a las asociaciones de inmigrantes, a las organizaciones que trabajan por sus derechos, a los militantes de las autoorganizaciones que permitan visualizar la actividad de estos colectivos ante el endurecimiento de las leyes

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

DE LUCAS, J. "La Inmigración con *res política*". En: CHAMIZO, J. y YAMGNANE, K. (Coords.) *Movimientos de personas e ideas y Multiculturalidad*. Vol. II. Bilbao: Universidad de Deusto. 2004. P. 193-225.

LA CULTURA CON MAYÚSCULAS. INMIGRACIÓN Y CAMBIO EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURALES: LA DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL DE LA UNESCO Y LA AGENDA 21 DE LA CULTURA

Nicolás Barbieri Muttis

*Doctorando en Ciencia Política e investigador predoctoral.
Universitat Autònoma de Barcelona-Instituto de Gobierno y Políticas Públicas*

nicolas.barbieri@uab.cat

Culture is one of the two or three most complicated words in the English language

(Raymond Williams)

Managing the irreconcilable is the standard fate of government

(Aaron Wildavsky)

Las citas iniciales reflejan el interés de este artículo por dos fenómenos relacionados entre sí. En primer lugar, el hecho de que la cultura (en sus diferentes acepciones) ha venido adquiriendo un rol tan complejo como fundamental en el desarrollo y organización de la sociedad. En este sentido, los crecientes movimientos migratorios juegan un papel relevante al ir imprimiendo cambios en la realidad social y dando pie a debates sobre las nuevas desigualdades sociales y sobre la crisis de los modelos tradicionales de convivencia. Así, en segundo lugar, se vuelve necesario comprender por qué, a pesar de que las políticas públicas culturales también han cobrado una creciente importancia (por lo menos en países occidentales de capitalismo avanzado), en muchas ocasiones no han podido o sabido responder a los dilemas, frecuentemente irreconciliables, que ese nuevo orden plantea.

Este artículo pretende, entonces, aportar a la comprensión sobre cuáles son los factores que condicionan el cambio y la continuidad en las políticas públicas, y en concreto, las culturales. Consideramos que entender la dirección y los condicionamientos del cambio en las políticas es el primer paso hacia un análisis más completo sobre sus consecuencias (Gray, 2007). Para ello, se presenta un estudio de caso, a partir del análisis del proceso de gestación y del contenido de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y de la Agenda 21 de la cultura. Se trata de un caso social y científicamente relevante, ya que permite identificar y analizar dos elementos claves para entender la evolución de las políticas y las instituciones públicas culturales. En primer lugar, la adopción por parte de los actores que participan en

El autor es licenciado en Humanidades, doctorando en Ciencia Política e investigador predoctoral por la Universitat Autònoma de Barcelona (Instituto de Gobierno y Políticas Públicas). Ha trabajado en diferentes proyectos de investigación sobre análisis de políticas públicas, políticas culturales, tercer sector, participación ciudadana y juventud. Escribe actualmente su tesis sobre la evolución de las políticas culturales en Cataluña (1980-2008)

La inmigración, como fenómeno múltiple y a la vez integral, forma parte de las diferentes condiciones que explican el nuevo contexto socioeconómico, un contexto que implica consecuencias tanto en los ámbitos tradicionales de socialización y convivencia (familia, escuela y trabajo) como en el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas

la formulación de las políticas de una idea de cultura cada vez más amplia, expandida, omnipresente. Y en segundo lugar, la necesidad que tienen los gobiernos de encontrar una nueva lógica de actuación ante su progresiva pérdida de legitimidad para intervenir en el campo cultural.

Este análisis permite dar cuenta de cómo determinadas políticas culturales reflejan fenómenos en ocasiones paradójicos y difícilmente reconciliables. Mientras se reconoce la necesidad del diálogo en los procesos de construcción identitaria, se manifiesta al mismo tiempo la incomodidad frente a posibles enfrentamientos (incluso simbólicos) entre las partes implicadas. Se da lugar a procesos de naturalización de la diversidad cultural y de dilución de su carácter político, de relativa desconfianza hacia lo diferente y de interpretación de la cultura como recurso de reconciliación global.

UN NUEVO CONTEXTO, ¿ ANTIGUAS POLÍTICAS?

Como indica Castles (2004), los cambios económicos, políticos, tecnológicos y culturales que se están produciendo en todo el mundo ponen de relieve la importancia de la desigualdad global como clave para entender los flujos migratorios internacionales y las políticas en ese campo. El total mundial de los migrantes se ha doblado desde 1975 y el 60 por ciento del total vive en países desarrollados. Lo que se denomina en algunos discursos políticos “crisis de la migración” es para el autor una crisis de las relaciones Norte-Sur en la fase actual de la globalización, provocada por las diferencias y desigualdades en el desarrollo. La inmigración, como fenómeno múltiple y a la vez integral, forma parte de las diferentes condiciones que explican el nuevo contexto socioeconómico, un contexto que implica consecuencias tanto en los ámbitos tradicionales de socialización y convivencia (familia, escuela y trabajo) como en el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas. La sociedad en la que vivimos resulta cada vez más heterogénea, individualizada, imprevisible y frágil (Subirats, 2008). A la erosión del papel del Estado como garante de la seguridad económica y social, se suma la declinación de categorías tradicionales de identificación colectiva (clase, nación, religión, profesión o familia). Frente a ello, buena parte de la opinión pública en Europa manifiesta su ansiedad y temor ante la percibida fragmentación de la solidaridad social y de las identidades colectivas, que se interpretan como efecto de la creciente diversidad cultural presente en esos países. Así, se retrata a los inmigrantes como competidores por los servicios sociales (educación, sanidad, etc.) y por los puestos de trabajo. Esta ansiedad, que en muchos países se manifiesta en políticas restrictivas con la gestión de movimientos migratorios, se explica menos como respuesta racional al impacto de la inmigración *per se*, y más como función del cambio integral a nivel socio-económico (Bosswell, 2005).

¿Qué sucede, entonces, con las políticas y las instituciones públicas?
¿Cuáles son las respuestas que se generan frente al cambio de contexto? Más allá de las mencionadas medidas restrictivas en la gestión de los movimientos de personas, nos interesa analizar la evolución de las políticas públicas que intentan responder al fenómeno de la diversidad cultural

y al cambio en el modelo de relaciones sociales. Las políticas sociales (en sentido amplio) se han desarrollado generalmente de manera acumulativa, atendiendo de forma segmentada las viejas y nuevas demandas. Frente a los fenómenos integrales y complejos que hemos descrito, las políticas públicas continúan respondiendo, en muchas ocasiones, con compartimentos estancos y responsabilidades no compartidas. Cuando en realidad lo que se necesita es, cada vez más, lo contrario: respuestas integradas a problemas integrales. (Subirats, 2008).

Se trata de una situación que adquiere un carácter aún más significativo si consideramos que la cultura se ha consolidado como un elemento estratégico en el desarrollo de la sociedad. Así, organismos como la UNESCO se han abocado a formular una definición de cultura y controlar conceptualmente el espacio de la política cultural. La cultura se identifica entonces con "el conjunto de las artes y las letras, los *modus vivendi*, los derechos humanos fundamentales, los sistemas de valores y las creencias de una sociedad o grupo social" (UNESCO, 1982). Se acentúa así progresivamente el papel de las políticas culturales, que se definen, por un lado, como un instrumento de promoción de bienes y servicios culturales (cultura en sentido pragmático), y por el otro, como herramienta que puede transformar las relaciones sociales, dar soporte y atención a la diversidad e incidir en la vida ciudadana (visión valorativa de la cultura).

En este sentido, en Europa, el fenómeno de la inmigración es, a partir de la década de 1980, un factor condicionante del cambio en las políticas y las instituciones públicas (en los ámbitos global, nacional y local) dedicadas al sector de la cultura. En lo que respecta a nuestro primer caso de estudio, interesa señalar cómo el modelo del Estado cultural francés, desarrollado desde la creación en 1959 del primer Ministerio de Asuntos Culturales (a cargo de André Malraux), abandona a partir de 1980 la idea de llevar la buena nueva de la Ilustración a todos los rincones de Francia y da paso a una política pública que busca el reconocimiento de la existencia de diversas formas de cultura. Se impone progresivamente en Europa el concepto de diversidad cultural, el elogio al multiculturalismo, al mismo tiempo que comienza a promoverse la identidad europea como lo que hay de común en las diferentes culturas que la componen. Se inicia una etapa marcada por la necesidad de precisar lo que se entiende y promueve como diversidad cultural y convertirlo en piedra angular de las relaciones internacionales. Los esfuerzos de los Estados canadiense y francés se materializan en la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural adoptada por la UNESCO el año 2001, que daría paso a la aprobación, el año 2005, de la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Finalmente, resulta significativo señalar también (sin que tengamos oportunidad de analizarla en profundidad) la iniciativa de la Comisión Europea de declarar el 2008 como Año Europeo del Diálogo Intercultural, que finalmente da lugar a programas específicos a nivel nacional, regional y local.

Explícitamente ligado con este proceso se encuentra nuestro segundo caso de estudio. Se trata de la elaboración de la Agenda 21 de la cultura, documento ordenador de las políticas públicas de cultura, aprobado por un conjunto de ciudades y gobiernos locales en el marco del Forum Universal de las Culturas (Barcelona, 2004). Dicha iniciativa pública,

En Europa, el fenómeno de la inmigración es, a partir de la década de 1980, un factor condicionante del cambio en las políticas y las instituciones públicas (en los ámbitos global, nacional y local) dedicadas al sector de la cultura

Tanto la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001) como la Agenda 21 de la cultura (2004) no sólo son documentos orientadores de la intervención pública, sino también resultado de la interacción entre las dimensiones de una política pública

adoptada como marco de referencia por organizaciones como Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU), ha cumplido un rol central en la elaboración de planes estratégicos de cultura y otras políticas culturales a nivel local. Como hemos mencionado, desde los años ochenta la crítica a la idea restringida de cultura impone una serie de retos a la acción de los poderes públicos y a su legitimidad, basada en su origen en el paradigma redistributivo del Estado de bienestar. Así, la política cultural pública opta por promover espacios de participación y expresión social comunitaria, prestando especial atención a los grupos más desfavorecidos en cuanto a las capacidades necesarias para la propia promoción cultural. Al mismo tiempo, se busca consolidar la idea de que las administraciones locales están en iguales o mejores condiciones para emprender las tareas de promoción de la cultura que las instancias centrales. La proximidad, entendida como la capacidad de las políticas locales de ofrecer respuestas al mismo tiempo diversificadas e integrales, democráticas y eficaces, es el principal argumento esgrimido por las administraciones.

En definitiva, el análisis de una política pública parte del reconocimiento de las diversas dimensiones que la componen: aspectos simbólicos (estrategias discursivas y marcos de referencia), de estilo (actitudes y estrategias de los actores), sustantivos (contenidos y opciones de fondo), y operativos (modos y valores de gestión) (Gomà y Subirats, 2002). Dimensiones en interacción, que condicionan la evolución de las políticas. Tanto la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural como la Agenda 21 de la cultura no sólo son documentos orientadores de la intervención pública, sino también resultado de la interacción entre las dimensiones de una política pública.

EL CAMBIO Y LA CONTINUIDAD EN LAS POLÍTICAS CULTURALES

¿Cuáles son los factores claves para entender el origen y contenido de las respuestas políticas a nuevos contextos como el que hemos presentado? Desde la investigación en ciencia política, se ha destacado como elemento clave para analizar el cambio y la continuidad en las políticas públicas el papel de las demandas sociales y el de las barreras estructurales. Esta perspectiva presenta como elemento dinamizador de las políticas la inadecuación entre una institución (con sus reglas) y otros elementos de la realidad social, tanto a nivel de los resultados conseguidos por las políticas públicas como en lo que respecta a la legitimidad de la intervención gubernamental (Subirats et. al., 2008). Así, resulta fundamental prestar atención a la manera en que se ha venido construyendo la legitimidad de la política pública y de la actuación gubernamental en materia cultural.

Como hemos avanzado, un conjunto de autores ha prestado atención a otro factor dinamizador de las políticas públicas. Se trata de los cambios en los marcos ideacionales, conceptuales y en las prácticas discursivas institucionalizadas. Los discursos pueden contener elementos cognitivos que demuestren la relevancia y coherencia de un programa político, siendo significativas las interacciones en su favor. Además, esas ideas pueden comportar elementos normativos que cuadren con los valores vigentes o emergentes en las políticas (Radaelli y Schmidt, 2004; Fischer, 2003). Así, se reconoce que un problema social es una situación compleja, la definición de los problemas sociales sucede en un contexto político, introduce

elementos morales, y las disputas sobre qué problemas afrontar necesitan también un acuerdo político (Dery, 1984). Los actores políticos luchan, muchas veces utilizando el lenguaje como herramienta, por centrar la atención en una perspectiva particular de las causas del problema (Gregory, 1998; Stone, 2002). La preocupación por el papel del gobierno y el rol de las ideas en la democracia está presente también en autores como Robert Reich (1988), que entienden como idea pública aquella que, aceptada por los *policymakers* y el público en general, estructura la política pública al respecto.

En definitiva, esta perspectiva plural resulta adecuada para analizar la gestación y el contenido de Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y de la Agenda 21 de la cultura. En concreto, se deben tener en cuenta dos factores (directamente vinculados con el fenómeno de la inmigración) que pocas veces han recibido una atención significativa por parte de los analistas de políticas culturales (Negrier, 2003); en primer lugar, las variaciones sobre lo que se entiende y adopta como "cultura" por parte de los actores públicos (ideas, discursos, marcos conceptuales que condicionan las políticas), y en segundo, la manera en que se construye la legitimación de las políticas culturales como espacio de políticas públicas (legitimidad de la intervención pública en sí misma). En este sentido, para Scullion y García (2005), un punto de inicio poco explorado en el estudio de los sistemas y las estructuras de las políticas culturales es el de repensar los marcos ideológicos en los que está inmersa la evolución de las políticas culturales. Y no sólo atendiendo al rol formal del gobierno en la estructuración de la política pública, sino también considerando las implicaciones de esa política para las construcciones identitarias y el desarrollo de los modelos de gobernanza.

Se deben tener en cuenta dos factores que pocas veces han recibido atención por parte de los analistas de políticas culturales: las variaciones sobre lo que se entiende por "cultura", y cómo se construye la legitimación de las políticas culturales como espacio de políticas públicas

CULTURA, CULTURAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS

Como hemos mencionado, el concepto de cultura que se consolida en Europa tras la Segunda Guerra Mundial es de carácter ilustrado, asociado a la idea de civilización y a la alta cultura. Pronto, este primer concepto comienza a convivir (sin llegar a reemplazarlo) con otro mucho más amplio; diferentes voces abogan por la redefinición del arte y la cultura como espacio de experiencia, de subjetivación, de diálogo individual con los elementos estables de la identidad (Wu, 2007; Belfiore, 2004). Se incorpora la idea de las culturas (en plural), que ya no representan logros individuales sino una identidad colectiva.

Tanto la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural como la Agenda 21 de la cultura son ejemplos de la adopción, por parte de los actores que participan en la formulación de las políticas, de una idea de cultura (y de diversidad cultural) cada vez más amplia, expandida, omnipresente. Para la UNESCO "la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos" (art. 1), se asocia a la "cohesión social, vitalidad de la sociedad civil y la paz" (art. 2), al mismo tiempo que es "factor de desarrollo" no sólo económico sino también intelectual, moral y espiritual (art. 3), y "fuente de la creatividad" (art. 7). Sin olvidar que "los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes" (art. 5) (UNESCO, 2001). En este sen-

La Agenda 21 de la cultura reafirma explícitamente los principios de la declaración de la UNESCO, acentuando la trascendencia de la diversidad cultural como “principal patrimonio de la humanidad” y “uno de los elementos esenciales de transformación de la realidad urbana y social” (art.1)

tido, la Agenda 21 de la cultura reafirma explícitamente los principios de la declaración de la UNESCO, acentuando la trascendencia de la diversidad cultural como “principal patrimonio de la humanidad” y “uno de los elementos esenciales de transformación de la realidad urbana y social” (art.1). Por su parte, asocia las reivindicaciones culturales con las medioambientales (art. 2), los derechos humanos (art. 3 y 4), la participación ciudadana (art. 5) y las condiciones para la paz (art. 6). Al mismo tiempo, destaca “la cultura como factor de generación de riqueza y desarrollo económico” (art. 11). Sin olvidar que la dimensión cultural del trabajo es “uno de los elementos fundamentales de la dignidad humana y el desarrollo sostenible” (art. 15) y que es compromiso de los gobiernos locales “promover la expresividad como una dimensión básica de la dignidad humana y de la inclusión social” (art. 21) (Foro de Autoridades Locales, 2004).

Como hemos avanzado, estamos frente a un contexto de cambio socioeconómico a nivel global y a una notable inseguridad y ansiedad por parte de la opinión pública, donde el fenómeno de la inmigración resulta estructuralmente significativo. La creciente diversidad cultural se interpreta, según el observador del que se trate, como causa de la fragmentación social o como oportunidad para resolverla. De esta manera, en la construcción de las políticas públicas la cultura por un lado se entiende como reto, como un ancho terreno donde conviven, al mismo tiempo, el temor y la desconfianza por lo diferente; mientras que por el otro como una noción del arte como recurso casi mágico para la integración universal y la cohesión social.

En primer lugar, vale la pena señalar que la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural fue acordada sólo dos meses después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. La intención de la UNESCO, reflejada explícitamente en el prólogo, fue la de rechazar categóricamente las tesis del choque ineluctable de civilizaciones y culturas para reafirmar el diálogo intercultural como el “mejor garante de la paz” (UNESCO, 2001). De allí la necesidad de vincular intrínsecamente la idea de diversidad cultural con la de los derechos humanos y la paz. De manera similar se manifiestan tres años después los gobiernos locales que aprueban la Agenda 21 de la cultura, que declara como objetivo principal “contribuir a dar respuesta a los retos del desarrollo cultural que el mundo enfrenta en este siglo XXI” y que “ninguna persona puede invocar la diversidad cultural para atentar contra los derechos humanos garantizados por el derecho internacional ni para limitar su alcance” (Foro de Autoridades Locales, 2004).

Así, discursos y declaraciones de carácter universalista como los que analizamos pueden reflejar una relativa desconfianza a lo diferente, a lo desconocido que plantea preguntas y desafíos, a lo que se ha calificado como riesgos de la réplica identitaria. Si la identidad se define en la diversidad y en el diálogo, como postulan ambos documentos, resulta difícil pretender que no existan posibles enfrentamientos (como mínimo explorando desacuerdos simbólicos) de las partes implicadas, una idea que incomoda tanto a la UNESCO como a la Agenda 21 de la cultura. Ambos documentos se cuidan de incluir términos como mestizaje, fusión o sincretismo, y prefieren utilizar conceptos como pluralidad, originalidad o intercambio. Solamente, en su artículo 24, la Agenda 21 de la cultura reconoce que históricamente los procesos de convivencia e interculturalidad han “contribuido a configurar la identidad de cada ciudad” (Foro de

Autoridades Locales, 2004). Pero, como plantea García Canclini (2001), no se puede pasar de la condena a políticas de homogeneización fundamentalista al simple reconocimiento (segregado) de la pluralidad cultural. Frente a la cultura entendida como reto, el discurso (y la política) necesita calificar, renombrar, fijar las condiciones para el diálogo: el conocimiento, la razón, continúan, de forma acrítica, en la cima de la pirámide.

La propuesta de documentos e iniciativas como las que analizamos se sustentan en un contractualismo moderno, un pacto que busca la seguridad, donde la cultura tiene un papel central. Pero al mismo tiempo, estas propuestas políticas se enfrentan a serias dificultades a la hora de llevarse a la práctica, dificultades que parecen señalar algunas debilidades conceptuales. Para Raymond Geuss (2004), predomina hoy la creencia ilusoria de la existencia de un único e ideal modelo (y contrato) en política, donde coexisten cinco elementos trabados entre sí de forma coherente: Estado, economía capitalista, liberalismo, democracia y derechos humanos. Desde esta posición, el discurso europeo del conocimiento y el multiculturalismo puede resultar postcolonialista (Cochran, 1996). Así, el hecho de reconocer el reto de las culturas no europeas puede tener como resultado reafirmar el modelo propio de pensamiento. Reconocer lo que cuestionaría y negaría el discurso occidental es aumentar su conocimiento y robustecerlo a expensas de su negación, algo que se manifiesta en el afán por controlar las declaraciones de organizaciones como la UNESCO.

En segundo lugar, como hemos avanzado, la cultura ya no constituye un campo autónomo sino que está en todas partes y discursos. La diversidad cultural constituye hoy un activo de entidades tan diversas como la UNESCO, el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y algunos Estados, pero también de movimientos sociales con causas tan diversas como los derechos humanos, la participación ciudadana, la biodiversidad, la ecología, las minorías étnicas o el género. La amplitud de contenidos de la diversidad revestida de multiculturalismo permite su manipulación al mismo tiempo que se disfrazan problemas políticos y de profundas desigualdades con la varita mágica de la inclusión desde lo cultural y, por tanto, se recae en la esencialización de identidades como herramienta de trabajo (Lacarrieu y Álvarez, 2002). En este sentido, Geuss (2004) advierte que la pretensión de definir doctrinas políticas con vocación de permanencia en el tiempo está condenada al fracaso. Palabras como Estado, liberalismo, democracia o derechos humanos (nos permitimos incorporar diversidad cultural) nacen y evolucionan en situaciones cambiantes relacionadas con el ejercicio del poder. Cada aplicación de esos términos implica su redefinición y el desgaste facilita su explotación demagógica. Como cualquier documento con pretensión universalista, tanto la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural como la Agenda 21 de la cultura se encuentran con las dificultades descritas hasta aquí. Sobre la cultura pesan responsabilidades cada vez más amplias, como la solución de problemas a escala mundial. Como consecuencia directa, las políticas culturales pierden especificidad, autonomía, legitimidad y requerimiento. El reconocimiento de la importancia social y económica de la cultura deriva, muchas veces, en analgésico para desinflamar desigualdades sociales y económicas. Así, se reduce el arte al discurso de reconciliación planetaria, a recurso para el realismo mágico de la comprensión universal (García Canclini, 2001).

El reconocimiento de la importancia social y económica de la cultura deriva, muchas veces, en analgésico para desinflamar desigualdades sociales y económicas. Así, se reduce el arte al discurso de reconciliación planetaria, a recurso para el realismo mágico de la comprensión universal (García Canclini, 2001)

Entusiasmado con el heredado progresismo universalista y al mismo tiempo con la voluntad de reconocimiento del pluralismo, el discurso de la diversidad cultural no logra despojarse de un sesgo esencialista, ontologicista, ni tampoco establecer límites a sus conceptos, lo que le permitiría construir compromisos más efectivos a partir de su espacio teórico

En definitiva, la cultura ha evolucionado hasta transformarse en un terreno elástico, omnipresente, un espacio desde el cual se busca intervenir en toda la esfera social y política. La idea y los discursos sobre la cultura se han ensanchado de tal manera que en ellos convive una perspectiva ilustrada, humanista y eurocéntrica, con un reconocimiento de la diversidad y el pluralismo tan poco unívoco que permite su instrumentalización y su vaciado político (en cuanto a sus implicaciones en el ejercicio del poder y en la gestión de los conflictos sociales).

Entusiasmado con el heredado progresismo universalista y al mismo tiempo con la voluntad de reconocimiento del pluralismo, el discurso de la diversidad cultural no logra despojarse de un sesgo esencialista, ontologicista, ni tampoco establecer límites a sus conceptos, lo que le permitiría construir compromisos más efectivos a partir de su espacio teórico. En este sentido, la perspectiva pragmática de Richard Rorty (2000) puede servirnos como herramienta de análisis. Para el filósofo norteamericano, es perfectamente válido promover que la cultura de los derechos humanos se vuelva cada vez más autoconsciente y poderosa, pero las dificultades comienzan cuando, para demostrar su superioridad, se apela a algo transcultural. Que la cultura de los derechos humanos sea para uno moralmente superior no implica la existencia de una naturaleza humana universal (de la cual se derivan esos derechos), de la misma forma que el respeto por la dignidad humana no presupone la existencia de algún atributo distintivamente humano. No hay nada en la carne del ser humano que lo haga digno, sino que la dignidad es una atribución histórica, política, un hecho cultural, tanto como el valor de los derechos humanos (Rorty, 2000).

Tanto la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural como la Agenda 21 de la cultura, en cierta manera se respaldan en este tipo de discurso, defendiendo por ejemplo la inclusión social y la posibilidad de expresarse con el argumento de que constituyen a la dignidad humana. Probablemente, sea esta una de las razones que dificultan el despliegamiento de esas políticas públicas y su atención en la realidad. Como indica Geuss (2004), entender la política general bajo la lente de los derechos es una ilusión de nuestra época. La doctrina de los derechos humanos se relaciona con profundas necesidades y motivos humanos, pero insistir en ver el mundo como una colección de derechos es aceptar la fantasía de que lo que creo que son mis derechos será respetado. Se trata de un intento de aferrarse a un concepto de derecho natural y subjetivo, es decir, un a priori, algo considerado como anterior al código legal dado, aplicable a todos los seres humanos, y que puede ser descubierto. Cuando en realidad declaraciones como las que estamos estudiando no pueden ser desligadas de una concepción moral-normativa, política en definitiva. Y se sabe, las concepciones morales no son compartidas universalmente ni los acuerdos políticos garantizan directamente una implementación fiable y apropiada. Si los derechos humanos rara vez se realizan con plena vigencia (algo similar podemos decir de los derechos culturales y el respeto a la diversidad cultural) su discurso se transforma en la tentativa ideológica de asegurar que la mano fantasmal de un presente tan idealizado como inexistente sea capaz de estrangular el futuro (Geuss, 2004).

LEGITIMIDAD Y DILEMAS DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN CULTURA

Íntimamente ligado con los discursos y las ideas sobre la cultura, hemos presentado previamente un segundo factor dinamizador de las políticas públicas. Tanto la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural como la Agenda 21 de la cultura pueden analizarse como respuesta a la inadecuación entre las instituciones y políticas públicas culturales vigentes y otros elementos de la realidad social. Ante la progresiva pérdida de legitimidad para intervenir en el campo cultural, los gobiernos buscan encontrar una nueva lógica de actuación. Analicemos algunos de los factores que han condicionado esa capacidad de actuación y también las estrategias gubernamentales, presentes en las iniciativas que estudiamos, surgidas para intentar ofrecer respuestas.

En primer lugar, el nuevo contexto socio-económico, donde el fenómeno de la inmigración tiene un papel estructural, pone de relieve desigualdades y necesidades que requieren un abordaje integral por parte de las políticas públicas. En materia cultural, el Estado busca la atención de la diversidad y recibe reclamos que no sólo provienen de los sectores tradicionalmente vinculados con el financiamiento gubernamental de la cultura (artes escénicas y visuales, música, etc.), sino sobre todo de quienes defienden la idea de cultura vinculada a las identidades nacionales.

Estas tensiones se suman a las críticas de quienes, desde los años ochenta, cuestionan directamente la actuación gubernamental en el ámbito de la cultura. Por un lado, en relación al papel del llamado Estado cultural francés, se argumenta que la cultura representa una nueva religión de Estado que repercute sobre el mantenimiento del status quo en el sistema político. La institucionalización política de la cultura se califica como culturalmente perversa (Fumaroli, 1991). Por su parte, la legitimidad de las políticas públicas culturales se ve socavada aún más en el mundo anglosajón (Wu, 2007). La idea de cultura como derecho fundamental, que necesita ser garantizado por el servicio público, pierde terreno en un Estado de bienestar debilitado (Wimmer, 2004). El arte y la cultura no son diferentes, sino un producto más que compite por el tiempo, interés y dinero del consumidor, y que por lo tanto deben demostrar su utilidad social y económica (más allá de lo propiamente artístico y cultural).

Finalmente, si tras la Segunda Guerra Mundial, la política cultural y el contrato entre actores públicos y privados fueron de carácter nacional, a partir de los años 'ochenta los agentes de gobierno local comienzan a verse legitimados para demandar la cesión de competencias y recursos, además de un esfuerzo de coordinación por parte de las administraciones centrales.

¿De qué manera reaccionan entonces los diferentes niveles de gobierno en la construcción de una nueva lógica de actuación en el campo de la cultura? La política cultural se enfrenta al dilema de la conciliación de lo económico y lo noble, de lo que defiende el mercado y de lo que supuestamente defiende el Estado (Miller y Yúdice, 2004). Los gobiernos buscan un doble impacto. Mientras intentan promover el desarrollo autónomo de la industria cultural (donde conceptos como diversidad y

El arte y la cultura no son diferentes, sino un producto más que compite por el tiempo, interés y dinero del consumidor, y que por lo tanto deben demostrar su utilidad social y económica (más allá de lo propiamente artístico y cultural)

Las políticas culturales deben encontrar un punto de equilibrio entre el interés público y privado, vocación pública e institucionalización de la cultura. Una institucionalización excesiva, o la prevalencia excesiva del mercado como asignador de recursos culturales comporta riesgos y obstaculiza el desarrollo dinámico de los sistemas culturales (Foro de Autoridades Locales, 2004)

excepción cultural tienen un papel político fundamental), asumen también el rol de protectores de las tradiciones culturales de una nación. Es una tendencia que se plasma en los dos casos de estudio que analizamos. En la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (artículos 8 y 9), se defiende que los bienes y servicios culturales, portadores de identidad, no deben ser considerados como mercancías o bienes de consumo iguales al resto. Y al mismo tiempo, que las políticas públicas culturales deben garantizar la libre circulación de las ideas y las obras (UNESCO, 2001). Y en su artículo 14, la Agenda 21 de la cultura afirma que:

La adecuada valoración económica de la creación y difusión de los bienes culturales se convierte, en el mundo contemporáneo, en un factor decisivo de emancipación, de garantía de la diversidad y, por lo tanto, en una conquista del derecho democrático de los pueblos a afirmar sus identidades en la relación entre culturas. (...) Es necesario destacar la importancia de la cultura como factor de generación de riqueza y desarrollo económico. (Foro de Autoridades Locales, 2004).

Las administraciones públicas asumen, en una misma política, argumentos utilitaristas, comunitaristas, moralistas y liberales. Y al mismo tiempo, la necesidad de la construcción nacional continúa recayendo en el Estado. Ahora bien, en un contexto de globalización, el Estado espera que la identidad colectiva se fundamente en la ciudadanía (como participación política) y a la vez en la soberanía individual (Miller y Yudice, 2004).

Ante la progresiva pérdida de legitimidad, la estrategia planteada por diferentes gobiernos ha sido la de la *desestatización* (Craik et. al., 2003), es decir, la minimización de la intervención directa del gobierno y la adopción de estrategias como la privatización o autonomización: agencias independientes, subcontrataciones, reformas institucionales basadas en el principio de *arm's length*, etc. Palabras como *partenariado*, *cooperación*, *corresponsabilidad* o, en definitiva, *gobernanza*, se vuelven claves. El tutelaje del Estado no se considera contradictorio con la libertad de mercado. De esta forma el artículo 11 de la declaración de la UNESCO invita a "fortalecer la función primordial de las políticas públicas en asociación con el sector privado y la sociedad civil" (UNESCO, 2001), mientras la Agenda 21 de la cultura es aún más explícita:

Las políticas culturales deben encontrar un punto de equilibrio entre el interés público y privado, vocación pública e institucionalización de la cultura. Una institucionalización excesiva, o la prevalencia excesiva del mercado como asignador de recursos culturales comporta riesgos y obstaculiza el desarrollo dinámico de los sistemas culturales. (Foro de Autoridades Locales, 2004).

Finalmente, para algunos autores como Gray (2007), los cambios económicos, sociales y políticos de fines de 1970 y principios de 1980 llevan a lo que denomina *commodification* de las políticas públicas, y así a la instrumentalización de la cultura. Frente al poco peso estructural de las políticas culturales (comparado con otras políticas públicas), sobre todo a nivel local, los agentes culturales reciben demandas para legitimar sus actuaciones con argumentos de tipo económico (aportación al desarrollo, regeneración territorial, etc.) y social (fomento de la cohesión, de la

vitalidad de la sociedad civil, etc.). Para otros, las viejas formas de políticas culturales nacionales ceden terreno a un nuevo paradigma surgido en el ámbito local (Cherbo y Wyszomirski, 2000; Rodríguez Morató, 2005), que en realidad es la suma de muchos de los aspectos ya señalados: adopción de una perspectiva sistémica de la cultura, expansión del campo de intervención de las políticas culturales, intento de gobierno multinivel de la cultura, etc. Así, la Agenda 21 de la cultura reafirma, en su artículo 10, la legitimidad de las políticas culturales, de la intervención pública en materia cultural, reclamando su imbricación con otras políticas públicas (sociales, económicas, ambientales, urbanísticas) (Foro de Autoridades Locales, 2004). Y se reivindica también la transversalidad de las políticas culturales, la necesidad de dotar a las instituciones culturales de recursos y herramientas que permitan influir en el resto de los ámbitos de la planificación urbana. Finalmente, se hace hincapié en las relaciones entre cultura, democracia, ciudadanía, convivencia, participación y creatividad. Se entiende que la participación ciudadana en la vida cultural, en contextos de proximidad, resulta clave para el futuro de la democracia (Pascual, 2006).

CONSIDERACIONES FINALES

Con más ánimo de ampliar que de concluir el debate sobre la deriva de las políticas públicas culturales, resulta importante recordar que de una lectura crítica del concepto de diversidad cultural presente en las dos iniciativas estudiadas no se deriva el menosprecio por sus propósitos. El cuestionamiento a cierto discurso reconciliador universal y que naturaliza los procesos políticos de construcción identitaria no significa abogar por la sacralización de las diferencias o el relativismo absoluto. Sino más bien llamar la atención sobre la relación entre las prácticas discursivas (las ideas y los problemas de la cultura) y la evolución de los contenidos, opciones de fondo, estrategias e instrumentos de intervención de los gobiernos en ese vasto ámbito. Sobre la utilidad real de una estrategia como la que hemos descrito. Y, en definitiva, sobre la posible caducidad y debilidad conceptual y práctica de las políticas para responder a los dilemas, muchas veces antagónicos, que las desigualdades de un nuevo orden de convivencia plantea.

Resulta sugerente que en la Agenda 21 de la cultura la "c" de cultura esté escrita en minúscula, algo que no puede decirse de la "D" y la "C" en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. Tal vez, para no acostumbrarse a la inquietante frustración de todo discurso universalista que choca con la realidad o, lo que no es menos peligroso, abonar el campo para el imperialismo cultural, lo mejor sería reafirmar la cultura con "c" minúscula. Así, el arte y la cultura enseñarían sin temores las confrontaciones éticas y estéticas sin que recaiga exclusivamente sobre sus políticas la necesidad de resolverlas. Las políticas culturales podrían reforzar su legitimidad al mismo tiempo que su especificidad, coherencia y univocidad, impulso y aplicabilidad. El estado de la verdad con mayúscula parecía consumido hace ya tiempo, y con él algunos conceptos de cultura. Aprovechar este impulso sin caer en el vacío de valores o en la llamada al conservadurismo puede ser una oportunidad para tener en cuenta. Habrá que estar pendiente de ello.

Resulta sugerente que en la Agenda 21 de la cultura la "c" de cultura esté escrita en minúscula, algo que no puede decirse de la "D" y la "C" en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural

El estado de la verdad con mayúscula parecía consumido hace ya tiempo, y con él algunos conceptos de cultura. Aprovechar este impulso sin caer en el vacío de valores o en la llamada al conservadurismo puede ser una oportunidad para tener en cuenta. Habrá que estar pendiente de ello

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELFIORE, Eleonora. *The methodological challenge of cross-national research: comparing cultural policy in Britain and Italy*. Coventry: Centre for Cultural Policy Studies, Research paper (8), 2004.

BOSWELL, Christina "Migration in Europe". A paper prepared for the Policy Analysis and Research Programme of the Global Commission on International Migration. Global Commission on International Migration, September 2005. [en línea], [consulta 12.10.08].

CASTLES, Stephen. "¿Por qué fracasan las políticas migratorias?" *Revista Migraciones*, No. 15 (2004). P. 147-184.

CHERBO, Joni, WYSZOMIRSKI, Margaret. *The Public life of the arts in America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

COCHRAN, Terry. *La cultura contra el estado*. Madrid: Cátedra, 1996.

CRAIK, Jennifer; MCALLISTER, Libby; DAVIS, Glyn "Paradoxes and contradictions in government approaches to contemporary cultural policy: an Australian perspective". *International Journal of Cultural Policy*, No. 9 (1, 2003). P. 17-33.

DERY, David. *Problem Definition in Policy Analysis*. Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1984.

FISCHER, Frank. *Reframing public policy: discursive politics and deliberative practices*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FORO DE AUTORIDADES LOCALES DE PORTO ALEGRE. *Agenda 21 de la cultura, 2004*. [en línea], [consulta 12.10.08].

FUMAROLI, Marc. *L'État culturel, une religion moderne*, Paris: Éditions de Fallois, 1991.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

GEUSS, Raymond. *Historia e ilusión en la política*, Barcelona: Tusquets, 2001.

GRAY, Clive. "Commodification and instrumentality in cultural policy". *International Journal of Cultural Policy*, No. 13 (2, 2007). P. 203 - 215.

GREGORY, Robert. "Political rationality or incrementalism?". En: HILL, Michael. *The Policy Process. A reader*. Londres: Prentice Hall, 1998. P. 175-191.

GOMÀ, Ricard y SUBIRATS, Joan. *Políticas públicas en España: contenidos, redes de actores y niveles de Gobierno*. Barcelona: Ariel, 2002.

LACARRIEU, Mónica; ALVAREZ Marcelo (comp.). *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: CICCUS-La Crujía, 2002.

MILLER, Toby; YÚDICE, George. *Política cultural*, Barcelona: Gedisa, 2004.

NEGRIER, Emmanuel. "Las políticas culturales en Francia y España. Una aproximación nacional y local comparada", Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, *Working Papers* (226), 2003.

PASCUAL, Jordi. *Idees claus sobre l'Agenda 21 de la cultura*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 2006.

RODRÍGUEZ MORATÓ, Arturo. "La reinención de la política cultural a escala local: el caso de Barcelona". *Sociedade e Estado*. Vol. 20, No. 2 (2005). P. 351-376.

RORTY, Richard. *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000.

SCHMIDT, Vivien; RADAELLI, Claudio. "Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues". *West European Politics*, No. 27 (2, 2004). P. 183 - 210.

SCULLION, Adrienne; GARCÍA, Beatriz. "What is cultural policy research?". *International Journal of Cultural Policy*, No. 11 (2, 2005). P. 113 - 127.

STANBRIDGE, A "Detour or dead-end? Contemporary cultural theory and the search for new cultural policy models", *International Journal of Cultural Policy*, 8 (2, 2002). P. 121-134.

STONE, Deborah. *Policy Paradox and political reason*, New York: Norton, 2002.

SUBIRATS, Joan; KNOEPFEL, Peter; LARRUE, Corinne, VARONNE, Frederic. *Análisis y gestión de políticas públicas*, Barcelona:Ariel, 2008.

SUBIRATS, Joan, *El paper de la xarxa de biblioteques públiques a la cohesió social*, documento no publicado, 2008.

UNESCO. *Declaración de México: Conferencia mundial sobre políticas culturales 1984*. [en línea], [consulta 12-10.08].

UNESCO. *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, [en línea], [consulta 12.10.08].

WIMMER, Michael "The Political Dimensions of Cultural Policy - The Need of Policy Analysis in the Field of Cultural Policy", *International Conference on Cultural Policy Research*, 2004, [en línea], [consulta 12.10.08].

WILLIAMS, Raymond. "The Arts Council", *Political Quarterly*, L, No. 2 (1979), P. 157-171.

WU, Chin-Tao. *Privatizar la cultura*, Madrid: Akal, 2007.

José Manuel Jarque Muñoz

Profesor de Periodismo. Universitat Autònoma de Barcelona

josemanuel.jarque@uab.es

(A) “Yo creo que todos somos conscientes de que estamos en una situación de mercado de trabajo difícil, que hay españoles que están en situación de desempleo y que no sería razonable importar desempleados, sino importar exclusivamente aquellas personas que realmente el mercado de trabajo español demande, es que va a exigir acciones positivas, dentro de esta política de integración, para que estas personas no se desanimen laboralmente. [Sic]”

(B) “No parece razonable que en un mercado como el español, con 2,5 millones de desempleados, sigamos recurriendo a la contratación en origen”. [...] “Por ello, el próximo año no voy a llevar al Consejo de Ministros un catálogo tan generoso y amplio de contratación en origen”.

Las citas de arriba (A) y (B) pertenecen a Aragón Bombín, director general de Migraciones del Gobierno socialista en la cuarta legislatura¹, y al ministro de Trabajo e Inmigración, Celestino Corbacho², respectivamente. Entre ellas median diecisiete años y se han pronunciado en contextos sociológicos y económicos distintos. No obstante, conservan la misma tesis sobre cómo enfrentarse al reto de la *inmigración y el mercado laboral español* –tema del ejemplo propuesto– en una coyuntura de crisis.

No es un caso aislado de coincidencia discursiva, y como se mostrará, va más allá de la presumible coherencia discursiva entre miembros de un mismo partido. La coincidencia mostrada en el ejemplo, abre la puerta a la pregunta/hipótesis sobre si buena parte de las proposiciones ideológicas esenciales que se han pronunciado o que rigen las políticas migratorias se han mantenido invariables desde la primera legislación de la etapa democrática sobre este tema (7/1985) hasta las subsiguientes reformas de reglamentos y de leyes orgánicas (4/2000 y 8/2000). También invita interrogarse sobre si esta presumible *esencia proposicional* sobre inmigración se limita a una sola formación o, por el contrario, es compartida, y en qué grado, por el conjunto de las fuerzas políticas. Y, finalmente, si tiene algún tipo de continuidad y repercusión en el ámbito de los medios de comunicación, por ser compartida o asumida como cierta, entre algunas de las posibles opciones.

1. Diario de sesiones – Comisión de Justicia, número 376, 18/12/1991, p.11085
2. Periódico *La Vanguardia*, 3 de septiembre de 2008.

El presente artículo pretende mostrar una primera aproximación a esas proposiciones ideológicas esenciales que conforman el discurso sobre la política migratoria española. Y lo hace mediante el análisis de los discursos de las diferentes formaciones políticas y del posicionamiento editorial de los medios de comunicación

El presente artículo pretende mostrar una primera aproximación a esas proposiciones ideológicas esenciales que conforman el discurso sobre la política migratoria española. Y lo hace mediante el análisis de los discursos de las diferentes formaciones políticas y del posicionamiento editorial de los medios de comunicación³.

¿POR QUÉ ANALIZAR EL DISCURSO SOBRE LAS LEYES DE EXTRANJERÍA?

Las leyes de extranjería juegan un rol central en la construcción del discurso colectivo sobre la inmigración.

Las legislaciones sobre extranjería reflejan, tal y como defiende Nancy Fraser (2006), que las sociedades europeas viven la incorporación de la población inmigrante de forma conflictiva. Primero, por la reivindicación que algunos grupos o individuos migrados hacen para que su cultura se equipare –en validez y reconocimiento– a la ‘oficial’ de la sociedad de la que acaban formando parte. Segundo, las normas de extranjería son conflictivas al implicar también una discusión sobre el acceso y participación que los nuevos ciudadanos podrán tener a los recursos sociales; la exigencia, para muchos, de su mejor redistribución de manera que se solucionen las injusticias socioeconómicas que los inmigrantes padecen de manera más dramática⁴. Y, finalmente, estos nuevos ciudadanos demandan poder participar políticamente y en igualdad de derechos en las instituciones sociales y administrativas que contribuyen a mantener y que deciden sobre sus destinos.

Inciden, pues, de forma conflictiva en la vida diaria de los migrantes al determinar su estatus social; al reconocerles, negarles, o restringirles derechos políticos e incluso económicos, o al facilitarles más o menos el acceso a determinadas esferas profesionales, por ejemplo. Tanto que “la situación de inferioridad de un residente extranjero se mantiene para toda la vida (según la actual normativa) a no ser que éste adquiera la nacionalidad española” (Pajares, 2005:18). Por esta razón, el análisis de los discursos sobre las diferentes políticas migratorias puede ayudar a determinar si la sociedad española avanza en ahondar y consolidar estructuras sociales e institucionales multiculturales (Zapata-Barrero, 2004:137), o bien sigue enrocada en un modelo societario alejado de esta perspectiva.

Por lo que respecta al caso español, algunos autores como Enrique Santamaría (2002), sostienen que la primera ley de extranjería (7/1985) contribuyó a modificar parte de la imagen pública que la ciudadanía española tenía de los inmigrantes. Las siguientes reformas y reglamentos han ayudado a edificar un discurso sobre el inmigrante que ha repercutido adicionalmente en su percepción pública, primero, con calificativos explícitos como ilegal/legal, irregular/regular, etc.; o, también, por la regulación del tiempo de residencia en el territorio, en la distribución de los sectores laborales a los que puede acceder, o en la ampliación o limitación de sus derechos políticos y asistenciales. Sobre todo, y más que la propia ley, los discursos sociales que emergen entorno a ella y su aplicación práctica –la aplicación concreta de éstas– contribuyen a reforzar ciertas percepciones o imágenes públicas sobre el objeto que pretende regular.

3. Este artículo es un pequeño avance de un análisis más exhaustivo y complejo que el autor está realizando y que supone el núcleo de su tesis doctoral: *El discurs polític, mediàtic i de l'opinió de la ciutadania sobre el marc normatiu d'extranjeria a Espanya (1985-2004): evolució, coincidències i distàncies entre les tres esferes discursives* y que dirige el Dr. Xavier Giró.

4. El informe sobre *Los musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia* del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC) (2006), por citar un ejemplo, muestra que “al margen de su origen étnico su forma de enfocar la religión, muchos musulmanes europeos sufren discriminación en su trabajo, en la educación y en el acceso a la vivienda”.

En la difusión de mensajes discriminatorios sobre la inmigración juegan un papel fundamental los actores que tienen mayor capacidad de incidencia o presencia en el 'espacio público' como son las administraciones, los partidos políticos, los medios de comunicación o, incluso, la opinión de los ciudadanos recogida en forma de sondeos. Los *media* tienen un papel fundamental en la difusión de las narrativas que afectan a la inmigración, primero, en la reproducción amplificada o mitigada, e incluso en la afonía pública, de los discursos que sobre extranjería y su reglamentación emergen tanto desde la esfera política como de los sondeos de opinión. Tal y como apunta Zapata-Barrero, (2004:172) "[...] los medios proporcionan argumentos para justificar discursos sobre la inmigración y legitimar formas concretas de gestionar el proceso de multiculturalidad". También es en los medios donde se retroalimentan con más fuerza y dimensión colectiva los estereotipos o prejuicios sociales. Su centralidad en las sociedades contemporáneas los convierte en una fuente de legitimidad pública de ciertas opiniones y temas relacionados al incorporarlos en su agenda temática.

En otras ocasiones, no obstante, contribuyen a poner de manifiesto y a enfatizar la contribución de los nuevos ciudadanos a la sociedad española o catalana, en nuestro caso, a desmontar estereotipos e incluso a denunciar la responsabilidad que actores como la administración o los políticos tienen en la difusión de ideas o valores que atentan contra una política de convivencia. Sirvan de ejemplo, aunque se pueden encontrar multitud de casos más, la noticia de *El País*, el 24 de junio de 1990 y en la que da cuenta de las declaraciones del por entonces Defensor del Pueblo catalán, Frederic Rahola, en las que sostenía que el racismo emanaba de la Administración. El mismo diario recoge en su *Anuario 2006*, en una de sus efemérides del domingo 2 de enero de 2005, que "el rechazo hacia los inmigrantes creció desde el 8% al 32% durante el gobierno del PP". En ambas noticias se sugiere que la actitud del Ejecutivo o de la Administración puede ser central en el refuerzo o atenuación de ciertos prejuicios o estereotipos aceptados colectivamente sobre determinados grupos.

A tenor de lo dicho, no está de más recordar que los discursos sobre la inmigración –como todos los discursos y aunque parezca evidente a veces se obvia– son una práctica social. Tal y como afirma Michael Meyer:

Los actores sociales implicados en el discurso no utilizan de manera exclusiva sus experiencias y estrategias individuales; se apoyan fundamentalmente en marcos colectivos de percepción a los que llamamos representaciones sociales. Estas percepciones socialmente compartidas constituyen el vínculo entre el sistema social y el sistema cognitivo individual y además proceden a la traducción, la homogeneización y a la coordinación de las exigencias externas con la experiencia subjetiva (Meyer, 2003: 44).

Se debería añadir también que, en este proceso de producción colectivas, hay actores con más poder de influencia y otros, en cambio, que tan sólo contribuyen a la aceptación y difusión acrítica de estos discursos.

En la difusión de mensajes discriminatorios sobre la inmigración juegan un papel fundamental los actores que tienen mayor capacidad de incidencia o presencia en el 'espacio público' como son las administraciones, los partidos políticos, los medios de comunicación o, incluso, la opinión de los ciudadanos recogida en forma de sondeos

Lo que los ciudadanos piensan sobre la inmigración y sobre cómo debe regularse es producto de un proceso mucho más complicado que abarca desde su experiencia cotidiana hasta los prejuicios sociales e históricos sobre los extranjeros presentes en su cultura

5. Por citar algunos estudios, sobre el discurso de los medios de comunicación puede verse Van Dijk (1996) o Giró (2004). Sobre la imagen pública de los inmigrantes desde una perspectiva más sociopolítica Santamaría (2002), en el ámbito de la evolución histórica de la imagen de comunidades de origen puede consultarse a Martín-Corrales (2004) sobre los musulmanes en España. Sobre la imagen que la opinión pública tiene de la inmigración pueden consultarse Vallés, M.S. (et al.) (1999), Cea D'Ancona, M^a & Vallés Martínez, M. (2000), los informes del Col·lectiu IOÉ o bien las diferentes encuestas que han elaborado y elaboran el CIS u otros institutos de estadística. Para una consulta más amplia y sistemática de la literatura sobre inmigración y las diferentes aproximaciones puede consultarse Bardají Ruiz (2006).
6. Los hechos de El Ejido (febrero de 2000); la contratación irregular y el accidente en paso a nivel en Lorca (enero de 2001); los encierros en las iglesias por la regularización (enero-marzo 2001); las declaraciones de Heribert Barrera y Marta Ferrusola y las reacciones que siguieron después (febrero de 2001); la disputa sobre la eventual construcción de una mezquita en Premià (abril-mayo de 2002); los sucesos de Melilla relacionados con menores inmigrantes indocumentados de mayo de 2002; la Cumbre Europea de Sevilla (junio de 2002), entre los más destacados.

Un buen ejemplo de lo dicho arriba es la legislación sobre extranjería, de la que la mayoría de ciudadanos –como pasa con gran parte de reglamentos y normas– no conoce su contenido. Se podría decir que buena parte de su conocimiento es indirecto y bebe de las opiniones que en cada momento han trascendido, sobre todo, a través de los medios de comunicación y, por tanto, de fuentes como los partidos políticos.

Lo que los ciudadanos piensan sobre la inmigración y sobre cómo debe regularse es producto de un proceso mucho más complicado que abarca desde su experiencia cotidiana hasta los prejuicios sociales e históricos sobre los extranjeros presentes en su cultura. En definitiva, un amplio número de variables que muestra la realidad social como una ecuación compleja, multiplicada para cada uno de los individuos que la integran.

El objetivo de nuestro artículo es mostrar cuál ha sido en esencia el discurso sobre la política de extranjería entre los años 1985 y 2001, en la esfera política –a partir de los debates recogidos en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados–, y en la mediática –mediante las líneas editoriales de cuatro diarios de referencia en Cataluña–. Así pues, no nos ocupamos de la imagen del inmigrante⁵, sino del discurso que establece los parámetros sobre cómo debe gestionarse la presencia de estos nuevos ciudadanos en nuestra sociedad.

MÉTODO DE TRABAJO Y MUESTRA

Hemos adoptado un enfoque –tal y como lo denomina Meyer (2003: 35)– propio del Análisis Crítico del Discurso entendido como un programa científico con una metodología interdisciplinar y con una explícita voluntad de “solidaridad con los oprimidos” con una actitud de oposición y disidencia contra quienes abusan de los textos y las declaraciones con el fin de establecer, confirmar o legitimar su abuso de poder” (Van Dijk, 2003: 144).

Muestra

La muestra de discursos políticos analizados está formada de 150 documentos que recogen las diferentes intervenciones sobre inmigración o extranjería –no sólo sobre las leyes o la política migratoria– de los grupos parlamentarios en los plenarios, ponencias, comisiones, o preguntas de control registradas en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, desde la primera legislatura hasta junio de 2001.

En lo que respecta a los *media*, se han estudiado los diarios con mayor incidencia en el área metropolitana de Barcelona: *El País* (EP), *La Vanguardia* (VA), *El Periódico* (EP) y *Avui* (AV). La prensa elegida permite cubrir el espectro ideológico que va de derecha a izquierda, e incluso unas posiciones con perfil nacionalista español y otras, catalán. Por otro lado, hemos concentrado la muestra entre octubre de 1999 y junio de 2002 por ser el periodo en el que se da la mayor producción de editoriales sobre ley de extranjería –al ser eje de la discusión política la ley 4/2000 y la 8/2000–, y al concurrir diversos sucesos significativos sobre los que los diarios editorializaron⁶. En el periodo estudiado, *El País* publicó 120 piezas sobre inmigración y extranjería; *El Periódico*, 114; *La Vanguardia*, 91; y finalmente, el *Avui* tan sólo 57 editoriales.

Metodología

En primer lugar, para cada uno de los documentos recogidos sobre los partidos se ha procedido a la extracción y recopilación de todas las proposiciones de cada uno de los grupos parlamentarios y que aportaban algún tipo de información o resumían el posicionamiento o argumento principal de sus intervenciones. Por su carácter de síntesis, las llamamos macroproposiciones (Van Dijk, 1996: 55). También se han recuperado las que, pese a no ser centrales, aportaban alguna idea o información relevante sobre el posicionamiento de cada uno de los actores. Al conjunto de todas ellas, reagrupadas por temas, lo denominamos *matriz ideológica* de cada partido ya que condensa su posición, en este caso, sobre la inmigración.

Figura 1. Imagen ejemplo de la muestra política

MOSTRA DE DOCUMENTS DELS QUALS S'HAN EXTRET LES PROPOSICIONS SOBRE IMMIGRACIÓ (LEGISLATURES DE LA I A LA VII)

Típus de document i data	Títol
LEGISLATURA - I (1979-1982)	
Congrés-116 8/10/1980	MODIFICACIÓN DE LA DISPOSICION FINAL PRIMERA DEL REAL DECRETO 689/78, DE 10 DE FEBRERO, SOBRE EQUIPARACIÓN DE ESPAÑOLES NACIONALIZADOS EN CEUTA Y MELILLA CON SUBDITOS EXTRANJEROS EN EL ACCESO A LA PROPIEDAD INMOBILIARIA (DEL G.P. COALICIÓN DEMOCRÁTICA) pp. 7436- 7440
Congrés-224 18/03/1982	DEL DIPUTADO DON JAVIER SAENZ COSCULLUELA, DEL GRUPO SOCIALISTA DEL CONGRESO. ¿ESTA DISPUESTO A CUMPLIR LA LEGALIDAD Y LA CONSTITUCION PONIENDO EL GOBIERNO EN LIBERTAD INMEDIATA O DISPONIENDO CON CARACTER INMEDIATO LAS MEDIDAS NECESARIAS PARA QUE SE MATERIALICE LA EXPULSION DE PRESOS, ALGUNOS EXTRANJEROS, NO SOMETIDOS A CUMPLIMIENTO DE PENA ALGUNA NI EN SITUACION DE PREVENCIÓN A QUIENES SE LES APLI CA LO PREVISTO EN EL DECRETO 552/ 1974, DE 14 DE FEBRERO? Pp. 13109-1311
LEGISLATURA - II (1982-1986)	
Congrés-181 19/02/1985	PROYECTO DE LEY ORGANICA DE DERECHOS Y LIBERTADES DE LOS EXTRANJEROS EN ESPANA pp. 8298-8305
Comissions-292 10/04/1985	PROYECTO DE LEY ORGANICA DE DERECHOS Y LIBERTADES DE LOS EXTRANJEROS EN ESPANA pp. 9066-9087
Congrés-200 23/04/1985	PROYECTO DE LEY ORGANICA SOBRE DERECHOS Y LIBERTADES DE LOS EXTRANJEROS EN ESPANA pp. 9197-9213
LEGISLATURA - III (1986-1989)	
Comissions-243 16/03/1988	COMPARECENCIA DEL DIRECTOR GENERAL DE INSTITUCIONES PENITENCIARIAS, A SOLICITUD DEL GRUPO PARLAMENTARIO CDS, PARA INFORMAR SOBRE EL CAMBIO PRODUCIDO EN LA SITUACION DE LAS PRISIONES ESPAÑOLAS pp. 8598-8599
Congrés-55 17/06/1987	DE LA DIPUTADA DONA MERCEDES AROZ IBAÑEZ, DEL GRUPO PARLAMENTARIO SOCIALISTA, QUE FORMULA AL GOBIERNO: ¿QUE MEDIDAS PIENSA LLEVAR A CABO EL GOBIERNO EN RELACION CON LOS TRABAJADORES EXTRANJEROS QUE NO HAYAN PODIDO REGULARIZAR SU SITUACION AL AMPARO DE LA LEY ORCANICA 7/1985, DE 1 DE JULIO, SOBRE DERECHOS Y LIBERTADES DE LOS EXTRANJEROS EN ESPANA? pp. 3295-3296
Comissions-243 16/03/1988	DEBATE SOBRE LAS LINEAS GENERALES DE LA PROPOSICION NO DE LEY DEL GRUPO PARLAMENTARIO MIXTO (SEÑOR PAREDES CROSSO), RELATIVA A REVISIÓN DEL REGIMEN PENITENCIARIO, CONSTRUCCION DE INSTITUCIONES PENITENCIARIAS, CREACION DE POLICIA DIURNA Y NOCTURNA EN CIUDADES DE MAS DE 10.000 HABITANTES, REVISION DEL REGIMEN DE EXTRANJERIA Y PRESENTACION AL PARLAMENTO DE UN PROYECTO DE LEY QUE IMPIDA LA EXPLOTACION DE MENORES pp. 8601-8607

Figura 2. Imagen ejemplo de la ficha de vaciado por documento

Proposicions polítiques sobre immigració (buidatge de documents)
LEGISLATURA - VII (2000-2004)

Document i data:	Congrés-09 24/05/2000	Legislatura:	Setena
Títol:	DEL DIPUTADO DON FRANCISCO FRUTOS GRAS, DEL GRUPO PARLAMENTARIO FEDERAL DE IZQUIERDA UNIDA, QUE FORMULA AL SEÑOR PRESIDENTE DEL GOBIERNO: ¿CUÁLES SON LAS PREVISIONES DEL GOBIERNO DE CARA A LA REFORMA DE LA DENOMINADA LEY DE EXTRANJERÍA? (Número de expediente 180/000024.)		
Participant 1:	Frutos Gras (GRUP IU)		
	<ul style="list-style-type: none"> - La llei 4/2000 és una llei aprovada per consens, molt raonable, més positiva, més humanista, menys policial que l'anterior; i que avança en igualtat de drets, en serveis universals per a tots els immigrants, en l'agrupament familiar, en la regularització permanent dels emigrants, en menys sancions –encara que manté un caràcter sancionador dur– (24/05/2000) - La llei 4/2000 respon a l'augment de població immigrant per la necessitat de mà d'obra en agricultura, construcció i serveis (24/05/2000) - El Govern vol modificar la llei acusant-la de ser la culpable de l'onada immigratòria il·legal i de la intervenció, i vol ser més policial i amb més capacitat d'expulsió –en paraules de Mayor Oreja– (24/05/2000) - Les causes de la immigració són la fam, la misèria i la guerra producte de situacions generades en l'època colonial, egoisme inversor dels països rics, enfonsament de les matèries primeres en els mercats internacionals, necessitat de mà d'obra barata, classes corruptes en aquest països que tenen moltes vegades molt bones relacions amb els països del tercer món (24/05/2000) - La majoria d'immigrants són persones sense defensa, víctimes de criminals que es fan rics i que després netegen els seus diners en els honorables bancs del nostre país i d'altres països (24/05/2000) - Les màfies són el resultat d'una economia especulativa amb controls democràtics cada cop més tènues (24/05/2000) - Els immigrants no són la causa dels problemes dels ciutadans espanyols, sinó els cap de turc que alguns fan servir (24/05/2000) 		
Participant 2:	Aznar López (PRESIDENT DEL GOVERN)		
	<ul style="list-style-type: none"> - És una prioritat modificar la legislació sobre estrangeria d'acord amb premisses com tenir en consideració la capacitat d'acolliment que té Espanya, i la dels compromisos internacionals, sobretot els derivats del Consell Europeu de Tampere (24/05/2000) - El Govern ha de tenir la facultat de poder endreçar, dirigir i controlar els fluxos migratoris, així com garantir la legalitat de l'entrada i la permanència d'estrangers a Espanya (24/05/2000) - Cal delimitar millor els procediments de regularització per incentivar l'arribada d'emigrants legals a Espanya, a efectes de controlar millor i combatre les màfies i d'evitar l'efecte crida (24/05/2000) 		

Una vez construidas estas matrices hemos comparado el discurso sobre 'política migratoria' en la esfera discursiva entre los partidos, pero centrándonos en los cuatro ejes temáticos más relevantes: (a) control migratorio; (b) ley de extranjería/política migratoria; (c) derechos y deberes de los inmigrantes; (d) Unión Europea; y (e) regularizaciones. No se aborda, por lo tanto, cuestiones que también aparecen en las matrices como 'causas de la emigración', 'mercado laboral' o 'actitud de los españoles', entre otras.

Para el análisis de los editoriales hemos extraído de cada uno, al menos, dos proposiciones que resumen su contenido. Una que sintetiza la tesis principal y otra que sintetiza la estrategia argumental en que se basa la tesis. Además, en muchos casos, hemos recogido también otras proposiciones contenidas en el editorial que hemos estimado de valor ideológico aun cuando no fuesen centrales, así hemos evitado dejar de lado ideas relevantes presentes en el texto.

Figura 3. Imágenes ejemplo de las proposiciones políticas por partido, temas y legislaturas

Proposicions polítiques sobre immigració	
Partit polític: GRUP SOCIALISTA DEL CONGRES (PSOE)	
Control migratori	
Legislatura I (1979-1982)	
Legislatura II (1982-1986)	<ul style="list-style-type: none"> - Cal mantenir l'expressió "rebutjar l'entrada" per l'efecte executiu que vol l'articulat de la llei i per l'autorització expressa al funcionari per denegar l'entrada a les persones que no reuneixen les condicions legals (10/04/1985) - És excessiu que s'hagi de donar comptes a les Corts per cada tancament puntual de fronteres (23/04/1985) - Els estrangers sense permís de treball o sense permís de residència estan en situació il·legal i han de ser expulsats (23/04/1985) - Les expulsions d'estrangers no necessiten d'autorització prèvia judicial en no haver instruït res el jutge i en no haver procés probatori (23/04/1985) - Un cop s'arriba a la resolució d'expulsar un estranger no s'ha de donar ocasió a recórrer-la per reforçar així l'execució de les resolucions administratives sobretot en matèria de seguretat pública (23/04/1985)
Legislatura III (1986-1989)	
Legislatura IV (1989-1993)	<ul style="list-style-type: none"> - Per garantir la immigració legal es proposa enfortir les fronteres exteriors, els controls fronterers, el desenvolupament de programes dirigits a la promoció i integració dels immigrants i la reforma de l'estructura administrativa encarregada de la gestió de la política d'estrangeria (9/04/1991) - La proposta no de llei aposta pel rigor perquè el número d'estrangers que Espanya pot acollir és limitat per garantir la seva acollida dignament (9/04/1991) - La solució al problema de la immigració no passa per una política de fronteres obertes (29/09/1992) - Cal incrementar la dotació de cossos de seguretat i de vigilància a l'Estret atès que fan funcions de salvament, a més de la funció repressiva que alguns els atribueixen (29/09/1992) - L'acord amb el Marroc per regular i controlar la proliferació d'entrada il·legal d'immigrants a través de la frontera marroquina al nostre país, que ho fan en condicions lamentables, era tremendament urgent i és una resposta realista i correcta al problema (22/10/1992)
Legislatura V (1993-1996)	
Legislatura VI (1996-2000)	<ul style="list-style-type: none"> - L'expulsió dels immigrants subsaharians de Melilla no ha estat modèlica i així ho reconeix el Ministre d'Interior i hauria d'assumir els error que hi ha hagut en aquesta operació (29/07/1996) - L'expulsió dels immigrants subsaharians de Melilla ha lesionat l'aplicació de les garanties previstes en el vigent ordenament jurídic sobre estrangeria iasil per a algunes de les persones afectades tal i com critica el Defensor del Poble i algunes ONGs (29/07/1996)
Delinqüència	
Legislatura I (1979-1982)	
Legislatura II (1982-1986)	<ul style="list-style-type: none"> - Els grups mafiosos internacionals semblen no trobar dificultats excessivament greus per al desenvolupament de les seves tasques il·lícites (19/02/1985) - La llei d'estrangeria ha de servir per prevenir i reprimir la delinqüència internacional que opera o vol assentar-se a Espanya (19/02/1985)
Legislatura III (1986-1989)	<ul style="list-style-type: none"> - És exagerat atribuir a una bona o mala aplicació de la llei d'estrangeria l'exacerbació de la delinqüència i no a la crisi econòmica dels últims anys (16/03/1988) - És contradictori apel·lar als Drets Humans i qualificar als estrangers que delinqueixen de indesitjables (16/03/1988)
Legislatura IV (1989-1993)	<ul style="list-style-type: none"> - La immigració clandestina provoca situacions de marginalitat que deriven en focus de delinqüència (9/04/1991)
Legislatura V (1993-1996)	
Legislatura VI (1996-2000)	
Legislatura VII (2000-2004)	<ul style="list-style-type: none"> - Els problemes relacionats amb el consum i tràfic de drogues són del conjunt de la societat i no del poble gitano (13/07/2000) - Els immigrants il·legals que delinqueixen a la regió de Múrcia ho fan atès que necessiten viure d'alguna cosa i els empresaris ja no contracten a treballadors sense papers (07/03/2001) - L'exigència de visat a Colòmbia suposa una ofensa i humiliació per als colombians, una impressió molt negativa a la cultura de la hispanitat i col·loca a tots els seus ciutadans en el magma dels narcotraficants (28/06/2001) - L'exigència de visat a Colòmbia és inexplicable atès que el número de delinqüents detinguts de nacionalitat colombiana ha descendit (28/06/2001) - El delicte de tràfic d'éssers humans (7%) adquireix una gravetat infinita atès que és la reformulació i actualització del tràfic d'esclaus (30/10/2001) - L'actuació del Ministeri d'Interior no ha estat brillant ni determinant pel que fa a la lluita contra les màfies d'immigrants, que han augmentat la seva activitat amb la nova llei d'estrangeria (30/10/2001) - La decisió del Ministeri d'Interior de fer un dispositiu especial contra la delinqüència equatoriana i colombiana (Ludeco) pel qual es fan identificacions selectives, control dels llocs d'oci i un fitxer informàtic (GATI) de persones d'aquest origen, és molt perillós i ha causat una alarma important entre sectors socials i polítics (07/11/2001) - No s'ha singularitzar el combat de la delinqüència per nacionalitats, ètnies, religions, cultures, etc., perquè causa efectes indesitjables i discriminatoris (27/11/2001) - L'operació LUCECO tracta d'actuacions que es poden produir en l'àmbit d'estrangeria sobre ciutadans no delinqüents que poden

Figura 4. Imágenes ejemplo de las proposiciones de El País

Proposicions sobre immigració i llei d'estrangeria (1985-2004)				
El PAÍS				
Legislatura II (1982-1986)				
Data	Títol	Macroproposició central	Proposicions de coherència global	Proposicions sobre immigració
17/02/85	El 'vigilantisme'	S'ha d'ajudar al perfeccionament de la llei i l'ordre que ja existeixen a Espanya, i no aplicar el 'vigilantisme' com a ideologia (17/02/85)	Exagerar la importància, el número i l'extensió de la delinqüència fomentant la defensa privada conduent a perpetrar el delicte del vigilantisme de masses, grups o individus. (17/02/85) Cal aplicar més reformes 'socials' per solucionar l'increment de la delinqüència menor, que alguns grups fan servir amb mòbils polítics. (17/02/85)	S'està construint un retrat robot del delinqüent que no té perquè coincidir amb la realitat, i que assenyala als captarres, venedors ambulants, i als immigrants estrangers (amb el que s'afegixen termes racistes al tema) (17/02/85)
11/04/85	Interrogants sobre el ingreso de Espanya en la CEE	Per a Espanya és millor ser dins de la CEE que quedar-se fora, tot i els costos i els interrogants (11/04/85)	La transició haurà passat i s'haurà culminat el procés de normalització política, quan l'Europa dels dotze sigui un fet irreversible. (11/04/85) El resultat global de l'ingrés d'Espanya a la CEE serà positiu tot i els dubtes i les mesures aplicades a sectors com l'agricola, l'industrial, o la defensa. (11/04/85)	Per als [drets i situació] treballadors emigrats és millor que Espanya pertanyi a la CEE (11/04/85)
26/05/85	Racismo espanyol	El Govern ha de facilitar la integració i proporcionar unes condicions de vida dignes i plens drets polítics als ciutadans musulmans de Melilla (26/05/85)	A Melilla no es respecten els drets humans, ni tan sols els més mínims principis de convivència. (26/05/85) El Govern ha d'acabar amb l'actual apartheid racial per tenir més bases quan es discuteixi amb el Marroc una fórmula per Ceuta i Melilla (26/05/85)	
27/05/85	La activització de las colas	Cal un esforç públic i privat per millorar l'atenció pública i el servei mutu (27/05/85)	L'autoritat o prestador d'un servei ha de posar les mesures i recursos suficients per complir-lo (27/05/85)	Cal solucionar els problemes de servei que afecten, entre d'altres, als estrangers -presumptes irregulars- perquè puguin complir a temps amb els requisits que se'ls imposa per poder residir a Espanya. (27/05/85)

Figura 5. Imágenes ejemplo de las proposiciones de *El País* ordenadas por temas

Llei d'estrangeria/ Política migratòria	
Legislatura I (1979-1982)	
Legislatura II (1982-1986)	<ul style="list-style-type: none"> ▫ La llei d'estrangeria i l'aplicació que en fa el Govern conculquen garanties i llibertats constitucionals bàsiques dels estrangers (19/10/85) ▫ La llei conculca llibertats i garanties constitucionals bàsiques pel seu tractament de la detenció i internament dels estrangers, per les limitacions imposades al dret de reunió i d'associació, i per voler arrabassar als tribunals la facultat de suspendre les resolucions administratives adoptaves pel Ministeri d'Interior, segons el Defensor del Poble. (19/10/85) ▫ El Govern hauria d'haver corregit a la llei d'estrangeria la situació dels musulmans de Melilla (24/11/85) ▫ Algun dels efectes de la llei d'estrangeria és la discriminació dels musulmans de Melilla en comparació amb els latinoamericans o els originaris de Gibraltar. (24/11/85) ▫ Les mesures adoptades als països als quals afecta més aquesta emigració són contradictòries: unes d'assimilació, d'altres d'expulsió, s'anul·len entre si o formen un magma burocràtic. (23/12/85) ▫ És comprensible que els jutges madrilenys es neuguin a seguir col·laborant en l'aplicació d'una llei que a més de ser dubtosament constitucional, és aparentment incomplida pel Ministeri d'Interior, després de propiciar-la. (29/12/85)
Legislatura III (1986-1989)	<ul style="list-style-type: none"> ▫ Els aspectes inconstitucionals de la llei d'estrangeria i els greuges dels ceutins i mellillencs d'origen marroquí, són algunes de les línies d'ombra de la realitat espanyola que destaca l'Informe de l'APDH. (04/01/86) ▫ El Marroc espera que l'aplicació de la llei d'estrangeria no es faci de forma rigorosa i que el retorn d'emigrants no agreugi les tensions socials provocades per l'apurada situació econòmica del país. (06/03/86) ▫ Les noves lleis conservadores de política sexual, familiarista o els dics contra la immigració; les lleis d'estrangeria; els foment de la natalitat responen al desig d'evitar l'enveliment dels països de la zona superior. (13/07/86) ▫ El Govern hauria de disposar d'una autèntica política d'Estat sobre el problema de Melilla i la comunitat musulmana atès que té evidents potencials implicacions internacionals. (23/08/86) ▫ Els Govers han d'aplicar un principi de generositat amb els sol·licitants d'asil, tal i com ha fet el de Canadà, tot i els abusos o intents d'engany (23/08/86) ▫ L'aplicació de la llei de refugiats als 'falsos' refugiats tamlis, per part del Govern canadenc és digne encomi; sobretot en un moment en el qual els governs oblidem qualsevol norma ètica davant del problema dels immigrants del Tercer Món. (23/08/86) ▫ Polítiques com la imposició de visats o d'altres restriccions a persones de determinades regions són poc eficaces, fomenten actituds negatives entre la població, esperonen el virus racista i converteixen el terrorisme en una justificació per aplicar legislacions que restringeixen greument els drets dels immigrants [França, Alemanya i Gran Bretanya]. (27/09/86)
Control migratori	
Legislatura I (1979-1982)	
Legislatura II (1982-1986)	<ul style="list-style-type: none"> ▫ El Govern hauria de deixar en suspens l'aplicació de la mesura d'internament d'estrangers amenaçats d'expulsió fins que no es pronunci el TC (29/12/85) ▫ La mesura d'internament fins a 40 dies és inconstitucional. (29/12/85)
Legislatura III (1986-1989)	<ul style="list-style-type: none"> ▫ L'escàndol dels polissons demostra que s'està esquivant l'aplicació correcta de la llei d'estrangeria, que les autoritats consideren incòmode, i que s'està consolidant un procediment paral·lel il·legal, del tot contrari a les més elementals exigències jurídiques, i que són alhora impròpies d'un Estat de dret. (02/03/87) ▫ Mitjans judicials progressistes han fet crítiques a la inadequada aplicació d'unes normes que són restrictives, i han sol·licitat un control judicial sobre la seva aplicació i l'internament dels estrangers pendents d'expulsió en centres no penitenciaris. (02/03/87) ▫ El TC ha confirmat que l'internament d'estrangers, previ a expulsió, és una decisió que depen dels jutges, la qual cosa trenca amb l'antic monopoli governatiu en la detenció dels estrangers. (11/07/87) ▫
Legislatura IV (1989-1993)	<ul style="list-style-type: none"> ▫ El sistema actual de control és molt eficient per retornar al seu país d'origen a persones que arriben fugint de la fam, de la persecució i de la guerra, però difícilment ho és per impedir l'entrada de traficants de droga i d'altres delinqüents, argument en el qual s'atrinxeren xenòfobs i racistes. (08/03/89) ▫ Espanya hauria de recordar el seu passat de país d'exiliats i no posar tantes dificultats per ser terra d'exili d'aquells que procedeixen de l'impossible. (22/05/90) ▫ No és de rebut el tracte que es dona als estrangers expulsats, ni les expulsions sense recurs ni socors, emparades en la discreció gairebé secreta de les actuacions policials i la indefensió dels ciutadans estrangers afectats (03/06/90) ▫ Les autoritats espanyoles apliquen la llei d'estrangeria amb brutalitat. (03/06/90) ▫ El moviment d'asilats i estrangers es vigilarà amb una estreta col·laboració policial basada en el sistema d'informació Schengen l'essència del seu funcionament és el compromís solemne i legislat de respectar la inviolabilitat de l'individu. (21/06/90) ▫ Cap dels països signants de Schengen ha estat capaç de garantir la impermeabilitat de les fronteres exteriors de la CE. (21/06/90) ▫ Espanya en el cas de Vic ha aplicat amb una innecessària antelació i de forma excessivament gelosa el principi de <i>cordó sanitari</i> exterior de la CE. (04/07/90) ▫ Els Govers han de canalitzar els fluxos migratoris per evitar situacions a mig termini d'explosions de racisme en societats on les tendències xenòfobes són a flor de pell (26/12/90)
	<ul style="list-style-type: none"> ▫ Espanya i el Marroc han d'arribar a acords en la qüestió dels emigrants que passen l'Estret per anar de vacances, tal i com passa amb el tema dels emigrants africans il·legals que intenten arribar a territoris espanyol. (07/08/92) ▫ Espanya té l'obligació d'assumir els costos polítics i socials de l'operació del pas per l'Estret des del punt de vista humanitari i posant a la disposició de les persones els mitjans de transport que escurcin en el possible la seva permanència en els llocs d'embarcament. (07/08/92) ▫ La unificació de la normativa d'asil i refugi en la CE és una peça més de la barrera exterior amb la qual la fortalesa europea pretén defensar-se de la pressió migratòria. (07/11/92) ▫ Alemanya deixa de ser un lloc d'asil indiscriminat per convertir-se en un país d'asil restringit, com la majoria dels socis europeus (18/11/92) ▫ La reforma de la legislació de la nacionalitat de Balladur és un gir cap a la dreta i limita la tradicional generositat francesa en aquest àmbit. (15/05/93)

RESULTADOS: UNA ARMONÍA DISCURSIVA SOBRE LA POLÍTICA MIGRATORIA

Del análisis y reconstrucción de los discursos hegemónicos para cada una de las diferentes esferas se obtiene como principal resultado que la variedad de posicionamientos políticos y mediáticos –a partir del estudio de los editoriales– sobre la política migratoria constituyen, en esencia, ‘acordes’ de una misma ‘armonía discursiva’. O en otras palabras, existe un alto grado de consenso⁷, de una parte, entre partidos; de otra, entre los medios de comunicación analizados, y, finalmente, entre las fuerzas políticas y los diarios de la muestra, sobre cómo debe gestionarse el fenómeno migratorio.

Figura 6. Tabla de resultados (proposiciones compartidas intra y entre las esferas discursiva política y la mediática)

1. La política migratoria debe basarse en la canalización o control de los flujos; la lucha contra la inmigración ilegal y las mafias; la integración social de los inmigrantes y las políticas activas de cooperación y desarrollo con los países de origen.
2. La inmigración debe ser ordenada y legal.
3. España tiene que cumplir con sus compromisos internacionales y su papel de frontera sur de la UE.
4. La sociedad española tiene una capacidad limitada de acogida que depende de la situación de su mercado laboral y de las posibilidades de integración de las personas migradas.
5. Superar la capacidad de acogida puede provocar fracturas sociales y problemas de convivencia (brotos de xenofobia o racismo).
6. La UE debe tener una política común en inmigración y fronteras con una filosofía similar a la española.
7. La política migratoria es una cuestión de Estado, que se debe consensuar y que no debe utilizarse de forma partidista.
8. Los derechos de los inmigrantes deben ampliarse y equiparse a los de los nacionales.
9. Los inmigrantes deben asumir los valores de la sociedad española.
10. Las expulsiones son una medida adecuada que debe hacerse de acuerdo con la legalidad y con respeto a los derechos de las personas y al ordenamiento jurídico.
11. Las regularizaciones son procesos positivos pero extraordinarios –no deben repetirse en un futuro– para acabar con las bolsas de inmigración irregular.

Fuente: Elaboración propia

La síntesis anterior, como se ha dicho, muestra cuál es en esencia el discurso aceptado de forma mayoritaria por los diferentes actores analizados y con incidencia en el espacio público.

Veamos ahora, no obstante, con algo más de detalle cómo se despliega este consenso y también las divergencias que existen en el ámbito político y el mediático. Exponemos, primero, la síntesis de los posicionamientos políticos sobre la política migratoria; y, segundo, el resumen y comparación de las líneas editoriales.

7. En verdad se trata de algo más que consenso y refleja lo que para la mayoría de fuerzas políticas significa practicar una ley de extranjería ‘pragmática’ o lo que impone el sentido común. En términos de análisis del discurso podría corresponderse a la Doxa o “conjunto de representaciones socialmente predominantes cuya verdad es incierta, tomadas casi siempre en su formulación lingüística corriente”. (Charraudau y Maingueneau, 2005:190).

Las intervenciones de las formaciones políticas están llenas de matices y de estrategias discursivas condicionadas por el contexto de cada época y los sucesos recientes, difíciles de reflejar en este resumen, pero que sí son más evidentes en las matrices reconstruidas para cada grupo

Síntesis del discurso de los grupos políticos sobre la política migratoria⁸

Los diferentes actores no tienen la misma responsabilidad, y tampoco peso o poder, en la difusión o reproducción de discursos. En el caso de los partidos es evidente que las formaciones con más diputados en la cámara (PSOE y PP) van a contribuir más a la definición del discurso hegemónico en la materia que nos ocupa.

Por otro lado, se ha separado el *discurso gubernamental* (intervenciones del presidente del gobierno, ministros, delegados, etc.), del discurso del resto de grupos parlamentarios. De esta forma, y en casos como el PSOE, se puede apreciar la polifonía y diferencia de posiciones si se es partido de gobierno o de oposición. También por lo que respecta al PP, que en los debates de la ley 4/2000 y en una situación de mayoría relativa en la cámara quedó atrapado en la inercia de un consenso parlamentario progresista versus la inmigración. Situación que corrigió en el último momento de la legislatura y con la posterior aprobación de la ley 8/2000.

Finalmente, es necesario apuntar que las intervenciones de las formaciones políticas están llenas de matices y de estrategias discursivas condicionadas por el contexto de cada época y los sucesos recientes, difíciles de reflejar en este resumen, pero que sí son más evidentes en las matrices reconstruidas para cada grupo.

El discurso gubernamental (gobiernos del PSOE y del PP)

No se ha incluido al CDS debido a que las pocas intervenciones localizadas sobre inmigración no aludían a ninguno de los cuatro ámbitos temáticos que a continuación se exponen. La mayor producción a este respecto corresponde al gobierno socialista, bajo el mandato del cual se aprobó la primera ley de extranjería o la reforma de su reglamento (1996); y el PP, con las leyes 4/2000 y la 8/2000.

(a) *Sobre el control de frontera.* Tanto los gobiernos socialistas como los populares coinciden en que el control de la frontera es una obligación y una política responsable que aplican todos los países del mundo, y con la que se cumple con los tratados y acuerdos internacionales, con mayor énfasis en los de la UE y el espacio Schengen. La vigilancia de los márgenes españoles se justifica por una situación que en los años ochenta se considera ya insostenible, por parte del gobierno socialista, debido a las entradas "masivas" que se dan a través de los puertos y aeropuertos canarios, o de Ceuta y de Melilla. Socialistas y populares coinciden en que es necesario frenar y evitar la entrada de inmigración ilegal o clandestina, pero también restringir el número de inmigrantes que pueden venir de forma legal, ya que España tiene una capacidad de acogida limitada.

Según el discurso gubernamental, sólo se podrá dar un trato e integración dignos a los extranjeros si se contiene su número a las posibilidades reales de integración y de recursos que tiene la sociedad española. Estos contingentes de inmigrantes deben quedar condicionados a la capacidad de absorción del mercado de trabajo español. Así, los diferentes gobiernos también coinciden en que abrir o practicar una política de 'puertas

8. Para la redacción de los perfiles políticos se ha aprovechado parte de los materiales de la tesis doctoral que está escribiendo el autor, o. cit. nota 1.

abiertas' es una irresponsabilidad que perjudica a los propios inmigrantes y que pone en peligro su capacidad de integración y la convivencia en la sociedad española –manifestaciones racistas o xenófobas–. Los diferentes gobiernos están de acuerdo en que se debe poder expulsar a los inmigrantes en situación 'ilegal' o 'irregular' y siempre con respeto a ley y a los derechos humanos.

Tanto PSOE como PP plantearán como una necesidad, y como un logro cuando se consiga, llegar a acuerdos de vigilancia y control de fronteras con los países emisores de inmigración como, por ejemplo, los que se establecen con Marruecos.

(b) *La ley de extranjería*. Los diferentes ejecutivos coinciden en que la ley de extranjería es necesaria, y en diferentes momentos, necesitada de una adecuación a las nuevas coyunturas nacionales o europeas. En síntesis, los pilares básicos de la ley de extranjería deben ser: (1) el control de las fronteras; (2) la canalización y ordenación de los flujos migratorios mediante la política de visados y contingentes laborales, en función de las necesidades del mercado de trabajo español y la capacidad de absorción de la sociedad española; (3) la adaptación y cumplimiento de los compromisos internacionales, sobre todo con la UE y Schengen; (4) la sanción de la inmigración ilegal y mejora del sistema de expulsiones; (5) la lucha contra las mafias que trafican con personas; (6) la persecución, control y represión del trabajo clandestino y de la explotación de los inmigrantes; (7) una política de cooperación y desarrollo con los países emisores de emigración; (8) la regulación, ampliación de derechos de los extranjeros, y el respeto por los derechos humanos; y, (9) el estímulo de acciones para la integración social y laboral de los inmigrantes –para la adaptación progresiva a los requerimientos de una sociedad 'multicultural', según el Ejecutivo del PSOE–.

La ley también –coinciden socialistas y populares– debe ser una cuestión de Estado; que no sea objeto de utilizaciones partidistas que puedan dividir a la sociedad española en esta materia; y, por ende, fundamentada en el máximo consenso entre todos los grupos parlamentarios, pero también de la participación de los diferentes agentes sociales. Demanda que es coherente con la voluntad de que las políticas migratorias se establezcan en función de objetivos y con independencia del color del Gobierno que las deba desplegar. Es decir, una política 'continuista'.

(c) *Sobre derechos y deberes*. Los gobiernos socialistas y populares están de acuerdo en ampliar de forma progresiva los diferentes derechos que afectan a los extranjeros e inmigrantes. El reagrupamiento familiar, por ejemplo, se ve como un elemento positivo que puede favorecer la estabilidad emocional del inmigrante en situación regular y ayudar a su integración en la sociedad española. Las principales objeciones de los diferentes gobiernos se muestran en la eventual extensión de ciertos derechos considerados 'universales' o 'fundamentales' a todos los inmigrantes con independencia de su situación administrativa. El gobierno socialista, por ejemplo, manifiesta sus reservas a que la asistencia sanitaria cubra también a los inmigrantes 'no regularizados' por el gasto económico que puede suponer al Estado. O sobre derechos fundamentales como el de huelga, reunión, asociación y sindicación, el PP planteará –algo difícil de comprender– el reconocimiento a todos los inmigrantes pero sólo la posibilidad de ejercerlo a los que residan de forma 'legal'.

Tanto PSOE como PP plantearán como una necesidad, y como un logro cuando se consiga, llegar a acuerdos de vigilancia y control de fronteras con los países emisores de inmigración como, por ejemplo, los que se establecen con Marruecos

Tanto los gobiernos socialistas como los del Partido Popular han aplicado regularizaciones en sus mandatos y las han presentado como mecanismos extraordinarios y positivos para hacer emerger e integrar las bolsas de personas en situación irregular

Finalmente, socialistas y populares coinciden en que los inmigrantes tienen la obligación de venir a España de forma legal; y sobre todo, de asumir los valores democráticos y actitudes tolerantes consolidados en la sociedad española, si quieren integrarse.

(d) *La Unión Europea*. Europa es el marco de referencia, pero también el límite de las políticas de extranjería españolas. Los diferentes gobiernos coinciden en que la UE debe tener una política común en materia de inmigración y en la necesidad de acomodar y armonizar en cada momento las normativas del Estado a las comunitarias. Y, en diversas ocasiones, cada ejecutivo, lo utilizará como una prueba de legitimidad o de validez de las propuestas o iniciativas que en materia de extranjería emprende. Socialistas y populares asumen de forma acrítica la condición de España como la frontera sur de la Unión. El papel de España en Europa es clave, ya que atesora la experiencia como país emisor de emigración, primero, y receptor después; y tiene un porcentaje bajo de inmigrantes lo que le sirve para afrontar la problemática de una forma diferente a la de países con un porcentaje más alto y más antiguo de inmigración.

(e) *Regularizaciones*. Tanto los gobiernos socialistas como los del Partido Popular han aplicado regularizaciones en sus mandatos y las han presentado como mecanismos extraordinarios y positivos para hacer emerger e integrar las bolsas de personas en situación irregular. Sin embargo, los gobiernos de uno u otro color insisten en que esta práctica va en contra de una política que quiera establecer hábitos de entrada legal y que fomente la inmigración irregular –crea, incluso, un cierto ‘efecto llamada’–, por la aparente facilidad de conseguir papeles y porque no soluciona el problema de la presencia de extranjeros no documentados.

GRUPOS POLÍTICOS

A continuación, se expone la síntesis del posicionamiento de los grupos parlamentarios –cuando aparece en la muestra de análisis– en torno a los ámbitos temáticos propuestos.

(a) *Control migratorio*. se pueden apreciar tres gradaciones discursivas en la aproximación a la cuestión del control migratorio y su rigor.

a.1. *Cierre de fronteras*: Entre las opiniones más extremas a favor de un fuerte control en la entrada de extranjeros están las de la UCD, en 1980, que considera que de esta forma se hubieran evitado ciertos problemas en este ámbito. La Agrupación Liberal, también en los 80, pide revisar la ley de extranjería –por permisiva– que permite la entrada de lo peor del mundo del narcotráfico en España. De la misma opinión parece ser la Agrupación de Independientes de Canarias (AIC) que reclama una política migratoria restrictiva y de cierre de fronteras, por responsabilidad, soberanía, seguridad y legalidad. Una actitud flexible en este ámbito –opina AIC– puede generar una invasión y activar ciertas actitudes fascistas y xenófobas por cuestiones como la competitividad en el mercado laboral. El CDS coincide en que la ‘apertura de fronteras’ favorecería una invasión de inmigrantes y define los controles rígidos de los extranjeros indocumentados como la política a practicar tal como, afirman, la aplican todos los países.

a. 2. *Control imprescindible acompañado de progresivos avances sociales:* Grupos como Coalición Canaria, CiU o PP consideran que es necesario, primero, un control eficaz de las fronteras para enfocar positivamente el fenómeno migratorio y por responsabilidad y sentido común con los convenios internacionales. Una migración no canalizada y no controlada –‘puertas abiertas’– puede afectar a la cohesión, la convivencia y la posibilidad de integración de los inmigrantes y que derive en una fractura social, debido a que la capacidad de acogida de España es limitada. Pero también, que se mejore de forma progresiva los derechos y condiciones sociales de los inmigrantes –sobre todo, de los que han entrado de forma legal. De este discurso también participa el grupo parlamentario socialista hasta 1996, año en que pasará a la oposición, y mantendrá en dosis menos acentuadas en su posicionamiento discursivo en la oposición.

a.3. *Preocupación social, por encima del control:* El Partido Andalucista, PNV, ERC, Eusko Alkartasuna (EA), BNG, Chunta Aragonesista (ChA), PCE, IU, ICV, UV y el PSOE –en su período en la oposición– apuestan por impulsar un cambio de filosofía que pase de las políticas restrictivas, obsesionadas por el control de flujos y con una orientación excesivamente ‘policial’, a otra impregnada de una mayor preocupación por las condiciones, y la integración sociolaboral de los inmigrantes que favorezca las pautas para una sociedad ‘mestiza’ o ‘multicultural’. La mayoría de partidos agrupados en este epígrafe defiende que la política de ‘inmigración cero’ –implícita en un control férreo de fronteras– es una falacia que no acabará con la diáspora de personas. La mayoría de los partidos citados apuesta –calificado como un mal menor por algunos– por un flujo o canalización/ordenación de la inmigración, pero con una base no restrictiva.

a. 4. *Puertas abiertas:* EA, ChA y PCE afirman de forma explícita que una política de puertas abiertas es posible y no implica –o no ha implicado en tiempos pasados– migraciones masivas hacia los países que la han practicado.

(b) *Ley de extranjería.* En síntesis los pilares básicos compartidos sobre la ley de extranjería son –con más o menos acento en algunos de sus puntos y en función de la orientación ideológica de cada partido: (1) el control y/o canalización de los flujos migratorios; (2) planificación del contingente de inmigrantes en función de las necesidades sociolaborales de España y su capacidad de acogida; (3) políticas activas para la integración de los inmigrantes y mayor reconocimiento de derechos; (4) lucha contra la inmigración ilegal y las mafias; (5) políticas de cooperación para el desarrollo con los países emisores de emigración, y (6) respetuosas con los tratados internacionales y armonizadas con la normativa comunitaria sobre la materia –si bien grupos como IU, IC, BNG, entre otros, criticarán Schengen, también miran a la Unión cuando a partir del 2000 se da un cambio de orientación en su seno y se apuesta por políticas migratorias más sociales o dirigidas a la integración de los inmigrantes.

Por otra parte, la mayoría de formaciones también comparte que la política migratoria debe considerarse de Estado –CiU, CC y PNV explicitan además la necesidad de que participen todas las administraciones–, y ser fruto del más amplio consenso parlamentario y social. La cuestión de extranjería, por lo tanto, no debe utilizarse como un instrumento de desgaste político que posibilite una posible factura social en este ámbito, y

La mayoría de los partidos citados apuesta –calificado como un mal menor por algunos– por un flujo o canalización/ordenación de la inmigración, pero con una base no restrictiva

Los grupos expresan de forma mayoritaria que se deben ampliar los derechos de los inmigrantes. Sin embargo, para el PP, CiU e incluso el PSOE (hasta 1996) el acceso a ciertas protecciones sociales está condicionado al hecho de disponer de una situación regularizada en el país

Los partidos analizados coinciden en que Europa condiciona la política española sobre inmigración y comparten que hace falta una política común

debe tener unas estrategias globales que no dependan del color político del gobierno sino de los objetivos pactados. Formaciones como IU e IC, por ejemplo, denunciaron en alguna ocasión la 'apelación u obsesión por el consenso', por parte de los grupos con mayor peso en la cámara, para ahogar el debate, la crítica o la posibilidad de verter formas alternativas sobre cómo enfocar la política migratoria.

El PNV, ERC, BNG, IU o ICV critican que leyes excesivamente policiales y antiinmigratorias dificultan a las personas migradas la legalización de su presencia en España, facilitan su marginalidad y dan alas de legitimidad a la xenofobia y al racismo.

(c) *Derechos y deberes.* Los grupos expresan de forma mayoritaria que se deben ampliar los derechos de los inmigrantes. Sin embargo, para el PP, CiU e incluso el PSOE (hasta 1996) el acceso a ciertas protecciones sociales está condicionado al hecho de disponer de una situación regularizada en el país. Otros, en cambio, (PA, ChA, PNV, ERC, EA, BNG, PCE, CC, IU-ICV y PSOE [en la oposición]), consideran que no puede haber una restricción en función de la situación administrativa a servicios considerados universales –como la sanidad o la educación–, y tampoco a los fundamentales e inherentes a las personas –como el derecho de reunión, asociación, sindicación o huelga–. Un recorte significa un retroceso hasta la ley 7/1985, un atentado contra la dignidad de las personas, la estipulación de ciudadanos de primera y de segunda, y el descrédito de los valores democráticos para España.

A la par, que expresan la voluntad de ampliar y reconocer derechos –con más o menos restricciones–, PSOE (sobre todo hasta 1996), PP, CiU, PNV exigen a los inmigrantes la obligación de conocer los deberes de la sociedad de acogida y asumirlos, ya que facilitan la vida en democracia y –desde la perspectiva de las formaciones nacionalistas– la hacen plural en términos nacionales, lingüísticos y culturales.

(d) *Unión Europea.* Los partidos analizados coinciden en que Europa condiciona la política española sobre inmigración y comparten que hace falta una política común. También destacan el papel que España puede desempeñar en el seno de la Unión y sobre la cuestión de extranjería, al ser un país que atesora una tradición como país de emigración. Las diferencias, como en el ámbito estatal, están en las líneas que debe seguir esta política. PNV, EA, BNG, CiU, IU, ICV y PSOE (en la oposición) alertan del peligro y error que la política europea se oriente hacia postulados defensivos o de 'fortaleza' contra la inmigración. IU e ICV van más allá y cuestionan de forma explícita que el Estado español deba actuar de vigilante de la puerta del sur del Europa. AIC, PP y PSOE (hasta 1996) apuestan por reforzar las fronteras exteriores de la UE y asumen acriticamente el papel de España en la contención de la inmigración que proviene del continente africano. Finalmente, todas las formaciones coinciden en que la política europea también debe contemplar, como en las propuestas nacionales, planes de cooperación con los países en vías de desarrollo y que son emisores de emigración, y estimular políticas de integración de los inmigrantes.

(e) *Regularizaciones.* Los partidos analizados coinciden en que los procesos de regularización son positivos al hacer emerger las bolsas de

inmigración irregular e integrarlos en la sociedad. PP considera que una buena política de inmigración no puede basarse en regularizaciones periódicas, ya que implican un clima de impunidad y son el mejor estímulo –efecto llamada– para la inmigración irregular. En definitiva, no deben repetirse en el futuro. Si embargo, algunos grupos (IU, ICV, PA, PNV) son partidarios de la generosidad en los procesos de regularización, la mejora y flexibilización de los trámites y de que se revisen si ha habido sospechas de mal funcionamiento o perjuicios entre territorios.

Concluida la síntesis del discurso de los diferentes partidos políticos, veamos el de las líneas editoriales de los cuatros diarios escogidos.

Síntesis y comparación de las líneas editoriales sobre ley de extranjería⁹

Todos los diarios de la investigación –*El País* (PA); *El Periódico* (EP); *La Vanguardia* (LV); y *Avui* (AV)– han editorializado sobre inmigración, aunque con asiduidad y volumen textual y argumental diferente. Este interés editorial, además, se acentúa y concentra en los años en los que el debate político hace de la inmigración un tema central. Es a finales de 1999 y principios del 2000, con la aprobación de la ley 4/2000 y su posterior reforma con la 8/2000 cuando los diarios, más allá de la información, también se posicionan en un debate con tintes de cuestión de Estado. Despliegan un discurso que, en líneas generales, se muestra favorable a la integración y contrario al racismo y la xenofobia, pero en el que hay un número importante de carencias, sobre todo en la medida que algunas líneas legitiman políticas insolidarias y discriminatorias. Las opiniones de los diferentes diarios en relación con la política migratoria pueden sintetizarse como sigue:

(a) *Sobre la ley de extranjería*. los cuatro diarios coinciden en que debe existir una ley que regule la inmigración, que debe ser consensuada entre los partidos con representación en el Congreso ya que –así lo creen estos diarios– se trata de una "cuestión de Estado". La ley, coincidirán los rotativos, debe responder a las necesidades sociales y económicas del país de acogida (España, Estado español o Cataluña, según las denominaciones recogidas de cada diario), así como a la integración de los inmigrantes. Otros argumentos que se esgrimen giran entorno al descenso demográfico, como a las necesidades del sistema productivo y, en algunos casos, a los trabajos que no desean realizar los "españoles".

Los diarios, por el contrario, difieren en las valoraciones sobre las propuestas del Gobierno Aznar sobre inmigración y sobre la ley 8/2000. Sólo *La Vanguardia* estará de acuerdo con las posiciones del Ejecutivo y califica, pese a defender la necesidad de consenso, de escollo las enmiendas a la ley. Los otros medios –PA, EP, AV– se centran en la crítica de algunos aspectos de la ley como el no reconocimiento de ciertos derechos a los inmigrantes sin papeles o de la poca previsión o ineficacia en cuestiones como los recursos para la repatriación de inmigrantes.

(b) *Sobre la regularización*. Hay unanimidad entre los cuatro rotativos sobre la necesidad de establecer contingentes de inmigrantes y de regularizar a extranjeros. PA, VA y AV defienden una regularización de acuerdo con las necesidades económicas del país; *El Periódico*, para evi-

Todos los diarios de la investigación –*El País*, *El Periódico*, *La Vanguardia* y *Avui*– han editorializado sobre inmigración, aunque con asiduidad y volumen textual y argumental diferente

9. Se aprovecha en este apartado los resultados obtenidos de una investigación sobre medios y prensa mucho más minuciosa y compleja en la que el investigador ha participado: Giró Martí, X. (Dir.) (2004).

Todos los diarios analizados están de acuerdo en que la UE tenga una política común en inmigración y fronteras

tar la marginación de indocumentados. Por otra parte, en este aspecto también hay diarios (PA, PE) que enfatizan su crítica a la administración; hay quien ve peligro en los inmigrantes indocumentados (VA) y quien reclama competencias para Cataluña para establecer contingentes de extranjeros (AV). En cualquier caso, ningún diario defiende explícitamente la concesión de papeles para todos los 'indocumentados': PA y VA no hacen referencia a este tema y AV lo presenta como un posicionamiento ingenuo y poco responsable. Por último, falta decir que EP es el único que se muestra a favor, implícitamente –no explícitamente– de otorgar papeles para todos los inmigrantes.

(c) *Sobre derechos y deberes.* Los inmigrantes deben disfrutar de derechos sociales, pero con matices. Para *La Vanguardia* y el *Avui* esos derechos se limitan a los recogidos por el ordenamiento jurídico. *El Periódico* y *El País*, sin embargo, ven la negación de algunos derechos políticos (asociación, reunión, vaga, etc.) como una vulneración de derechos fundamentales. EP y PA coinciden en que la negación de ciertos derechos supone un agravio para los inmigrantes además de dificultar su proceso de integración.

Con respecto a los deberes, VA y AV tratarán con más asiduidad este tema. Aunque desde perspectivas nacionalistas diferentes, los dos diarios plantean el deber de los recién llegados de respetar las costumbres o la identidad de la sociedad de acogida. Finalmente, *La Vanguardia* también se mostrará preocupada por la mala imagen que puede ofrecer Barcelona ante las muestras de mendicidad colectiva, en referencia a la concentración de personas de origen subsahariano que pernoctan en la plaza de Cataluña.

(d) *Sobre expulsiones.* *El País* y *Avui* están a favor de la expulsión de inmigrantes pero realizadas –mantienen– de acuerdo con la ley y los derechos de las personas. *El País*, además, denuncia que los criterios son laxos y de dudosa legalidad. *La Vanguardia* legitima las expulsiones al presentarlas como una medida destinada a evitar la xenofobia, la explotación laboral y la formación de guetos. Por último, *El Periódico* no explicita que esté a favor y añade que además de ser inviable, la amenaza de expulsión favorece la explotación y conduce a la delincuencia

(g) *Bondad de la inmigración.* La inmigración es buena/positiva, siempre y cuando coincida con las necesidades del país de acogida. La inmigración es buena, por lo tanto, para la economía y la demografía, y los recién llegados comportan una ayuda en el rejuvenecimiento de la población, un incremento de la natalidad y la cobertura de puestos de trabajo que la población autóctona no ocupa.

(j) *Europa como fortaleza.* Todos los diarios analizados están de acuerdo en que la UE tenga una política común en inmigración y fronteras. *El País* y *El Periódico* ven, no obstante, el peligro de un giro restrictivo europeo a causa del cambio a la derecha en los gobiernos europeos, y son contrarios a sancionar a los países que presuntamente no colaboren. *La Vanguardia* y el *Avui* magnifican la importancia de la cuestión migratoria al hablar de oleadas, y piden la aplicación estricta de la ley y de las restricciones.

CONCLUSIONES Y ALGUNAS CONSIDERACIONES

Si bien es cierto que cada partido acentúa o enfatiza en función de su ideología, el tono con el que se debe atender cada materia, su prioridad, grado de reforma y tipo de mejora, no lo es menos que coinciden en buena parte de los elementos que deben formar parte de una política migratoria.

Lo mismo puede concluirse para los diarios. Así se observan gradaciones de un discurso esencial sobre la forma como se debe afrontar el fenómeno, pero en proporciones diferenciadas para cada uno de los actores analizados. Los contrastes a este 'armónico fundamental' son posiciones que se apartan de los elementos más o menos aceptados por la mayoría de actores. Así posicionamientos como políticas de 'puertas abiertas' –que reclaman algunos partidos–, o el cuestionamiento que España deba actuar de frontera sur de la UE –como critica IU– son tópicos alejados del discurso hegemónico, como también lo son proposiciones xenófobas o racistas contra la inmigración, que no se aprecian entre los grupos parlamentarios españoles a diferencia de países como, por ejemplo, Francia u Holanda. Se aprecia, en síntesis, un posicionamiento discursivo 'políticamente correcto' sobre la política migratoria con respecto al trato a los inmigrantes.

Además, también es políticamente correcto, en un sentido inverso, en la medida en que sus propuestas y su visión de la inmigración se subordina a la defensa o promoción de los intereses nacionales. O sea, las políticas concretas, tanto para la derecha como la izquierda parlamentaria, y de igual forma para los distintos diarios, se postulan desde parámetros nacionalistas, ya sean éstos españoles o catalanes.

Incluso, el argumento a favor de una política de extranjería común europea, se hace sobre la base de qué es lo que más conviene a España.

A pesar de lo visto, las similitudes entre los discursos de los partidos no deben oscurecer sus diferencias, sobre todo en la aplicación efectiva de las leyes y los reglamentos. También en el caso de los diarios, las similitudes no deben mitigar algunas diferencias entre ellos, como hemos visto más arriba, ni la polifonía comprobable en distintas piezas dentro de sus mismas páginas, por ejemplo al comparar la línea editorial con piezas de las páginas de información, tal como encontramos en otra investigación (Giró, 2004).

Aún así, a pesar de las diferencias, los presupuestos sobre los que se plasma la comprobada armonía entre la esfera estrictamente política y los diarios de referencia dejan un poso de preocupación por la suerte de la diversidad en la democracia y en la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARDAJÍ RUIZ, F. *Literatura sobre Inmigrantes en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, 2006.

CEA D'ANCONA, M^a; Vallés Martínez, M. "Los medios de comunicación y la formación de la opinión pública ante la inmigración y el racismo". *Sociedad y Utopía*, No. 16, (2000). pp-133-148.

Si bien es cierto que cada partido acentúa o enfatiza en función de su ideología, el tono con el que se debe atender cada materia, su prioridad, grado de reforma y tipo de mejora, no lo es menos que coinciden en buena parte de los elementos que deben formar parte de una política migratoria

Las similitudes entre los discursos de los partidos no deben oscurecer sus diferencias, sobre todo en la aplicación efectiva de las leyes y los reglamentos

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2005. P.190.

CHARTERIS-BLACK, J. "Britain as a container: immigration metaphors in the 2005 election campaign". *Discourse & Society*, Vol. 17, No. 5, (2006). P. 563-581.

FRASER, N.; HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. (2006). *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia* [en línea], [consulta: 15 de octubre de 2008].: <http://eumc.europa.eu/eumc/index.php?fuseaction=content.dsp_cat_content&catid=3fb38ad3e22bb&contentid=4582d9f4345ad>.

GIRÓ I MARTÍ, X. (Dir.) *Immigració i premsa escrita: l'opinió dels diaris sobre la immigració i la cobertura informativa de conflictes que hi tenen relació (octubre de 1999-juny de 2002)*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill, 2004.

MARTÍN CORRALES, E. *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona : Edicions Bellaterra, 2002.

MEYER, M. "Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD" a WODAK, R. & MEYER, M. (comp.) (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa, 2003. P 35-60.

PAJARES, M. *La integración ciudadana: una perspectiva para la inmigración*. Barcelona: Icaria, 2005.

SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño*. Barcelona: Anthropos, 2002..

VALLES, M.S.; CEA D'ANCONA, M^a; Izquierdo, A. *Las encuestas sobre inmigración en España y Europa*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1999.

VAN DIJK, T. *La noticia como discurso: comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós, 1996.

VAN DIJK, T. "La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad" en WODAK, R. & MEYER, M. (comp.) *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa., 2003. P 143-179, ISBN-13: 978-84-7432-970-4.

VAN LEEUWEN, T.; WODAK, R. "Legitimizing Immigration Control: A Discourse-Historical Analysis" en *Discourse Studies*, Vol. 1, No. 1, (1999). P. 83-118.

VLIEGENTHART, R.; ROGGEHAND, C. "Framing Immigration and Integration Relationships between Press and Parliament in the Netherlands" en the *International Communication Gazette* 69/3. (2007).

ZAPATA-BARRERO, Ricard *Multiculturalidad e integración*. Madrid: Síntesis, 2004.

ZAPATA-BARRERO R. "Política del discurso sobre inmigración en España: discurso re-activo y discurso pro-activo en los debates parlamentarios" en *Discurso & Sociedad*, Vol 1/2. (2007).

Otros recursos

Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados
<http://www.congreso.es>

El País: <http://www.elpais.com/global>

El Periódico: <http://www.elperiodico.com>

La Vanguardia: <http://www.lavanguardia.es>

Avui: <http://www.avui.es>

INTERCULTURALIDAD DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA A TRAVÉS DE LAS CAMPAÑAS INSTITUCIONALES DE PUBLICIDAD EN MATERIA DE INMIGRACIÓN

Esther Martínez Pastor

*Profesora de Ciencias de la Comunicación.
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*

esther.martinez.pastor@urjc.es

Los flujos migratorios siempre han existido. No son ninguna novedad. Los motivos de la migración responden a diferentes causas, como podemos comprobar a través de la historia. Sin embargo, deberíamos preguntarnos ¿por qué ahora nos preocupa tanto el tema de la inmigración en nuestro país y, en general, en los países desarrollados?, ¿por qué la política tiene como punto de mira la inmigración?, ¿por qué los medios de comunicación y la opinión pública tienen tan presente este tema en sus agendas? o ¿por qué se utilizan infinidad de eufemismos para denominar al inmigrante con palabras como el “otro”, “el ciudadano inmigrante” o “el nuevo inmigrante”?

Ante estas preguntas, que ciertamente se hacen muchos investigadores, me centraré en el aspecto jurídico y comunicacional, para abordar el tema desde una visión interdisciplinar. Con este objetivo, analizaré las campañas publicitarias institucionales de las administraciones públicas dirigidas a los inmigrantes como instrumentos de integración y sensibilización de las políticas sociales. El presente estudio parte de la premisa de que las campañas de publicidad sobre inmigración de las administraciones públicas en materia de inmigración responden a intereses políticos y sociales. De manera que la publicidad sigue siendo un instrumento más de la propaganda del partido de “turno” y, al mismo tiempo, es parte de una estrategia relativa a políticas globales ajustadas a derecho.

De ahí nuestro interés en conocer qué campañas publicitarias institucionales en materia de inmigración se están difundiendo y a qué necesidades políticas responden, tanto a nivel nacional como autonómico, así como si hay un marco jurídico *ad hoc* para su justificación y por qué se ha legislado al respecto. Finalmente, y desde el punto de vista comunicacional, se intentará desentrañar qué pretende la administración pública con estas campañas en la opinión pública.

Las campañas de publicidad sobre inmigración de las administraciones públicas en materia de inmigración responden a intereses políticos y sociales. De manera que la publicidad sigue siendo un instrumento más de la propaganda del partido de “turno” y, al mismo tiempo, es parte de una estrategia relativa a políticas globales ajustadas a derecho

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA JURÍDICA

Es un hecho la convivencia de diferentes culturas en España. La sociedad española es una sociedad multicultural por el mero hecho de esta convivencia. Así, la multiculturalidad es un hecho, es el ser, y la interculturalidad es una meta que se debe alcanzar, el deber ser

El hecho de que la población residente en España alcance la cifra de 46,06 millones de habitantes, según los datos del INE del 2008 y, que de ese total el 5.220.577 sean de nacionalidad extranjera, supone que un 11,33% de los ciudadanos que residen en nuestro país son de origen extranjero. Estos datos indican que somos una sociedad multicultural porque hay una “coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio realidad, mediático o virtual” (Rodrigo Alsina, 1997: 14). Los inmigrantes residentes en España provienen principalmente del continente europeo (44,15%) seguido de América del Sur (29,53%) y de África (17,12%). La comunidad mayoritaria son de origen rumano (728.967), seguido de los marroquíes (644.688), de los ecuatorianos (420.110) y de los colombianos (280.705). Según el Observatorio de Inmigración – Centro de Estudio y datos de la Consejería de la Comunidad de Madrid – la distribución de la población extranjera está repartida de forma muy desigual entre las diferentes comunidades autónomas. Cataluña, la Comunidad de Madrid y la Comunidad Valenciana son los territorios en los que se encuentra el 56,08% del total de la población extranjera.

A partir de esta realidad, es un hecho la convivencia de diferentes culturas en nuestro país. En nuestro caso, España es una sociedad multicultural por el mero hecho de esta convivencia. A partir de aquí hay autores como Huntington que sostienen que la armonía entre diferentes culturas es difícil de lograr y que siempre hay un inevitable choque cultural entre los que llegan y los que son autóctonos del lugar. Mientras que otros autores como De Lucas, con una visión más optimista, consideran que esta realidad multicultural puede ofrecer el interés de querer conocer al “otro” sin querer dominar una cultura sobre otra. En este caso estaríamos hablando de interculturalidad. De Lucas sostiene que “sólo se puede hablar de interculturalidad si existe la intención de conocer las demás culturas” (2003: 5). La interculturalidad depende de la voluntad de conocer a otro que es distinto a nosotros y reconocer la identidad cultural del otro a la par que la propia (Rodrigo Alsina, 1997). Nunca se ha de imponer una cultura a otra porque la cultura es la identidad de cada individuo que se construye o des-construye por la interacción social de forma diacrónica y por lo preestablecido históricamente en toda cultura (Rodrigo Alsina, 1999). La cultura no es algo intocable y que permanece estática a lo largo del tiempo, sino que se contamina y se enriquece, o no, con el “contagio” de otras culturas.

Así, en el caso de España la multiculturalidad es un hecho, es el ser, y la interculturalidad es una meta que se debe alcanzar, el deber ser. Desde un punto de vista jurídico “la interculturalidad es una propuesta normativa, un modo de gestionar la diversidad cultural que no puede confundirse con ésta ni con la multiculturalidad, pero que tampoco equivale, como se dice alegremente al mestizaje” (De Lucas, 2003: 2). La norma jurídica es una herramienta de la que se valen los políticos para gestionar su mandato. Así, en nuestro país, aunque las primeras normas en materia de inmigración de 1985 (Ley Orgánica 7/1985, de 1 de Julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España.) es sólo a partir del año 2000 cuando el tema de la inmigración comienza a estar presente

en las agendas políticas y sociales como un tema administrativo que solventar (Zapata- Barbero, 2007: 10) y, por lo tanto, de trascendencia política- social. Sólo a partir del año 2000, los distintos partidos políticos comienzan a construir un discurso propio sobre la inmigración que se centra principalmente en torno a cuestiones más legislativas que de políticas sociales, en el tema de las fronteras, así como en fundamentar el discurso político en la Constitución, unos para defender y otros para limitar los derechos de los inmigrantes. Los políticos tienden a elaborar un discurso propio en materia de inmigración sin tener un mensaje claro sobre identidades (Zapata- Barbero, 2007: 10-11.) que se manifiesta en la propia denominación del inmigrante, por parte de los partidos políticos, como “extranjeros”, “clandestinos”, “sin papeles”, “ilegales” hasta otro tipo de eufemismos como “nuevos ciudadanos/as”, “personas”, “los otros, frente a los de aquí” o los “nuevos ciudadanos inmigrantes”. A pesar de esta confusión se puede decir que actualmente estamos en los inicios de un proceso de construcción del reconocimiento del fenómeno (Zapata- Barbero, 2007:10-11)¹.

Además, es de reconocer que nuestra sociedad está cambiando frente al fenómeno de la inmigración, actualmente se desarrollan normas que gestionan procedimientos administrativos como la nacionalidad, la residencia o los visados, entre otras, y se activan servicios de asistencia social. Medidas que si para algunos se acercan a la interculturalidad, para otros autores más críticos como De Lucas están muy lejos de ser políticas interculturales porque éstas miran al inmigrante como una herramienta del mercado global. Según este autor se le niega al inmigrante la posibilidad de ser ciudadano “porque se extranjeriza al inmigrante, se estigmatiza congelándole en su diferencia, como distinto (extranjero) y sólo como trabajador útil en nuestro mercado formal de trabajo aquí y ahora” (De Lucas, 2003:8, 9). Incluso en las normas jurídicas la denominación de “extranjero” está siempre presente, estigmatizándole como distinto al que es nacional² y esta “exclusión institucionalizada del espacio público, justificada en términos axiomáticos (no son ciudadanos: ¿cómo podrían serlo si son extranjeros?” (De Lucas, 2003: 12).

Si bien la materialización de las normas no son las más acertadas no se puede negar el natural proceso de interculturalidad en nuestro país que se construye a través de tres elementos diferenciados: lo ideológico o simbólico, en lo normativo y en la praxis de lo anteriormente indicado (De Lucas, 2003:13). Lo ideológico se manifiesta especialmente en la educación y a través de los medios de comunicación. Enseñar en la igualdad, el respeto y la tolerancia y difundir mensajes en la misma sintonía en los *mass media*. Las normas jurídicas fruto de un discurso jurídico político comprometido con la nueva sociedad. Y la praxis, de lo anteriormente dicho, materializado en medidas relativas al trabajo, vivienda y salud, entre otras. Dicho esto, me centraré en los dos primeros elementos que pueden ayudar a construir una sociedad intercultural y que se están llevando a cabo: las normas y los medios de comunicación. En este análisis, dejaré de lado el tercer elemento que constituye la interculturalidad, la praxis, por ir más allá del objeto analizado.

Así, la comunicación es un pilar fundamental para gestionar la interculturalidad. Por este motivo analizaré las políticas comunicacionales en materia de inmigración desde un punto de vista nacional como autonómico.

Los dos primeros elementos que pueden ayudar a construir una sociedad intercultural y que se están llevando a cabo: las normas y los medios de comunicación

1. Véase la investigación realizada por Zapata- Barbero titulada “Políticas del discurso sobre inmigración en España: discursos re-activos y discursos pro-activos en los debates parlamentarios” (2007) en la que se analiza los debates parlamentarios en materia de inmigración considerando como fuentes de información las iniciativas que han tenido una posterior intervención Parlamentaria en el Pleno del Congreso de los Diputados de las tres últimas Legislaturas (VI, VII y VIII Legislaturas).
2. Véase la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de Julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España (vigente hasta el 1 de febrero de 2000) o en la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de Reforma de la Ley orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, modificada por la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre.

3. Un antecedente de esta norma es la Ley italiana Ley 150/2000 "Disciplina delle attività di informazione e di comunicazione delle pubbliche amministrazioni", que diferencia la publicidad comercial de la publicidad de las Administraciones Públicas.
4. Los Ministerios existentes son: Presidencia del Gobierno, Ministerio de Administraciones Públicas, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Ministerio de Cultura, Ministerio de Defensa, Ministerio de Economía y Hacienda, Ministerio de Ciencia e Innovación, Ministerio de Fomento, Ministerio de Industria, Comercio y Turismo, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia, Ministerio de Medio Ambiente, Medio rural y Marino, Ministerio de la Presidencia, Ministerio de Sanidad y Consumo, Ministerio de Trabajo e Inmigración, Ministerio de Educación, Política Social y Deporte, Ministerio de Igualdad, Ministerio de Vivienda y sus correspondientes entidades dependientes.
5. El artículo 1.2 de la LPCI dice así "Esta Ley no será de aplicación a las campañas de carácter industrial, comercial o mercantil que desarrollen los sujetos enumerados en el apartado anterior en el cumplimiento de los fines que les son propios." y el artículo 1.3. dispone que "Quedan excluidos de la aplicación de esta Ley todas las disposiciones normativas, resoluciones y actos administrativos o judiciales y demás información sobre las actuaciones públicas que deban publicarse o difundirse por mandato legal".
6. El artículo 10 de la LPCI indica que "En perjuicio de lo previsto en el párrafo anterior, los poderes públicos y las entidades a los que se refiere el artículo 1 de esta Ley, se abstendrán de realizar campañas institucionales en período electoral, entendiéndose por tal el lapso temporal comprendido entre la convocatoria de elecciones y el día mismo de la votación, con las siguientes excepciones: a) Las expresamente previstas en la normativa electoral en relación con la información a los ciudadanos sobre la inscripción en las listas del censo electoral o las demás previstas en el artículo 50.1 de la LOREG. b) Las que puedan resultar imprescindibles para la salvaguarda del interés público o para el correcto desenvolvimiento de los servicios públicos".

Para ello, analizaré la Ley 29/2005, de 29 de diciembre, de Publicidad y Comunicación Institucional (LPCI) y las normas autonómicas, así como las diferentes campañas de publicidad institucional que, generalmente, se han difundido con dos objetivos: sensibilizar a los nacionales e integrar a los inmigrantes. De acuerdo con Zapata-Barbero, "la inmigración no es un problema que se pueda solucionar, sino un fenómeno que se ha de gestionar. Entendemos, pues, que la complejidad de su gestión se justifica porque debe gestionar no tanto unos Estados, sino un proceso que como tal va variando a lo largo del tiempo" (Zapata-Barbero, 2007: 11). De manera que la publicidad es una herramienta de la comunicación institucional de las administraciones que persigue el cambio de actitud diacrónicamente a través de campañas publicitarias. Igualmente conviene aclarar que, a pesar de tantos eufemismos, en este estudio utilizaré la palabra "inmigrante" porque de acuerdo con la RAE el inmigrante es el que inmigra, a saber: "(...) dicho del natural de un país. Llegar a otro para establecerse en él, especialmente con idea de formar nuevas colonias o domiciliarse en las ya formadas".

REGULACIÓN DE LA PUBLICIDAD INSTITUCIONAL, LA INTEGRACIÓN Y LAS CAMPAÑAS INSTITUCIONALES DE PUBLICIDAD EN MATERIA DE INMIGRACIÓN

Desde hace más de una década, los gobiernos autonómicos han legislado normas relativas a la publicidad institucional y, a esta iniciativa, se ha sumado el gobierno nacional con la LPCI³. De acuerdo con este marco normativo la administración estatal y autonómica ha iniciado la difusión campañas de integración y sensibilización. Conviene aclarar que también hay comunidades autónomas españolas que sin tener una legislación *ad hoc* lanzan campañas en esta materia y se ajustan a lo indicado por la nacional, como más adelante analizaré el caso de Madrid y Galicia.

La Administración General del Estado

La Ley 29/2005, de 29 de diciembre, referente a la publicidad y comunicación institucional (LPCI) resultó muy controvertida. De hecho fue necesario discutir hasta tres propuestas de ley antes de lograr su aprobación definitiva. Esta ley es pionera porque define qué son las campañas institucionales de publicidad, a diferencia de las autonómicas, y delimita como sujeto anunciante a la Administración General del Estado y las demás entidades integradas del sector público estatal⁴. Su objeto de regulación se centra en las campañas de publicidad y comunicación institucional, excluyendo otras modalidades de publicidad como son la comercial, la electoral, la legal, entre otras, tal como indican los artículos 1.2⁵ y 10⁶. En este estudio me limitaré a estudiar las campañas de publicidad institucional dejando de lado las de comunicación.

La LPCI define la campaña institucional de publicidad como "toda actividad orientada y ordenada a la difusión de un mensaje u objetivo común, dirigida a una pluralidad de destinatarios, que utilice un soporte publicitario pagado o cedido y sea promovida o contratada por los sujetos anteriormente enunciados" (artículo 2.a). Se entiende que las características principales de la publicidad institucional son: el suje-

to anunciante que es la Administración del Estado o sus organismos dependientes, el mensaje difundido en soportes publicitarios pagados o cedidos y el público objetivo que son los destinatarios de la publicidad, los ciudadanos. Se excluyen de esta norma la publicidad comercial y legal (artículo 1.2 y 1.3). Conviene aclarar que esta norma era necesaria dado que la Ley 34/1988, del 11 de noviembre, General de Publicidad (LGP) deja fuera de su ámbito de aplicación todas las modalidades publicitarias que no fueran publicidad comercial como la publicidad social, la publicidad electoral, la publicidad política, la publicidad legal y la publicidad institucional. Además y a diferencia de la LGP, la LPCI añade la intención de la publicidad institucional que es promover, informar, difundir y advertir a los ciudadanos de asuntos de interés general como normas jurídicas, medidas de orden y seguridad públicas, patrimonio nacional o daños para la salud pública entre otros fines (art. 3). Tal como afirmaba Desantes, informar es promover la participación.

Este estudio centrará su interés en el capítulo primero de esta ley, dedicado a los mensajes difundidos a través de campañas institucionales de publicidad, y que de acuerdo con el preámbulo tiene como objetivos prioritarios, “garantizar la utilidad pública, la profesionalización, la transparencia y lealtad institucional en el desarrollo (...)”. El objetivo de estas campañas debe responder a un decálogo de objetivos que indica el artículo 3.1⁷ y siempre se debe respetar el interés público (artículo 3.2⁸), la igualdad de género y de diversidad social y cultural (artículo 3.3⁹) y ajustarse a los principios jurídicos de interés general, lealtad institucional, veracidad, transparencia, eficacia, responsabilidad, eficiencia y austeridad en el gasto (artículo 3.4¹⁰).

Por lo tanto, las campañas institucionales tienen que ser de utilidad pública en cuanto que tienen que servir a los ciudadanos y no a quienes las promueven y deben promover la diversidad cultural. Es decir, no deben ser instrumento del Gobierno de turno para ensalzar su política. Aunque esto es difícil porque una forma de hacer propaganda es a través de la comunicación institucional¹¹. Por este motivo, la administración pública es quien debe realizar un plan anual para su ejecución y evaluación y, así, garantizar el máximo provecho a este tipo de campañas institucionales en aras del interés general e informar a los ciudadanos en qué y cómo se invierte el erario público, de acuerdo con el principio de transparencia. Asimismo, los mensajes de publicidad institucional deben respetar la diversidad social y cultural presente en la sociedad, como dispone en el artículo 3.1 a) como al “promoción de la difusión y conocimiento de los valores y principios constitucionales” y, por extensión, de acuerdo con el artículo 13 de la CE.

Las campañas institucionales de integración y de sensibilización responden a una estrategia política previamente diseñada. Tal y como dijimos anteriormente, de una política de “frontera” se ha pasado a una política social en materia de inmigración. Las campañas publicitarias sirven como un instrumento y como un agente más de integración en la política del gobierno. Esto lo constatamos en los Planes anuales de la publicidad y la comunicación institucional en donde este tipo de campañas tienen una gran importancia. La ley LPCI obliga a crear una Comisión de publicidad y comunicación institucional encargada de elaborar cada año un Plan a partir de las propuestas recibidas de todos los ministerios en el que se

7. El artículo 3.1 (LPCI) dispone que “Sólo se podrán promover o contratar campañas institucionales de publicidad y de comunicación cuando tengan alguno de los siguientes objetivos: a) Promover la difusión y conocimiento de los valores y principios constitucionales B) Informar a los ciudadanos de sus derechos y obligaciones legales, de aspectos relevantes del funcionamiento de las instituciones públicas y de las condiciones de acceso y uso de los espacios y servicios públicos, c) Informar a los ciudadanos sobre la existencia de procesos electorales y consultas populares, d) Difundir el contenido de aquellas disposiciones jurídicas que, por su novedad y repercusión social, requieran medidas complementarias para su conocimiento general, e) Difundir ofertas de empleo público que por su importancia e interés así lo aconsejen, f) Advertir de la adopción de medidas de orden o seguridad públicas cuando afecten a una pluralidad de destinatarios. g) Anunciar medidas preventivas de riesgos o que contribuyan a la eliminación de daños de cualquier naturaleza para la salud de las personas o el patrimonio natural, h) Apoyar a sectores económicos españoles en el exterior, promover la comercialización de productos españoles y atraer inversiones extranjeras, i) Difundir las lenguas y el patrimonio histórico y natural de España, j) Comunicar programas y actuaciones públicas de relevancia e interés social”
8. Según el artículo 3.2 (LPCI), las campañas institucionales de publicidad y de comunicación se desarrollarán exclusivamente cuando concurren razones de interés público y en el ejercicio de competencias propias.
9. El artículo 3.3. (LPCI) indica que “Las campañas institucionales contribuirán a fomentar la igualdad entre hombres y mujeres y respetarán la diversidad social y cultural presente en la sociedad.”
10. Artículo 3.4. (LPCI) expresa que “Las campañas institucionales se ajustarán siempre a las exigencias derivadas de los principios de interés general, lealtad institucional, veracidad, transparencia, eficacia, responsabilidad, eficiencia y austeridad en el gasto.”
11. Además, el artículo 10 (LPCI) dispone que durante el periodo electoral o de referéndum no deberá difundirse ninguna campaña de publicidad institucional para evitar el posible “autobombo” del partido político de turno. Por el contrario, en La Ley Orgánica 2/1980, de 18 de enero, sobre regulación de las distintas modalidades de referéndum, en el

artículo 50 permite que “durante el período electoral una campaña de carácter institucional destinada a informar a los ciudadanos sobre la fecha de la votación, el procedimiento para votar y los requisitos y trámite del voto por correo, sin influir, en ningún caso, en la orientación del voto de los electores”. Esta permisividad de la ley, favorece que durante el período electoral sólo el gobierno pueda hacer campañas publicitarias justificando que es para informar a los ciudadanos.

12. En 2007 el Ministerio de Asuntos Sociales y del Trabajo junto con la Organización Internacional de las Migraciones (OIM) lanzaron una campaña de sensibilización a la población senegalesa en televisión y radios locales con el objeto de disuadir la inmigración en cayucos. En este caso el Gobierno español apostó por realizar una campaña en destino. [En línea] <http://www.elmundo.es/elmundo/2007/08/29/comunicacion/1188376744.html> [Consulta: 17 de septiembre de 2008].
13. Además, de la campaña de publicidad para luchar contra la inmigración irregular en Senegal de la Secretaría de Estado (497.000 euros) y de la promoción en las universidades y difusión de jornadas sobre derecho, inmigración e integración de la Abogacía General del Estado con un coste de 22.446,38 euros.
14. En este caso, la campaña de publicidad tiene como objetivo prevenir los riesgos laborales y el Ministerio lanza una campaña hacia todos los implicados, empresarios y trabajadores, entre ellos se incluyen a los jornaleros con una imagen de un inmigrante, incluyéndolos como *target* de la campaña, bajo el lema: “365 días sin accidentes de trabajo son buenos días para todos”. [En línea] <http://www.mtas.es/es/destacados/EMPLEO/CAMPANAS/365DIAS/221007campana365dias.htm> [Consulta: 15 de agosto de 2008].

incluirán y especificarán las indicaciones necesarias sobre el objetivo de cada campaña. En los últimos dos años, fechas desde que se realizan estos Planes, el tema de inmigración ha sido una de las prioridades del Gobierno. En el 2006 la única campaña en materia de inmigración fue la que se instrumentó para evitar la inmigración ilegal de los Senegaleses en España¹² (Informe de Publicidad y Comunicación Institucional, 2006) en la que se invirtió 503.089 euros. En el 2007, la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales invirtió dos millones de euros en la campaña de publicidad sobre inmigración (Informe de Publicidad y Comunicación Institucional, 2007)¹³, y en el 2008 se lanzó la campaña de sensibilización en el ámbito estatal sobre riesgos laborales del Ministerio de Trabajo e Inmigración (coste de 3,5 millones de euros)¹⁴ además del programa de retorno de inmigrantes del mismo ministerio (3.2 millones de euros), véanse a continuación.



Campaña de sensibilización en el ámbito estatal sobre riesgos laborales del Ministerio de Trabajo e Inmigración Fuente: <http://www.mtas.es/es/destacados/EMPLEO/CAMPANAS/365DIAS/221007campana365dias.htm>



Campaña de retorno de inmigrantes del Ministerio de Trabajo e Inmigración Fuente: http://www.canalsolidario.org/web/noticias/noticia?id_noticia=4077

De acuerdo con estas cifras se observa que las campañas publicitarias en materia de inmigración son una constante en la política del gobierno y que, de hecho, cada año va en aumento su inversión. De las enunciadas anteriormente, analizaremos la más reciente del año 2007 bajo el slogan “Todos diferentes. Todos necesarios” que el Gobierno lanzó a través del Ministerio de Asuntos Sociales. El objeto de dicha campaña responde a los previstos en el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010. En el lema “Todos diferentes. Todos necesarios” el eje de la comunicación busca transmitir la integración de los inmigrantes en España y cambiar la percepción de los nacionales hacia aquéllos. Se pretende recrear un escenario cotidiano y tendiente a la interculturalidad. Lógicamente la ficción está gestionada por una política gubernamental como parte de su estrategia política. Los inmigrantes valoraron esta campaña muy positivamente.

En cuanto a los segmentos de públicos que aparecen, se percibe un claro intento por representar el mayor contingente posible de la población española. En primer lugar, la paridad de sexos: tres hombres y tres mujeres. Entre los hombres se destacan un menor, un joven inmigrante y un anciano. Y entre las mujeres: una mujer de edad media, una adolescente y una inmigrante. En todos ellos se juega con los signos simbólicos para representar su *target*. De un lado, la forma de vestir la chica joven con un fular y un peinado desenfadado y, de otro, el recurso de los gestos visuales como en la última imagen en la que la mujer de edad media y el chico inmigrante se dan la mano como símbolo de un pacto, de un acuerdo, de una decisión de consenso que, en definitiva, es lo que se quiere lograr con esta campaña (Martínez y Vizcaíno, 2008), véase a continuación la pieza publicitaria.

Alicia necesita que Mirta cuide a su padre.
 Mirta necesita que Carmen recoja a su hijo en el colegio.
 Amadou, el novio de Carmen, necesita trabajo.
 Y, mira por dónde, Alicia necesita un cocinero.

Con la integración de los inmigrantes todos ganamos

Ganamos en crecimiento económico, en calidad de vida, en diversidad cultural.



Todos diferentes. Todos necesarios.



www.mtas.es

Campaña 2007 "Todos diferentes todos necesarios" del Ministerio de Trabajo e Inmigración. Fuente: <http://www.mtas.es/>

Las Administraciones de las Comunidades Autónomas

Las normas autonómicas vigentes en publicidad institucional son: Cataluña¹⁵, Valencia¹⁶, Aragón¹⁷, Navarra¹⁸, País Vasco¹⁹, Andalucía²⁰, Canarias²¹ y Asturias²². Analizaré cada una de ellas, su relación con la inmigración y las campañas publicitarias realizadas en esta materia.

Comenzaremos por el caso de **Cataluña** que dispone de la Ley 18/2000, de 19 de diciembre sobre publicidad institucional. En el artículo 4. i) dice que la publicidad institucional "debe velar especialmente por el respeto a la diversidad, especialmente la que tiene su origen en razones económicas, culturales, étnicas, de género, religiosas o de orientación sexual". Esto indica que toda campaña publicitaria debe tener en cuenta todos y cada uno de los ciudadanos que viven en el territorio catalán. La ley alude claramente a la interculturalidad. Asimismo, se entiende del artículo 3.5²³ que la publicidad es el vehículo para lograr la interculturalidad. Las campañas de publicidad institucional que ha realizado la Generalitat de Cataluña son relativas a política y cultura. En el primer caso, la campaña del *Estatut* representa al inmigrante como un ciudadano catalán más, al grado de que habla catalán en el *spot*. Mientras que en el segundo caso, la campaña "Dóna corda al català" (dale cuerda al catalán) apuesta por la política lingüística²⁴ promocionando el uso del catalán a través de líderes de opinión y niños inmigrantes hablando en catalán. En ambas campañas se incluye al inmigrante como un *target* más dentro de la sociedad catalana. La peculiaridad de Cataluña es que no ofrece campañas de integración diferentes de la demás comunidades autónomas. Cataluña apostó directamente por la integración. (Martínez y Vizcaíno, 2008).

15. Véase, Ley 18/2000, de 19 de diciembre sobre publicidad institucional de Cataluña.
16. Véase, Ley 7/2003, de 20 de marzo, de publicidad institucional de la Comunidad Valenciana.
17. Véase, Ley 16/2003, de 24 de marzo, sobre la actividad publicitaria de las Administraciones públicas de Aragón.
18. Véase, Orden Foral 1/2003, de 11 de noviembre, sobre directrices de contratación de la publicidad institucional de la Administración de la Comunidad Foral de Navarra.
19. Véase, Norma Foral 2/1994, de 6 abril del País Vasco.
20. Véase, Ley 6/2005, de 8 de abril, que regula la actividad publicitaria de las Administraciones Públicas de Andalucía.
21. Ley 2/2007 de 9 de febrero, reguladora de las campañas institucionales realizadas por los órganos de la Administración de la Comunidad Autónoma de Canarias y por las restantes entidades comprendidas en el sector público autonómico canario.
22. Ley del Principado de Asturias 6/2006, de 20 de junio, de Comunicación y Publicidad Institucionales
23. El artículo 3.5 dice así: "la publicidad institucional, además de ser explicativa de la institución en su marco global, debe difundir mensajes que contribuyan a implicar a los ciudadanos y ciudadanas en el proceso de construcción de una sociedad avanzada desde el punto de vista de su progreso económico y social y de su conciencia cívica. Asimismo, debe tener siempre presente en sus mensajes una voluntad cohesionadora e integradora del conjunto de la sociedad".
24. Aunque conviene recordar que desde los años ochenta ha habido campañas para fomentar esta lengua como la del lema de "El català, cosa de tots" (el catalán, cosa de todos).

La comunidad valenciana no ha realizado ninguna campaña *ad hoc* de integración y de sensibilización, sino que directamente en sus anuncios se incluye al nuevo ciudadano inmigrante. Esto sorprende, dado que la Comunidad de Valencia es una de las tres primeras que recibe más inmigración de España



Campaña "dale corda al català" Fuente: Generalitat

Valencia promulgó la Ley 7/2003, de 20 de marzo, de publicidad institucional de la Comunidad Valenciana que dispone de forma expresa que las campañas de publicidad institucional deberán tener distintos fines concretos como "la prevención y protección de la integridad física y material de los ciudadanos, y la promoción de la integración social." (art. 2.d) Esta norma indica claramente que la publicidad institucional debe velar por la integración social. Asimismo, otra finalidad que debe conseguir la publicidad es "la sensibilización de los ciudadanos, fomentando conductas o hábitos para la convivencia y el bienestar social, el compromiso con determinadas causas y los valores de la democracia" (art. 2 e). Estos dos artículos aluden a la aceptación y reconocimiento de nuevas culturas que, por extensión, podrían favorecer el bienestar social, como dice la ley catalana. Sin embargo, este término es poco claro por la multitud de significados que pueden ser adheridos al mismo, de la misma forma que "buen padre de familia" u otros términos jurídicos semejantes llevan a confusión. De cualquier modo, respecto a la publicidad institucional en materia de inmigración la comunidad valenciana ha optado por la línea de Cataluña. No ha realizado ninguna campaña *ad hoc* de integración y de sensibilización, sino que directamente en sus anuncios se incluye al nuevo ciudadano inmigrante. Esto sorprende, dado que la Comunidad de Valencia es una de las tres primeras que recibe más inmigración de España, junto con la Comunidad de Madrid y Cataluña (INE, 2008), y por el hecho de que en el Plan Director de Inmigración y convivencia del 2008 hay una partida destinada a impulsar la cooperación de las asociaciones de inmigrantes en el desarrollo de las campañas de sensibilización²⁵.

Aragón tiene la Ley 16/2003, de 24 de marzo, sobre la actividad publicitaria de las Administraciones Públicas de Aragón, en ella se indica que la publicidad está al servicio de los ciudadanos y que ésta debe cumplir varios objetivos (art. 3.2) entre los que destacamos el que incluye la aceptación y respeto entre los diferentes ciudadanos con culturas diferentes (art. 3.2 e²⁶) y el que responde a la necesidad de conseguir una sociedad unida para vivir en pacífica convivencia (art. 3.2. g²⁷). De acuerdo con estos artículos, el gobierno de Aragón ha llevado a cabo dos campañas: una, bajo el lema "Con la inmigración el futuro de Aragón tiene buena cara" y "Los nuevos aragoneses. Todos somos la fuerza de Aragón". Ambas campañas se realizaron en 2007 con el propósito de integrar, de un lado, al inmigrante como un aragonés más y, por el otro, de sensibilizar a los autóctonos para que tomen conciencia de los nuevos ciudadanos-inmigrantes. A continuación mostramos las dos campañas.

25. Véase el Plan Director en la web de la Comunidad Valenciana: http://www.cic.gva.es/images/stories/dgi/plan_valenciano/pd_inmigracin_y_convivencia_2008-2011.pdf [12/09/2008].
26. Artículo 3.2. e) dispone que "Promover valores y conductas que consoliden la democracia, la libertad, la convivencia y la solidaridad".
27. Artículo 3.2.g) "Implicar a la ciudadanía en el objetivo de lograr una sociedad cohesionada y avanzada en cuanto a conciencia cívica y progreso económico y social".



Campaña 2007 "Con la inmigración el futuro de Aragón tiene buena cara" Fuente: Gobierno de Aragón

Con el eslogan "Los nuevos aragoneses", el gobierno de Aragón realizó una campaña que nos lleva a pensar que se pretende diferenciar entre unos aragoneses de primera y otros de segunda o, incluso, que hay unos autóctonos "viejos" y otros "nuevos", en definitiva, que hay un antes y un después



Campaña 2007 "los nuevos aragoneses. Todos somos la fuerza de Aragón" Fuente: Gobierno de Aragón

Llama la atención que el Gobierno de Aragón realice dos campañas de publicidad institucional cuando no es una Comunidad Autónoma que haya tenido un relevante aumento de población inmigrante, a diferencia de Madrid, Cataluña y Valencia. Y pese a ello, el Gobierno de esta comunidad ha apostado por dos campañas de publicidad. En ambas, la construcción del mensaje está cargada de estereotipos. Se representa a jóvenes inmigrantes, ya sean niños/as o un adolescente, y se recurre a los tópicos de los rasgos y a las "caritas" alegres con grandes sonrisas. La utilización de un *target* joven responde a la inocencia que los caracteriza. Éstos siempre venden mejor la idea de la integración y, a un mismo tiempo, un niño/a o un adolescente representan la idea de la esperanza y el futuro. En la primera campaña bajo el lema "la economía de Aragón también tiene esta cara" se alude a la inmigración vinculada a la economía. Ésta se utiliza como recurso para la integración. La inmigración debe ser entendida como una nueva fuente de ingresos para el pueblo aragonés y, por ello, "con la inmigración el futuro de Aragón tiene buena cara". Está claro que este anuncio va dirigido al público aragonés con el fin de que acepte e integre al inmigrante. Respecto a la segunda campaña, se continúa con la idea de los que son de Aragón y los que no, los inmigrantes, con el eslogan "Los nuevos aragoneses". Esto nos lleva a pensar que la campaña pretende diferenciar entre unos aragoneses de primera y otros de segunda o, incluso, que hay unos autóctonos "viejos" y otros "nuevos", en definitiva que hay un antes y un después.

En Andalucía se optó por el lema “Como tú”, que invita a la reflexión y deconstruye la diferenciación entre unos y otros, y por el eslogan “Avanzando hacia la diversidad... caminamos hacia el futuro”, situando a los nuevos ciudadanos inmigrantes y a los nacionales en un escenario positivo en el que ambos conjuntamente deben recorrer un largo camino

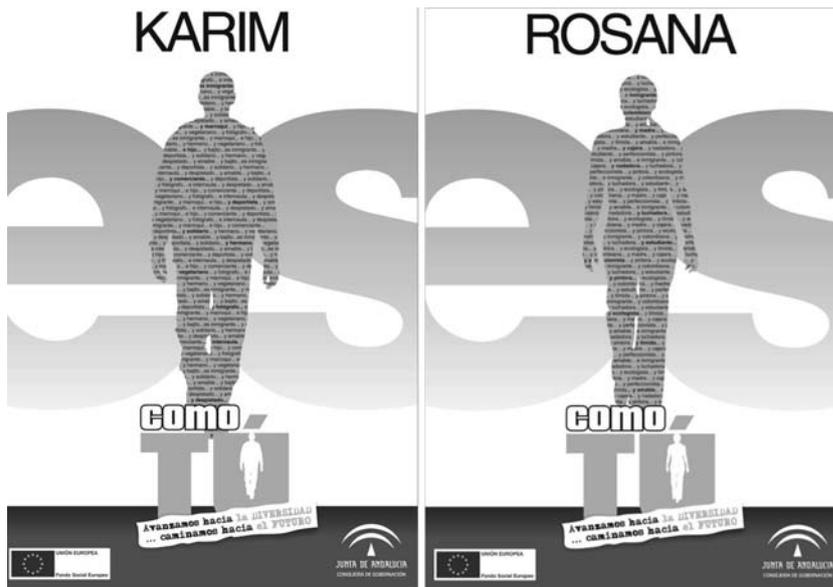
Pero esta diferencia quiere romperse con el *leitmotive* que cierra el anuncio con “TODOS (en mayúscula) somos la fuerza de Aragón” en el que confluyen y conviven todos los ciudadanos de Aragón, sean de antes o de ahora, en la construcción de este territorio. En esta campaña el *target* son ambos públicos, aragoneses autóctonos e inmigrantes, y el mensaje final es de unión, pero quizá el *slogan* y el código visual no consiguen este propósito, a pesar de que el símbolo de la risa quiera evocar “alegría”, “diversión”, “esperanza” en la realización de este fin como algo posible y real. El incidir en la diferenciación con “los nuevos aragoneses” quizá no consiga el propósito de unión.

Navarra dispone de la Orden Foral 1/2003, de 11 de noviembre, sobre directrices de contratación de la publicidad institucional de la Administración de la Comunidad Foral de Navarra. Esta ley indica sólo el procedimiento administrativo para que las administraciones contraten publicidad pero no de cuáles son los objetivos de las campañas institucionales. La información facilitada en la *web* no indica que haya habido alguna campaña de publicidad institucional de integración o sensibilización.

El País Vasco fue la comunidad pionera en esta materia porque en 1994 promulgó la Ley Foral 2/1994, de 6 de abril, sobre Publicidad de Entidades del sector público foral. En esta norma se justifica el gasto de la publicidad institucional en su preámbulo: “(...) publicidad institucional puede constituir una fuente de ingreso que, por su importe, puede ayudar a promover la información específica del Territorio, es razonable que su distribución se haga atendiendo a este criterio”. En esta norma de tan solo tres artículos se quiere dejar claro la inversión de la publicidad y la distribución de la publicidad entre los diferentes medios de comunicación, pero no especifica cuáles son los motivos para realizar esta modalidad publicitaria que se subvenciona con el erario público. Al igual que en Navarra, la información facilitada en la *web* no indica que haya habido alguna campaña de publicidad institucional de integración o sensibilización.

Andalucía dispone de la Ley 6/2005, de 8 de abril, que regula la actividad publicitaria de las Administraciones Públicas de Andalucía. El artículo 3 a y b entiende como actividad publicitaria de las Administraciones Públicas aquella dirigida a “Promover valores y conductas que consoliden la democracia, la libertad, la convivencia y la solidaridad” e “implicar a la ciudadanía andaluza en el objetivo de lograr una sociedad cohesionada y avanzada en cuanto a conciencia cívica y progreso económico y social”. En ambos casos se entiende, como en la ley de Aragón, que se debe promover la integración. De hecho, la Junta de Andalucía realizó el I y II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía cuyo objeto es la integración de los inmigrantes²⁸. Para este propósito partieron de la premisa de que era necesario desvincular la inmigración de la posición simbólica creada en la sociedad andaluza mediante el cambio de actitudes prejuiciosas y estereotipos negativos. Se optó por el lema “Como tú”, que invita a la reflexión y deconstruye la diferenciación entre unos y otros, y por el eslogan “Avanzando hacia la diversidad... caminamos hacia el futuro”, situando a los nuevos ciudadanos inmigrantes y a los nacionales en un escenario positivo en el que ambos conjuntamente deben recorrer un largo camino (Martínez Pastor, 2007). A continuación mostramos dos de sus anuncios. A principio de 2009 lanzarán una nueva campaña.

28. Esta información ha sido facilitada por el Departamento de Planificación de la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía. También se puede obtener información en la dirección de la Junta de Andalucía: <http://www.juntadeandalucia.es> [Consulta: 12 de febrero de 2007].



Campaña 2006 “Cómo tú” Junta de Andalucía. Fuente: <http://www.juntadeandalucia.es>

En Canarias el objetivo era demostrar que todos los pueblos han sido en algún momento inmigrantes y que debemos ser tolerantes con los demás

En este caso la campaña fue lanzada para el público nacional con el propósito de sensibilizar. En el código visual solamente se ve la imagen poco definida de un hombre o una mujer pero sin dar detalles, por lo que en realidad podría ser cualquier persona. Sin embargo, el código textual desvela de quién se trata indicando “Karin” y “Rosana” el nombre de dos inmigrantes y bajo el lema “como tú”. La lectura del conjunto del anuncio dice: Karim o Rosana es como tú. Además, el anuncio es color verde que, por un lado, es el color corporativo de la Junta de Andalucía y, por el otro, evoca tradicionalmente la esperanza que, en este caso, radica en la posibilidad de integrar a los inmigrantes. La campaña juega simultáneamente con el código visual y el textual. En la silueta de un hombre y una mujer que podría ser cualquier persona, no aparece ningún rasgo definido. Mientras que el código textual es el que muestra la distinción entre los de “aquí” y los de “allí” a través de los nombres de origen magrebí “Karim” y latino “Rosana”.

Desde el año pasado, **Canarias** dispone de la Ley 2/2007 del 9 de febrero, reguladora de las campañas institucionales realizadas por los órganos de la Administración de la Comunidad Autónoma de Canarias y por las restantes entidades comprendidas en el sector público autonómico canario. Al igual que la ley nacional, en el artículo 1.3 dispone que “Las campañas institucionales contribuirán a fomentar la igualdad entre hombres y mujeres y respetarán la diversidad social y cultural presente en la sociedad”. Este énfasis en el “respeto a la diversidad cultural” induce a pensar en la integración y tolerancia del inmigrante. Antes de esta norma se hicieron carteles sobre inmigración utilizando un recorte de una noticia de 1949 en la que el titular era “apresados en Venezuela 160 inmigrantes ilegales canarios”. El objetivo era demostrar que todos los pueblos han sido en algún momento inmigrantes y que debemos ser tolerantes con los demás. Actualmente, no hay constancia de otras campañas de publicidad institucional en Canarias, según la información proporcionada desde su Gobierno.

En todas las campañas de publicidad institucional se tiende a la interculturalidad buscando la aceptación del "otro" y su integración



Imagen de los tripulantes de "La Elvira" a su llegada a Puerto de Garopano, Venezuela, en Mayo 1949

Apresados en Venezuela 160 inmigrantes ilegales Canarios

Campaña 2006 "Apresados en Venezuela"

Fuente: <http://quomodo.blogspot.com/2007/01/apresados-en-venezuela-160-inmigrantes.html>

La ley más reciente de publicidad institucional es la del Principado de **Asturias** con Ley del Principado de Asturias 6/2006, de 20 del junio, de Comunicación y Publicidad Institucionales. La publicidad institucional debe responder a once objetivos entre los cuales uno propugna que el gobierno debe promover, entre otros, la convivencia y la solidaridad (art. 2.a). Y el desarrollo de la comunicación institucional deberá adecuarse de "igualdad entre hombres y mujeres y respeto de la diversidad social y cultural presente en la sociedad" (art. 3.d). A pesar de que en la ley esté presente la integración como un objetivo y principio de la publicidad institucional, la información obtenida en la *web* del Principado no muestra ninguna campaña en esta materia. Se entiende que quizá éste no sea un objetivo político dado que Asturias es una de las Comunidades junto con Extremadura que menor número de inmigración recibe.

CONCLUSIONES

Las políticas gubernamentales a través de las estrategias adoptadas tienen como punto de mira la inmigración y una de sus herramientas es la comunicación y, de manera especial, la publicidad institucional. De hecho, cada vez más comunidades autónomas disponen de una norma específica de publicidad y comunicación institucional que regula sus

inversiones al margen de la ley nacional. En el caso de que no tengan una norma autonómica realizan campañas de integración y sensibilización bajo la norma nacional, como es el caso de la Comunidad de Madrid, la Xunta de Galicia o Islas Baleares.

La mayoría de las campañas de publicidad institucional tienen como objetivo dirigirse al unísono a los ciudadanos nacionales y a los inmigrantes, aunque hay campañas que tienen como *target* sólo al inmigrante, como es el caso de la Junta de Andalucía. Los mensajes utilizados en las campañas suelen tener los adjetivos "todos" y los verbos "somos" para implicar a unos y a otros. Los sujetos que protagonizan los anuncios son generalmente inmigrantes pero con un aspecto occidentalizado, connotando que se integran en nuestra sociedad como cualquiera de nosotros. Y las imágenes de éstos siempre suelen ser primeros planos. Además, son numerosas las campañas que juegan con los estereotipos y tópicos de las "caritas" alegres.

Las normas de publicidad y comunicación institucional coinciden en la terminología para designar posibles campañas de inmigración al indicar "promover la convivencia y solidaridad", "bienestar social", "respeto culturas", "respetar la diversidad", "construcción de una sociedad avanzada" o "reconocimiento de nuevas culturas". Esto responde a las diferentes estrategias políticas y a la construcción del discurso político que está gestándose, tal y como afirmaba Zapata-Barbero (2007).

En todas las campañas de publicidad institucional se tiende a la interculturalidad buscando la aceptación del "otro" y su integración.

La publicidad es una herramienta más del gobierno como agente socializador y como medio para alcanzar una estrategia política acorde con los objetivos del partido de turno.

La publicidad es una herramienta más del gobierno como agente socializador y como medio para alcanzar una estrategia política acorde con los objetivos del partido de turno

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AJA Y DIÉZ (coord.). *La regulación de la inmigración en Europa*. Barcelona: Fundación la Caixa, 2005.

CONSEJERÍA DE INMIGRACIÓN Y COOPERACIÓN. *Plan de integración 2009-2012*. Madrid: Consejería de Inmigración y cooperación, 2008.

DE LUCAS, F. "Sobre el papel del derecho y el contrato en el proyecto intercultural". *Revista de teoría y filosofía del derecho*, Isonomía, N.º. 19, (2003.) P. 47.

DE LUCAS, J.: "Sobre las garantías de los derechos sociales de los inmigrantes". *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* [edición en línea], N.º. 4, 2001, Valencia: <http://www.uv.es/CEFD/4/Delucas.html>. [Consulta: 10 de septiembre de 2009].

HUNTINGTON, S. *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Paidós, 2004.

MARTÍNEZ PASTOR, E. Y VIZCAÍNO-LAORGA, R.: "Publicidad institucional como fenómeno integrador ante la inmigración en España: régimen jurídico". *Revista Latina de Comunicación Social* [edición en línea] , N° 63, P. 90- 98, 2008, La Laguna (Tenerife): Universidad de La Laguna. http://www.ull.es/publicaciones/latina/_2008/10_Fuenlabrada/Vizcaino_y_Martinez.html [Consulta:10 de septiembre de 2009].

MARTÍNEZ PASTOR, E. "Campañas publicitarias para ciudadanos inmigrantes". En: *La Publicidad se acerca a la inmigración*. Madrid: Observatorio de las Realidades Sociales y la Comunicación, 2007. P.105-124.

PÉREZ DÍAZ, ÁLVAREZ-MIRANDA, GONZÁLEZ E. *España ante la inmigración*. Barcelona: Fundación la Caixa, 2001.

PRESIDENCIA DEL GOBIERNO. *Informe de Publicidad y Comunicación Institucional 2007*. Madrid: Presidencia del gobierno, 2006.

PRESIDENCIA DEL GOBIERNO. *Informe de Publicidad y Comunicación Institucional 2008*. Madrid: Presidencia del gobierno, 2007.

PRESIDENCIA DEL GOBIERNO. *Plan de publicidad y comunicación institucional 2008*. Madrid: Presidencia del gobierno, 2008.

RODRIGO ALSINA, M. "Elementos para una comunicación. intercultural". *Revista Cidob d'Afers Internacionals*. No. 36 (mayo, 1997). P. 11-21,

RODRIGO ALSINA, M. *Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos, 1999.

ZAPATA-BARBERO, R. "Políticas del discurso sobre inmigración en España: discursos re-activos y discursos pro-activos en los debates parlamentarios". *Discursos y sociedad*. Vol. 1. No. 2 (2007).

ZAPATA-BARBERO, R. "El tiempo de la diversidad cultural y el discurso conservador basado en la tradición (monocultural)". *IC* (2007). P. 27-35,

PANEL IV

CONTACTO Y DISTANCIA EN EL ORDEN POSTCOLONIAL

- INTRODUCCIÓN

Luis Alfonso Herrera Robles

- CONTACTO Y DISTANCIA EN EL ORDEN
POSTCOLONIAL

Enrique Dussel

- PROFESORES RURALES E INVESTIGADORES
OCCIDENTALES: MISIONEROS DE LA
MULTICULTURALIDAD

Ruth Bautista, Pablo Hoyos y Álvaro Briaes

- LA LÍNEA QUE NOS UNE Y NOS SEPARA: ENCUENTRO
Y PUNTO DE QUIEBRE ANTE EL NUEVO ORDEN
COLONIAL

José Antonio Nizama

- LA EUROPA-FORTALEZA Y SU OTRO (INMIGRANTE)
COLONIAL: UN ANÁLISIS DESDE LAS PROPUESTAS
DEL PROGRAMA MODERNIDAD/COLONIALIDAD
LATINOAMERICANO

Gisela Ruiseco y Liliana Vargas

Luis Alfonso Herrera Robles

*Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez,
Departamento de Ciencias Sociales*

alfluish@gmail.com

El panel IV, contó con la participación del profesor Enrique Dussel, quien es uno de los mayores teóricos y académicos de la teoría decolonial. El punto de partida de su intervención, fue el preguntarse –desde una larga perspectiva histórica– ¿qué significa ser extranjero?, misma cuestión que abordó desde una crítica a la tradición occidental que Dussel enmarca como eurocéntrica.

La “hospitalidad” fue el eje sobre el que articuló la posible respuesta a la pregunta anterior. Dussel, contrasta la idea de hospitalidad en la tradición mesoamericana y la hispánica del siglo XVI, además de la existente en Oriente. La conclusión era la falta de hospitalidad del mundo moderno occidental respecto a las otras tradiciones extra-europeas. La construcción del “otro”, el no europeo, significó –dice Dussel– su exclusión, se le convirtió al indio de las colonias americanas y al esclavo africano en un “no ser”. Pero, el no ser, era estar en la exterioridad, la periferia.

Introduce entonces, el debate que más adelante los otros ponentes pondrían sobre la mesa, la cuestión del otro-inmigrante y el otro-indígena. Mismos que serán abordados desde “la mirada arqueológica” y “la mirada etnográfica”. Dussel propuso una “historia otra” sobre la Modernidad donde los indios americanos son el primer “no ser” de la modernidad, junto a los esclavos negros capturados en África y comercializados en América.

Dussel propone conocer la historia para recuperar la hospitalidad, un buen antídoto contra el eurocentrismo. Y reconocer que en el fondo de esta historia, todos somos extranjeros, diluyendo la fórmula perversa de la construcción del otro, de otro como un no ser. Ahora que reaparece en el debate contemporáneo el otro-inmigrante, estamos en tiempo de recurrir a la hospitalidad de las culturas, olvidada y abandonada por el eurocentrismo que impuso Occidente desde los inicios de la modernidad.

Así, este panel integró las nociones, ideas, conceptos y categorías que intentan poner de manifiesto una “historia mundial y crítica”¹ que no sea la historia oficial que el eurocentrismo había construido para el estable-

Dussel propone conocer la historia para recuperar la hospitalidad, un buen antídoto contra el eurocentrismo. Y reconocer que en el fondo de esta historia, todos somos extranjeros, diluyendo la fórmula perversa de la construcción del otro, de otro como un no ser

1. Véase DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Durante décadas, la “política de reconocimiento” que el multiculturalismo vendió como solución alternativa a la discriminación y racismo que élites y sectores populares aplicaban al otro-inmigrante, otro-extranjero, no fue en realidad, más que un “falso reconocimiento”

cimiento del orden colonial europeo en los siglos pasados. Su dificultad radica en su ruptura epistémica con aquello que critica, ya que el colonialismo europeo parece haber recobrado el aliento, reapareciendo en su formato poscolonial. Entonces la tarea de este panel es la de desvelar las nuevas formas de contacto y distancia del nuevo orden colonial respecto a lo extra-europeo, la construcción de un “otro” ajeno y peligroso.

Como coinciden los trabajos presentados en este panel, la *colonialidad del poder* es uno de los principales conceptos que nos permiten conocer cómo opera en la actualidad esta lógica poscolonial, sin olvidar la necesidad de revisar en la larga duración (*longue durée*) esta historia de subalternización e inferiorización del otro. Los viejos actores como el indio, el negro, el mulato, y otras minorías como el gitano, reaparecen en el debate europeo en el inmigrante que provoca el miedo, la desconfianza y el odio de los establecidos ante los recién llegados de América Latina, África y Asia.

Durante décadas, la “política de reconocimiento” que el multiculturalismo vendió como solución alternativa a la discriminación y racismo que élites y sectores populares aplicaban al otro-inmigrante, otro-extranjero, no fue en realidad, más que un “falso reconocimiento”. Siguiendo las palabras que Aníbal Quijano mencionó en México hace un par de años: “no tenemos a dónde ir, estamos adentro, pero en contra”, estos trabajos ponen de manifiesto esta resistencia a las nuevas formas de colonialidad y sometimiento que por un breve tiempo se creyeron desarticuladas.

En ese sentido, se pueden entender los trabajos e investigaciones de nuestros panelistas que, desde lo teórico y lo empírico, se encargan de evidenciar las distancias que procura el nuevo orden colonial, evitando el contacto y cuando éste se da, siempre es la asimetría lo que lo caracteriza, una vieja relación entre un “nosotros” bueno y un “ellos” malo. La llamada a la convivencia y tolerancia del mundo occidental, se ve obstaculizada cuando el inmigrante, el indio, el negro, el mestizo, dice haber decidido qué hacer con sus recursos y proyectos nacionales. Los dos mundos, el occidental y el resto subalternizado por el primero, presentan en la actualidad dos proyectos diferentes de lo que creen, debe ser, el mundo contemporáneo.

La “mirada arqueológica” que nos ofrece José Antonio Nizama, nos convence de que la tradición milenaria que albergaron una gran diversidad de pueblos americanos (andino, maya, azteca) fue producto del contacto y de dinámicas culturales que eran parte del mundo indígena que albergó una cultura material comparable a la de cualquier sociedad y cultura milenaria fuera de América, cuando Europa aún ni siquiera estaba por inventarse. Al encontrarse esos dos mundos, el producto de este contacto es la drástica disminución de la población nativa. Y nos dice:

Debemos entender el momento del encuentro del mundo andino y el ibérico como un proceso que si bien liga nuestra originaria civilización con el de la nueva era “moderna” que en ese continuo de relaciones nos hace lo que hoy somos, a su vez se convierte, este mismo proceso, en fuente originaria de muchas de las taras ideológicas que sirven para la discriminación y marginación que padecen hasta hoy un gran número de nuestras poblaciones.

Por su parte, desde una “mirada etnográfica”, Ruth Bautista, Álvaro Briaes y Pablo Hoyos, ponen en evidencia que el “trasfondo colonizador” de la vieja idea de “pureza de sangre” sigue vigente en las poblaciones rurales de Bolivia al igual que ocurre en buena parte del mundo andino. El nuevo orden colonial, disfrazado de “colonialismo interno” dicen, es la nueva consigna en los llamados misioneros de la multiculturalidad-colonialidad, mismos que trasladan el mensaje colonizador a través de estrategias de higienización y patologización del otro no occidental. La colonialidad del poder de la que nos habla Quijano en sus textos, también opera como una colonialidad del ser y el saber, que tiene como objetivo un nuevo sujeto colonial en el niño aymara del altiplano boliviano.

La crítica al *multiculturalismo oficialista* que Ruth, Álvaro y Pablo señalan en su trabajo de investigación, es una muestra más de este falso reconocimiento que ya adelantábamos al inicio de esta presentación. Multiculturalismo que deviene en *indigenismo oficialista*, insisten en su estudio. Y agregan; “A lo largo del siglo XX, estas políticas se han caracterizado por transformar el genocidio de la colonia en un *etnocidio* sistemático, sometiendo a las culturas nativas a proyectos modernizadores y supuestamente civilizatorios”. En su propia autocrítica, sobre su “mirada etnográfica” nos insisten de manera contundente.

Debemos estar dispuestos a deslegitimarnos radicalmente respecto a nuestras siempre conflictivas posiciones, tanto aquellas elegidas como las heredadas por cuestión de sociedad, cultura o clase. Debido al constante fluir dinámico de la vida, siempre quedarán espacios que resistan los tentáculos de alguna hegemonía; donde entender conlleve cuestionarse y hacer refracciones que nos lleven a nuevas amistades y desencuentros.

Así, del colonialismo interno, nos pasamos a los nuevos sujetos coloniales en la Europa de hoy: el inmigrante, según Ramón Grosfoguel, el sujeto colonial por excelencia. Propuesta de Gisela Ruiseco y Liliana Vargas, quienes desde el llamado Programa Modernidad/Colonialidad en América Latina de distintos académicos latinoamericanos, nos ayudan a entender dentro del nuevo orden colonial, los formatos de discriminación y racismo en lo que ellas han caracterizado como la “Europa-fortaleza” y que sirve para contextualizar el poscolonialismo en este lado del Atlántico.

Desde la atenta “mirada del otro-inmigrante”, van poniendo sobre la mesa cosas que se ocultan para simular una recepción amistosa que no deja de ser sospechosa al contraponerla con la realidad del inmigrante. Realidad poco disimulada con el uso de metáforas –como invasión, aluvión, avalancha u oleadas– que los *media* usan para referirse al colectivo de inmigrantes extra-europeos. Colectivo que hacen aparecer como peligroso y ponen bajo permanente sospecha en estas sociedades de la vigilancia total.

Es por eso que nuestros panelistas incluyen el componente colonial, el cual, les lleva a la siguiente afirmación: “Y siguiendo un análisis poscolonial del mundo contemporáneo, se puede señalar, que la rearticulación del poder colonial dentro del capitalismo global, recae hoy en buena medida, sobre el inmigrante”. Y nos dicen con inquietud esperanzadora, “la puerta queda abierta a la posibilidad de lo que Enrique Dussel ha planteado como *Transmodernidad*, una propuesta para superar el proyecto moderno, inexorablemente ligado a su contra cara colonial”.

Debemos estar dispuestos a deslegitimarnos radicalmente respecto a nuestras siempre conflictivas posiciones, tanto aquellas elegidas como las heredadas por cuestión de sociedad, cultura o clase. Debido al constante fluir dinámico de la vida, siempre quedarán espacios que resistan los tentáculos de alguna hegemonía

En fin, estas tres miradas; la arqueológica como punto de partida en el pasado milenario del mundo andino, pero aún presente en sus poblaciones; la mirada etnográfica que en el mundo presente es muestra de este doble *continuum*, primero; de permanencia de una cultura sabia y segundo; de la vigencia de la colonialidad del poder sobre este mundo sabio y milenarista. La última mirada, la del otro-inmigrante, es la constatación que el nuevo orden poscolonial ha extendido sus tentáculos tanto en lo extra, como en lo intra-europeo. Es decir, una doble condición espacial del orden poscolonial.

Enrique Dussel

Profesor de Ética en la UAM/Iztapalapa y en la UNAM, México

dussamb@servidor.unam.mx

I

Un poco con temor y temblor me he propuesto hacer una meditación ética y filosófica sobre el tema de ser extranjero. El ser en el sentido fuerte de la palabra, el verbo. Debo decir que esta meditación fue también parte de un artículo que trabajé en el año de 1976, cuando empecé mi exilio en México después de haber sido 10 años extranjero como estudiante en Europa (ser becario mantiene una cierta normalidad, pero ser exiliado es más fuerte y aún lo es más cuando se es para siempre).

Me parece importante abrir en la conciencia europea una reflexión profunda sobre qué significa ser extranjero y sobre qué actitud debemos tener ante el extranjero. Es un tema que da para mucho. El europeo está en una esquizofrenia, porque al comportarse de una manera no ética ante el extranjero derrumba todos los pretendidos valores, no sólo de la modernidad sino de la cultura occidental desde su origen, si es que existe. Es por lo tanto necesario mostrar esa contradicción.

El código de Hammurabi, datado en unos 18 siglos antes de la era común, en un punto dado habla de la justicia hacia el huérfano, la viuda y el extranjero. De los tres el más vulnerable no es ni el huérfano (hacer justicia con mi hijo es fácil, porque es hacer justicia conmigo mismo, pero hacer justicia con el otro ya es más difícil) ni la viuda (hacer justicia con mi mujer es fácil puesto que, en el machismo patriarcal de la época, soy yo mismo, pero hacer justicia con la viuda es mucho más), sino el extranjero, ya que estar en la fraternidad con el miembro de la sociedad a la que pertenezco y con la que lucho por el bien común es normal, pero hacerlo con el extranjero no; eso es la justicia en su sentido pleno.

Lo interesante de aquellos códigos, superiores al derecho romano y al napoleónico, es que no solamente era un derecho que acogía a los miembros de la sociedad, sino que también se ocupaba de aquéllos que estaban fuera del derecho, es decir, el huérfano, la viuda, el extranjero y el pobre. Esto le permitía realizar una crítica hacia sí mismo, porque si alguien es pobre es porque no recibe los beneficios del sistema y sin

Me parece importante abrir en la conciencia europea una reflexión profunda sobre qué significa ser extranjero y sobre qué actitud debemos tener ante el extranjero

*Transcripción de la intervención oral
realizada por el profesor Enrique
Dussel durante el encuentro en CIDOB*

Si Europa no tiene ningún sentido de la hospitalidad es que es una sociedad que ha caído en una degradación profundísima; no recuerda sus tradiciones semíticas, ni las cristianas, ni tampoco las siguientes. La esquizofrenia es hablar por un lado de los derechos y por el otro negarlos *ipso facto*

embargo, con él también hay que hacer justicia. Estamos hablando de una tradición de 38 siglos, asentada junto a Babilonia, esta ciudad que está a 50 Km. de la destruida Bagdad. La Bagdad devastada por los bárbaros del siglo XXI. Bárbaros como pocas veces ha habido, capaces de destruir una ciudad tan sagrada como Bagdad, más sagrada que Roma, Berlín, París o Barcelona. No digo Madrid porque es mucho más reciente, así que ni sagrada es.

En el desierto arábigo, el otro, el que viene desde el horizonte pidiendo ayuda es absolutamente sagrado. Cuando en el año 2001 George W. Bush solicitó al gobierno afgano entregar a Osama Bin Laden yo estaba seguro que no lo podían entregar, porque estaba hospitalariamente aceptado. Eran capaces de aceptar que destruyeran todo el país pero no iban a entregar a alguien que había pedido hospitalidad. La hospitalidad es lo más sagrado del desierto, es un deber absolutamente ineludible. Si Europa no tiene ningún sentido de la hospitalidad es que es una sociedad que ha caído en una degradación profundísima; no recuerda sus tradiciones semíticas, ni las cristianas, ni tampoco las siguientes. La esquizofrenia es hablar por un lado de los derechos y por el otro negarlos *ipso facto*. Valga el caso del uso de los plebiscitos suizos para la expulsión de extranjeros; práctica de una deshumanidad completa.

El emperador azteca Moctezuma no quiso ver el rostro de Cortés porque verlo era justamente no poder dejar de aceptarlo. Y cuando Cortés avanzó sobre México y el encuentro fue inevitable; Moctezuma, que se retiró días y días en lugares desiertos para contemplar a los dioses, le dijo a Cortés "siéntate, éste es tu trono". Cortés no pudo entender lo que decía, no pudo darse cuenta que Moctezuma estaba renunciando al imperio y se lo estaba dando, creyendo que era enviado por los dioses.

En México hay una expresión muy bella: nadie dice "yo vivo en tal lugar", la gente dice "su casa está en tal calle". Y la otra persona le dice "muchas gracias", porque lo toma como un acto serio de que *su casa está en tal lugar* y por lo tanto se lo tiene que agradecer. Sigue existiendo la hospitalidad. ¿Por qué? Porque el azteca sabe que los dioses le han dado la vida y por lo tanto todo ser humano es deudor, no a la manera del *schuld* de Kierkegaard (deudor patológico), sino que la vida me ha sido dada en gratuidad y por eso, cuando yo doy en gratuidad, recién cumplo con la justicia de los dioses.

La única manera de quedar en paz es por lo tanto poder regalar algo. Es por eso que, entre los guaraníes, la economía significa un intercambio de gratuidades. El que recibe es el humillado, siendo el que da el humano. Cuando los españoles llegaron a Paraguay, fueron invitados a una gran fiesta de la cosecha. Los guaraníes pensaron que así los habían atrapado, pues al haber recibido el regalo, tendrían que trabajar con ellos hasta la próxima cosecha. Los españoles eran sin embargo incivilizados y bárbaros y no sabían nada de lo que era la cultura, por lo tanto festejaron y se marcharon sin más. No sabían que la economía era dar gratuitamente para saldar cuentas. Era otra manera de comprender la existencia.

Desde Parménides hasta Heidegger se dice que "el ser es y el no-ser no es". El ser es lo griego, el no-ser es lo bárbaro. Y justamente cuando uno es bárbaro se da cuenta de lo que significa que uno no es para aquél

que controla el ser. Porque el no-ser es más real que el ser. Es el que está en la exterioridad del ser. Éste es en parte el tema del pensador judío Emmanuel Lévinas que, por judío, vivió también de alguna manera en la exterioridad de Europa. Al leerlo también yo me sentí, como latinoamericano, en la exterioridad de Europa, por eso le dije "maestro, usted habla del holocausto, de la *shoá*, pero ¿qué me dice de los 15 millones de indígenas que murieron en América y de los 14 millones de esclavos que llevaron al *south*, Norteamérica, Cuba, Brasil?". Y me miró Lévinas serio y me dijo "eso tiene que pensarlo usted". No lo podía pensar él porque nunca había salido de Europa, él mismo era un eurocéntrico. No sabía lo que pasaba afuera, ni se enteró de que los palestinos eran el *otro* de Israel; tenía su corazoncito sionista el gran Lévinas. Es decir, el *otro* es algo sagrado, no fácil de descubrir y desde donde hay que reconstruirlo todo, también la filosofía; darle la vuelta como a un calcetín y empezar a escribir de nuevo.

Sobre esa ontología de la modernidad inició la derecha una crítica a la modernidad, como hizo Martin Heidegger, al cual vino a incorporarse por ejemplo Gianni Vattimo, alumno de Hans-Georg Gadamer, y se transformaron en los posmodernos. Pero los posmodernos parten de una visión eurocéntrica de la modernidad y ellos también son el último estertor de la modernidad. Los mismos posmodernos piensan en Torino, en París o en Roma, pero me gustaría verlos en Kenya, en un barrio de Bombay o en una tribu africana.

La modernidad se origina por la eliminación de tres *otros*, América, África y Asia. Bartolomé de las Casas, un sevillano nacido en el barrio de Triana, inicia el antidiscurso de la modernidad, mostrando, ya en el año de 1514, la aniquilación del primer *otro*: el indígena. El indígena es el primer no-ser que el europeo se lleva por delante y lo desaparece de la historia. Mata a sus élites, derrumba sus grandes templos y, cuando quiere darse cuenta de lo que ha hecho, el desastre ya está hecho, ya es un genocidio. Lo que va a quedar es objeto de la arqueología, pero el indígena muere. La muerte del *otro* como indígena es el comienzo de la negación. Bartolomé de las Casas, en 1536, escribe un libro que se llama *Del único modo*. Dice "el único modo de predicar a estas gentes –en esa época, claro está, la doctrina cristiana- si ustedes quieren la civilización, es por argumentos racionales y por el modo de vida". Era un Habermas *avant la lettre*. Habermas sin embargo no se ha enterado de que la modernidad nunca convenció al *otro*, sino que siempre lo atropelló primero con la violencia. Siempre. Se atropelló a América Latina, se atropelló al Asia y al África. Y una vez sujetos a su dominio, ni siquiera argumentó, sino que los reeducó en sus centros de limpieza de cerebro como decía Jean Paul Sartre en el prólogo de *Les damnés de la terre* de Franz Fanon. Es decir, primero es el genocidio del indio, después la esclavitud.

Nunca la humanidad había logrado este hecho mundial de la esclavitud como negocio. Una deshumanización tan grande que era, sin embargo, simultánea a la predicación del evangelio. Y hasta los jesuitas, que tenían en gran aprecio a los indios, explotaban a los esclavos en sus haciendas para pagar las misiones de los indios, sin descubrir lo que implica vender a un ser humano como un animal; en Cartagena de Indias, por ejemplo, se les ponía desnudos, se les miraba los dientes –como a las vacas- y se les daba precio. Eso lo logra el mundo de la modernidad. A la vez que

Los posmodernos parten de una visión eurocéntrica de la modernidad y ellos también son el último estertor de la modernidad. Los mismos posmodernos piensan en Torino, en París o en Roma, pero me gustaría verlos en Kenya, en un barrio de Bombay o en una tribu africana

Hay cuatro fenómenos simultáneos: modernidad, capitalismo, colonialismo y eurocentrismo. No hay modernidad sin colonialidad. Toda la riqueza de Europa procede de la acumulación de la riqueza colonial y de la explotación del obrero en la propia Europa, sacándole un plusvalor, como Marx muestra tan bien

declara los derechos humanos en Francia, decreta el *code noir*, en el cual los esclavos de Haití son reconocidos como esclavos. Al mismo tiempo. Es decir, una esquizofrenia completa.

Y el tercer *otro* fue en las guerras y ocupaciones coloniales en Asia, como la guerra del opio, que impuso a la China el comercio del opio que no quería aceptar.

Hay cuatro fenómenos simultáneos: modernidad, capitalismo, colonialismo y eurocentrismo. No hay modernidad sin colonialidad. Toda la riqueza de Europa procede de la acumulación de la riqueza colonial y de la explotación del obrero en la propia Europa, sacándole un plusvalor, como Marx muestra tan bien. Pero hasta a Marx se le escapa el problema colonial. Aunque señala ya que es en la explotación de la mina y de la plata donde empieza la explotación, él mismo no logra todavía integrar cabalmente cómo se produce la acumulación originaria.

En un libro sobre la filosofía de la religión, Hegel dice que Inglaterra se transformó en la misionera de la civilización en el mundo. Cínico este Hegel. Misioneros tiene un sentido sagrado, religioso; misioneros de una causa, en este caso de la civilización humana en el mundo. Y en ese mismo momento el colonialismo mataba indígenas, esclavizaba africanos y ocupaba el Asia. La colonialidad es la negación del ser del *otro*. Eboussi Boulaga, un gran filósofo del Camerún tiene un libro magnífico titulado *La crise du muntu* -Muntu en suahili significa ser humano- en el que muestra la escisión completa de un ser que es humano pero al cual no se le atribuye la humanidad, porque es explotable. Es decir, al hombre de la periferia se le puede explotar y se le puede robar su riqueza porque total, él no la sabe usar. Como decía Locke, el gran fundador del liberalismo en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* los indígenas tienen mucha tierra pero no la trabajan como Dios quiere. Claro, no la trabajan como el Dios anglicano de Locke y como Inglaterra quiere. La trabajan los indígenas a su manera pero entonces, para Locke, esas tierras están vacías y por lo tanto no es un robo tomar algo que es inútil. De este modo justifica la conquista de América el señor Locke, al mismo tiempo que funda el liberalismo. Asimismo señala, en el capítulo sobre la esclavitud que el fruto de una guerra justa, supone agarrar un botín y por eso hay que tomar esclavos. El filósofo parece que estaba desvariando... ¿su inteligencia dónde estaba? Estaba en su bolsillo, porque el señor Locke tenía inversiones en la *trade of slaves*. Ese es el cinismo que se nos escapa.

Yo soy biznieto de un obrero alemán y de un obrero italiano. Soy fruto de los pobres de Europa que se fueron a América porque no podían vivir. No es la primera vez que ocurre en la historia. Aristóteles, hablando de Cartago ya señala cómo habiendo pocos ricos cada vez más ricos, y muchos pobres cada vez más pobres se envían a éstos últimos a las colonias. También Hegel en la *Filosofía del Derecho* dice lo mismo (en realidad estaba repitiendo a Aristóteles). Hegel señala que Europa tiene pocos ricos y muchos pobres y que hay que enviar por lo tanto a los pobres a las colonias para que devengan clases sustantivas y, teniendo propiedades, puedan comprar la sobreproducción de Europa. Es decir, que Hegel comprende el Estado sin contradicciones como Estado metropolitano, porque cumple con sus contradicciones en las colonias.

Esos pobres que Europa lanzó a la periferia para que pudieran vivir, ¿no tendrían derecho de volver ahora a Europa? ¿No tendrían derecho a decir: “miren, ahora nosotros estamos pobres, pero, fruto de quién?”. De los que los explotan, como por ejemplo Repsol. Repsol es una transnacional que, gracias a que Carlos Saúl Menem le regaló YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales argentinos) por una traición del gobierno, puede comprar gas del Perú barato y se lo vende carísimo a México. Eso genera pobreza en Perú y riqueza en Europa. En realidad estamos produciendo pobres en la periferia, pero cuando se nos vienen entonces ¡ah! nos enojamos, o no los aceptamos o nos blindamos en las leyes de la Europa fortaleza.

En el siglo XVI vinieron a España 20,000 toneladas de plata. La plata pasaba por la Torre del Oro del Guadalquivir, llegaba a Holanda y a Flandes y terminaba finalmente en China, porque los europeos no tenían nada que venderle a China, sino solamente comprarle pagando con la plata americana. En el archivo de Indias, Domingo de Santo Tomás, el primer obispo de Charcas, escribe en el año de 1552 que “se descubrió una boca del infierno por la cual cada año inmolan una gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios que es el oro y es una mina de plata que se llama Potosí”. Ustedes tienen que pensar que miles y miles de indios entraban a las minas y nunca más salían. Perdían su vida en la mina y producían la plata que venía a este reino, que tampoco supo aprovecharla, porque al final terminaba en Flandes o en China. Todo eso hay que contárselo a la gente, porque si no se lo contamos se creen inocentes, se creen que son ricos porque son inteligentes. Es necesario que la gente tome conciencia de esa historia, para que tenga hospitalidad hacia al *otro*.

Quiero dar una última referencia de un libro de Derrida que se llama *Políticas de la Amistad*. La amistad es el problema de la fraternidad, pero la fraternidad es, en el fondo, el amor a los hermanos por una comunidad. Quiero llamar solidaridad al amor del otro como *otro*, más allá de la fraternidad, es decir, reconstruir el concepto de fraternidad para construir otro concepto. Derrida es también finalmente eurocéntrico, a pesar de venir de Argelia y ser de origen judío. En su libro cita al poeta alemán Theodor Daubler las siguientes palabras “maldito el que no tenga amigos porque sus enemigos lo juzgarán. Maldito el que no tenga enemigos porque yo seré su enemigo el día del juicio”. La primera parte es fácil “maldito el que no tenga amigos porque sus enemigos lo juzgarán”, eso es de sentido común. La segunda es un poco más complicada. ¿De qué enemigo se trata? El pobre, el emigrado, el *otro*, es visto por la sociedad como el peligro, porque no se han puesto en el mundo del *otro*, el de la vulnerabilidad absoluta. Ni miedo tienen porque tienen que sobrevivir. Eso sí que es un ser-para-la-muerte, el ser extranjero. Ellos son los enemigos del sistema.

En una conferencia que daba en San Francisco dije “un pueblo como el norteamericano utilitarista y que tiene el ejército más poderoso de la tierra es un peligro para la humanidad porque el utilitarista quiere ser feliz y ¿quién puede robarme la felicidad? El pobre es quién puede robarme lo que yo tengo. Y, como el rico lo que quiere no es solamente tener riqueza, sino tenerla para siempre, entonces la seguridad es hasta la muerte y más, hasta después de la muerte”. En el fondo al que se le tiene miedo

Esos pobres que Europa lanzó a la periferia para que pudieran vivir, ¿no tendrían derecho de volver ahora a Europa? ¿No tendrían derecho a decir: “miren, ahora nosotros estamos pobres, pero, fruto de quién?”

Quiero llamar solidaridad al amor del otro como *otro*, más allá de la fraternidad, es decir, reconstruir el concepto de fraternidad para construir otro concepto

La solidaridad no es pues el amor en sí, sino la gratuidad del amor al otro como *otro*, aun poniendo en cuestión a mi propia comunidad. Algo de esto se ha de decir a la gente y mostrar cómo la esencia de una cultura debe ser ese “no olvidar que fuiste extranjero en Egipto”

En el fondo todos somos extranjeros, pero para curar esa herida no hay más que la hospitalidad y la hospitalidad es abrir la casa al *otro* para que podamos no incluir al *otro*, adaptar al *otro*, sino transformar la sociedad para que esté en su casa, que es muy distinto

es al que está debajo y pone en cuestión mi vida. Ese es el enemigo del sistema. El que se hace amigo del enemigo hace que sus antiguos amigos sean sus enemigos. “Maldito el que no tiene enemigos porque yo seré su enemigo el día del juicio”, es decir, maldito el que no ha transformado sus amigos en enemigos haciéndose amigo del enemigo del sistema.

La solidaridad no es pues el amor en sí, sino la gratuidad del amor al otro como *otro*, aun poniendo en cuestión a mi propia comunidad. Algo de esto se ha de decir a la gente y mostrar cómo la esencia de una cultura debe ser ese “no olvidar que fuiste extranjero en Egipto”. El europeo mismo fue siempre alguna vez extranjero, porque de fuera vinieron los celtas, de fuera vinieron los fenicios, de fuera vinieron los romanos, de afuera vinieron después los visigodos y siempre tuvimos que ser emigrantes e ir componiendo eso que es.

Esta nueva inmigración es una más de esas que construyen la Historia. Me parece que habría que insistir un poco en el tema ético también y mostrar que ser extranjero es un existencial, como diría Heidegger, humano como tal, porque en el fondo todos somos extranjeros, pero para curar esa herida no hay más que la hospitalidad y la hospitalidad es abrir la casa al *otro* para que podamos no incluir al *otro*, adaptar al *otro*, sino transformar la sociedad para que esté en su casa, que es muy distinto. Europa tiene que transformarse para que el inmigrado esté en su casa sin necesidad de integrarse a nada, sino siendo *sí mismo*. ¿Y por qué? Ese es el problema ético, eso es lo que hay que discutir. Ahora bien, el que pregunte ¿y por qué? ya empieza a preguntarse en su identidad de la Europa fortaleza.

II

El tema de la interculturalidad, por supuesto, se plantea tanto aquí como en América. Cuando Bolívar escribe en su Carta de Jamaica “¿y quiénes somos nosotros?” dice de inmediato “no somos ni europeos ni parte de un pueblo originario”. Por supuesto se plantea mal la cuestión, pues se pregunta quiénes somos nosotros los criollos y no nosotros los pueblos originarios, que eran la gran mayoría. Es decir, se preguntaba por la clase minoritaria y dominante, que no ha dejado de serlo hasta hoy. Hasta tal punto que estamos ante el proceso del segundo centenario de la emancipación y yo estoy por lanzar una campaña para decir que no hay nada que celebrar. Hay que criticar y juzgar la emancipación. La emancipación, como dice Carlos Mariátegui, de casualidad y Martí, está en el futuro y se llama la segunda emancipación o la segunda independencia. El hecho de que un Evo Morales sea presidente nos augura esa nueva emancipación real.

Hay un libro muy hermoso de Santiago Castro-Gómez que se titula *La hybris del punto cero*. El *punto cero* es ese punto desde el cual, sin ser visto, se elaboraba toda la perspectiva del cuadro en el renacimiento. Es, en realidad, el ojo del pintor, el punto que, pretendiendo no existir organiza todo el cuadro. La *hybris del punto cero* significa por lo tanto ese no darnos cuenta que somos los organizadores, como el caso del criollo que, en el siglo XVIII en Colombia, tomando la Ilustración europea,

la maneja en su favor. No es ya la Ilustración europea, ni tampoco es una pura imitación, es una verdadera recreación donde el criollo toma el discurso europeo, lo racializa por segunda vez -porque ya está racializado en Europa- y lo lanza para discriminar el criollo, de las otras razas en América y toma el concepto de ciencia europea y lo utiliza para desacreditar todos los saberes indígenas. Santiago Castro-Gómez pone el hermoso ejemplo de un gran médico ilustrado colombiano que, en el siglo XVIII exporta a España un medicamento para eliminar la fiebre, que en realidad no es descubrimiento suyo, sino una hierba que los indígenas usaban para la fiebre y que él lo hace pasar como fruto de la "ciencia".

Si he sido duro en señalar el desprecio del *otro*, quiero señalar también, por supuesto que, en América latina, todavía no hemos logrado la emancipación de los criollos que son, más o menos, los que siguen ejerciendo el poder desde Bolívar, San Martín, y demás hasta hoy.

Estoy por ello completamente de acuerdo en la importancia del concepto de pueblo o del bloque social de los oprimidos, como punto de partida, porque son los pueblos originarios o los afrolatinoamericanos, son los mestizos, los pobres, los marginales, los que realmente deben transformarse en actores de la historia, y ocupar los criollos un lugar también, secundario o al servicio de.

Podemos señalar otros ejemplos interesantes, como el caso de los jesuitas. Clavijero, por ejemplo, al decretarse la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles en el año 1767 se refugia en Italia. Cuando él escribe la Historia de México no escribe la Historia de los criollos sino que escribe la Historia de los aztecas. ¿Por qué un jesuita criollo escribe la Historia de los aztecas? Para defender a América de la crítica aquella que decía que África empieza en los Pirineos. Esta crítica insulta primero al África considerándola, como decía Hegel, la tierra del no-ser, insulta después a España e insulta además a América Latina. Lo que el jesuita Clavijero quiere mostrar es que en América hay humanidad, pero no lo hace con respecto a los criollos sino que lo hace con respecto a los indios y, por lo tanto, a los pueblos originarios mostrando la Historia del imperio azteca.

En estos días estamos celebrando el centenario de un hombre vivo como Lévi Strauss. Este gran antropólogo se pasó decenas de años en Brasil estudiando la más simple de las tribus Tupinambas. Él logró sacar la racionalidad de un discurso simbólico, inventando lo que se llamó el estructuralismo, al cual él mismo no le da hoy mayor importancia. Lévi Strauss puede ser también un excelente ejemplo de lo que estamos hablando, porque fue allá, se mezcló entre la gente, como se señala en una de las ponencias de este panel, comió con ellos, durmió con ellos, los observó y fue desde adentro aprendiendo lo que eran y desaprendiendo lo propio.

Hay toda una metodología que, sin embargo, creo que es muy importante y de total actualidad: la recuperación coherente de la cosmovisión de aquellos pueblos originarios. No tenemos todavía una buena descripción de la visión del mundo azteca, ni del inca, el aymara o el quechua. Y la necesitamos. Está ya a punto de publicarse una obra enorme (más de 80 autores, más de 1000 páginas) en la editorial siglo XXI que se va a llamar *El pensamiento filosófico de América latina del caribe y los latinos 1300-*

Hay toda una metodología que creo que es muy importante y de total actualidad: la recuperación coherente de la cosmovisión de aquellos pueblos originarios

Quiero insistir en la necesidad de saber pensar como centro/periferia, dominador/dominado. No se trata por lo tanto de un sistema binario moderno, sino de poner las cosas en su lugar, permitiéndonos no caer en un pensamiento posmoderno que pone en cuestión ciertas categorías universales y con eso crea una fragmentariedad que impide la crítica

2000. No empieza con el 1400, empieza con el Nezahualcōyotl, Tlacaélel, con los grandes sabios del imperio azteca, los amautas y demás. Pero no tenemos demasiado conocimiento de cuál era su visión en la vida cotidiana. Y lo que pasa por ser la filosofía del náhuatl de Miguel Portilla está muy lejos de serlo. Es fundamental esa reconstrucción porque se ha demostrado que hay todo un mundo rural en América latina, e incluso urbano, que vive con pautas de ese mundo no pre-hispánico sino *originario*, porque eso de "pre" significa que la historia empieza después del "pre", pero la historia empezó 30,000 años antes, cuando empezaron a invadir los asiáticos nuestros continentes.

Hay por lo tanto toda una tarea por hacer. Otro trabajo significativo es el que está realizando Joseph Sterman, un alemán que residió en Bolivia con su mujer, sus hijos y, después de regresar a Alemania y trabajar como director de un gran instituto, después de estar en la cumbre de la academia, decidió volverse definitivamente a Bolivia. Este hombre está haciendo las primeras descripciones de lo que podría llamarse realmente la ontología del Patcha y cómo concibe la existencia el mundo aymara (en realidad él trabaja más el quechua).

Para terminar, quiero realizar un comentario a propósito de la lógica binaria que se ha comentado en el debate. A veces se nos critica de esta lógica binaria, pero hay que acordarse de que el pensamiento amerindio de los pueblos originarios, desde Alaska hasta tierra del fuego, son binarios. Es decir, *omé* en azteca, en náhuatl, significa dos. Y Quetzalcoatl "quetzal" es la pluma y "coatl" el cuate, el otro, el gemelo, el que está junto a mí. Pero eso es la indicación simbólica. Desde un punto de vista estrictamente unívoco y filosófico, Nezahualcōyotl y los grandes pensadores aztecas le llamaban el Ometeotl que es el "dos divino". El pensamiento de todos los indígenas del continente americano es el dos, no el uno de Plotino, de Platón, del Upanishad. El problema del uno es ¿cómo sale la pluralidad? No hay solución, esto es irracional, en el pensamiento griego y occidental. En cambio el dos es más simple, por eso la China ya tiene el dos como principio y de ahí sale por ejemplo para los aztecas los cuatro Tezcatlipocas; del dos sale el cuatro y el ocho y todo lo demás.

Quiero insistir, para terminar, en la necesidad de saber pensar como centro-periferia, dominador-dominado. No se trata por lo tanto de un sistema binario moderno, sino de poner las cosas en su lugar, permitiéndonos no caer en un pensamiento posmoderno que pone en cuestión ciertas categorías universales y con eso crea una fragmentariedad que impide la crítica. Para hacer una crítica de una cultura como la actual globalizada, que tiene sus universales, hay que saber oponer un universal crítico, desde la periferia, que no niega en absoluto la pluralidad de las culturas, sino todo lo contrario.

PROFESORES RURALES E INVESTIGADORES OCCIDENTALES: MISIONEROS DE LA MULTICULTURALIDAD

Ruth Bautista

*Socióloga, miembro del colectivo JIWASA
para proyectos IAP en las comunidades aymaras*

rubadu@hotmail.com

Álvaro Briales

*Alumno del Máster de Investigación en Psicología Social de la UAB
y miembro de JIWASA*

alvarologo@yahoo.es

Pablo Hoyos

*Alumno del Máster de Investigación en Psicología Social de la UAB
y miembro de JIWASA*

hartuhitza@yahoo.es

*"El encarnamiento de la subjetividad.
La escuela es la institución donde "el cuerpo es concebido como el
cara a cara entre individuo y sociedad, que refleja la sedimentación
ideológica de la estructura social inscrita dentro de ella".*

(Félix Patzi)

¿POR QUÉ MISIONEROS? MULTICULTURALIDAD, INTERCULTURALIDAD E INDIGENISMO EN EL ORDEN POSTCOLONIAL

Como investigadores sociales, creemos que el conocimiento que generamos no es neutral ni pretende serlo, sino que posee una dimensión intrínsecamente política. Asumiendo esta inevitable dimensión del conocimiento social, no ha de ser ilegítimo que avalemos desde nuestras disciplinas y mediante el trabajo de campo, un discurso político. Sin embargo, este posicionamiento asumido exteriormente como alguien ajeno, no tiene por qué implicar de ninguna manera una praxis coherente. Por otro lado, ser investigador boliviano o boliviana tampoco supone garantía alguna de lograr una mejor aproximación a la realidad indígena. Sin ir

El conocimiento que generamos no es neutral ni pretende serlo, sino que posee una dimensión intrínsecamente política

más lejos, uno de los personajes que dio a Bolivia sus primeras políticas indigenistas, Arguedas, afirma lo siguiente:

*De no haber predominio de la sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el **orden material y moral**, y estaría hoy al mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente¹. (Arguedas, 1959: 413)*

*[...] no hubo la posibilidad de que el elemento étnico se renovase merced al contacto con gentes de otras razas y cambiase de esta suerte la estructura de su misma composición, como fatal y necesariamente ha sucedido con los pueblos de la costa, muchos de los cuales ofrecen hoy una **homogeneidad envidiable**. Y entonces, por fuerza, los elementos predominantes de la raza, indios y cholos, fueron desalojando paulatinamente, y no obstante los prejuicios de casta de las clases superiores, la **poca sangre europea** que quedó [...]. Son los gobernantes cholos con su manera especial de ser y concebir el progreso quienes han retardado el movimiento de avance de la República². (Arguedas, 1959: 439-40)*

Como vemos en este y tantos ejemplos, diversos personajes muestran sus mejores intenciones, de donde se suelen destapar oscuros trasfondos colonizadores con un marcado *eurocentrismo*³ que se refleja entre otros aspectos, como en los ejemplos anteriores, en una concepción teleológica de la historia, una noción *intelectualocentrista* de “cultura” o en una visión economicista del desarrollo.

En un contexto mundial en el que se afianzan discursos que pretenden desmarcarse del etnocentrismo, el paradigma del *Choque de civilizaciones* de Samuel Huntington –a lo que Edward Said (2001) contestó como *Choque de ignorancia*– es lo que avalaría la legitimidad del mediador, profesor o investigador, siempre que fuera capaz de respetar la “diferencia cultural” entendida ésta como el origen del conflicto. ¿Qué entendemos por *multiculturalidad* e *interculturalidad*? Walsh afirma que la *multiculturalidad* o *multiculturalismo* opera en el orden descriptivo, “refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (2002: 2). Esta concepción se inspira en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro, donde cada cultura habría de convivir pacíficamente y tolerar la diferencia de la “cultura otra” para evitar el conflicto. Otra mirada, la de *interculturalidad*, es aquella que “se basa en el reconocimiento de la diversidad existente pero desde una *óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’*” (Walsh, 2002: 3). Walsh plantea que esta concepción hace referencia, en realidad, a lo *pluricultural*. Siguiendo esto último, la diversidad cultural de los países se adscribe como parte del patrimonio nacional incorporándose al modelo y estructura política blanco-mestiza sin cuestionarla. En este no-cuestionamiento del paradigma multicultural, que hemos llamado “*teatro de la tolerancia*”, es donde se sitúa nuestro análisis del profesor rural y del investigador occidental.

Es aquí donde habría que explicar cómo el llamado indigenismo deviene y se reestructura en un tipo de *multiculturalismo oficialista* que se confunde con las reivindicaciones de la “diferencia” desde los “diferentes” y desde los “respetadores de la diferencia”. Dentro de las lecturas inte-

1. La negrita es nuestra.
2. La negrita es nuestra.
3. Quijano dice que para definir el eurocentrismo ayuda partir de la asociación entre el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, para explicar porqué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, naturalmente superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo a las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Véase Quijano, (2000).

lectuales sobre los sucesos encontramos un *indigenismo oficialista*, del que nos pretendemos librar en tanto que ha sido ideología y política que contiene un desgastante lamento por la dominación y paradójicamente intenta perpetrar las formas de dominación, trasladándolas a contextos de asimilación e integración de pueblos y/o cuerpos, basándose en el 'darwinismo social' de la democracia liberal, y asumiendo posturas paternalistas respecto a las culturas indígenas, las cuales serían incapaces de autogobierno.

Este indigenismo ha servido a los Estados latinoamericanos y a sus respectivas castas dominantes, para elaborar políticas gubernamentales de asimilación y negación de las identidades indígenas, en procura de forjarse y legitimarse como Estados-nación. A lo largo del siglo XX, estas políticas se han caracterizado por transformar el genocidio de la colonia en un *etnocidio* sistemático, sometiendo a las culturas nativas a proyectos modernizantes y supuestamente civilizatorios. Paralelamente, han cumplido y cumplen un papel fundamental las diversas estrategias de resistencia que se dan a todos los niveles que reconfiguran incesablemente los espacios y, a su vez, hacen generar nuevas formas de poder.

En el tránsito hacia la globalización, el indigenismo se introduce explícitamente como política estatal, donde emerge el discurso de la *multiculturalidad* y la reciente actitud de condescendencia oficialista de reconocimiento de la diferencia en pro de un Estado multicultural. Así, se tienden a ocultar los procesos históricos de violencia simbólica que encierran las instituciones estatales –en nuestro ejemplo, la escuela- sin apartarse de los parámetros centrales establecidos por las élites blancoides.

¿Existe la mera posibilidad, en tanto que investigadores, de que el entendimiento que construyamos sobre la realidad aymara pueda no ser colonizante? En el caso de los profesores, ¿cómo se ubicarían en tanto representantes de la institución estatal? De esta idea surge la denominación "misioneros de la multiculturalidad".

EL PROFESOR RURAL: MISIONERO DE LA BOLIVIANIDAD

En la década del cincuenta, la educación en Bolivia adquiere carácter universal. De esta manera, el profesor rural, junto con la escuela, llega a la comunidad como figura representativa de la vida ciudadana, en un proceso de inserción en el que se va adueñando de un papel de transmisor de conocimiento y generador de verdad. Entre sus funciones fundamentales, se encuentra la de educar a sus alumnos para que elaboren y consoliden su sentimiento de pertenencia al Estado boliviano. Esta práctica de *aculturación* en la bolivianidad tiene cabida porque las mismas familias han terminado requiriendo este tipo de educación. Algunos de los comunarios aymara, padres de los jóvenes, renuncian "estratégicamente" a ciertas costumbres del medio rural insistiendo a sus hijos que consideren la posibilidad de migrar a la ciudad (La Paz o El Alto) y, de este modo, se libren de las carencias del medio rural.

En el tránsito hacia la globalización, el indigenismo se introduce explícitamente como política estatal, donde emerge el discurso de la multiculturalidad y la reciente actitud de condescendencia oficialista de reconocimiento de la diferencia en pro de un Estado multicultural

El profesor rural reproduce “interculturalmente” la cultura legítima y suministra un modelo de normalización, a través de la institucionalización y estabilización de *símbolos de prestigio* –“limpieza”, vestido, calzado, modismos urbanos...– relacionados con la vida ciudadana en la urbe, y *símbolos de estigma* asociados a lo indio, lo sucio, lo lento

En este contexto entra la escuela rural, la cual prepara a los jóvenes para la migración, enseñándoles desde las maneras de ahorrar agua en la cisterna del WC -objetos inexistentes en la comunidad- hasta criterios de modelado de su personaje en el escenario urbano donde, por ejemplo, deben esconder su lengua y costumbres rurales para acceder a otros roles y discursos relacionados directamente con el nuevo contexto. De esta manera, se va elaborando la legitimidad del fenómeno migratorio. Entre las estrategias ofrecidas para enseñar matemáticas por un profesor de la escuela de Achica Baja, encontramos ésta:

A un alumno que no le gusta estudiar y quiere salirse para ser chofer, le proponemos una simulación contextualizada en un surtidor de gasolina. Le ponemos en situación, tiene que pagar los litros con los que ha llenado el depósito. El profesor deliberadamente le engaña con el cambio para demostrarle lo trascendental del estudio, del saber.

En otra reunión, en la escuela Limani, se extrae la siguiente narración de otro profesor:

*Yo no puedo dormir por la noche cuando dos o tres alumnos no van bien. En este medio no se puede trabajar personalizado con el alumno. No puedo personalizar. Tenemos un horario establecido de lunes a viernes ¿Qué vamos a hacer con los demás alumnos? Tengo problemas más con los hijos de doña Elvira. Yo me fui en bicicleta hasta la casa. Han llegado comentarios mal intencionados al día siguiente. “el profe esta yendo con otra intención...”. Pero ya he escuchado malos comentarios. El maestro tiene que vivir en el medio. Yo estoy dispuesto a quedarme. Yo me debo a los niños. Pero no tenemos cuarto. Yo quiero quedarme. Necesito mi espacio, mi propio cuartito, como mi **laboratorio**, para trabajar con los niños rezagados.*

En este tipo de situaciones, son clave los procesos de violencia simbólica provenientes de un nivel macrosocial y que se materializan en las distribuciones espaciales que permite la institución y en la relación profesor-alumno. Como indica Canessa, “La posición social del profesor en la comunidad depende de no ser miembro de la comunidad; es decir, de representar otro mundo, y enseñar a los niños cómo desenvolverse en ese mundo.” (2006: 160). Existen indudablemente nexos que hacen posible la comunicación, pero en ésta podríamos describir, siguiendo a Goffman (1963), a un modelo de profesor rural –entre otros posibles- como personas con un *estigma aceptado*, quienes se sitúan así entre los “normales” y los “estigmatizados”⁴. El profesor rural reproduce “interculturalmente” la cultura legítima y suministra un modelo de normalización, a través de la institucionalización y estabilización de *símbolos de prestigio* –“limpieza”, vestido, calzado, modismos urbanos...– relacionados con la vida ciudadana en la urbe, y *símbolos de estigma* asociados a lo indio, lo sucio, lo lento. Si los niños están “limpios” pueden ingresar en el aula, en donde este concepto de limpieza se segrega de una cotidianidad agrícola que se vive en las comunidades. En relación con el vestido requerido ocurre de forma parecida. “... el vestido es una prolongación de la superficie corporal... y en tanto el cuerpo es normado, la vestimenta también” (Salazar, 1998: 18). El calzado también cumple una función normalizadora relevante. “Esos pies con tierra y llevando abarcas son símbolos; funcionan como una meto-

4. Por supuesto se sobreentiende que quienes han controlado y definido el significado oficial de “normalidad” respecto al “otro estigmatizado” se ubican históricamente en las elites blancoides que reproducen bastadamente las formas eurocéntricas de administración política que estructuraron las instituciones del aparato estatal desde la fundación del Estado boliviano. No afirmamos que tal definición haya sido interiorizada por todo boliviano/a, a pesar de que trate de imponerse a través, entre otros, de la escuela.

nimia de la identidad india..." (Canessa, 2006: 157). A través de los modismos aprendidos en la jerga urbana –elementos diferenciadores de los aymaras del campo– y creciente situación económica, acceden a un estatus social más elevado, que en la comunidad puede acabar por ser un anhelo para algunos individuos de su edad que siguen trabajando la tierra y viviendo sin liquidez económica. De esta manera, el maestro aprovecha su estigmatización como "indio" para recibir beneficios secundarios.

Así, este modelo de profesor enseña en castellano contenidos sobre lo largo y ancho de la República boliviana, aprovechando las nuevas pedagogías *disciplinarias*⁵, dejando atrás la "política del garrote" y acelerando "democráticamente" los procesos de *desetnización* (Patzí, 2000). Como dice Dussel (2008), en las escuelas latinoamericanas, "*uno estudia su propia inexistencia.*"

Los modos descritos en los que el maestro rural modela al alumno siempre se superponen a muy diversas formas micropolíticas de resistencia, como el absentismo o la pasividad respecto de las órdenes del profesor. Por tanto, a pesar de las normas que rigen el contexto escolar, éstas pueden no ser llevadas a cabo al ser reinterpretadas por el "estigmatizado" de manera diferente a la expectativa del maestro, sin que ello implique necesariamente consecuencias negativas en el alumno, quien no asumiría la categoría de "estigmatizado". Si se dan interpretaciones en ese sentido no se produciría la creencia en el propio estigma.

El problema del estigma no surge aquí sino tan sólo donde existe una expectativa difundida de que quienes pertenecen a una categoría dada deben no sólo apoyar una norma particular sino también llevarla a cabo. También es posible que un individuo no consiga vivir de acuerdo con lo que efectivamente exigimos de él, y a pesar de ello permanezca relativamente indiferente (...) protegido por creencias propias sobre su identidad, siente que es un ser humano perfectamente maduro y normal, y que, por el contrario, nosotros no somos del todo humanos. Lleva un estigma, pero no parece impresionado ni compungido por ello. (Goffman, 1963: 16)

Estas resistencias corporales revierten lo peyorativo. Si "no opinan", "no hablan en público", o si una alumna "es lenta, es terca... no puede" podríamos analizarlo no como miedo o sumisión, sino como resistencia a conformar espacios y escenas que no les son propios (Scott, 1990). De esta manera, las imposturas modernizantes pueden ser resistidas a un nivel cotidiano. Estas terquedades podrían ser las que a largo plazo y en última instancia generen autonomías reales y no formales.

En todo este panorama, consideramos que las identidades en los Andes deben ser entendidas no sólo como complejas, sino como conflictivas en su despliegue, pues llevan consigo la huella de la inscripción colonial generando una trama compleja de afirmaciones, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Esta matriz de comportamientos no sólo afecta a indígenas, sino que también determina a los mestizos-criollos y sustenta una estructura de "desprecios escalonados", cada uno afirmándose contra el grupo inferior.

Las identidades en los Andes deben ser entendidas no sólo como complejas, sino como conflictivas en su despliegue, pues llevan consigo la huella de la inscripción colonial generando una trama compleja de afirmaciones, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación

5. Foucault sitúa históricamente la invención de las *disciplinas* "*Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas*" (1975: 205), cuya culminación es la inauguración de la escuela-internado de La Mettray en 1840. "*¿Por qué Mettray? Porque es la forma disciplinaria en el estado más intenso, el modelo en el que se concentran todas las tecnologías coercitivas del comportamiento. Hay en él algo "del claustro, de la prisión, del colegio, del regimiento"*" (Foucault, 1975: 273)

LOS JÓVENES INVESTIGADORES: ¿ETNÓGRAFOS, MISIONEROS?

Como participantes en esta platea autodenominada científica social, queremos presentarles un trabajo situado y consciente de la complejidad, la multidimensionalidad y polisemia de los fenómenos tanto en procesos de subjetivación como en procesos sociales

Debemos comenzar reconociendo que la producción académica de conocimiento no se diferencia en nada con otras formas de conocer peyorativamente llamadas “populares”, así como tampoco debemos caer en adjetivos poco representativos sobre la cualidad de la transmisión oral del conocimiento frente a “*la escritura de los letrados que es una sepultura donde [la tradición oral] es inmovilizada, fijada y detenida*” (Rama, 1984: 115). Nosotros, como participantes en esta platea autodenominada científica social, queremos presentarles un trabajo situado⁶ y consciente de la complejidad, la multidimensionalidad y polisemia de los fenómenos tanto en procesos de subjetivación como en procesos sociales. Además, siguiendo el trazo polvoroso de esta línea, no trataremos de persuadirles, a través de la presentación de salidas o conclusiones como móviles inmutables⁷ de fácil lectura y presentación, de fenómenos estables, categorías o estructuras. El estado de la cuestión es la redescrición permanente.

Nos reconocemos dentro la tensión entre diferentes discursos y prácticas disponibles respecto al tema que nos concierne. En las siguientes líneas vamos a tratar de pensarnos y prevenirnos como posibles reproductores y productores de *realidades objetivas* –modelos de dominación y homogeneización eurocéntrica–, a través de los cuáles asumimos el continuo proceso dialéctico (y no temporal) de construcción de realidad en el que nos insertamos aquí y allí: externalización, objetivación e internalización (Berger y Luckmann, 1968).

Comenzaremos aquí con ejemplos contextualizados de la problemática del encuentro entre investigador e investigados, a los que adjuntamos breves comentarios críticos. Los siguientes extractos provienen de las notas del investigador del 11 de junio de 2007, en la escuela de Santiago de Chacoma:

*En un momento un sector se siente atacado. La directora me reprende volviendo a narrar su calvario de adversidades incontrolables. Contesto ¿Qué pasa con los alumnos? **En ustedes está la clave del cambio.** Si siguen lamentándose (en otras palabras) y reproduciendo su enojo, desidia... en el aula, estarán contribuyendo a la subsistencia, despótica e infame de la dinámica de represión y alienamiento que viene desde el siglo XIX, nacimiento de la república bolivariana. [El investigador, desde una posición externa y privilegiada, proporciona una explicación histórica en que sitúa la entera responsabilidad del cambio social en los profesores y establece una correlación casi ineludible entre ellos y la historia de Bolivia]*

*Se quejan [los profesores] centrando su discurso en los factores externos. No se refieren a ninguna cualidad interna, controlable por ellos mismos. Forma parte de una **actitud derrotista** a la que cubren las espaldas con justificaciones. No niego que su realidad sea sumamente difícil y potencialmente desalentadora, trato de ponerme en su lugar mediante las semanas de experiencia que cargo en mi haber, que por supuesto no son equiparables a su vivencia. Por ahora es de lo que puedo partir. Tienen el armario de críticas destructivas, réplicas y rencores, abarrotado. Parece que la escasez de transmisión de lo que les pasa, sienten, padecen, hace que como las abuelas con síndrome de*

6. Nos referimos a este término como situado en un escenario geográfico y en un tiempo histórico, una época. En este *cronotopos* la convención está distribuida y es negociada por los agentes que interactúan en el sistema socio-cultural (Bruner, 1991).
7. Según Bruno Latour, los móviles inmutables son inscripciones (salidas) como podrían ser narraciones, gráficas o tablas de distribución poblacional, que son desplazadas en el espacio y el tiempo. Dice “*La inscripción en tanto límite preciso y estado final de la totalidad del proceso de movilización es lo que modifica la escala de la retórica.*” (1998: 99).

postguerra, guarden, en cualquier lugar, de todo. El sufrimiento legítima su petición y anomia. [Aquí el investigador toma partido desde un movimiento empático y critica de forma psicologista el comportamiento de los profesores]

Otra profesora me reta "tú no conoces la realidad del profesor... ni las ONGs extranjeras lo conocen"...añadí acentuación a los motivos del taller y de mi estadía en Bolivia. "**Estoy aquí para intentar ayudarles, no para joderles**" [No se asume la crítica, justificándose por sus "buenas intenciones". No explicita su distancia del contexto]⁸.

Una vez introducido el encuentro investigador-investigado y algunas problemáticas vividas, nos preguntamos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para la llegada a "campo" del joven investigador etnógrafo? Jorge Larraín nos los explica claramente:

Esta nueva estratificación global no obedece tanto a criterios geográficos nacionales como de clases transnacionales. (...) los intelectuales globalizados se vuelven extraterritoriales. (...) Para la elite globalizada no existen las fronteras nacionales, para los "localizados" están los controles migratorios y la "tolerancia cero". Los "de arriba" pueden alejarse de la sordidez de vida de los "de abajo", pero no a la inversa. Los primeros pueden aislarse, trasladarse, protegerse, los segundos no pueden escapar. (2005: 75)

En primer lugar, esta movilidad a la que podemos acceder sin preocuparnos de problemas económicos o controles fronterizos es sólo posible gracias a los privilegios que nos proporciona el eurocentrismo mismo que criticamos, y nuestra pertenencia a la elite globalizada. Esto es requisito imprescindible para entendernos como parte del flujo de *nortinos* que viajamos hacia el sur a producir conocimiento desde nuestras respectivas academias. Tras esto, los investigadores extraterritoriales se/nos "aventuran/mos a traspasar fronteras-escribir-valorar" sobre los otros.

En relación al investigador boliviano/a no transnacional podríamos entenderlo desde la noción de *colonialismo interno*, que Silvia Rivera define como "no sólo bisagra de articulación de la sociedad nacional con las comunidades étnicas o pueblos indígenas sino estructura normativa y de *habitus* que afecta la formación de identidades colectivas caracterizándose también por la existencia de una barrera de incomunicación entre los dos polos de la relación y por la afirmación de la superioridad de la cultura occidental sobre la nativa o indígena, negada en su propia humanidad" (1993: 126).

En este menester, queremos pensar sobre la práctica de investigación y sus relaciones, y atender específicamente a la relación que se construye entre el investigador y el objeto de estudio, que como dice Fabián:

La única diferencia entre nosotros y los otros no es la cultura ni la mente o el cerebro, sino el modo en que nosotros los visualizamos a ellos. La asimetría se produce porque nosotros creamos un espacio y un tiempo en el que situamos a otras culturas, pero ellas no hacen lo mismo. Una vez ejercido este primer acto de violencia, hagamos lo que hagamos, ya nunca entenderemos a los otros. ... quedan registrados en forma de metonimia referidos a unos pocos países, colecciones, mapas, listados, archivos, la lingüística (Cifr. Latour, 1998: 99)

8. Todas las negritas son nuestras.

Cometeríamos un grave error si supusiésemos que todas las subjetividades se relacionan en un igualitarismo pluralista y democrático, por lo que no podemos obviar que los procesos históricos de violencia simbólica pueden ser objetivados como formas de dominación sedimentadas, cuasi-materiales y, por tanto, susceptibles de ser objeto legítimo de análisis

Tales fenómenos objetivados concuerdan (o construimos su concordancia) con los enfoques teóricos y metodológicos que traemos con nosotros en nuestra caja de herramientas, explicándolos desde nuestros discursos ilustrados y excluyentes. En esta relación construida queremos poner en duda el cálculo ajustado sobre los efectos posibles que conllevaría la relación misma, ya que pensar en una "colonización unidireccional de subjetividades" resultaría desmesurado e ingenuo, puesto que estaríamos obviando "*el arte de la resistencia*" (Scott, 1990) a las pretensiones hegemónicas de los discursos por parte de individuos anónimos y colectividades. Pareciera que nosotros pudiéramos acaparar una subjetividad inamovible, por nuestra supuesta condición "desinteresada" e "intelectual", frente a otras formas de pensamiento "salvaje" o "primitivo"⁹. Así, la dicotomía esencialista *individualismo racional vs. colectivismo mitológico* puede conllevar efectos homogeneizadores. Citando a Pazos:

Desde luego, en toda formación social podemos determinar rasgos holistas e individualistas; el inconveniente está en la atribución, a partir de estos rasgos, de un carácter monolítico a una entidad de amplia escala como es la sociedad en su conjunto. Trabajos críticos (...) han cuestionado la homogeneización de las sociedades exóticas que así se lleva a cabo, y la reducción de las formaciones socio-subjetivas específicas. Algunos autores, como Spiro, han subrayado, además, la simplificación de la sociedad "occidental" que esa visión dual efectúa. La imagen del "sí-mismo occidental" como esencialista, autónomo, limitado, estable, permanente, unitario, etc. (2008: 151):

Sin embargo, cometeríamos un grave error si supusiésemos que todas las subjetividades se relacionan en un igualitarismo pluralista y democrático, por lo que no podemos obviar que los procesos históricos de violencia simbólica pueden ser objetivados como formas de dominación sedimentadas, cuasi-materiales y, por tanto, susceptibles de ser objeto legítimo de análisis. Por el contrario, sí creemos –en términos generales– en la imposibilidad e inutilidad de un análisis "neutral" respecto a las formas del *self* o de la experiencia individual o colectiva al estilo de la antropología clásica, donde se reproducen las formas de imposición e intromisión que las mismas plataformas institucionales –tales como la universidad y las ONGs– inevitablemente promueven.

Sin esa "objetivización" del "cuerpo" como "naturaleza", de su expulsión del ámbito del "espíritu", difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización "científica" del problema de la raza. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como inferiores (...) son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la "naturaleza". (Quijano, 2000: 224)

¿HACIA UNA EPISTEME POSTILUSTRADA?

Tras lo señalado anteriormente y lo que exponemos para finalizar, concluimos que toda investigación trans-cultural legítima debe cumplir tres condiciones fundamentales: 1) partir de la asunción del *hecho colonial* como realidad histórica que atraviesa transversalmente el presente; 2) asumir que la realidad colonial está en proceso, y por tanto, se construye, para así superar la reificación en que suelen caer las categorías de

9. Tal distinción carece de fundamento, como hace notar Levi-Strauss (1978) –contrariamente a Malinowski y Levy-Bruhl–.

análisis; y por último, 3) todo investigador trans-cultural debe estar abierto, en un momento dado, a desacreditar su actividad.

Sintetizando lo que hemos venido diciendo en los apartados anteriores en voz de Bourdieu: *“la mirada (...) es un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación practicados son conocidos y reconocidos por aquel al que se aplican”* (Bourdieu, 1998). Asumida la complejidad de los fenómenos socio-culturales tanto individuales como colectivos, la variedad polisémica de interpretaciones sobre un mismo fenómeno y los efectos que entraña pertenecer a un grupo de *objetivadores objetivantes*, queremos enfatizar, en este punto, la dimensión política de la investigación.

Los discursos y prácticas investigadoras, atraviesan los cuerpos de investigadores e investigados, es decir, tienen consecuencias, ya que una vez que una retórica es objetivada y legitimada por el discurso hegemónico, puede llegar a ser una fuente de interpelación mediante la que sujetar a los individuos. Como narrábamos en el segundo apartado, tanto los profesores rurales, como padres de familia y alumnos de la comunidad rural aymara, son interpelados por categorías que les sugieren que deben definirse dentro del abanico dado de alternativas. Claro está que, como hemos comentado anteriormente, mediante diversas formas de resistencia estas categorías son flexibilizadas y redefinidas circunstancialmente.

En este sentido, queremos excluir de nuestro uso la categoría de “observadores inobservados y neutrales”, así como la ilusión de que el discurso científico pueda ser reflejo de una realidad dada. Como pensamos que la realidad se acerca más a una construcción social¹⁰, creemos algo insuficiente la perspectiva que legitima la investigación únicamente “objetivando la distancia” entre investigador y objeto de estudio. En palabras de Bourdieu: *“Para abolir la distancia, no hay que aproximar ficticiamente el extraño como se hace comúnmente, a un indígena imaginario: es alejando al indígena que hay en todo extraño, por medio de la objetivación, como se lo aproxima al extraño.”* (Bourdieu, 1980). Aunque se haga explícito el escalón jerárquico entre observador y observado, éste se autosostiene en la esfera privada de la ciencia social. Sólo reconocer la diferencia de intereses del uno sobre el otro, no muestra las implicaciones de la relación.

Queremos pensar en un modelo de investigación *manchada y fronteriza*, donde la historia y la corporeidad se incorporen a la escena como un elemento de crucial importancia para conocer y vivir, el cuerpo como *una encrucijada intertextual*, un efecto de los discursos de poder que lo materializan y, al mismo tiempo, un campo de batalla para la reproducción de -y la resistencia a- un orden establecido por estos discursos (Torras, 2004: 12). Consideramos fundamental que los investigadores expliciten los factores que les incluyen en la “elite globalizada y extraterritorial” (Larraín, 2005), así como sus “sesgos” en relación a su historia de relaciones, su posicionamiento e intereses sobre el objeto de estudio y los conflictos sociales en los que se inserta, y, por supuesto, las implicaciones que su visión de futuro pueda tener en el proceso de investigación. Por último, creemos que todo investigador social debe reconocer que el conocimiento que produce tiene tanto valor que el conocimiento mal llamado “popular”, al fin y al cabo dando entierro al privilegio epistemológico otorgado a la episteme ilustrada.

Queremos pensar en un modelo de investigación manchada y fronteriza, donde la historia y la corporeidad se incorporen a la escena como un elemento de crucial importancia para conocer y vivir, el cuerpo como una *encrucijada intertextual*

10. Y como tal, intervienen factores incontrolables donde el cálculo y control de los mismos se basa en estadísticas u otros procedimientos, que estabilizan el fenómeno estudiado de forma que se genera una sensación de control y autogobierno que nunca podrá dejar de ser una ilusión

Nos consta que el subalterno puede hablar. Pero somos incapaces de reflejar en la jerga académica lo que dice. Escribir la oralidad es decapitar la retórica y siempre prevalece nuestro poder y conveniencia interpretativa

Involucrarse para un modelo de investigación "manchada" requiere habitar la frontera, un ejercicio permanente de cuestionamiento y redescrición sobre los orígenes y representatividad de las taxonomías propuestas por los académicos

Nos consta que el subalterno puede hablar. Pero somos incapaces de reflejar en la jerga académica lo que dice. Escribir la oralidad es decapitar la retórica y siempre prevalece nuestro poder y conveniencia interpretativa. El proyecto "emancipador" de recuperar las historias de los otros se habría transformado en una metafísica de la denegación y el privilegio, y muestra el peligro que implica que el postcolonialismo mediante un discurso académico e institucionalizado del primer mundo, indague con medios coloniales el sistema que pretende atacar.

Involucrarse para un modelo de investigación "manchada" requiere habitar la frontera, un ejercicio permanente de cuestionamiento y redescrición sobre los orígenes y representatividad de las taxonomías propuestas por los académicos. Es relevante una suspensión circunstancial de las fuentes y coordenadas de pensamiento, y una suspensión del privilegio otorgado por discursos modernos y postmodernos, sin perder de vista las estrategias homogeneizadoras ya que "el neocolonialismo está fabricando sus aliados al ofrecerles una parte del centro, y lo hace de una manera aparentemente nueva (no una ruptura, sino un desplazamiento): soporte disciplinario para la convicción de la auténtica marginalidad por la elite (aspirante)" (Spivak, 1993).

Reivindicamos como prácticas de investigación legítimas, el estudiar críticamente la interacción lingüística y corporal entre los sedimentos que conforman estructuras asimétricas. Es decir, como alega Chakrabarty "provocar una tensión productiva entre gestos de pensamiento de ninguna parte y modos particulares de ser en el mundo" (2008: 26), donde los agentes maleabilizan la realidad elaborando significaciones propias, sujetas a contextos, relaciones y tiempos reconocibles para el grupo. Además, debemos estar dispuestos a deslegitimarnos radicalmente, respecto a nuestras siempre conflictivas posiciones, tanto aquellas elegidas como las heredadas por cuestión de sociedad, cultura o clase. Debido al constante fluir dinámico de la vida, siempre quedarán espacios que resistan los tentáculos de alguna hegemonía. Donde entender conlleva cuestionarse y hacer refracciones que nos lleven a nuevas amistades y desencuentros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, Arcides. *Pueblo Enfermo*. En *Obras completas*. 2 vols. Madrid: Aguilar, 1959.

BERGER, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1998.

BRUNER, Jerome. *Actos de Significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

CANESSA, Andrew. *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Editorial Mamahuaco, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets editores, 2008.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad y diálogo intercultural. *Ponencia presentada en II training seminal de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. Fundación CIDOB, 1 de diciembre de 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.

LARRAÍN, Jorge. *¿América Latina moderna?* Santiago: LOM ediciones, 2005.

LATOUR, Bruno. Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos. *La balsa de la medusa*. No. 45-46 (1998). P. 77-128.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

PATZI, Félix. *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica*. La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas "Mauricio Lefebvre", 2000.

PAZOS, Álvaro. *El otro como sí mismo*. En Tomás Sánchez-Criado (ed.) *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: AIBR, 2008.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama, 1984.

RIVERA, Silvia. *La raíz: colonizadores y colonizados*. En Xavier Albó, y Raúl, Barrios. (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA/ARUWIYIRI, 1993.

SAID, Edward. "The clash of ignorance". En prensa, *The Nation*, 22 de octubre de 2001.

SALAZAR, Cecilia. *Mujeres Alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, 1998.

SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era, 1990.

SPIVAK, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993.

TORRAS, Meri. Cuerpo, género, tecnologías. *Revista Lectora, revista de dones y textualidad* No. 10 (2004). P. 9-12.

WALSH, Catherine. La problemática de la interculturalidad y el campo educativo. *Ponencia presentada en el Congreso de la OEI Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril de 2002.

José Antonio Nizama Benites

Arqueólogo. Curador del Museo de Sitio Ernst W. Middendorf (Lima)

nizamaben@hotmail.com

¿Qué nos une, qué nos separa del resto? En la dimensión del tiempo, el espacio, el pensamiento y las relaciones sociales, los grupos humanos nos hemos ido desarrollando y estableciendo límites y fronteras como una forma de demarcar nuestro “espacio” y de definirnos una identidad particular frente a la presencia de los demás. Pero estas fronteras, a la vez que delimitan lo que es de unos y de otros, constituyen en ese preciso límite una superficie de contacto que permite la interacción y posibilita el enriquecimiento mutuo entre vecinos. El tiempo sigue su curso inexorable, el espacio desde sus inicios sigue ahí aunque en constante transformación, pero son las ideologías y las acciones que las materializan las que tienen el papel decisivo en la dirección que tomará ese contacto del que hablamos.

Hoy sabemos que las culturas¹ no se han desarrollado solas, aisladas del resto, de lo que las rodea, y el registro arqueológico nos confirma esto de una manera muy tangible para el caso de la época prehispánica, particularmente en nuestro caso específico del área andina, vía el estudio de sus testimonios materiales. Es un hecho además que la interacción con otros grupos humanos ha estado y está siempre presente como parte constitutiva de la dinámica cultural. Y es justamente esta interacción la que aporta la cuota de movimiento a la misma.

Contacto, influencia, dominio, y demás relaciones que alguna vez tuvieron lugar en este territorio entre la diversidad de grupos humanos que lo ocuparon, han podido ser interpretados en base al registro y análisis de su cultura material, teniéndola como objeto de estudio obligado puesto que se trata de pueblos sin escritura. Hoy en día se conoce mucho de estos pueblos gracias, precisamente, a la labor paciente de recuperación de los testimonios materiales, descubiertos capa por capa para reconstruir una historia que, aunque fragmentaria, nos acerca cada vez más al conocimiento de la forma de vida de aquellas sociedades hoy desaparecidas.

El desarrollo de las culturas arqueológicas que hoy conocemos, da cuenta de un dinamismo muy intenso entre estos grupos; el estudio de sus testimonios materiales, en particular de su cerámica, así lo han comprobado

Hoy sabemos que las culturas no se han desarrollado solas, aisladas del resto, de lo que las rodea, y el registro arqueológico nos confirma esto de una manera muy tangible para el caso de la época prehispánica, particularmente en nuestro caso específico del área andina, vía el estudio de sus testimonios materiales

1. Hago aquí referencia en principio al término cultura en el sentido arqueológico, de las sociedades desaparecidas objeto de estudio de esta disciplina.

Está muy claro, a la luz de las evidencias, el permanente diálogo que mantuvieron entre sí estas antiguas poblaciones a través de las diversas formas de contacto, ya fueran pacíficas o violentas. Es precisamente en ese contacto, en ese punto de encuentro, que se originan muchos de los nuevos elementos que pasarán luego a ser adoptados, asimilados o integrados a la cultura de cada una de ellas

pues en ella han quedado grabadas las huellas de las relaciones que, en determinado momento, han tenido lugar entre una o más de estas poblaciones; de tal forma que pueden leerse y determinarse momentos de presencia, transformación o desaparición, de un estilo particular que representa a su vez a un grupo específico afectado por el contacto, influencia o dominio de otro. Y es tal la cualidad testimonial de este material, que nos permite conocer no sólo los eventos que afectan a un grupo en particular sino aquellos que han afectado a todo un territorio más extenso y al gran número de poblaciones asentadas en él.

Además, el registro y análisis de las evidencias arqueológicas permite sustentar que a lo largo de todo el proceso de desarrollo del mundo andino prehispánico, como de seguro también ocurrió con el meso y norte americano, los periodos de unificación (integración), digamos cultural, y rupturas de esos mismos periodos, estuvieron siempre presentes como una secuencia continua, aceptada también dentro del pensamiento de estas antiguas poblaciones que asumían este orden cíclico de los acontecimientos en su ideología. En estos periodos de integración, la cultura dominante impone su poder sobre las estructuras políticas, económicas, sociales y mentales de su tiempo –tal como lo hicieron los Incas en el Tawantinsuyo, y casi 800 años antes los Wari, o hace más de 2000 años antes que ellos los Chavín– para luego de su decadencia, permitir el resurgimiento de una variedad de desarrollos culturales autónomos muy locales o regionales. En el fondo son estos desarrollos locales, y sus interrelaciones, el motor de la dinámica cultural en la civilización andina.

Aquí está muy claro, a la luz de las evidencias, el permanente diálogo que mantuvieron entre sí estas antiguas poblaciones a través de las diversas formas de contacto, ya fueran pacíficas o violentas. Es precisamente en ese contacto, en ese punto de encuentro, que se originan muchos de los nuevos elementos que pasarán luego a ser adoptados, asimilados o integrados a la cultura de cada una de ellas.

Esta relación constante de etapas de gran “unificación” cultural y periodos opuestos de resurgimiento de las autonomías locales; parecen repetirse de manera casi cíclica, incluso, me atrevería a decir, hasta hoy; pero claro, en contextos y niveles muy diferentes, a escalas mucho mayores. Lo particular de esta dinámica en el proceso cultural andino, radica en que todos los que participan en ella se desenvuelven dentro de un territorio compartido por milenios, un territorio que no les es ajeno, diverso en su característica geográfica pero que conformaba una sola realidad, con espacios conectados vía los valles, los desiertos y las cadenas montañosas; vías que a la vez que constituían fronteras físicas naturales de sus territorios, eran, y aún lo son en nuestros días y entre nuestros países, un espacio de encuentro. Todos desarrollan dentro de este territorio compartido, una visión del mundo que con sus particularidades va adoptando un pensamiento muy similar en su conjunto respecto a las nociones del tiempo, el espacio y los seres humanos, que podríamos sintetizar en la idea de la dualidad, los opuestos que son complementarios, idea eje que orienta las diversas expresiones del pensamiento indígena (Reyes, 2008).

El concepto de la dualidad estaba presente en todas las dimensiones de la vida política, económica, social, militar y religiosa de estas poblacio-

nes desde antes del Tawantinsuyo. Además, el apego fundamental a la tierra, la pachamama, como fuente de vida, de origen, de subsistencia, en armonía con su contraparte el cielo, era esencial en su forma de vida. También lo eran para su economía las nociones de reciprocidad y redistribución, jamás comprendidas por los españoles ante la ausencia de conceptos como los de moneda o propiedad para estos pueblos. Este paradigma del pensamiento indígena pronto se vería destruido por la imposición de una nueva forma de pensar el mundo.

Es evidente que el orden andino, antes de la llegada de los españoles, ya había sido modificado por los Incas y antes de ellos por otros dentro de esta particular dinámica cultural en los Andes; pero algo había de diferente en el nuevo cambio que traería consigo la destrucción de este proceso civilizatorio que sintetizaba cerca de 10,000 años de experiencia en el territorio andino.

El contacto era ya inevitable, sin embargo éste no se iba a dar en los términos y/o condiciones en el que se desarrollaron las relaciones de estas poblaciones antes de la invasión española, lo cual significaría en efecto el encuentro entre "dos mundos", cada cual con su propio paradigma, ajenos totalmente hasta entonces el uno del otro y provenientes de realidades muy diferentes. Hay que entender el momento del encuentro del mundo andino y el hispano, como el inicio de un proceso que si bien liga nuestra originaria civilización con el de una nueva era "moderna" que en ese continuo de relaciones hace de nosotros lo que hoy somos, a su vez se convierte, en fuente originaria de muchas de las taras ideológicas que sirvieron para la discriminación y marginación que padecieron los pueblos nativos del Perú y que padecen hasta hoy un gran número de nuestras poblaciones. La invasión produjo un punto de quiebre en el "diálogo" intercultural que mantenían entre sí estos pueblos, alterándose desde aquel momento y de forma muy desigual las relaciones de aquéllos con los recién llegados a estas tierras.

El pensamiento colonial rompe con el concepto de la dualidad, de lo opuesto pero complementario, implantando un modo de pensar tan radical y unilateral que desconoce totalmente al "otro mundo".

Es en este preciso momento que se configura de manera muy contrastante esta *línea* que a manera de frontera se establece entre el proceso civilizatorio andino y el venido de España; pero que en su construcción quiebra, aísla y hace desaparecer prácticamente a la totalidad de nuestras culturas nativas y deja a los sobrevivientes en un estado de tal opresión que lentamente serán consumidos por el tiempo y el olvido. No es tanto sólo una frontera física y temporal, sino también ideológica, apoyada en el poder dominante de los invasores españoles. El "otro" aquí ni siquiera existe, al punto de haber sido puesta en duda su condición de ser humano.

Cierto es también que al tiempo de la llegada de los españoles el Tawantinsuyo no se encontraba unificado del todo internamente, no era la sociedad idealizada que muchas veces buscamos en nuestro pasado, por el contrario, estaba inmerso en una crisis social a causa del conflicto entre Huáscar y Atahualpa, quienes se disputaban el derecho a ser el próximo sapa inca sucesor de Huayna Cápac, su padre. Esta situación de inestabi-

El pensamiento colonial rompe con el concepto de la dualidad, de lo opuesto pero complementario, implantando un modo de pensar tan radical y unilateral que desconoce totalmente al "otro mundo"

El Tawantinsuyo no poseía una unidad cultural, constituía un Estado multiétnico, que comprendía más de cien grupos diferentes distribuidos en la costa, sierra y selva, de este vasto territorio

España, en el tiempo de la invasión, recién acababa de culminar su guerra de reconquista por la cual había expulsado a moros y judíos de su territorio, el mismo que se encontraba habitado por una diversidad de poblaciones, descendientes de los íberos, celtas, hebreos, griegos, romanos y árabes

2. Territorio con una longitud de 4.000 km y una extensión máxima de 200.0000 km²

lidad política se vería alimentada también por el resentimiento latente de aquellas poblaciones disconformes que habían sido sometidas al imperio inca por medio de la fuerza; muchas de las cuales se alinearían del lado de los invasores, confiadas en un desagravio a futuro que nunca llegó.

El Tawantinsuyo no poseía además una unidad cultural, constituía un Estado multiétnico, que comprendía más de cien grupos diferentes (Espinoza, 1997), distribuidos en la costa, sierra y selva, de este vasto territorio², quienes habían sido anexados al imperio por medio de diversos mecanismos y estrategias, algunas de ellas pacíficas y muchas otras violentas; de tal forma que unos pueblos llegaban a conservar su estatus y cierta autonomía gracias a las alianzas establecidas por sus autoridades, y en cambio otros (aquéllos que ofrecían resistencia) eran sacados de sus tierras, sus miembros separados y enviados a distintos puntos del territorio.

Pese a estas fracturas sociales que se presentaron en su etapa final, el Tawantinsuyo llegó a conformar una organización política y económica muy sólida, resultado de estrategias muy efectivas para el control y aprovechamiento de los recursos, experiencias y logros alcanzados por las demás sociedades de su tiempo e incluso de aquellas otras más antiguas.

Esta característica multiétnica o multinacional del Tawantinsuyo también estaba presente en el grupo invasor. España, en el tiempo de la invasión ,recién acababa de culminar su guerra de reconquista por la cual había expulsado a moros y judíos de su territorio, el mismo que se encontraba habitado por una diversidad de poblaciones, descendientes de los íberos, celtas, hebreos, griegos, romanos y árabes, entre otros; de quienes España recibía también aportes culturales que también alcanzarían a llegar al "nuevo mundo" junto con la invasión.

Ambas civilizaciones eran resultado de la acumulación y síntesis de experiencias previas, en las que habían participado diversidad de culturas a lo largo de la historia en sus respectivos territorios. Queda de este modo claro y es evidente entonces que, en nuestro caso, la historia del Perú no se inicia en el Tahuantinsuyo de los Incas y aún menos con la llegada de los españoles, sus orígenes se remontan a más de 10,000 años atrás; tal y como ha ocurrido para los demás pueblos del mundo.

Retomando el punto de la invasión, el nuevo orden colonial instalado implanta su dominación en estas tierras y se vale de un producto ideológico como el de raza y racismo para justificarla, con el que legitima y naturaliza su "superioridad" (Bruce, 2007) y fortalece aún más su poder, desconociendo y sumiendo en las sombras a una avanzada experiencia histórica original. Es impuesta la idea de una raza superior dominante, la invasora, que va calando e interiorizándose tan profundamente en las poblaciones sometidas que llegan a asumir e incluso justificar ellos mismos su estatus de inferiores como un estado natural y parte de la vida cotidiana en este nuevo orden.

La idea de raza, es la primera categoría social de la modernidad y tal como lo señala Quijano (2007) implicaba, dentro de lo que denomina colonialidad del poder, la invisibilidad sociológica de los no europeos, los "indios" en principio, luego los "negros" y "mestizos" dada su con-

dición de razas inferiores y “culturalmente” primitivas. Legitimando con ello la dominación que ejercen y la discriminación que se deriva de ésta.

Las consecuencias de este encuentro van a ser catastróficas para el Tawantinsuyo. Uno de los acontecimientos, el primero y más importante en la estrategia invasora de los españoles, y que marcará el punto de quiebre del antiguo orden, es la captura y muerte del inca; quien representaba el orden y equilibrio del mundo andino, centro también del sistema político, social y económico de todo el Tawantinsuyo, así como de las creencias religiosas, pues era considerado hijo del dios Sol y poseía por ello el estatus mismo de divinidad con todos los derechos y deberes que ello acarrearía. Su captura y posterior muerte significó no sólo la desaparición física del gobernante sino la destrucción de la cabeza de todo el sistema, demasiado centralizado en la figura del inca.

No es difícil imaginarse el desconcierto que reinó en las poblaciones nativas al conocer la muerte del inca, considerado el nexo y el punto de comunicación entre el mundo celeste de los dioses y la tierra de los hombres; el inca era el centro del mundo viviente (Pease, 2004); y su desaparición significaba la desconexión con esta dimensión fundamental, vital, para su mundo. Ante esta situación, el sentimiento de desprotección era total.

A la destrucción del sistema político del Tawantinsuyo le siguieron, como consecuencia inmediata, la del sistema económico, social y religioso, muy vinculados también al papel del inca. Esto se hace más evidente respecto a la economía andina, que funcionaba articulando a través del gobernante toda una red de relaciones de parentescos reales y simbólicos para la obtención de bienes materiales y mano de obra, vía los principios de la redistribución y reciprocidad. Por ello su muerte derrumbaba toda esta estructura que era la base del funcionamiento del imperio. Con la redistribución, modo de relación del gobernante con los pueblos (Pease, 2004), se obtenía mano de obra permanente a cambio de prestigio, para la producción de bienes muebles e inmuebles de todo tipo y excedentes que retroalimentaban todo el sistema y lo mantenían activo. Ausente el inca, el movimiento de estos bienes y servicios se detenía por completo, paralizando así la economía y destruyendo las relaciones de poder derivadas de ella. Con los españoles llega la moneda, el mercado y la propiedad como concepto de acumulación de riqueza personal.

Consecuencia de la acción bélica de la invasión fue también el desarraigo que sufrieron las poblaciones nativas de sus tierras, de este espacio que les era propio y al cual les ligaba además un sentimiento de respeto por considerarlo sagrado. Sean sus espacios de trabajo, las tierras de cultivo, o sus espacios públicos, ceremoniales o domésticos; todos fueron invadidos, reutilizados o destruidos, y sus ocupantes desalojados y reagrupados en las denominadas “reducciones de indios” que se constituyeron en nuevos núcleos poblacionales creados para llevar un mejor control demográfico, económico y político, así como de la labor evangelizadora sobre estas poblaciones.

Otro mecanismo de control, y origen también de muchos abusos hacia la población nativa, fue la institución de la encomienda; anterior a las reducciones, permitía a un súbdito español (el encomendero) participan-

A la destrucción del sistema político del Tawantinsuyo le siguieron, como consecuencia inmediata, la del sistema económico, social y religioso, muy vinculados también al papel del inca

Las poblaciones sometidas a esta dominación pasaron desde entonces a ser identificadas como "indios", que junto con los "negros" y luego los "mestizos", fueron condenados a una interminable posición de inferioridad y subordinación frente al colonizador

te en el proceso de conquista de estas nuevas tierras beneficiarse con el tributo de los nativos que le habían sido encomendados como recompensa por los servicios prestados a la Corona, con la condición que éstos fueran adoctrinados y evangelizados; ésta también era una manera de justificar la presencia española en tierras del nuevo mundo: "civilizar" a los nativos (Rostworowski, 2002).

Al desarraigo de sus tierras y el aprisionamiento del que eran objeto estas poblaciones, se le suma una transformación mucho más agresiva relacionada al aspecto demográfico de las mismas, afectado en proporciones extremas. Son varias las causas de su brusca disminución, entre ellas podemos señalar la violencia ejercida en las primeras confrontaciones del contacto y que continuó por varias décadas; la violencia ejercida también en los trabajos forzados a los que eran sometidas estas poblaciones, en el campo y principalmente en la explotación minera; las enfermedades infecciosas traídas por los españoles y a las que se vieron expuestas sin contar con las defensas naturales, enfermedades como la viruela, el sarampión y la gripe, entre otras, que se expandieron y concentraron principalmente en la zona del litoral de condiciones mucho más cálidas, la propia desarticulación de la economía nativa significó también la pérdida en el control de la producción y obtención de alimentos, disminución de los mismos y el padecimiento de hambrunas que causaron también mortandad entre los habitantes. Estos factores ocasionaron una notable disminución de la población nativa en el orden aproximado del 90% en un periodo de 100 años.

Por último y no menos importante, debemos anotar brevemente lo que significó también la destrucción del sistema religioso del Tawantinsuyo, creencias compartidas desde mucho antes de la presencia y dominio inca. Los pueblos nativos del Perú concebían el universo que los rodeaba con una visión animista donde las formaciones naturales, los astros, etc., tenían vida propia y eran consideradas Huacas³, lugares que constituían el origen de sus comunidades, espacios de conexión con sus ancestros y divinidades que se convertían en objeto de culto algunas veces tan extendido e influyentes como los oráculos. Este universo mítico-religioso fue atacado de una manera muy violenta por los invasores españoles, que no veían sino a seres demoníacos en cada una de estas expresiones tachadas de cultos idolátricos; por ello dieron inicio a la denominada campaña de "extirpación de idolatrías" impulsada por los curas doctrineros en el siglo XVII, De esta manera intentaban destruir todo tipo de culto nativo apelando a la labor evangelizadora que, en el fondo, respondía también a otras motivaciones nada religiosas, como el interés de apropiarse de los terrenos en los que se ubicaban aquellos espacios sagrados llamados Huacas o la ambición por recuperar los tesoros allí enterrados.

A esto se suma el desarraigo de sus territorios y el desmembramiento como grupo, aislados luego y convertidos además como prisioneros en lo que era su propio territorio.

3. "Cosa sagrada" o espacio sagrado que podían estar constituido por formaciones naturales, construcciones artificiales e incluso objetos, donde habitaban los dioses u ancestros míticos de estas poblaciones.

Vemos pues en esta mirada panorámica, que el encuentro entre los dos mundos no benefició en mucho, quizás en nada a la población nativa. Y así observamos que por el lado del grupo invasor y dominante se despreció por diversos motivos a toda una civilización, estigmatizándola y llevándola a su desaparición. Esto se materializa con el desarraigo de

sus territorios, con la situación de abandono y desprotección a la que quedaron expuestas con el desmembramiento como grupo, divididos y reagrupados bajo condiciones de esclavismo, convirtiéndose en prisioneros dentro de su propio territorio.

Las poblaciones sometidas a esta dominación pasaron desde entonces a ser identificadas como "indios", que junto con los "negros" y luego los "mestizos", fueron condenados a una interminable posición de inferioridad y subordinación frente al colonizador, sin tan siquiera derecho a un futuro propio más allá del establecido por el nuevo orden. Es como si fueran empujados a las sombras, a permanecer allí lejos de la vista del resto hasta hacerse invisibles y con ellos su historia, su cultura y su memoria. La categoría "indio" surge con el propósito de homogeneizar forzosamente a la población vencida y reducir sus diversas expresiones culturales a una "subcultura de dependencia" (Flores, 2005). Aunque contradictoria, tal situación de discriminación con los nativos no era impedimento para permitir su presencia y convivencia con la población española, pues finalmente los primeros eran la fuerza del aparato productivo de la colonia; sin embargo ésta era una convivencia distanciada en todo sentido dentro de la vida oficial en la colonia, estableciéndose incluso espacios diferenciados para el desarrollo de las actividades de cada grupo.

Debemos también resaltar la presencia del componente africano en este complejo de relaciones que tienen lugar durante la invasión española, ellos constituyen lo que podríamos definir como el "tercer mundo" dentro de este encuentro. Legalmente considerado inferior a los indios, los "negros" al ser esclavos se ubicaban al final de la escala social, pero fue justamente su proximidad a ellos y la convivencia en la misma situación de marginación de la que eran objeto la que permitió su mayor integración a este grupo, compartiendo costumbres y beneficiándose de las influencias mutuas.

En este contexto discriminatorio racista impuesto por los invasores, el indio, el mestizo y el negro, se ubicarán siempre en la marginalidad de la sociedad oficial; salvo excepciones en las que individuos o familias pertenecientes a los primeros alcanzan estatus en la colonia, esta sociedad mantendrá las desigualdades entre los hombres en principio por los distinguos étnicos, pero también culturales y económicos.

Esta ideología discriminatoria recorrerá, de ahí en adelante, la Historia del Perú adaptándose a las diversas matrices de relaciones sociales que se han sucedido, desde la colonia hasta la actualidad (Bruce, 2007.); mientras en la colonia, como hemos visto, es donde se dan los primeros e intensos procesos de mestizaje, transformación y conflicto cultural entre los "indios", españoles, "criollos" y "negros", luego, en el periodo de la República, se mantendrá con ligeras diferencias la misma discriminación hacia estas poblaciones, en un panorama que se verá afectado por nuevos aportes con la presencia de grupos de inmigrantes procedentes de Europa y Asia. Un proceso que ha cambiado el rostro del país completamente si se le compara con aquél de hace dos siglos.

Sin embargo, a la par de estas transformaciones visibles marcadas por las relaciones de poder entre colonizador y colonizado, materializadas en esta acción discriminatoria mediante la ideología del racismo, también

En este contexto discriminatorio racista impuesto por los invasores, el indio, el mestizo y el negro, se ubicarán siempre en la marginalidad de la sociedad oficial

Esta ideología discriminatoria recorrerá, de ahí en adelante, la Historia del Perú adaptándose a las diversas matrices de relaciones sociales que se han sucedido, desde la colonia hasta la actualidad (Bruce, 2007.)

Hoy el Perú es un país mestizo, diverso, multiétnico, en el que se entrelazan culturas como parte de un proceso permanente desde los tiempos prehispánicos

Es evidente el intercambio de elementos culturales e influencia mutua de los que han participado estas poblaciones; una interacción que si bien no ha nacido de una acción consciente y que se ha dado en contextos de relaciones de dominación y explotación, ha permitido romper esta barrera y convertir la frontera en una superficie de contacto muy activa

se fueron tejiendo relaciones internas entre todos estos grupos apenas iniciada la invasión española; relaciones internas, muchas veces clandestinas, con sus respectivas transformaciones que obedecen a las fuerzas culturales de cada pueblo (Bonfil, 1997). Vemos pues que aún existiendo estas desigualdades de estatus y posición social entre las poblaciones indígena y española, y las de origen africano, ello no fue impedimento para que tuviera lugar el proceso de mestizaje en los diferentes espacios de desarrollo de la sociedad colonial, con un intenso intercambio y transformación de sus elementos culturales particulares.

Hoy el Perú es pues un país mestizo, diverso, multiétnico, en el que se entrelazan culturas como parte de un proceso permanente desde los tiempos prehispánicos y que luego ha continuado, desde el momento de la invasión española a través del contacto entre cada uno de sus componentes, hasta nuestra actualidad.

Las evidencias se encuentran a la vista con la influencia española a través de la religión cristiana y el idioma, sólo para mencionar algunos de los elementos importantes en este proceso de imposición cultural de los colonizadores; con una religión cristiana impuesta para extirpar la religión andina, pero que los curas doctrineros pronto descubren permitía a los nativos disimular a través de esta nueva práctica religiosa el culto clandestino a sus dioses, Apus, ancestros y huacas. Luego esta situación va a devenir en un marcado sincretismo religioso en el que las antiguas creencias andinas se entrelazan con las festividades religiosas cristianas de los santos patrones de muchos pueblos del interior del país. De la misma forma podemos descubrir en las muestras de arquitectura colonial con la influencia de estilos moriscos y mudéjar y el uso de materiales y técnicas andinas, o en la gastronomía con las contribuciones árabes y africanas que muestra una variedad impresionante de comidas y postres (Degregori, 2004).

Es pues evidente el intercambio de elementos culturales e influencia mutua de los que han participado estas poblaciones; una interacción que si bien no ha nacido de una acción consciente y que se ha dado en contextos de relaciones de dominación y explotación, ha permitido romper esta barrera y convertir la frontera en una superficie de contacto muy activa.

La diversidad está presente actualmente en nuestras naciones latinoamericanas y se desarrollan en un contexto actual globalizador con pretensiones homogeneizantes, que sin embargo en esa carrera permite que esta diversidad se reafirme aún más con un mecanismo casi natural de identificación que es posible mantener si tomamos conciencia del por qué es vital preservarlo. Por ello la necesidad de explorar el tema de las fronteras en su sentido más amplio, de descubrir sus características y definir esos espacios de diálogo en condiciones de igualdad que, en el caso de las relaciones de poder entre los grupos español-andino durante la etapa de la colonia, no existieron pues lo que ocurrió fue la marginación total del "otro" disminuido en su autoestima por la presión del nuevo orden. Un trauma tan intenso que aún hoy es posible sentir sus efectos en el ambiente, sentimientos que se resumen en la no valoración del pasado, en el desprecio y/o destrucción de los elementos que lo representan; pienso, y quiero creerlo, que esto es así por desconocimiento, por no contar con estos espacios en los que se dialogue, se conviva, se reconozca y se valore la diversidad, y tal como lo señala José López se

asuma como una ventaja estructural y fuente de enriquecimiento mutuo (López, 2007). El registro histórico nos ha enseñado que la interculturalidad es posible y es resultado natural del contacto permanente.

Es cierto que los que habitamos este territorio ya no somos mas Incas, ni mucho menos españoles, somos peruanos cuya historia se ha nutrido sin embargo de éstos y otros aportes que nos son fundamentales para el reconocimiento y construcción de nuestra identidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUCE, Jorge. *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Fondo editorial de la Universidad San Martín de Porres. Lima. 2007. P.145. ISBN: 978-9972-54-172.8.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. Alianza editorial, 4ta. Reimpresión. México.2007. P. 172. ISBN 968-39-0481-5.

DEGREGORI, Carlos Iván. *Diversidad cultural*. Enciclopedia temática del Perú. Tomo VIII. Empresa editora El Comercio. 2004. Lima. ISBN 9972-752-08-9.

DEGREGORI, Carlos Iván. *Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un nosotros diverso*. En: Carlos Iván Degregori (editor), No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana. Lima. 2005. P. 20-73. ISBN 9972-835-01-4.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Los Incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo. Amaru editores. 3ra. Edición. Lima. 1997. P. 507.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca*. Cap. VIII República sin ciudadanos. (edición 1988) [en línea]. Lima. [Consulta: 19 de diciembre de 2008].

http://www.construtoresperu.org/html/modulo_introductorio/mod_intro_PDF/Republica_sin_ciudadanosFLORES_GALINDO.pdf.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo. *Los Incas y el inicio de la guerra de reconquista*. Ensayos de Historia Andina Volumen 1. Fondo editorial de la Universidad Alas Peruanas. Lima. 2005. P. 678. ISB 9972-210-04-9.

LOPEZ SORIA, José Ignacio. *Introducción*. En: José Ignacio López Soria (compilador), Andinos y Mediterráneos. Claves para pensar Iberoamérica. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2007. P. 11-16. ISBN 978-9972-221-46-0.

PEASE G. Y., Franklin. *Los últimos incas del Cuzco*. Instituto Nacional de Cultura. Lima. 2004. P.252. ISBN 9972-613-09-7.

PIÑÓN, Francisco José. *Pensar Iberoamérica desde los Estados*. En: José Ignacio López Soria (compilador), Andinos y Mediterráneos. Claves para pensar Iberoamérica. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2007. P. 17-29. ISBN 978-9972-221-46-0.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval (compiladores), *Globalización y diversidad cultural, una mirada desde América Latina*. IEP Ediciones. Lima. 2004.

QUIJANO, Aníbal. *Don Quijote y los molinos de viento de América Latina*. En: José Ignacio López Soria (compilador), *Andinos y Mediterráneos. Claves para pensar Iberoamérica*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2008. P. 89-123. ISBN 978-9972-221-46-0.

REYES, Luis Alberto. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Editorial Biblos. México. 2008. P. 328. ISBN 978-950-786-647-0.

ROSTWOROWSKI, María. *Pachacutec, Inca Yupanqui*. Obras Completas I. IEP Ediciones. Lima. 2006. P. 342. ISBN 9972-51-060-3.

ROSTWOROWSKI, María. *Pachacamac*. Obras Completas II. IEP Ediciones. Lima. 2002. P. 146. ISBN 9972-51-079-4.

LA EUROPA-FORTALEZA Y SU OTRO (INMIGRANTE) COLONIAL: UN ANÁLISIS DESDE LAS PROPUESTAS DEL PROGRAMA MODERNIDAD/COLONIALIDAD LATINOAMERICANO

Gisela Ruiseco Galvis

Doctoranda en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona

gruisekog@yahoo.com

Liliana Vargas Monroy

Doctoranda en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona

vargasmiliana@yahoo.com

La Europa de hoy parece justificar e institucionalizar, de manera creciente, actitudes excluyentes hacia personas provenientes de los llamados países en desarrollo. Posturas xenófobas, antes consideradas marginales y exclusivas de una ideología de derecha, han llegado a formar parte del imaginario con el que hoy se entiende y se define al "otro" inmigrante. Retomamos así en este trabajo, la idea de una "Europa-fortaleza", metáfora que surge a partir del duro control fronterizo instituido en el Convenio de Schengen de 1985, dirigido específicamente a los extranjeros no comunitarios. Este tratado pretende frenar de un solo golpe la inmigración de este colectivo, aumentando los requisitos y controles para la entrada a Europa y cerrando las posibilidades de ingreso para quienes no lleven un visado en regla, sin que se haga excepción con los refugiados (López Garrido, 1991; Cerigioni, 2004; Geddes, 2000).

El atrincheramiento de la Europa-fortaleza sin embargo, lejos de frenar la inmigración, ha llevado a que ésta se criminalice. Es significativo que una de las palabras más utilizadas con que se identifica al colectivo inmigrado en el Estado español es el término *ilegal* (Pedrone, 2000). La presunta ilegalidad contribuye a reforzar la asociación de la inmigración extracomunitaria con acciones de violencia, delincuencia, tráfico de drogas, etc. La asociación SOS Racismo (2008a:5) denuncia, en este sentido, como la constante reproducción de tópicos negativos sobre la población inmigrada con fines electoralistas, así como la repetición de las supuestas "amenazas de la inmigración" por parte de los partidos políticos, contribuyen a la legitimación de la impunidad de diferentes manifestaciones "racistas y xenófobas". En España particularmente, el partido popular ha

El atrincheramiento de la Europa-fortaleza lejos de frenar la inmigración, ha llevado a que ésta se criminalice. Es significativo que una de las palabras más utilizadas con que se identifica al colectivo inmigrado en el Estado español es el término ilegal

La dinámica intercultural que vive Europa se da como un encuentro entre dos mundos, en el cual una parte percibe a la otra como inadecuada, inferior, incivilizada y peligrosa

Said señala cómo el colonialismo moderno no se correspondió solamente con el sometimiento del otro por la fuerza, sino que implicó, ante todo, la construcción de la superioridad de Occidente

formulado e implementado políticas anti-inmigración las cuales, como en otras naciones de la Comunidad Europea, han sido acompañadas de un incremento en el discurso racista que asocia la inmigración con problemas, ilegalidad, crimen, violencia y amenazas culturales y religiosas (Van Dijk, 2006).

De esta manera, la dinámica intercultural que vive Europa se da como un encuentro entre dos mundos, en el cual una parte percibe a la otra como inadecuada, inferior, incivilizada y peligrosa. En este sentido, Teun Van Dijk (2006) observa que hay paralelismos entre los discursos sobre las personas no-europeas residiendo en Europa y el modo en que los europeos hablan y escriben sobre países, culturas y gentes fuera de Europa. En ambos casos se trata de discursos que tienen que ver con la producción de un "otro" inferior a Occidente.

Este trabajo busca explorar cómo se configura esta problemática, a partir del lente teórico de los Estudios Poscoloniales y en particular de la propuesta del *Programa Modernidad/Colonialidad en América Latina*¹. Con el fin de seguir sus ideas, nos centraremos inicialmente en algunos puntos claves de la teoría poscolonial y de la teoría poscolonial latinoamericana. Nos interesará discutir cómo se produce desde la lógica colonial ese "otro" de Occidente, mostrando como esta construcción particular genera una serie de dicotomías en las que Europa y el mundo occidental y occidentalizado, se colocan en una posición de superioridad epistémica a partir de un mecanismo alocrónico que construye una distancia en el tiempo, entre sociedades que son coetáneas.

Discutiremos cómo este mecanismo que se halla en el centro de lo que los teóricos latinoamericanos denominan *La colonialidad del poder*, permanece intacto durante los últimos quinientos años para actualizarse hoy, en el imaginario con el que el fenómeno de la inmigración se conceptualiza en Europa y en los nuevos discursos que surgen con él. Terminaremos nuestra argumentación proponiendo la posibilidad de que a partir de la mirada que nos permiten los postulados de las propuestas poscoloniales latinoamericanas, se pueda generar dentro de la sociedad de acogida una manera distinta de comprender al inmigrante.

EL OTRO DE OCCIDENTE

Para comenzar esta discusión es posible recordar que dentro de la tradición de los estudios poscoloniales, es tal vez la figura de Edward Said, la que enuncia con mayor claridad el problema de un tipo de otro, que se encuentra en los límites del proyecto moderno. Ese otro es el sujeto colonial, construido a partir de un discurso particular, como *el Otro inferior de Occidente*. En su texto "Orientalismo", Said señala cómo el colonialismo moderno no se correspondió solamente con el sometimiento del otro por la fuerza, sino que implicó, ante todo, la construcción de la superioridad de Occidente:

De una manera bastante constante, la estrategia del Orientalismo ha dependido de esa superioridad de posición flexible que sitúa a Occidente ante una serie completa de posibles relaciones con Oriente, sin que Occidente pierda nunca su ventaja (Said, 1978: 27)

1. Arturo Escobar propone este nombre para las propuestas de un grupo de teóricos Latinoamericanos (Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, entre otros) que él plantea, componen una perspectiva emergente para la interpretación de la modernidad, globalidad y diferencia desde América Latina. Ver al respecto: Escobar, A. (2003). *Mundos y Conocimientos de Otro modo*, El programa de investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano.

Para Sandra Harding (1998) teórica del feminismo poscolonial norteamericano, el oriente fue claramente el "otro", exótico pero *inferior femenino*, que dio cuerpo a actividades de estudio, administración colonial, exhibición y teorización científica de lo natural y social dentro de Occidente. La discusión de Said plantea puntos de acuerdo con esta propuesta:

Junto con todos los demás pueblos calificados de atrasados y bárbaros, se veía a los orientales dentro de un marco delimitado por el determinismo biológico y la represión político-moral. De este modo, lo oriental se asociaba a ciertos elementos de la sociedad occidental (como los delinquentes, los locos, las mujeres y los pobres) que tenían una identidad que podríamos definir como lamentablemente ajena. (Said, 1978: 278)

Sabemos que la potencia de los discursos radica en su capacidad para construir lo social y lo subjetivo, de una manera determinada. La dominación colonial implicó un aspecto material, pero también, un aspecto discursivo y cognitivo, la producción de una forma de vida y de pensar (se), una construcción social particular. Este ámbito discursivo del ejercicio colonial, que involucra la construcción de formas materiales pero también de pensar y de vivir, a partir del cual se genera la hegemonía cultural, económica y política de Europa sobre el resto del mundo, es lo que los autores de la tradición de los estudios poscoloniales denominan *colonialidad*.

Así, si bien es cierto que la colonización implica la dominación y subordinación de una población y su territorio, *la colonialidad* contiene el componente discursivo y epistemológico que acompaña y permite dicha subordinación. Como discurso, el poder de la colonialidad perdura más allá del momento histórico en que un territorio está efectivamente colonizado. La lógica colonial subsiste de esta manera fuera de la temporalidad de la apropiación colonizadora, lo que permite una producción de lo social desde lógicas coloniales, aun fuera de un momento *explícitamente* colonial.

La idea de la colonialidad es retomada como punto fundamental dentro de la discusión del grupo de teóricos latinoamericanos, "mapeados" bajo la rúbrica del *Programa Modernidad/Colonialidad en América Latina*. La propuesta latinoamericana implica sin embargo importantes puntos de contraste frente a otras propuestas poscoloniales, como uno de los puntos centrales de estas diferencias, podríamos señalar que para la teoría poscolonial latinoamericana, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad y por tanto todos los análisis sobre el fenómeno moderno estarían incompletos en tanto no se ocupen también del componente colonial.

En esta perspectiva, el teórico peruano Aníbal Quijano introduce el término *Colonialidad de Poder* para referirse a un modelo cognitivo clasificatorio que permite la jerarquización de Europa, frente a otras regiones del planeta. Para Quijano este modelo, se inicia con el "descubrimiento" de América, pero se extiende durante la revolución científica y hasta nuestros días, como el corazón epistémico del capitalismo:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos

La dominación colonial implicó un aspecto material, pero también, un aspecto discursivo y cognitivo, la producción de una forma de vida y de pensar (se), una construcción social particular

Si bien es cierto que la colonización implica la dominación y subordinación de una población y su territorio, la colonialidad contiene el componente discursivo y epistemológico que acompaña y permite dicha subordinación

La diferencia es convertida de esta manera en una valoración, los grupos que poseen formas de conocimiento diferentes a las europeas serán vistos como un “otro” –contraparte de la norma occidental–

y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa —, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la modernidad y la colonialidad (Quijano, 2000: 93).

Lo que Quijano propone, implica que la colonialidad naturaliza un modelo cognitivo, la forma que adquiere el conocimiento europeo, *la racionalidad local de la cultura europea*, es declarada como el “verdadero conocimiento”. La diferencia es convertida de esta manera en una valoración, los grupos que poseen formas de conocimiento diferentes a las europeas serán vistos como un “otro” –contraparte de la norma occidental. El proceso puede ser resumido como la organización eurocéntrica/moderna de la humanidad en dicotomías; que desde aquella de civilización/barbarie hasta la de desarrollo/ subdesarrollo, reproducen la idea de la superioridad de Occidente.

EL DISCURSO ALOCRÓNICO

Construcciones dicotómicas como tradicional/moderno hacen referencia a sociedades en diferentes estadios de desarrollo, esto es, situadas en diferentes temporalidades, a pesar de convivir en un mismo tiempo. Johannes Fabian (1983, 2006 b), en su crítica a la tarea tradicional de la antropología, habla del discurso “alocrónico” como el resultante de la práctica de hablar del “otro” colocándolo en un tiempo distinto al de aquél que está hablando.

Con la negación de la coetaneidad en el tiempo, se niega también la simultaneidad epistémica del mundo, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). En el imaginario resultante, los sistemas no occidentales de conocimiento se perciben como enemigos del progreso, míticos, tradicionales, como situados en el pasado de la modernidad (Said, 1978; Castro-Gómez 2005b).

En la introducción del texto *El Giro Decolonial*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) señalan que este proceso separa y aísla los dos polos de la dicotomía Occidente/Otro de Occidente, construyéndolos como entidades independientes y cerradas, estableciendo “diferencias inconmensurables” entre el colonizador y el colonizado, diferencias que en su momento fueron útiles para legitimar la expoliación colonial (Castro-Gómez, 2000) y que hoy continúan produciendo un “otro” irremediabilmente alejado del “nosotros” occidental.

La negación de coetaneidad crea un mecanismo ideológico: *al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro* (Castro-Gómez & Grosfoguel 2007:15). Es decir, “Europa” se concibe y construye como cuna aislada de la modernidad; como “ascéptica y autogenerada”, formada históricamente sin contac-

to alguno con otras culturas (Castro-Gómez, 2000: 152). También el Otro y su “atraso” se aíslan. Su pobreza es atribuida a sí mismo, a su inadecuación y a su retraso, lo que permite ignorar las razones históricas de los problemas que enfrenta. En palabras de Ramón Grosfoguel:

[La] negación de la coetaneidad en el tiempo es típica de las formulaciones eurocéntricas que conceptualizan el tiempo en etapas de la historia y expulsan hacia el pasado las formas de producción en la periferia no-europea para liberar de responsabilidad a los centros europeo/euro-norteamericanos de la explotación y dominación que ejercen sobre la periferia no-europea ayer y hoy. En la ideología hegemónica, la pobreza del mundo no-europeo se explica por su «atraso», «subdesarrollo», «formas primitivas», borrándose la coetaneidad temporal de las relaciones centro-periferia, europeo/no europeo en la división internacional del trabajo. (Grosfoguel, 2008: 19).

El discurso alocrónico trabaja así, directamente para justificar el sistema económico global, pues al dificultar su percepción como totalidad, lo exculpa. Ese *otro*, quien sufre las consecuencias de la división internacional del trabajo, no sólo se ve obligado a trabajar en condiciones de explotación siguiendo las pautas de los sistemas de producción neoliberales, sino que además, debido a su pauperización creciente, se ve muchas veces forzado a emigrar para suplir las necesidades del mercado laboral del “Primer Mundo”. Este movimiento sin embargo, desde el discurso (alocrónico) dominante, se significa como una huída de su pobreza y subdesarrollo, es decir de su propia ineficiencia.

LA MARCA DEL INMIGRANTE

Para comprender más ampliamente la dicotomía de la que hemos hablado, es posible recordar que Boaventura de Sousa Santos, describe al pensamiento Occidental como un “pensamiento abismal” (2007a). Este tipo de pensamiento hace distinciones entre lo metropolitano y lo colonial, ámbitos que son separados por “líneas radicales” que dividen a la sociedad en dos. Así, lo que caracteriza al pensamiento abismal, es la imposibilidad de una co-presencia de los dos lados de la línea. “Este” lado de la línea (Occidente) prevalece agotando el campo de la realidad relevante, más allá de la línea sólo hay inexistencia e invisibilidad.

De un lado de la línea está el conocimiento racional (verdadero o falso) y del otro el conocimiento popular, de un lado está el derecho legal, ligado al contrato social y del otro lado sólo existe un ámbito ilegal, sin leyes, ajurídico, que caracterizaba la vida en las colonias. Como ejemplo, señalaremos la gran paradoja de la época colonial: el auge del discurso iluminista de la libertad, coexiste y surge de manera paralela con el incremento del comercio de esclavos africanos (Fabian, 2006a). Esta aparente paradoja se entiende mejor si se mira desde las premisas del pensamiento abismal, pues ambos fenómenos históricos son caras de la misma moneda, situadas a lados opuestos de una “línea radical”, que invisibiliza una realidad frente a otra.

El otro lado de la línea, el lado que antes estaba alejado del ‘Primer Mundo’, ya fuera en el “oriente” o en el “sur”, se traslada a Europa

Ese *otro*, quien sufre las consecuencias de la división internacional del trabajo, no sólo se ve obligado a trabajar en condiciones de explotación siguiendo las pautas de los sistemas de producción neoliberales, sino que además, debido a su pauperización creciente, se ve muchas veces forzado a emigrar para suplir las necesidades del mercado laboral del “Primer Mundo”

La Europa-fortaleza
cierra sus puertas
cada vez más,
argumentando
que sólo permite
la entrada legal a
aquel inmigrante
que se ajusta a
sus necesidades
productivas

Los ciudadanos del
"Primer Mundo"
que se hallan aún
sumergidos en
el imaginario del
pensamiento abismal
y alocrónico, no
encuentran ningún
problema en aceptar
distintos tipos de
ciudadanía con
diferencias también en
sus derechos

cuando llega el inmigrante (de Sousa Santos, 2007b), cargando con su estigma de insuficiencia y atraso, lo que se refleja en la percepción que de él tiene la sociedad que lo recibe. Un estudio hecho en Cataluña por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), en una investigación sobre las características atribuidas a los inmigrantes del "Tercer Mundo" concluye: "(...) los catalanes encuentran un elemento común a todos, a partir del cual son configurados como diferentes: ellos son atrasados; nosotros (y el resto del mundo desarrollado) no" (Colectivo IOE, 1992: 113, en Briceño 2004: 210).

Actualmente, aunque Europa acepta la necesidad de la inmigración para mantener su economía, a la vez "contempla a las personas inmigrantes unilateralmente, como simple mano de obra barata (mejor si altamente cualificada) y sin derechos" (SOS Racismo, 2008a: 1). La necesidad de "mano de obra" no se hace coherente con una disposición para dar derechos a las personas que llegan a suplir estas necesidades. Así, dentro de los territorios "primer mundistas", una línea divide también la sociedad en dos: para los inmigrantes el contrato social no es válido, son ciudadanos de segunda clase. Su condición de Otro permite que para ellos no valgan los mismos derechos.

La Europa-fortaleza cierra sus puertas cada vez más, argumentando que sólo permite la entrada legal a aquel inmigrante que se ajusta a sus necesidades productivas. Y sin embargo, los que están obligados a llevar una existencia sumergida por ser "ilegales" también suplen necesidades del mercado laboral europeo. Es claro que hay incompatibilidad profunda entre los procedimientos administrativos para regularizar la situación de los inmigrantes y el funcionamiento del mercado de trabajo (SOS Racismo, 2008a). Esta incompatibilidad resulta conveniente para las economías "primer mundistas", pues reconocer la igualdad de ciudadanía de todos los inmigrantes supondría acabar con una mano de obra barata y sumisa que al capital le es fundamental (Sánchez, 2003).

De esta manera, los ciudadanos del "Primer Mundo" que se hallan aún sumergidos en el imaginario del pensamiento abismal y alocrónico, no encuentran ningún problema en aceptar distintos tipos de ciudadanía con diferencias también en sus derechos. Los empresarios se aprovechan de la situación (i)legal y social del inmigrante, sin que esto plantee un problema ético, ya que se parte de la premisa de su inferioridad, reproduciendo el imaginario de un Otro atrasado y susceptible de ser explotado (Sánchez, 2003: 5). Como un ejemplo de lo discutido hasta este punto, la asociación SOS Racismo describe en su informe anual el caso de la vendimia en Castilla-La Mancha del mes de septiembre de 2008, el cual según la asociación, puede ser visto como emblemático de la situación de explotación laboral que deben aceptar las personas extranjeras en situación irregular:

Las cooperativas de agricultores de la región contrataron de forma ilegal a centenares de trabajadores irregulares, con el beneplácito del Gobierno, que desde el primer momento declaró estar dispuesto a mostrar "la máxima flexibilidad posible" en los procedimientos de contratación de los trabajadores, principalmente de origen búlgaro y rumano. Y eso a ulterior demostración de la hipocresía del Gobierno, "inflexible" en el control fronterizo y a la hora de expulsar personas en situación irregular,

“máximamente flexible” cuando son los empresarios quienes piden flexibilidad (SOS Racismo 2008b: 5).

La situación jurídica y laboral del inmigrante se puede caracterizar entonces, como resultante de una *distancia inconmensurable* con la población que lo recibe, con muy poca posibilidad de identificación entre los polos que se construyen desde la colonialidad del poder. El inmigrante se encuentra irremediamente más allá de la línea que marca el pensamiento abismal.

Hemos hablado hasta aquí de cómo se construye un Otro aislado del “nosotros” occidental. Al mismo tiempo e inseparablemente, en el imaginario dicotómico, como ya lo discutimos antes, se construye un “nosotros” que es idealizado y presentado como ejemplo a seguir. Se presenta la propia cultura y valores como un ente monolítico que poco tiene que ver con la variedad de estilos de vida y convicciones que se dan en ‘Occidente’ (Van Dijk, 1997) o, a decir verdad, en cualquier otra cultura. Estas construcciones se pueden observar en general en la producción política de los partidos en Europa. También en aquéllos de tradición progresista, los cuales, aunque se abstienen de seguir una retórica racista y abiertamente hostil al inmigrante, sí ayudan a perpetuar la construcción del Otro, sin ofrecer un discurso alternativo al de la derecha, como veremos a continuación.

La izquierda no puede ofrecer una alternativa al discurso que condena al Otro inmigrante, pues se nutre del mismo imaginario moderno/colonial que la derecha

LOS LÍMITES DE LA IZQUIERDA

En España, como en muchos países europeos, los partidos de extrema derecha suelen focalizar el descontento social de la población, dirigiéndolo contra la población inmigrada. Mientras tanto, los partidos de tradición progresista no logran producir un discurso alternativo, y parecen más bien estar reducidos a una posición defensiva. Las posibilidades de lucha contra el discurso xenófobo se cierran ante la carencia de propuestas políticas desde la izquierda.

Esta situación es preocupante pero, como queremos argumentar, no es sorprendente. La izquierda no puede ofrecer una alternativa al discurso que condena al Otro inmigrante, pues se nutre del mismo imaginario moderno/colonial que la derecha. En palabras de Ramón Grosfoguel: “la izquierda/ blanca/ eurocentrada ha sido cómplice de los procesos de dominación racial y explotación colonial producida por la colonialidad del poder” (Grosfoguel, 2008: 23).

La civilización occidental se ha adjudicado a sí misma el monopolio sobre ideas como democracia, libertad, o igualdad, y desde la izquierda se defiende este imaginario humanista. Como ya lo hemos discutido, esta autodefinición de la civilización occidental hace parte del discurso alocrónico y del binarismo que define al “nosotros” occidental, colocándolo en la cima de la humanidad.

En esta línea de ideas, en su intervención en la XVII Cumbre Iberoamericana de Santiago de Chile (2007), el presidente español José Luís Rodríguez Zapatero recalcó: “una gran parte de las mejores ideas (...) sobre los derechos y la dignidad de todos, sobre la igualdad, sobre la condena del absolutismo (...) se encuentran ya en las ideas que emanan

El discurso occidental humanista de democracia y liberalismo crea entonces una posición privilegiada para Occidente y así reproduce un lugar subordinado para los demás

de la revolución francesa, en territorio europeo. Y eso no es más que una circunstancia histórica. Hasta Carlos Marx era europeo.” Es claro que para Zapatero, dentro de algo que parece hacer parte del “sentido común” de Occidente, éstas son pruebas irrefutables del rol privilegiado de Europa dentro del mundo.

Sin embargo, según un análisis de los discursos políticos en Europa y Norteamérica, realizados por Teun Van Dijk (1997), aunque en muchos de los debates parlamentarios acerca de temas “étnicos” las discusiones giran alrededor de la importancia de valores humanitarios de tolerancia, equidad y hospitalidad; se utilizan al mismo tiempo metáforas como la de “olas que llegan desde el sur”, que contribuyen a crear un clima de alarma, con el uso de verbos como: invasión, aluvión, avalancha, para hablar de la inmigración, creando una imagen de desmesura y peligro cuando se alude a la llegada del inmigrante a España (Briceño, 2004).

Discursivamente, este tipo de metáforas llevan a concluir que hay la necesidad de defender a Occidente frente a esos “otros” que se imaginan tan distintos y ajenos a los valores humanistas. El discurso occidental humanista de democracia y liberalismo crea entonces una posición privilegiada para Occidente y así reproduce un lugar subordinado para los demás. Para aclarar este hecho, los análisis de David Slater (2006) nos pueden ayudar a entender cómo funciona el proceso discursivo con el que Occidente construye su triunfo democrático: para empezar, se excluyen de las historias democráticas globales los eventos significativos no occidentales; sirva aquí de ejemplo el oscurecimiento de la Revolución Haitiana. Slater señala también, cómo el discurso oficial de Occidente difunde la democracia como su mayor logro, ignorando su record histórico en el que más bien su característica ha sido la de acabar con experimentos democráticos; finalmente, se ignoran también, las tradiciones no occidentales de decisiones colectivas y democracias populares. Se trata en suma, de la apropiación geopolítica de la “democracia” por parte de Occidente.

En el discurso político se polarizan entonces, los dos lados de la dualidad colonial: se ignoran las contribuciones de los inmigrantes a la economía mientras que se les culpa del desempleo, se habla de sus características, imaginadas como esencias inamovibles (Van Dijk, 2006). La xenofobia se normaliza en diferentes sectores sociales, episodios de racismo social demuestran “el calado de prejuicios y generalizaciones que se están produciendo en la sociedad y que criminalizan a personas y colectivos en base a características comunes” (SOS racismo 2008a). Podemos concluir que el discurso que clasifica al inmigrante como un Otro inadecuado e inferior atraviesa todas las gamas políticas.

EL INMIGRANTE: UNA RELECTURA DESDE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD

A este punto, es pertinente preguntarse por alternativas frente a la situación que hemos descrito. Buscando propuestas de salida, recordaremos que dentro de las discusiones del *Programa Modernidad/Colonialidad en América Latina*, la experiencia moderna es sólo la cara visible del proceso de colonización, que es a la vez, su lado oscuro (Mignolo, 1995). La colonia sería entonces, necesaria y coexistente con la modernidad y

no solamente una consecuencia de ella (Castro-Gómez, 2005a). Esto explicaría en buena medida, que no sea posible encontrar una salida al problema, desde discursos herederos del pensamiento moderno.

Es entonces viable decir que, si al hacer un análisis sobre aspectos de la modernidad, se hace necesario ocuparse también del componente colonial, paralelamente, un análisis de la condición posmoderna y las nuevas formas que adquiere el capitalismo global, no está completo sin ocuparnos de su aspecto (pos)colonial (Castro-Gómez, 2007). Y siguiendo un análisis poscolonial del mundo contemporáneo, se puede señalar que la rearticulación del poder colonial dentro del capitalismo global, recae hoy, en buena medida, sobre el inmigrante.

El discurso alocrónico que ha servido para borrar la responsabilidad del centro en relación con la miseria que se da en la periferia del sistema mundo, ha aislado también la figura del inmigrante y su necesaria conexión con esa Europa-fortaleza de la que hemos hablado. Desafiando este discurso, esto es, señalando su imposibilidad para pensar diferentes modos de existencia como coetáneos, se hace también posible repensar la figura del inmigrante en un nuevo sentido, que se aleje de su estigmatización en el subdesarrollo.

Se trata de hacer un giro, que podría permitir un planteamiento que desafíe las definiciones y percepciones excluyentes que ofrecen las discusiones políticas del "Primer Mundo", y consientan otro tipo de encuentro entre mundos, que no esté determinado por la colonialidad del poder. Un encuentro en que finalmente se reconozca la responsabilidad de Occidente en lo que él mismo ha definido como el atraso y la pobreza del "Tercer Mundo". La puerta queda abierta a la posibilidad de lo que Enrique Dussel ha planteado como *Transmodernidad*, una propuesta para superar el proyecto moderno, inexorablemente ligado a su contra cara colonial:

El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad (...) del Centro/ Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad / Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad (Dussel, 2000).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRICEÑO, Ybelice "Inmigración, exclusión y construcción de la alteridad. La figura del inmigrante en el contexto español". En: MATO, Daniel *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004. P. 201-219.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago "The missing chapter of Empire". *Cultural Studies*. 21/ 2-3 (March/May 2007). P. 428-448.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.

Se trata de hacer un giro, que podría permitir un planteamiento que desafíe las definiciones y percepciones excluyentes que ofrecen las discusiones políticas del "Primer Mundo", y consientan otro tipo de encuentro entre mundos, que no esté determinado por la colonialidad del poder

CASTRO-GÓMEZ, Santiago *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad el Cauca, 2005b.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro". En: LANDER, Edgardo *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES_UCV); Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000. P. 201-223.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUET, Ramón *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CERIGIONI, Elisabetta (2004) "Fortaleza Europa: Comentarios a las políticas sobre refugiados en la Unión Europea". *Gazeta de Antropologia* No. 20 (2004). [en línea]. Granada: Universidad de Granada. [Consulta: 20.11.2008]. <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html>.

Colectivo IOE *La inmigració estrangera en Catalunya. Balanç i perspectives*. Barcelona: Institut Calatà d'Estudis Mediterranis, 1992.

DUSSEL, Enrique "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: LANDER, Edgardo *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. ISBN: 950-9231-51-7.

FABIAN, Johannes "Forgetting Africa". En: NTARANGWI, Mwenda; MILLS, David; BABIKER, Mustafa *African Anthropologies. History, Critique and Practice*. London: Zed Books, 2006a.

FABIAN, Johannes "The other revisited: Critical afterthoughts". *Anthropological Theory*. 6/ 2 (June 1, 2006b). P. 139-152.

FABIAN, Johannes *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

GEDDES, Andrew *Immigration and european integration. towards fortress europe?* Manchester: Manchester University Press, 2000.

GROSFUGUET, Ramón "Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: «Fases superiores» del eurocentrismo". *Universitas humanistica*. 65 (enero-junio 2008). P.15-26.

HARDING, Sandra *Is science multicultural? Postcolonialism, feminism, and epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

LÓPEZ GARRIDO, Diego *El derecho de asilo*. Madrid: Ed. Trotta, 1991. ISBN 84-87699-11-1.

MIGNOLO, Walter D. "Delinking". *Cultural Studies*. 21/ 2 (2007). P. 449-514.

MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of the renaissance: Literacy, territoriality, colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

PEDONE, Claudia "Globalización y migraciones internacionales. trayectorias y estrategias migratorias de ecuatorianos en Murcia, España". *Scripta nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. 69/ 49 (2000).

QUIJANO, Anibal "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. vi /2 (2000). P. 342-386.

RODRIGUEZ ZAPATERO, José Luis *Discurso del presidente del gobierno en la segunda sesión de la cumbre iberoamericana*. [en línea]. Santiago de Chile: XVII Cumbre Iberoamericana, 2007. [Consulta: 11.2007] <http://www.la-moncloa.es/Presidente/Intervenciones/Discursos/prdi20071110.htm>.

SAID, Edward *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

SÁNCHEZ TRUJILLO, Roberto "Apuntes para una reflexión: "el otro inmigrante"". *Nómadas*. 008 (2003).

DE SOUSA SANTOS, Boaventura *Globalizaciones alternativas y reinención de la emancipación social*. Madrid: Documento para el Seminario Internacional Complutense "La descolonización de la modernidad eurocéntrica: un diálogo entre América Latina y Europa", 2007.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura "Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges". *Review*. XXX/ 1 (2007). P. 45-89.

SLATER, David *Rethinking the geopolitics of knowledge: Challenging imperial visions*. Madrid: Documento para los Cursos de verano de la Complutense, 2006.

SOS Racismo *Conclusiones informe anual 2008*. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

SOS Racismo *Informe anual 2008 sobre el racismo en el estado español. Dossier de prensa*. [en línea]. Barcelona, 2008. [Consulta: 11.2008] <http://www.sosracisme.org/reflexions/informeannual.php>.

VAN DIJK, Teun *Racism and the press in Spain*. Primera versión en inglés de la versión en español a publicar en un libro editado por Antonio Bañón (Universidad de Almería) [en línea]. 2006. [Consulta: 11.2008] <http://discourses.org/UnpublishedArticles/Racism%20and%20the%20press%20in%20Spain.htm>.

VAN DIJK, Teun "Political discourse and racism. describing others in western parliaments.". En: RIGGINS, S. H. *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997. P. 31-64.

PANEL V

METODOLOGÍAS DE INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL: EXPERIENCIAS, DIFICULTADES, ESTRATEGIAS

- **INTRODUCCIÓN**

Andrea Avaria

- **METODOLOGÍAS ¿PARA QUÉ? ¿PARA QUIÉN?**

Tomás Rodríguez Villasante

- **PROCESOS EDUCATIVOS INTEGRALES: PROYECTOS
COMUNITARIOS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y
EDUCACIÓN DEMOCRÁTICA DE PERSONAS ADULTAS**

Elena Torremocha

- **EL "AFUERA" DEL ESPACIO INTERCULTURAL
COMO TOPOS DE LA EXPERIENCIA INTERCULTURAL**

Mario Samaniego

- **EL SERVICIO CIVIL NACIONAL VOLUNTARIO COMO
PRÁCTICA DE INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL:
EXPERIENCIAS, DIFICULTADES, NECESIDADES**

Silvia Barbotto

Andrea Avaria Saavedra

*Doctoranda en Antropología Social y Cultural
en la Universidad de Barcelona*

andreaavaria@gmail.com

En este II Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales se recogen las últimas inquietudes del grupo en torno a la cuestión de lo intercultural. Este capítulo, sobre la base del trabajo presentado en la mesa sobre “Metodología de investigación intercultural: experiencias, dificultades, y estrategias” no hace más que poner el acento en un aspecto fundamental a la hora de pensar, y aproximarnos a lo intercultural: lo metodológico.

Unas semanas antes del seminario realizamos un taller para introducir el tema que convocaba al mismo. Esa tarde los cuestionamientos que orientaron la discusión se centraron en intentar responder a la pregunta *¿investigación intercultural o investigación en contextos interculturales?*, la reflexión se orientó en aclarar, matizar, o al menos “mirar”: lo que hacemos y cómo hacemos investigación cuando hablamos de interculturalidad. Esa tarde coincidimos en afirmar que la cuestión intercultural responde a una aproximación teórica epistemológica e ideológica que pone en tensión y evidencia nuestros orígenes (culturales-epistemológicos) y contrasta con aquello (con quienes) intentamos describir, explicar, acercarnos. Generalmente estamos insertos en realidades múltiples y complejas en donde se suceden una multiplicidad de aspectos de género, raza, edad, clase, etc., que se constituyen en compuestos contextos interculturales, y en la práctica tendemos a dar cuenta por separado de éstos. En consecuencia solemos hacer más bien *investigación en contextos interculturales*, más que a describir la complejidad de *lo intercultural* (de lo relacional) en que estamos contenidos e involucrados a la hora de aproximarnos a la investigación.

Una *investigación intercultural*, responde más bien a la necesidad -implícita o explícita- de cambio y diálogo, a la posibilidad de aportar-cuestionar-transformar las relaciones de desigualdad implícitas en las relaciones de diversidad. Una investigación intercultural no estará en manos de “unos u otros”, debe responder a las inquietudes, necesidades de las partes involucradas, cuestionando/comunicando lo relacional, las relaciones de desigualdad, poder, etc., contenidas, y apuntando al cambio de éstas.

Una investigación intercultural no estará en manos de “unos u otros”, debe responder a las inquietudes, necesidades de las partes involucradas, cuestionando/comunicando lo relacional, las relaciones de desigualdad, poder...

Nos reunimos con la intención de pensar en metodologías para o de la interculturalidad. Las experiencias, dificultades y reflexiones de cada autor nos permitirán ofrecer algunas luces de *cómo hacer investigación intercultural*

Otros cuestionamientos relacionados con esta cuestión son: ¿Cómo se sitúa o debiera situarse el /la investigadora en lo intercultural?, ¿de qué manera se incluye la condición “compartida/diferente” con el otro: de género, clase, raza, inmigración, etc. en la investigación intercultural?, ¿Cuáles y a través de que metodologías, mecanismos de registro y comunicación de la información es posible describir la tensión/dinámica entre investigador e investigado en contextos interculturales?, en síntesis, ¿es posible generar una investigación que dé cuenta de la “relación”, de la interacción, de *lo* intercultural?.

Si bien la mesa del seminario no intentó responder a las inquietudes que nos convocaron esa tarde previa de trabajo y discusión, nos reunimos en ese lugar con la intención de pensar en metodologías *para* o *de la* interculturalidad. Las experiencias, dificultades y reflexiones de cada autor nos permitirán ofrecer algunas luces de *cómo hacer investigación intercultural*.

En el siguiente capítulo se exponen los trabajos presentados, y la introducción a la mesa hecha por Tomás Villasante, quien parte sus reflexiones con dos preguntas que son fundamentales a la hora de plantearse una investigación y en especial la investigación intercultural, ¿para quién y quién hace investigación?, preguntas epistemológicas que no siempre se hacen explícitas a la hora de hacer investigación.

El trabajo de Silvia Barbotto en este sentido, más que acabar las reflexiones, inicia la revisión de su experiencia y esboza algunas luces, desde su propia vivencia como europea e italiana, respecto a los cuestionamientos posibles a la hora de enfrentarse con el otro/sí mismo en un contexto intercultural, en donde las tensiones de clase, raza, género, o el origen se hace visibles. Pone así en evidencia las tensiones y diferencias, así como las complejidades que emergen al hacer voluntariado o realizar un acercamiento a la investigación acción participativa, como es su caso. Su texto, primeras aproximaciones a sus reflexiones, encierra incluso la complejidad de describir una experiencia en un idioma distinto al materno. El aprendizaje desde el trabajo de voluntariado en Brasil, destaca el uso de formas de aproximación a las necesidades y realidades de las personas desde un marco participativo que incorpore una exploración previa a la definición de intervención social. Destaco del texto también, el esfuerzo de hacer una autocrítica y autorreflexión que al menos subraya desde su subjetividad, lo que ella llama choque cultural, el enfrentamiento entre dos contextos diversos en interacción.

Las experiencias como fuente de conocimiento son la base de reflexión de Elena Torremocha, quien desde el cuestionamiento en torno a la interculturalidad como marco epistemológico, recoge su propia experiencia como profesora de castellano, para mirar reflexivamente su experiencia, identificar críticamente su aproximación prejuiciada hacia “otro”, sobre las formas, “costumbres y actitudes”. Desde allí la autora afirma la importancia de no substraer el rol de quien investiga del contexto relacional, subrayando el espacio de aprendizaje y construcción colectiva. Ella pone énfasis en la “labor del investigador” en tanto, no sólo, constructor de conocimiento, sino de generación de procesos, plantea la “intervención en distintos contextos a partir de la implicación en los mismos desde un determinado rol”.

En su texto la autora enfatiza la necesidad de promover procesos participativos al interior de la escuela, reconociendo las necesidades y realidad de las escuelas de adultos, y como parte de los procesos educativos, en tanto procesos dinámicos y cercanos, cotidianos, que se sitúan desde la búsqueda de un diálogo permanente. Del reconocimiento de una realidad que permite ser reflexionada y problematizada para su conocimiento y transformación: "praxis transformadora". Ella destaca la importancia de la construcción de un proyecto común educativo- de un currículo compartido- que emerja de la convivencia y valoración de las relaciones democráticas, que las refuercen, así también subraya la importancia y necesidad de generar un proceso que sobre la base de la Investigación-Acción- Participativa pueda permitir desarrollar un procedimiento que favorezca enfrentar la complejidad de escenarios de educación adulta, en donde la diversidad es una realidad cotidiana.

Por su parte Mario Samaniego nos presenta una interesante reflexión, en donde cuestiona los espacios articulados para el logro de la "interculturalización de las relaciones interculturales", debate que orienta sobre experiencias de investigación, nos lleva a mirar "fuera" de estos espacios generados por la empresa privada, los gobiernos locales, la sociedad civil, en donde se destaca el rol y presencia de las comunidades/ organizaciones indígenas en la región de la Araucanía, Chile. La revisión de experiencias de investigación sirven al autor como pilares sobre los cuales hace circular la reflexión y discusión que le permitirá, al final, proponer algunos ejes en torno a la investigación intercultural. Para el autor ésta se genera en el espacio intercultural, sobre la base del diálogo abierto, del contacto desde y en la diferencia. Un elemento fundamental a la hora de pensar la investigación intercultural será el de "superar las restricciones que le impone la autoreferencialidad institucional"; otro aspecto importante es la naturalización del conflicto, como espacio de crecimiento, de reconocimiento de la pluralidad, que favorece el conocimiento del otro, en donde se hace evidente la tensión, que abre hacia sí mismo y hacia el otro. Finalmente Samaniego nos propone salir de las convenciones, salirnos de la estructura, pues es en este intersticio donde se produce cotidianidad, historia, reflexividad. Hacer conscientes el sentido de la investigación (para qué se investiga) y para quién investigamos, es decir "democratización de su gestión y resultados", dar sentido a los resultados y generar procesos metodológicos participativos son fundamentales para pensar/hacer investigación intercultural.

Tomás Villasante plantea, subrayando de modo diferenciado a Mario Samaniego, el énfasis en la metodología, en el uso de la Investigación-Acción-Participativa para resolver la tensión epistemológica que nos hace preguntarnos para qué y quién. Subraya tres aspectos que se relacionan con la tensión contenida en estas preguntas, por un lado la necesidad de explicitar los intereses en juego, el segundo relacionado a la imposibilidad de la neutralidad en donde se deben explicitar las necesidades y conocimientos de las partes involucradas y las subjetividades subyacentes. Un tercer elemento es la identificación del conflicto y cambio para lo que se requiere una buena "escucha".

Tomas Villasante, subraya cinco puntos donde enfatiza aspectos metodológicos de modo de superar la tensión de quién y para qué se hace investigación, se centra en darnos algunos puntos clave para mirar la pro-

Mario Samaniego nos presenta una reflexión que cuestiona los espacios articulados para el logro de la "interculturalización de las relaciones interculturales". Para el autor, la investigación intercultural se genera en el espacio intercultural, sobre la base del diálogo abierto, del contacto desde y en la diferencia

Quedan en los textos experiencias, miradas diversas sobre el “papel de la metodología”, sobre el proceso de investigación

puesta de metodología participativa. En primer lugar desvelar los intereses en juego, hacer autocrítica, cuestiones que permitirán no sólo aclarar las preguntas y objetivos iniciales, sino un plan de trabajo. En un segundo punto subraya la necesidad de abrir la participación al “grueso de la población”, no solamente a los sectores organizados. Un tercer aspecto subrayado es la generación de procesos de “devolución” de la información, de modo que no sólo se ponga al alcance la información recopilada sino que se abra un nuevo debate desde la interpretación de lo recogido. Un cuarto elemento es la construcción de “ideas fuerza” que permitan el trabajo intersectorial de modo de intensificar la base participativa. Otro aspecto es potenciar una articulación democrática, y operativa de los procesos. Y finalmente, un proceso y metodologías de seguimiento, es decir un plan debe contemplar procesos de retroalimentación.

Quedan en los textos experiencias, miradas diversas sobre el “papel de la metodología”, sobre el proceso de investigación. Queda en lo cotidiano el desafío de construir procesos que no sólo den cuenta, sino que formen parte de una aproximación y de un ejercicio que favorezca procesos creativos y dinamizadores, que reflejen la riqueza de la interculturalidad en su dinámica y multiplicidad, que permitan dibujar la complejidad y flujo de lo relacional.

Tomás R. Villasante

Profesor Emérito de la Universidad Complutense y miembro del CIMAS

tvillasante@hotmail.com

En la formación y en las propias investigaciones no se suelen considerar estas preguntas de forma explícita y auto-crítica. Y sin embargo nos parecen a algunos que son fundamentales para encuadrar cualquier investigación o cualquier proceso social. El que haya una pretensión de “objetividad” al margen de los actores involucrados en los procesos sociales considerados ¿es posible? El que haya una pretensión de descripción e interpretación al margen de las intencionalidades de las recomendaciones para la acción ¿es posible? En las universidades muchas veces se plantean las investigaciones como si no influyese el promotor (económico, administrativo, etc.) de la misma, como si no influyesen los prejuicios de los propios técnicos en los diseños y en las interpretaciones, y como si con cualquier población diese lo mismo aplicar la metodología, pues se da por supuesto (en la mayoría de los casos) que las poblaciones no tienen sus propias estrategias para dar o no información. Pero para un análisis fino de nuestras propias investigaciones conviene hacerse estas preguntas.

Tanto en investigaciones de tipo cuantitativo, como en las de tipo cualitativo, hay unos poderes de decisión que no se discuten. Suelen estar implícitos, y se da por hecho que las cosas deben ser así, sin apenas darnos cuenta de las influencias y sesgos que están causando, precisamente por no hacerlos explícitos. No hay ninguna posibilidad de una investigación neutral, desapasionada, e incluso esto nos parece anti-científico. En todo tipo de ciencias existe la pasión por el conocimiento, y las hipótesis más o menos arriesgadas, etc., son necesarias. Lo que hace científicas sus apuestas es la justificación metodológica para su comprobación, y las deducciones, inducciones, y transducciones que se producen y de las que hay que ser conscientes. Lo peor que nos puede pasar es no ser conscientes de los peligros que encierra no hacerse estas preguntas previas.

Quien se hace las preguntas epistemológicas básicas, ¿para quién?, ¿para qué es todo este proceso?, puede ser consciente de dónde se mete, y puede prever las formas de contrarrestar los efectos potencialmente perjudiciales. Para alcanzar un grado mayor de “objetivización”

No hay ninguna posibilidad de una investigación neutral, desapasionada, e incluso esto nos parece anti-científico

Valoramos mucho las metodologías participativas, porque parten de tener en cuenta a los diferentes actores sociales que tienen intereses en los procesos de investigación o de intervención

La llamada "comunidad científica" no es un todo objetivo, sino una suerte de tendencias en disputa, por lo que quien promueve una investigación puede estar apoyando unas u otras tendencias de "poder" y de "saber"

colocará controles y métodos que le acerquen a una realidad lo más operativa posible. Por eso valoramos mucho las metodologías participativas, porque parten de tener en cuenta a los diferentes actores sociales que tienen intereses en los procesos de investigación o de intervención. Porque antes de plantearse técnicas de tipo cualitativo o cuantitativo, se planean los problemas previos: ¿quién manda aquí? ¿Cómo se pueden contrarrestar los efectos negativos de los intereses en juego? No es sólo una cuestión de ética o de ideología, es una cuestión metodológica básica la que planteamos.

A) Siempre hay un promotor, un cliente, un empresario, una universidad, una ONG, etc. que es quien marca unos tiempos y unos recursos en los que se encuadra un proceso. Y por ejemplo, una tesis tiene también un para quién y un para qué, aún cuando parezca que es un producto que el/la director/a de tesis y persona que la realiza la pueden hacer con cierta autonomía. Es para obtener un grado en la academia, pero no solo. Hay unos tiempos que se pueden vincular a una plaza futura de profesor, hay un tema que puede interesar o no a la "comunidad" de profesores que la juzgarán, hay unos objetivos de prestigio de las personas que intervienen, hay una potencial utilidad del diagnóstico y de posibles propuestas que contenga, las personas estudiadas pueden sentirse usadas o no, pero sobre todo lo que se juega es el prestigio académico.

Por eso una tesis es muy distinta de un informe para un Ayuntamiento, o de un trabajo para impulsar una empresa (y depende de qué tipo de emprendimiento se trate), y muy distinto de una estrategia de un movimiento social, por ejemplo. No es tanto que "quién paga manda", pues aunque hay algo de verdad en esto, siempre hay un margen de maniobra, y estos procesos no son tan mecánicos, como que el jefe, el profesor, o el dirigente político, vayan a decidir lo que se pone en el informe. Pero cuando menos sí que se ve afectado el tiempo de dedicación, que es una cuestión esencial. ¿De qué vive el investigador mientras dura la investigación? ¿Cómo marca esto de forma más o menos consciente todo el proceso? Estos son condicionantes que se han de poner a debate y que se han de tener en cuenta, pues no es lo mismo hacer un informe rápido porque hay alguna urgencia que atender, que disponer de financiación para hacer una investigación de varios años.

En el tema de los promotores de una investigación siempre hay una contradicción que resolver entre quién "representa" y quién "sabe". Un político electo para un cargo, por ejemplo, nos puede representar y manejar un presupuesto económico para dar becas o para encargar un proyecto, pero no tiene porqué saber del tema. Incluso un catedrático puede tener interés en un tema concreto, pero quien acaba por profundizar en él es quien puede dedicarle meses y años a conocerlo a fondo. El saber es lo que hay que construir en los procesos, y el equilibrio entre quien manda por su jerarquía y quien sabe por el tiempo y dedicación, no es fácil de establecer. La llamada "comunidad científica" no es un todo objetivo, sino una suerte de tendencias en disputa, por lo que quien promueve una investigación puede estar apoyando unas u otras tendencias de "poder" y de "saber".

B) Tampoco los/las profesionales, técnicos o experta/os, somos neutrales en nuestros enfoques. Hay varias razones para entender que sin querer podemos estar manejando sesgos en nuestras investigaciones. Por un lado se trata de que nos han enseñado en las universidades a aparentar un conocimiento objetivo sacado de los libros de texto que han servido para nuestros exámenes. Y hemos aprendido que somos más que las otras personas que no pasaron esos exámenes. Pero la mayoría de nuestro saber suele ser de los libros, que no está mal, pero es claramente insuficiente. Y para afirmar nuestra profesionalidad solemos usar esos términos “científicos” y buscar distinguirnos con afirmaciones rotundas, aunque no estén muy contrastadas con el caso concreto. No nos han enseñado que debemos aprender del saber local de la gente, y una cierta humildad científica, para poder construir conocimientos más verdaderos.

Además, en ciencias sociales la “materia prima” con la que trabajamos son las propias personas y sus relaciones. Es decir, que obligatoriamente debemos partir de lo que dicen y hacen las personas en sus redes cotidianas, y este es un campo muy difícil de objetivar. Porque nosotros también somos personas y establecemos unas relaciones para la comunicación, con lo que los procesos de investigación nunca se pueden separar del resto de las relaciones, es como mirarnos desde dentro (nunca podemos salirnos fuera de las redes sociales, de la sociedad). Esta implicación añade una dificultad a las pretensiones científicas de nuestro conocimiento. Nuestra ciencia tiene que partir de la relatividad de nuestro conocimiento, pero precisa del rigor para orientar el conocimiento de las comunidades y de los grupos implicados.

Por eso los profesionales podemos saber una serie de preguntas que hacernos, y ver que hay otras preguntas interesantes que surgen de los dolores de las personas. Pero las respuestas hemos de construirlas con las personas afectadas, implicadas, desde “sus verdades”, no desde las nuestras. Esto parece una contradicción, pero no lo es si vemos que se trata de un proceso de cierta duración. En el proceso de construcción de la acción y del conocimiento podemos intervenir todos, desde las diferentes posiciones, pero el papel del profesional debe ser sobre todo tener rigor en la metodología. Las preguntas no pueden ser sólo las que están en los libros, las respuestas (que deben ser concretas en cada caso) mucho menos, deben estar abiertas a lo que pida cada situación. Pero para poder llegar a las más acertadas lo que tiene que tener rigor son los pasos a dar, y en esto sí debemos ayudar, pidiendo a las personas que respeten la construcción colectiva y operativa para poder dar resultados satisfactorios a la comunidad.

C) La gente no tiene la razón sin más, y tampoco la gente es una ignorante sin más. Estas afirmaciones nos deslegitiman más a los profesionales que a la propia gente. Para empezar hay muchos tipos de personas, y no es lo mismo quien es un dirigente organizado, que un grupo de amigos comentando en un bar, o que un grupo de señoras comentando en un parque. Los dirigentes a veces tratan de dar razones que copian de los políticos o de los técnicos, con lo cual se suelen quedar a medio camino de las aportaciones que de verdad podrían hacer a un proceso. Ni suelen ser tan “representativos” como los que recibieron

Nuestra ciencia tiene que partir de la relatividad de nuestro conocimiento, pero precisa del rigor para orientar el conocimiento de las comunidades y de los grupos implicados

Si habitualmente se suele ir a un estudio cuantitativo primero, por la generalidad de los números; y luego se intenta profundizar con un estudio cualitativo, sólo se dejan los aspectos participativos para el final, si es que queda tiempo y ganas. Nosotros primero planteamos la parte participativa, porque nos da el contexto de las verdaderas preguntas ¿para qué? y ¿para quién?

miles de votos, ni pueden dedicarle tanto tiempo y conocimiento como los que están pagados para ello. Sin embargo su papel lo consideramos imprescindible, pues por su dedicación voluntaria saben mostrar los dolores y síntomas de los que partir.

Y esto es muy importante, pues un error de enfoque al principio condiciona toda la investigación. Para el médico es imprescindible que el paciente diga dónde cree que está el dolor que motiva la visita, y que muestre disposición a cambiar la situación. Para las ciencias sociales hay que detectar dónde están los conflictos y saber quiénes son los que están dispuestos a propiciar un cambio. Todos usamos “dobles lenguajes” cuando empezamos un proceso, damos una opinión pero aún no decimos todo lo que llevamos dentro. Incluso porque no sabemos formularlo, o porque lo nombramos de una forma que creemos que todos entienden como nosotros (pero que en realidad cada cual le da una interpretación bien distinta). Algunos dirigentes y algunos voluntarios pueden hacer de interlocutores iniciales, pueden abrir caminos al proceso.

Pero lo más importante es poder llegar a los lenguajes y posturas de los sectores de la población no organizados (que suelen ser cerca del 90%). La confusión de lo que acostumbran decir según las situaciones creadas, suele llevar a engaño de los profesionales y de los políticos, y aún de algunos dirigentes. No bastan técnicas simples de recoger los primeros datos u opiniones si queremos un conocimiento complejo que permita que la transformación de la situación sea real. Para llegar a las posturas y estrategias de estos sectores hace falta un proceso bien diseñado y una cierta experiencia en saber escuchar más allá de lo primero que se dice. La gente enuncia verdades más triviales o más de peso en función de lo que interpreta de nuestras preguntas. También se preguntan ¿para qué y para quién? de lo que estamos haciendo.

¿PARA QUÉ ESTAS INVESTIGACIONES?

Por estas razones no hacemos cualquier tipo de investigación si queremos ir más allá de las verdades superficiales o triviales, si queremos llegar a diagnósticos capaces de servir para transformar las situaciones problemáticas. Si habitualmente se suele ir a un estudio cuantitativo primero, por la generalidad de los números; y luego se intenta profundizar con un estudio cualitativo, sólo se dejan los aspectos participativos para el final, si es que queda tiempo y ganas. Nosotros lo hacemos al revés: primero planteamos la parte participativa, porque nos da el contexto de las verdaderas preguntas ¿para qué? y ¿para quién?, desde ahí enfocamos todas las técnicas necesarias del proceso. Solemos continuar con profundizaciones cualitativas, para abrirnos a razones más profundas que la gente tiene aunque no se atreva o sepa decirlas. Y luego, si es necesario cuantificar esas posiciones, ya se puede aplicar una encuesta, saber porcentajes, etc.

No nos basta una descripción o interpretación sólo con algunos datos que siempre juzga el profesional. Hacemos “devoluciones creativas” dentro del proceso para que la propia gente implicada sea quien establezca las distinciones, sepa separar las opiniones dominantes (las de la mayoría), de otras emergentes (que pueden ser de minorías, pero capaces de abrir caminos a nuevas mayorías). Lo veremos más adelante, pero esto es muy distinto de

que los profesionales se erijan en jueces de la interpretación de los datos o de los relatos. Tenemos experiencia de que la gente encuentra sus propias razones mucho más profundas que quienes les miran aparentemente desde fuera. Y siendo protagonistas de sus propios diagnósticos, aunque los profesionales hayan preparado la metodología, la gente entonces orienta de forma más operativamente el conocimiento.

Estas formas de construcción del conocimiento llevan también a la construcción de la acción. A la gente no le interesa tanto una tesis doctoral como resolver sus dolores, aunque no tiene porqué ser incompatibles ambas cosas. Cuando la gente participa en las preguntas iniciales, en dar las opiniones cruzadas y contrapuestas, en las devoluciones y análisis de conjunto, y en una perspectiva de acción, entonces la gente toma posiciones de muy distinta manera que en un censo o en una encuesta, o incluso en una entrevista abierta. Si lo que está en juego es sacar algo productivo, entonces lo operativo de la investigación construye verdades más eficientes. Aparecen posibles alianzas o conjuntos de acción, se encaminan hacia “buenas practicas”, y en suma redundan también en un mayor prestigio del profesional que está al servicio del proceso. No es sólo beneficio para la comunidad, es también beneficio para el conocimiento y para los profesionales.

No basta la buena voluntad de querer hacer participadamente con la comunidad los programas, pues hay que saber hacerlo conociendo las contradicciones de las que partimos. La gente no quiere participar porque simplemente se la invite a ello

SEIS ELEMENTOS Y DISTINCIONES METODOLÓGICAS

Más allá de las metodologías de las ciencias sociales de tipo cuantitativo y cualitativo, se justifican en este caso las metodologías participativas. Tanto para la formación por la acción, como por los beneficios saludables que se pueden hacer llegar directamente a las comunidades objeto de este planteamiento. Los diagnósticos de tipo numérico con datos demográficos o epidemiológicos son una buena base de referencia, y también aquellos diagnósticos basados en entrevistas abiertas, la observación participante, o grupos de discusión, pero no siempre se articulan para pasar a ser elementos operativos de la planificación y la acción participativa. En este caso nos proponemos que los diagnósticos sean ya en sí participativos y que se articulen en el mismo proceso con la acción saludable que se espera construir colectivamente.

De todas formas hay muchas variaciones entre unas metodologías participativas y otras, y aquí brevemente queremos aclarar por cual de ellas nos inclinamos. No basta la buena voluntad de querer hacer participadamente con la comunidad los programas, pues hay que saber hacerlo conociendo las contradicciones de las que partimos. La gente no quiere participar porque simplemente se la invite a ello. Además hay muchas solicitudes a participar en los aspectos más variados de la vida social, y pocos son los que consiguen que la gente del común les preste atención. Por otro lado la participación social no es sólo que acuda mucha gente a un acto por algún motivo especial, sino que se trata de un proceso que se dilata en el tiempo y conecta con las necesidades locales, y que se detiene en deliberaciones y tomas de decisión colectivas, y no simplemente en aplaudir a unas u otras opciones que se le presentan.

Por esto vamos a presentar algunas distinciones que pretendemos resolver con nuestra metodología, y que la hacen diferente de otras

En las metodologías participativas proponemos un primer paso metodológico sobre la autocrítica de lo que venimos haciendo, desde los distintos intereses en juego

habituales en los programas de cooperación social, de apoyo a comunidades, de salud comunitaria, etc. Metodologías como la planificación estratégica, el marco lógico, etc., han sido tenidas en cuenta aquí, pero sólo como un referente o primer paso que en muchas ocasiones se queda un poco superficial, por no responder a las preguntas más de fondo que la experiencia nos ha venido mostrando que deben hacerse. ¿Cómo combatir determinados prejuicios que los investigadores y planificadores tenemos antes de iniciar un proceso? ¿Cómo ir más allá de las redes de asociaciones e instituciones formales, para llegar a sectores importantes de la población no organizada? ¿Cómo devolver los diagnósticos para que no se queden en intercambio de información, y pasen a ser elementos de creatividad social, y de nuevas líneas superadoras? ¿Cómo organizarse en redes participativas? ¿Cómo seguir los desbordes e imprevistos, conjugando indicadores y monitoreo?

1. Antes de meternos en los procesos en sí, abiertos a las comunidades con que se vaya a trabajar, hay que hacer un trabajo inicial de negociación y aclaración de los objetivos más explícitos y de las formas de superación de los prejuicios que nos van a marcar todo el proceso. Los condicionantes iniciales de cualquier proceso no están tan sólo en las evidencias de tipo geográfico, histórico, demografía, economía, etc. Están en **los actores que van a protagonizar las preguntas, los síntomas a qué responder, los objetivos, los planes de trabajo, y los medios disponibles.** Las frases genéricas con que se suelen describir los problemas y los objetivos suelen encubrir una serie de conflictos no explícitos, que pueden ir minando el proceso si no se saben cuidar y tratar. No es que haya que hacer terapias en profundidad antes de empezar cualquier proceso participativo, pero tampoco ser ingenuos pensando que todos los partícipes quieren lo mismo por haber escrito un documento inicial en común.

En las metodologías participativas proponemos un primer paso metodológico sobre la autocrítica de lo que venimos haciendo, desde los distintos intereses en juego. El hacernos conscientes, aunque siempre esto es relativo y con distintos grados de profundidad, de los puntos de partida de cada participante creemos que es una buena forma de rebajar los idealismos y ajustarnos lo máximo posible a las realidades con las que hemos de trabajar. Diversas técnicas grupales deberán acompañarnos para dejar lo más claro posible la delimitación de los problemas, las preguntas iniciales, los objetivos generales, el plan de trabajo. Tanto desde el punto de vista del encargo y la institución que lo hace, como desde los técnicos implicados, y de los potenciales beneficiarios del programa. Por nuestra parte aportamos lo que llamamos "estilos transductivos" o de "creatividad social", es decir, dispositivos que permitan moverse en situaciones de cierta indeterminación, a partir de algún "analizador histórico" local con capacidad de elegir algún camino colectivo y creativo viable.

2. Otra distinción que proponemos, con respecto a las formas habituales de la llamada participación ciudadana, es no quedarnos en el llamamiento a las asociaciones o entidades que pudieran estar o sentirse afectadas por el tema de los objetivos. En nuestras sociedades la parte organizada de la población es una minoría significativa, pero no deja de ser una

minoría. Y el grado de representatividad no es fácil de determinar, e incluso no nos parece interesante entrar en esos debates de legitimidad de unos contra otros, pues al final sólo acaban por salir aún más divisiones dentro de la comunidad considerada. Nos parece muy importante abrirnos en nuestras metodologías a la gente no organizada en sus diversos sectores y redes de convivencia cotidiana, para poder llegar al grueso de la población. Por tanto no hacer llamamientos a participar en nuestros locales o propósitos, sino más bien acercarnos a preguntar directamente a la gente donde está, en sus lugares de relación y convivencia.

Para ello será **preciso hacer unos mapas de relaciones o de redes sociales**, del tipo de socio-gramas, etc., que nos permitan saber de los “conjuntos de acción” que están presentes en cada situación concreta. No sólo esto nos permitirá un primer acercamiento a cada caso, sino también servirá para detallar una muestra relacional de las “posiciones discursivas” que interesan para un trabajo de campo sistemático. Es decir, que podamos recorrer, hasta “saturar la muestra”, los diferentes sectores sociales y saber cuáles son sus posiciones y estrategias vitales de cara a la problemática señalada. No esperar a que vengan a nosotros, sino ir a conocer las contradicciones en que viven y se muestran los intereses en juego, tanto los afines como los opuestos, tanto los diferentes como los indiferentes. Talleres, grupos de discusión, entrevistas, reuniones formales e informales, conversaciones y documentación de todo lo que interesa al proyecto.

3. En otras formas participativas se suele hacer “devoluciones” a la población de la información recogida, de los diagnósticos por ejemplo, por razones de ética y de difusión de los mismos. Esto es positivo sobre todo para que no se queden los trabajos en el conocimiento sólo de unas pocas personas, como a menudo suele suceder. Pero no nos parece suficiente, y pensamos que se puede ofrecer unas formas de “devolución” que son más interesantes, y por eso les llamamos “creativas”. No se le puede devolver a la gente toda la información como un documento pesado y difícil de entender para una mayoría, y tampoco nos parece conveniente hacer una reducción con una interpretación simplificada sólo por nuestra parte. Proponemos que se puedan devolver colectivamente algunas frases sustanciales, después de un trabajo de interpretación técnica, pero que no reduzcan el espectro de interpretaciones sino que lo amplíen, que permitan un nuevo debate entre la población sobre ¿por qué dijimos lo que dijimos? Y así poder ver lo que hay de emergente, más allá de las frases tópicas y los dilemas dominantes.

Lo que pretendemos es presentar un análisis abierto, en juegos de frases con posiciones contrarias y contradictorias, del tipo de los “tetralemas”, para que los grupos y colectivos puedan reconstruir los diagnósticos por sí mismos. De forma que se pueda **profundizar en cada sub-tema generado, y ser creativos socialmente, no quedando en los dilemas habituales** (muchas veces cerrados y maniqueos). Además se trata de establecer relaciones causales entre las posiciones prioritarias, cómo influyen unas en las otras, y quiénes pueden resolver cada uno de los “nudos críticos” que se van estableciendo. En los “flujogramas” se pueden entrecruzar las lógicas recursivas de causas y efectos, de tal manera que podamos priorizar colectivamente cuáles son los aspectos sustancia-

Nos parece muy importante abrirnos en nuestras metodologías a la gente no organizada en sus diversos sectores y redes de convivencia cotidiana, para poder llegar al grueso

les que deben ser atendidos por su efecto multiplicador. De esta manera esperamos que los auto-diagnósticos sean más participativos y realistas, pero también que al mismo tiempo se esté construyendo un “sujeto colectivo” más allá de las diferencias iniciales de los actores de cualquier proceso social.

De esta manera esperamos que los auto-diagnósticos sean más participativos y realistas, pero también que al mismo tiempo se esté construyendo un “sujeto colectivo” más allá de las diferencias iniciales de los actores de cualquier proceso social.

4. La planificación de procesos participativos nos lleva de un diagnóstico inicial a la redacción de un Plan que pretenda ser operativo. A estos efectos se suelen construir mesas temáticas en los Planes estratégicos para ir construyendo propuestas para cada uno de los sub-temas que el diagnóstico haya detectado. Esto parece necesario para poder profundizar en las complejidades de cada asunto, donde los aspectos técnicos se suelen complicar en cuestiones jurídicas, presupuestarias, etc., pero el peligro de este modo de proceder es tecnocratizar todo el proceso. Es decir, que a esas mesas, dado su carácter de especialización acudan prioritariamente expertos, y el lenguaje y contenido no sea apropiado para la participación de sectores populares. Por eso, aun manteniendo su necesidad, será bueno dotarse de metodologías para continuar, y aun intensificar, la participación de las bases sociales. Otro problema que se suele dar es la sectorialización y no coordinación entre unos programas y otros, compitiendo incluso, más que llegar a una integración en un proceso realmente unitario.

Nuestra propuesta es construir participadamente **una Idea-Fuerza con sectores amplios de la población en cada caso, de tal forma que podamos superar tanto aspectos sectoriales como tecnocráticos.** Es decir, una idea capaz de movilizar emotivamente en pro de algún objetivo central del proceso, capaz de aglutinar a sectores significativos de los mapas de relaciones, de los conjuntos de acción. Objetivo que sería durante un año, por ejemplo, eje de una campaña que aunara los distintos aspectos sectoriales que se están trabajando en las mesas especializadas. La coordinación, por lo mismo, no sería tanto una reunión de representantes de los distintos sectores, sino movilizarse en cada aspecto específico junto con las actividades unitarias de la idea-fuerza aglutinadora. Es la idea y la tarea quien coordina más que las reuniones, que en todo caso sirven para acoplar cada trabajo especial a la marcha general integrada.

5. Para estas tareas hace falta una organización operativa y democrática que sea capaz de responder localmente a los retos planteados. No es frecuente que exista este tipo de organización, sino más bien algunos órganos del poder local o sectorial de tipo consultivo y generalmente un poco atrofiados en su funcionamiento. La cuestión no es cambiar un organigrama por otro, en debates internos en las administraciones, sino que debemos tomar previamente nota del socio-grama que haya salido del auto-diagnóstico y actualizarlo, para ver cómo se pueden organizar “ad hoc” los conjuntos de acción en mesas de trabajo, reuniones de taller o de centro o de barrio, asambleas, etc. Es una tarea de **auto-organización, entre lo ya existente y los nuevos grupos de forma que las redes de iniciativas puedan articularse entre sí operativamente.** Nadie sobra, salvo quienes se planteen como antagónicos con el proceso y se autoexcluyan.

La metodología apunta a una construcción democrático-participativa de abajo hacia arriba, tanto en los aspectos internos del propio proceso, como en las relaciones de tipo externo hacia las administraciones, las empresas y los medios de comunicación social. A veces se plantean metodologías participativas pero se dejan las estructuras de toma de decisiones tal como venían siendo, jerarquizadas, y en ese sentido nosotros planteamos que debe haber una adecuación mejor entre democracia representativa y la democracia participativa. Se trata de avanzar en esquemas y prácticas de cogestión, en las que los políticos tienen su papel de representantes de lo público estatal, las redes de iniciativas su papel de promotoras de ideas y programas, y los técnicos su papel de ajustadores de la viabilidad y operatividad de estas iniciativas. O sea, articular estrategias convergentes que permitan la integralidad de los procesos.

6. Por último en las metodologías debe haber un sistema de seguimiento con unos indicadores de evaluación del proceso, para ver cómo se va ejecutando cada una de las partes propuestas, y para prever cómo se puede mejorar ante cada imprevisto. En no pocos casos los indicadores tratan de comprobar el grado de ejecución de lo previsto, y no tanto las justificaciones de las rectificaciones necesarias. Es una concepción del Plan muy rígida que no tiene previsto que en todo plan siempre hay muchas anomalías que son propias del contexto, y que éste no ha podido contemplar. Para hacer un buen Plan nos parece que lo mejor es partir de la concepción de que siempre va a tener que ser rectificado, que es más un eje de referencia, para ver cuánto nos desviamos y por qué, que una guía que debe seguirse al pie de la letra. Lo que el **Plan tiene que tener previsto es el mecanismo de retroalimentación** y los principios que deben orientar los cambios que se hagan necesarios.

La idea de ser desbordados “reversivamente” nos parece muy positiva, pues es un índice de que la población y sus iniciativas quieren ir más lejos que lo que habíamos planteado. Es un elemento de aprendizaje para los propios promotores, y esto es una de las mejores señales de que el Plan va por buen camino (si no aprendemos nada nuevo con la ejecución seguramente es que algo está fallando, pues la realidad siempre es más compleja que lo planeado). El desborde “reversivo” de la población significa que están adoptando un papel protagonista, y no sólo seguidista, pues toman iniciativas propias, en el sentido de querer ser más consecuentes aún. Saber estar a la altura de cada proceso es un arte, sobre todo cuando no repite lo previsto, y por eso un buen indicador es que los mapas de relaciones se vayan complejizando, y que los nudos críticos sean cada vez más profundos, más estructurales.

Hemos destacado seis pasos metodológicos participativos, subrayando más los aspectos problemáticos que los convencionales. Esto es para no dar idea de que lo que vamos a realizar está todo calculado con precisión y no lo vamos a alterar, sino todo lo contrario. Es decir, que de acuerdo con las circunstancias que se vayan presentando y de acuerdo con los principios enunciados, vamos a poder discutir y justificar con las contrapartes del proceso cada cambio que se haga necesario. La cogestión del proceso debe incluir desde un primer momento a las administraciones que lo encargan, a los equipos técnicos que lo realizan y a la población afectada de alguna manera. Para que se pueda decir que sea un proceso participativo desde el primer momento.

La metodología apunta a una construcción democrático/participativa de abajo hacia arriba, tanto en los aspectos internos del propio proceso, como en las relaciones de tipo externo hacia las administraciones, las empresas y los medios de comunicación social

En las metodologías debe haber un sistema de seguimiento con unos indicadores de evaluación del proceso, para ver cómo se va ejecutando cada una de las partes propuestas, y para prever cómo se puede mejorar ante cada imprevisto

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDON, Mario. CROFT, J. *La auto-investigación para la gestión municipal de recursos*. Tegucigalpa: ASOPAL, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama., 1997.
- CAPRA, Fritjof. *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- DABAS, Eline. *Red de redes*. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- DELGADO, GUTIERREZ.(comp.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, 1994.
- FALS BORDA, R. BRANDAO, CETRULO. *Investigación participativa*. Instituto del Hombre. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- GALTUNG, Johan. *Methodology and development*. Copenhagen: Eilers, 1988.
- GUATTARI, Felix. *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- IBAÑEZ, Jesús. *Por una sociología de la vida cotidiana*- Madrid: Siglo XXI, 1994.
- JARA, Oscar. *Para Sistematizar experiencias*. Costa Rica: Alforja., 1998.
- KELLER, Evelin Fox. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim, 1991.
- LAPASSADE, George. *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- LOURAU, LAPASSADE, GUATTARI et al. *El análisis institucional*. Madrid: Campo Abierto, 1997.
- MARX, Kart. *Tesis sobre Feuerbach*. México DF: Grijalbo, 1970. .
- MATURANA, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolme, 1990..
- NUÑEZ, Carlos. *Educación para transformar, transformas para educar*. Costa Rica: Alforja., 1989.
- SANTOS, Boaventura. *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta, 2005.
- SASSEN, Saskia. *Contra geografías de la globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

SITUACIONISTAS. *La creación abierta y sus enemigos*. Madrid: La piqueta, 1977.

VARELA; Francisco. *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas*. Barcelona: Gedisa, 1998.

VILLASANTE, Tomás R. *Cuatro redes para mejor vivir*. Buenos Aires: Lumen Humanitas, 1998.

VILLASANTE, Tomás R. *Sujetos en movimiento*. Montevideo: Nordan. Comunidad del Sur, 2002.

VILLASANTE, Tomás R. *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: La Catarata, 2006.

PROCESOS EDUCATIVOS INTEGRALES PARA AFRONTAR EL RETO DE LA DIVERSIDAD: PROYECTOS COMUNITARIOS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y ESCUELAS DEMOCRÁTICAS DE PERSONAS ADULTAS

Elena Torremocha

Socióloga y Técnica Comunitaria. PDC La Salut

torrebaez@yahoo.es

Con la presente comunicación se pretenden plantear una serie de estrategias que puedan ser útiles para afrontar el reto de la creciente diversidad cultural en nuestras sociedades. El propósito que atraviesa la reflexión es que el conocimiento y los resultados de la investigación intercultural sirvan a procesos abiertos para la transformación y mejora efectiva de nuestros contextos cotidianos.

Es importante aclarar que el punto de partida de los argumentos que se desarrollan no se restringe al ámbito académico. El trabajo que aquí presento no es resultado de una investigación, sino que está planteado como una reflexión a partir de diversas experiencias concretas y algunas aportaciones teóricas en el campo de las metodologías participativas y de la educación democrática de personas adultas.

El origen de mi interés por el tema planteado surgió a partir del trabajo desarrollado en una escuela de personas adultas y, más concretamente, como formadora de castellano para extranjeros. También es resultado de la colaboración en algunas experiencias de desarrollo comunitario y local.

Hay diversas cuestiones que me he ido planteando y a las que intentaré dar respuesta en la presente comunicación: ¿qué procesos pueden dar lugar a que el reconocimiento del *otro* se convierta en una realidad, sin renunciar a la búsqueda de la igualdad ni al hecho de la diferencia?; ¿es importante tener en cuenta la opinión, saberes y experiencias de las personas de otras culturas a la hora de definir las metodologías de trabajo en los proyectos de acogida e integración?; ¿cómo podemos incorporar las diferentes perspectivas y necesidades a la hora de establecer los objetivos y contenidos programáticos en la escuela?; ¿qué metodologías son más eficaces para trabajar en situaciones de interculturalidad dotándonos de un sentido de transformación?

El propósito que atraviesa la reflexión es que el conocimiento y los resultados de la investigación intercultural sirvan a procesos abiertos para la transformación y mejora efectiva de nuestros contextos cotidianos

Los movimientos migratorios han dado lugar a sociedades cada vez más complejas y han generado debates y respuestas diversas a esta creciente diversidad

Esta diversidad cultural puede ser origen de conflictividad, pero también puede ser la base para generar dinámicas comunitarias en las que la comunicación y el diálogo se sitúen en el centro de las relaciones, dando lugar a procesos de enriquecimiento mutuo

Desde hace algunas décadas en Europa, especialmente desde los años 80, ha venido aumentando progresivamente el flujo de la inmigración. En el Estado español, aunque este proceso ha tenido su mayor auge desde la década de los años 90, la diversidad cultural no es un hecho nuevo si tenemos en cuenta la presencia de la cultura gitana desde hace más de quinientos años. Además, podemos decir que existe una cultura mayoritaria que, sin embargo, no es homogénea, pues se observan diversidades a nivel regional.

Los movimientos migratorios han dado lugar a sociedades cada vez más complejas y han generado debates y respuestas diversas a esta creciente diversidad. Ahora bien, no hay que olvidar que en sociedades con fuertes asimetrías como la nuestra, la situación intercultural siempre contiene, en mayor o menor medida, elementos inherentes de desigualdad que no son únicamente de índole cultural, sino también socioeconómica y política.

En el contexto español, hay barrios y distritos que han vivido, con mayor intensidad que otros, la coexistencia de la cultura mayoritaria con culturas minoritarias, bien, desde hace tiempo, con la cultura gitana, o bien, recientemente, con la llegada de personas inmigrantes. Esta diversidad cultural puede ser origen de conflictividad, pero también puede ser la base para generar dinámicas comunitarias en las que la comunicación y el diálogo se sitúen en el centro de las relaciones, dando lugar a procesos de enriquecimiento mutuo.

LA INTERCULTURALIDAD

En un marco de relaciones interculturales se da una interacción entre personas y/o grupos, que se encuentran en el mismo territorio, cuyas identidades se han conformado en marcos culturales de referencia distintos. Sin embargo, no podemos hablar de identidades elementales y únicas, sino de identidades complejas y dinámicas que se construyen y transforman a través de múltiples pertenencias y diversos aprendizajes (Bermúdez et al., 2002). El marco sociocultural de referencia es decisivo en la construcción de la identidad, pero cada persona lo reinterpreta continuamente, dando sentido a sus diferentes situaciones vitales a través de un proceso activo y creativo de construcción de nuevos significados.

En principio, toda interacción intercultural supone un enriquecimiento mutuo, pero también se puede establecer sobre la base de la desigualdad y de las dificultades de relación y comunicación y constituirse en fuente de conflictos. La identidad, entonces, puede convertirse en un obstáculo en la relación, ya que el marco de referencia actúa como filtro en la percepción que tenemos del *otro*, que muchas veces se construye a partir de distorsiones, generalizaciones, estereotipos y prejuicios (Bermúdez et al., 2002). No comprender al *otro* normalmente genera desconfianza y, en muchas ocasiones, lo desconocido es visto como una amenaza potencial. Es, en estas situaciones, en las que se produce un mayor riesgo de tensiones, malentendidos y conflictos. Si, además, no existe apenas diálogo y comunicación en la interacción intercultural es muy difícil que estas representaciones previas puedan llegar a modificarse y, con ellas, los conflictos y desigualdades.

MARCOS DE ACTUACIÓN EN LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD

Hay y ha habido diferentes maneras de gestionar y enfrentar la diversidad. En muchas ocasiones, la respuesta a la coexistencia de diferentes culturas ha sido la negación, la ocultación y/o la eliminación de esta diversidad a través del exterminio, la asimilación y/o la aculturación, lo cual implica una imposición de la cultura dominante sobre cualquier otra.

El multiculturalismo, que ha sido y es otra posible respuesta a la diversidad, supone una actitud de tolerancia y aceptación de la existencia de diferentes identidades y manifestaciones culturales. Se pretende proteger la variedad cultural y evitar la discriminación y el rechazo e incluso puede incluir mecanismos y recursos que aceptan que las culturas minoritarias se expresen y difundan. En ella, sin embargo, no hay un intento por comprender la diferencia cultural, no hay escucha ni diálogo, no hay un reconocimiento del valor de la cultura del *otro*. Los referentes siguen siendo los de la cultura dominante, de tal manera que no se modifica la asunción de la idea de que esa cultura es superior ni se dan las condiciones necesarias para la superación de la desigualdad.

En cambio, la noción de interculturalidad no sólo acepta la coexistencia de diferentes culturas sino que la valora y la considera un hecho enriquecedor en sí mismo. El reconocimiento del *otro* va más allá de tolerar su presencia. Esta posición implica el intento por comprender y valorar las diferentes representaciones de la realidad que, en gran parte, son producto de una diversidad de experiencias, vivencias y marcos referenciales.

Un aspecto clave de la interculturalidad es la capacidad para *descentramos* de nosotros mismos y, así, poder visualizar nuestros propios marcos de referencia y las percepciones previas que tenemos del *otro*, de tal manera que podamos llegar a relativizar nuestros puntos de vista (Bermúdez et al., 2002). Es cierto que podemos obtener mucha información de otras culturas a través de la literatura, el arte, el cine, la música, investigaciones, estadísticas o viajes, pero creo que todo eso no es suficiente a la hora de identificar y de ser conscientes del propio marco cultural. Sólo a través del encuentro con lo diferente se pueden confrontar los diversos sistemas de valores y marcos culturales que actúan como barreras para el reconocimiento del *otro*. A partir de esta interacción la identidad y la cultura propia y ajena pueden dejar de ser consideradas como algo estático para empezar a ser vistas como susceptibles de transformación. El intercambio y contacto intercultural posibilita que el diálogo se establezca como el fundamento de la interacción entre personas y grupos, de manera que ya no sólo se trata de hablar *al* o *para* el otro, sino de hablar *con* el otro en condiciones de igualdad, tratando así de acercarnos a su marco referencial. Estos procesos son aquéllos en los que se pueden generar nuevos significados e identidades compartidas y, por tanto, constituirse en motor de la transformación y el cambio.

CONSIDERACIONES Y ESTRATEGIAS PARA LA INVESTIGACIÓN

La práctica concreta en un contexto de intensa interacción intercultural como profesora de castellano me ha permitido reflexionar más

El reconocimiento *del* otro va más allá de tolerar su presencia. Esta posición implica el intento por comprender y valorar las diferentes representaciones de la realidad que, en gran parte, son producto de una diversidad de experiencias, vivencias y marcos referenciales

El intercambio y contacto intercultural posibilita que el diálogo se establezca como el fundamento de la interacción entre personas y grupos, de manera que ya no sólo se trata de hablar *al* o *para* el otro, sino de hablar *con* el otro en condiciones de igualdad, tratando así de acercarnos a su marco referencial

Las experiencias prácticas me han llevado a cuestionarme el papel del investigador como un sujeto ajeno a lo concreto y a lo cotidiano de las dinámicas que investiga

Entiendo que la cuestión más importante no consiste en establecer una definición de qué es cultura o identidad, sino ser capaces de generar marcos de actuación en la gestión de la diversidad que tengan en cuenta no sólo la dimensión cultural y socioeconómica sino también la política

profundamente sobre mis propias costumbres y actitudes, así como las de las personas de otras culturas, además de llevarme a percibir ciertas concepciones previas que, sin saberlo, tenía del *otro*. A partir de este contacto pude llegar a visualizar las características que había atribuido a los demás, en gran medida determinadas por las propias referencias personales y culturales. A medida que la frecuencia en las relaciones se fue intensificando, las percepciones previas fueron modificándose. Esta experiencia me permitió ser consciente de que la riqueza de las cualidades individuales no responde de manera unívoca a un marco cultural determinado. Es probable que tal proceso personal, que en buena medida es también social, no hubiese tenido lugar a partir de una observación realizada desde el exterior.

Así, considero que el rol del investigador en situaciones de interculturalidad no puede ser sustraído del ámbito de lo relacional, además la capacidad de cambiar nuestra mirada hacia los demás, *descentrándonos* del propio marco de referencia, depende en gran medida de la interacción con el *otro*. Las experiencias prácticas me han llevado a cuestionarme el papel del investigador como un sujeto ajeno a lo concreto y a lo cotidiano de las dinámicas que investiga. En tal caso, esa figura aparece como algo externo y distante, el producto de la investigación es resultado de una interpretación en la que no participan los propios sujetos implicados. El investigador que *irrumpe* en un territorio cuenta con ciertas herramientas metodológicas, pero no con los saberes cotidianos, ni con las diferentes subjetividades y experiencias de la población que lo habita. No se trataría entonces de "enseñar" o "instruir" a nadie, sino de aprender y construir colectivamente, desde los diferentes saberes, un conocimiento que pueda ser útil a la población.

Entiendo que la cuestión más importante no consiste en establecer una definición de qué es cultura o identidad, sino ser capaces de generar marcos de actuación en la gestión de la diversidad que tengan en cuenta no sólo la dimensión cultural y socioeconómica sino también la política y que vayan más allá de los simples discursos retóricos en torno a la democracia y la igualdad. La labor del investigador no sería entonces únicamente la construcción de conocimiento, sino, sobre todo, la intervención en diferentes contextos a partir de la implicación en los mismos desde un determinado rol.

ESPACIOS PARA LA INTERCULTURALIDAD: LOS PROCESOS DE DESARROLLO COMUNITARIO COMO PROCESOS EDUCATIVOS INTEGRALES

El modelo actual de democracia representativa implica un tipo de participación política basada principalmente en la elección, cada cierto tiempo, de una persona o partido político en el cual se delegan las decisiones. Es un modelo que prima a las mayorías sobre las minorías y del que se excluye a todo el que no es considerado como ciudadano de pleno derecho. Si el principal canal de participación en la vida pública es a través del voto y el reconocimiento de ese derecho va ligado a la nacionalidad, se está negando a una parte cada vez mayor de la sociedad el ejercicio de derechos políticos básicos en igualdad de condiciones¹.

1. En el año 2006 SOS Racismo lanzó una campaña por el derecho al voto de las personas inmigrantes, cuyo objetivo principal es que el reconocimiento del derecho a voto se vincule a la residencia y no a la nacionalidad. <http://www.sosracismomadrid.es>

La participación en la vida pública y en la toma de decisiones es un aspecto clave de la constitución de una ciudadanía activa y una democracia plena. Además de la necesidad de ampliar el reconocimiento del derecho a voto, hay que considerar la posibilidad y existencia de otras formas de participación política inclusiva, principalmente de índole local, que vayan más allá de la mera participación electoral². A través de estos modelos locales podemos ejercer nuestros derechos como ciudadanos de una manera más activa e implicarnos directamente en la toma de decisiones.

Los procesos de desarrollo comunitario tienen, por su metodología, un gran potencial para extender prácticas más abiertas a la participación activa de personas de otras culturas y para poner en relación identidades y referencias culturales diferentes.

A medida que las personas y grupos asumen una mayor participación e implicación en el desarrollo de la comunidad, aumenta su sentimiento de pertenencia y responsabilidad, así como las posibilidades para la transformación social. Pero tratándose de experiencias democráticas para el cambio social, no podemos limitarnos únicamente a poner en marcha charlas y debates participativos, sino que se ha de involucrar activamente a la población en el proceso de toma de las decisiones a través de una participación informada y crítica. Por ello, quiero poner énfasis en la importancia de estos programas como procesos educativos integrales en sí mismos. Entiendo la educación como algo transversal y permanente que está presente en multitud de situaciones y que va más allá del ámbito estrictamente escolar, implicando así a toda la sociedad. La comunidad es educativa en la medida en que es el entorno en el cual las personas se desarrollan y relacionan; ofrece contenidos educativos en forma de recursos socioculturales e incorpora diferentes agentes educativos (Cívís i Zaragoza, 2005). Desde esta perspectiva, el aprendizaje comunicativo en condiciones de igualdad se constituye como eje vertebrador de la comunidad, de tal manera que se incorporan todos sus ámbitos y a todos sus miembros. Por ello, en estos procesos de desarrollo han de participar e implicarse todos los agentes de la comunidad: las administraciones, los técnicos, la ciudadanía (organizada y no organizada) y los actores económicos.

No existen recetas para llevar a cabo procesos participativos de desarrollo comunitario. Estos programas de actuación integral son resultado de diagnósticos previos y prioridades establecidas colectivamente (Villasante, 2006) y se constituyen como un proceso de búsqueda colectiva que trata de conciliar puntos de vista diferentes para intentar llegar a un equilibrio entre los intereses particulares y el bien común de la comunidad. Se trata de procesos abiertos sometidos a una reflexión y redefinición constantes en caso de desviarnos de los objetivos previamente marcados.

Cada proceso es único porque depende de una comprensión compartida de la realidad cotidiana que es diferente en cada caso. Así, la realidad social no se puede entender como algo objetivo e independiente de la existencia de los sujetos y, como ya he dicho, tampoco desde la mirada subjetiva de un observador ajeno a dicha realidad. La comprensión del mundo está mediada por nuestra situación en ella, por nuestros valores, experiencias y referentes culturales. Las relaciones de las personas con su entorno existen independientemente de si son conscientes o no de ellas y su actuación sobre

Los procesos de desarrollo comunitario tienen, por su metodología, un gran potencial para extender prácticas más abiertas a la participación activa de personas de otras culturas y para poner en relación identidades y referencias culturales diferentes.

La comprensión del mundo está mediada por nuestra situación en ella, por nuestros valores, experiencias y referentes culturales. Las relaciones de las personas con su entorno existen independientemente de si son conscientes o no de ellas

2. Desde hace algunos años se han venido desarrollando diferentes experiencias de participación local: planes de desarrollo comunitario, planes integrales, presupuestos participativos, agendas 21 locales, proyecto de Ciudad Educadora, etc.

La diversidad cultural consigue ser percibida entonces como un bien en sí mismo, ya que en este intercambio con el *otro* la comunidad entera puede enriquecerse constantemente

la realidad es en gran parte función de su manera de entender el mundo. Si se potencia la comprensión del mundo en el que las personas viven, pero no como realidad abstracta que está fuera de ellas, sino en sus relaciones con él, esa realidad se presenta no ya como algo estático sino como algo que está en continua transformación, en proceso (Freire, 2003).

El conocimiento implica, pues, tomar la realidad como problema y someterla a reflexión, para volver a la práctica con una acción capaz de modificarla (Alonso, 2003). Se rompe así la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, entre conocimiento práctico y conocimiento teórico, entre reflexión y acción, constituyéndose como procesos inseparables que dan lugar a una praxis transformadora.

Por ello, las personas y grupos que se integran en los procesos de desarrollo comunitario lo hacen no sólo como sujetos que cuentan con un acervo de conocimiento práctico sino también como sujetos de acción, ya que es mediante nuestros conocimientos como actuamos socialmente. Estos agentes, que se constituyen como protagonistas de su realidad cotidiana, realizan nuevos aprendizajes en el marco de la reflexión colectiva: se generan nuevos conocimientos sobre el tema que se debate pero también sobre la metodología de trabajo (Martí, 2006). El conocimiento, por tanto, no se alcanza en soledad, sino en la relación, se trata de una búsqueda colectiva en la que el diálogo se sitúa en el centro del proceso.

La diversidad cultural consigue ser percibida entonces como un bien en sí mismo, ya que en este intercambio con el *otro* la comunidad entera puede enriquecerse constantemente. Esto no significa que tengamos que renunciar a nuestra identidad ni que se deban aceptar prácticas culturales que atenten contra los derechos de personas, grupos o colectivos. Se trata de superar esencialismos, adoptando la percepción de que las culturas e identidades están en continua transformación. Las personas que participan en el desarrollo de estos procesos comparten sus propias experiencias, conocimientos y habilidades, generando nuevos significados colectivos de la realidad para poder actuar sobre ella. Son procesos de transformación del entorno social, pero también de las culturas e identidades. En ellos no sólo cambian y evolucionan las culturas minoritarias sino también la dominante y mayoritaria. De ahí la importancia de trabajar en la promoción de asociaciones formales de personas de otras culturas y redes asociativas que las incluyan, así como espacios inclusivos donde esas personas y grupos puedan realizar aportaciones y participar en un plano de igualdad, sin por ello renunciar a sus diferencias.

ESPACIOS PARA LA INTERCULTURALIDAD: LAS ESCUELAS DEMOCRÁTICAS

He hecho hincapié en la idea de la educación como un aprendizaje permanente, de manera que el conocimiento se produce más allá del centro escolar y se da en una diversidad de momentos educativos. Se trata, por tanto, de una responsabilidad compartida por toda la sociedad y por todos los agentes que la componen. Sin embargo, esto no quiere decir que los centros escolares no puedan y deban abrirse a nuevas prácticas para mejorar la calidad de la enseñanza, renovar su relación con el entorno más inmediato y favorecer la democratización en todos sus espacios y ámbitos. La institución escolar es parte de la sociedad, relación que hace

que lo que ocurre en la escuela esté interconectado con la vida de las personas. Los centros escolares también pueden constituirse en focos de transformación de la vida cotidiana.

Por tanto, un proceso de desarrollo local que implique a todos los agentes de la comunidad supone, en principio, avances más significativos que si nos restringimos al ámbito de la escuela. No obstante, nos podemos encontrar con que en estos procesos se trabaje principalmente con instituciones, entidades, asociaciones y grupos formales, y también con vecinos a título individual; sin embargo, estos procesos no siempre están suficientemente conectados con redes informales, que son las que en gran medida vinculan a los y las inmigrantes y otras minorías culturales. En cambio, en las escuelas y, en particular, en las escuelas de personas adultas, se producen un gran número de interacciones interculturales caracterizadas por su intensidad, por lo que se constituyen en espacios en los que se pueden trabajar de forma privilegiada las relaciones entre culturas e identidades diferentes a través de procesos democratizadores.

La educación con adultos ha estado normalmente relegada a un segundo plano de importancia. Es importante tener en cuenta que este tipo de educación no se centra únicamente en el ámbito de la lecto-escritura, sino que supone el desarrollo de la educación como formación permanente y como extensión de la educación no reglada, además de posibilitar la reincorporación al sistema educativo formal para todos aquéllos que en un momento determinado quedaron fuera del mismo. En estos centros hay un número creciente de personas procedentes de otras culturas que acuden a ellos para aprender la lengua del país de acogida, iniciar procesos de alfabetización (incluyendo la alfabetización digital), terminar la educación obligatoria o realizar cursos para poder acceder a una educación superior.

A pesar de que este trabajo centre su atención en las escuelas de adultos, creo que la extensión de la democratización en el ámbito escolar no se debe ceñir únicamente a este campo, sino todo lo contrario. Los niños y adolescentes son actores “políticos” cuya voz también debe incluirse en todo proceso democrático y, especialmente, en las escuelas.

A menudo encontramos un abismo entre los valores democráticos y las prácticas educativas en muchos centros y escuelas. Se nos dice que la escuela fomenta la diversidad y, al mismo tiempo, se practica la separación del alumnado por niveles y capacidades. Se presta también una escasa atención a la dimensión intercultural en las programaciones y prácticas escolares, aunque está adquiriendo importancia la enseñanza de contenidos y valores democráticos, así como cuestiones de solidaridad y convivencia con otras culturas, como es el caso de la integración en el *currículum* educativo español de la asignatura de “Educación para la ciudadanía y los Derechos Humanos”³.

Una verdadera educación democrática con enfoque intercultural debe basarse en el respeto a las identidades de cada grupo y partir del reconocimiento del valor de la cultura del *otro*. Esta orientación requiere que las diversas culturas entren en contacto y se conozcan para poder superar las percepciones y certezas previas. En lo concreto de mi experiencia pude comprender que cuando el punto de partida se sitúa en la convivencia y el respeto es fácil generar complicidades y relaciones de

En las escuelas de personas adultas se producen un gran número de interacciones interculturales caracterizadas por su intensidad, por lo que se constituyen en espacios en los que se pueden trabajar de forma privilegiada las relaciones entre culturas e identidades diferentes a través de procesos democratizadores

3. La Ley Orgánica de Educación (LOE) que entró en vigor en mayo del 2006 (BOE num. 106 de 4 de mayo de 2006, página 17163) introdujo en el *currículum* de Primaria y Secundaria la asignatura “Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos”.

La complejidad de nuestras sociedades actuales plantea nuevos desafíos al sistema educativo para poder hacer frente a su creciente diversidad

4. La Red del Plan de Escuelas Asociadas de la UNESCO, más conocida como Escuelas Asociadas de la UNESCO, fue creada en el año 1953 y en la actualidad aglutina alrededor de 8000 centros escolares (de preescolar, primaria, secundaria e institutos de formación superior) de 177 países de todo el mundo. Entre sus principales objetivos se encuentra el de mejorar el contenido y proceso educativos centrándose en la experiencia del alumnado para producir conocimientos más pertinentes y relevantes. En ellas se incorpora el desarrollo de un aprendizaje intercultural basado en el fortalecimiento de los valores democráticos y la participación de la comunidad en la escuela.
5. El movimiento de las escuelas inclusivas surge en la década de los años 90 y parte de la lucha contra la exclusión educativa de las personas con necesidades educativas especiales, pero también contra cualquier otra forma de exclusión asociada a la diversidad. La heterogeneidad es considerada un valor educativo en sí mismo, de tal manera que toda la comunidad educativa sale beneficiada.
6. Las Comunidades de Aprendizaje funcionan en unos treinta centros escolares de educación primaria y secundaria del País Vasco, Aragón, Cataluña, Castilla León y Extremadura. Se basan en el aprendizaje dialógico para lograr el éxito ante el fracaso escolar y alcanzar una igualdad educativa y social. La participación plena y compartida de toda la comunidad escolar tiene en ellas una importancia central para lograr una transformación significativa.

confianza entre miembros de diferentes culturas, de manera que podamos comenzar a conocer al *otro* y superar las percepciones previas. Así, el hecho de plantear el aprendizaje de la ciudadanía, de la democracia y del respeto mutuo a través de la mera integración de contenidos y concepciones abstractas de funcionamiento democrático en los programas educativos me parece insuficiente, ya que la democracia es una *práctica* que construye y reconstruye un determinado proyecto común y, por tanto, se aprende en el *hacer*.

La complejidad de nuestras sociedades actuales plantea nuevos desafíos al sistema educativo para poder hacer frente a su creciente diversidad. Como ya he dicho, no se trata de plantear soluciones mágicas que vayan a mejorar la escuela. Todo proceso democratizador es único en la medida en que supone la puesta en marcha de dinámicas creativas para la construcción de un proyecto común de transformación que depende de la comprensión de la realidad de los diferentes agentes que la conforman, de los diversos ritmos escolares y formas de hacer. Sin embargo, aunque es fundamental partir de cada contexto concreto, es posible aprender de la variedad de propuestas, iniciativas y experiencias concretas de escuelas democráticas. Entre ellas podemos encontrar el movimiento de educación popular de personas adultas basado en el pensamiento de Paulo Freire; la Red del Plan de Escuelas Asociadas de la UNESCO⁴; el movimiento de las escuelas inclusivas o escuelas para todos⁵ y las Comunidades de Aprendizaje⁶ en el Estado español. Se pueden establecer una serie de características comunes a todas ellas que, junto a enfoques de investigación – acción participativa (IAP), nos pueden servir en la elaboración de unas líneas de trabajo orientadas a enfrentar la creciente complejidad y diversidad de la sociedad y la escuela asegurando la mejora de la calidad de la enseñanza.

Elaboración de un *currículum* compartido y democrático

Las escuelas aglutinan una heterogeneidad cultural creciente que, en algunas ocasiones, no es aceptada o reconocida y que, incluso, puede dar lugar a que los miembros de otras culturas sean apartados de la educación normalizada a través de una diversificación curricular o el establecimiento de itinerarios especiales. Tradicionalmente los sistemas educativos se han organizado partiendo de la homogeneidad del alumnado, sin tener en cuenta su diversidad cultural y social, los diferentes ritmos de aprendizaje o la atención a necesidades educativas especiales. La respuesta de nuestro sistema escolar a la creciente diversidad en los centros escolares ha generado regulaciones tendientes al agrupamiento de la población escolar por capacidades y a la diversificación curricular, separando de esta forma al alumnado que es considerado diferente. Estas formas de organización favorecen la exclusión de una parte del alumnado como consecuencia de clasificarles en virtud de sus diferencias. Reclamar una educación igualitaria de calidad pasa por el reconocimiento del derecho a ser diferentes, por una consideración equitativa de la diversidad (Flecha, 2003)

Por otra parte, la creciente diversidad cultural dentro de las escuelas no se refleja en su reconocimiento dentro de las programaciones escolares, las cuales, en muchas ocasiones, incluyen procedimientos y contenidos que responden principalmente a características y elementos de la cultura

mayoritaria. Se produce entonces una ruptura entre el ámbito académico y las experiencias, saberes y conocimientos particulares de las personas y grupos con marcos culturales de referencia distintos.

Creo que el punto de partida para la elaboración de un *currículum* democrático debe partir de considerar a los estudiantes no como meros receptores pasivos del conocimiento, sino como sujetos de conocimiento y como protagonistas del proceso de aprendizaje. En la “*educación bancaria*” (Freire, 2003) el educador deposita los contenidos educativos en los estudiantes, contenidos elaborados sin la participación de los miembros diversos de la comunidad y que parten, por tanto, de una concepción abstracta de la realidad social que no tiene relación con la vida de las personas.

Sin embargo, el aprendizaje no depende sólo de la tarea de educadores y profesores, sino que se produce a través de los diferentes contextos, interacciones, marcos referenciales y experiencias de vida particulares. Por ello, la programación escolar ha de surgir de un diagnóstico participativo de los intereses, necesidades y conocimientos previos del alumnado, así como de sus experiencias y de su realidad cotidiana. Los miembros de otras culturas que asisten a escuelas de formación de personas adultas cuentan con un amplio bagaje de experiencias vitales, habilidades y conocimientos diversos que, si son reconocidos y valorados, suponen un potencial muy rico que redundará en el beneficio de toda la comunidad educativa.

Se trata, en definitiva, de vincular el mundo social y los problemas cotidianos con la realidad de los centros escolares, de manera que lo que ocurre en la escuela tenga relación con la vida de las personas que a ella asisten y viceversa. Considero insuficiente la promoción de actividades extraescolares de contenido multicultural. Se trata más bien de incorporar al alumnado y los miembros del entorno en la definición del *currículum* escolar, de buscar el contenido de la educación en la percepción y visión que las diferentes personas tienen de la realidad. Esta búsqueda requiere una investigación de los “*temas generadores*” (Freire, 2003), los cuales surgen de lo particular pero dan la posibilidad de generar nuevos temas y tareas más generales. A través de este proceso el aprendizaje resulta más significativo, partiendo de lo más particular a lo más general y, de esta forma, todos los miembros de la comunidad educativa van adquiriendo mayor capacidad para reflexionar sobre su situación y, por tanto, cambiarla con sus propias acciones. Este proceso de aprendizaje convierte a las personas implicadas en sujetos activos de conocimiento, ya que, partiendo de una consideración reflexiva de los problemas y cuestiones que surgen en la realidad cotidiana, se inicia una búsqueda e investigación compartidas de sus causas y posibles soluciones.

Democratización y apertura de los órganos de decisión de la institución escolar

La escuela, al ser parte de la sociedad a la cual pertenece, debería estar abierta a lo que ocurre en su entorno. La escuela, como agente educativo dentro de una comunidad que tiene una responsabilidad educativa compartida, ha de implicarse en ese proyecto educativo a través del contacto con todos los agentes comunitarios.

Creo que el punto de partida para la elaboración de un *currículum* democrático debe partir de considerar a los estudiantes no como meros receptores pasivos del conocimiento, sino como sujetos de conocimiento y como protagonistas del proceso de aprendizaje

La escuela, como agente educativo dentro de una comunidad que tiene una responsabilidad educativa compartida, ha de implicarse en ese proyecto educativo a través del contacto con todos los agentes comunitarios

El proyecto y programa educativos deben estar abiertos a una revisión constante, ya que la realidad social y las diferentes percepciones que tenemos de ella también están cambiando continuamente

La creciente heterogeneidad y complejidad de nuestras sociedades actuales plantea nuevos desafíos a la hora de construir marcos de actuación que trabajen por la igualdad, pero respetando y valorando las diferencias

Todas las personas que forman parte de la comunidad educativa tienen derecho a participar en los órganos y procesos de toma de decisiones. Es importante que los miembros de otras culturas puedan sentirse formando parte de un proyecto que ellos mismos están contribuyendo a construir. La comunidad educativa está formada no sólo por profesores y alumnos, sino también por familiares, personal no docente del centro escolar, activistas y miembros de la comunidad más amplia.

Esta participación tiene que ser real y no solamente simbólica e implicar a toda la comunidad educativa en cada fase del proceso y en cada ámbito de la escuela. La fase previa de investigación, análisis y diagnóstico para la elaboración compartida del contenido y *currículum* educativos, debe incluir asimismo una negociación entre los miembros de la comunidad educativa en torno al proyecto de escuela y al aprendizaje que se quiere conseguir, de los objetivos que se pretenden alcanzar y de las normas que guiarán el proceso. El proyecto y programa educativos no se pueden improvisar sobre la marcha, aunque sí deben estar abiertos a una revisión constante, ya que la realidad social y las diferentes percepciones que tenemos de ella también están cambiando continuamente.

CONCLUSIONES

La creciente heterogeneidad y complejidad de nuestras sociedades actuales plantea nuevos desafíos a la hora de construir marcos de actuación que trabajen por la igualdad, pero respetando y valorando las diferencias.

Como se ha planteado, los procesos de desarrollo comunitario educativos integrales se constituyen como un eje de trabajo fundamental para:

- 1) favorecer el reconocimiento y valoración de la cultura del *otro* por parte de la sociedad de acogida, superando prejuicios, distorsiones y/o generalizaciones previas
- 2) posibilitar dinámicas en las que el diálogo y la comunicación se constituyan en la base para la convivencia intercultural y el reconocimiento mutuo. A través de estas dinámicas se generan nuevos significados colectivos y se potencia la construcción de una definición amplia del *nosotros*, así como una nueva identidad compartida que incluya las identidades particulares
- 3) generar nuevos modelos de participación democrática que favorezcan la construcción colectiva de un determinado proyecto común de transformación. Es importante que, a través de una participación informada y crítica, *todos* los miembros de la comunidad podamos intervenir en la vida pública y en el proceso de toma de decisiones

Asimismo, la democratización de los centros escolares debe hacerse a través de la apertura de los órganos de decisión a toda la comunidad educativa y la construcción de un *currículum* compartido. Si consideramos que todas las personas de la comunidad tienen algo que aportar entonces se debe trabajar en la promoción y valoración de las habilidades y conocimientos que las personas de diferentes culturas tienen, para que se visibilicen y sean reconocidas como sujetos de conocimiento. Si esto va acompañado de la apertura a la participación y el diálogo en los órganos de decisión, entonces podemos decir que se les potencia como sujetos de acción.

Cuando se reconoce a los miembros de otras culturas como expertos vivenciales y como agentes comunitarios, se establecen las bases para generar dinámicas que incorporen a estos sujetos como protagonistas de su vida cotidiana, participando de manera igualitaria en la construcción y reconstrucción de proyectos comunes junto a otros miembros de la comunidad. De esta manera, aumenta su implicación, su responsabilidad y su sentimiento de pertenencia, sin que por ello tengan que renunciar al derecho a ser diferentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, L. E. *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2003. P. 221 – 242.

ARNÁIZ SÁNCHEZ, P. *La escuela inclusiva o la escuela para todos*. Revista Padres/madres de alumnos/as, no.88. La escuela inclusiva: la escuela de todas y todos (julio, agosto, septiembre 2006) P. 7-13 [En línea]. [Consulta: 18 de octubre 2008]. <http://www.ceapa.es/files/revista/Revista0088.pdf>

APPLE, M. W., BEANE, J. A. (Comps.) *Escuelas democráticas*. Madrid: Ediciones Morata, S.L., 2005.

BERMÚDEZ, K. et al. AEP DESENVOLUPAMENT COMUNITARI y ANDALUCIA ACOGE, *La mediación intercultural: una propuesta para la formación*. Madrid: Editorial Popular, 2002. "Capítulo 4: La mediación: una nueva profesión para la construcción de la sociedad intercultural".

CIVIS I ZARAGOZA, M. *Els projectes educatius de ciutat com a praxi de desenvolupament comunitari de gènesi socioeducativa*. Barcelona: Universitat Ramon Llull, 2005 [En línea]. [Consulta: 6 de octubre de 2008]. <http://www.tdr.cesca.es/TDX-0606106-120933/>

FERNÁNDEZ ENGUITA, M. "Capítulo 1: Fundamentación teórica sobre la Educación Intercultural". En: LUENGO HORCAJO, F. y RAMOS HERNÁNDEZ, H. (Coords.) *Interculturalidad y educación: Un nuevo reto para la sociedad democrática*. Madrid: Proyecto Atlántida, 2003 [En línea]. [Consulta: 3 de octubre de 2008]. <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/InterculturalidadLibro.pdf>

FLECHA, R. *Compartiendo palabras. El aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo*. Barcelona: Paidós, 2003. P. 13 – 46.

FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: SIGLO XXI, 2003.

FGS (Fundación Secretariado Gitano). *Retos en los contextos multiculturales. Competencias interculturales y resolución de conflictos*. Fundación Secretariado Gitano, 2007. "Contextos interculturales" P. 10-17 e "Interacción intercultural" P. 20 – 43 [En línea]. [Consulta: 17 de octubre de 2008]. <http://www.gitanos.org/publicaciones/retoscontextosmulticulturales/>

KEMMIS, S. "Mejorando la educación mediante la investigación – acción". En: SALAZAR, M. C. (Coord.) *La Investigación – Acción – Participativa. Inicios y Desarrollos*. Madrid: Editorial Popular, 2006.

MARCHIONI, M. *Planificación social y organización de la comunidad*. Madrid: Editorial Popular, 1985.

MARTÍ, J. *Eines per a la participació ciutadana. Tècniques participatives per al debat grupal*. Papers de Participació Ciutadana, num. 17. Diputació de Barcelona, 2006.

PASCUAL, J. et al., AEP DESENVOLUPAMENT COMUNITARI "La creación del *Pla d'Acollida* para inmigrantes en el Vallés Oriental". En: VILLASANTE, TOMÁS R., MONTAÑÉS, M. y MARTÍN, P. (Coord.). *Prácticas locales de creatividad social. Construyendo ciudadanía. Vol. 2*. Barcelona: El Viejo Topo. Red CIMS, 2001.

UNESCO ASSOCIATED SCHOOLS *First Collection of Good Practices for a Quality Education*. París: UNESCO PRESS, 2008 [En línea]. [Consulta: 18 de octubre 2008]. <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162766E.pdf>

VILLASANTE, TOMÁS R. *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2006. P 334 – 363.

EL "AFUERA" DEL ESPACIO INTERCULTURAL COMO TOPOS DE LA EXPERIENCIA INTERCULTURAL

Mario Samaniego

Filósofo, Universidad Católica de Temuco, Chile

msamanie@uct.cl

Analizar los espacios articulados, configurados y desconfigurados, en encuentros ciudadanos y procesos de investigación orientados al logro de la interculturalización de las relaciones sociales, en el ámbito étnico principalmente, constituye el objetivo de esta comunicación. Específicamente, el análisis se centra en las condiciones y morfologías que los espacios adoptan o rechazan para propender al reconocimiento e inclusión de las distintas perspectivas que habitan un territorio (en concreto, la Región de la Araucanía, Chile¹); es decir, con qué nos encontramos cuando se busca un espacio público político de diálogo "para la interculturalidad". El análisis se elabora a partir de los hallazgos generados en dos procesos de investigación y un encuentro organizado por miembros de la sociedad civil que promueven la convivencia intercultural. Las investigaciones se han centrado en las relaciones sociales entre empresas privadas y comunidades indígenas, y en procesos de planificación social para el desarrollo local en territorios con gran población indígena; esto es, en los procesos de interacción indicados, confluyen la empresa privada, el gobierno central, los gobiernos locales y la sociedad civil, en la que es importante destacar la presencia y rol de las comunidades y organizaciones indígenas. En este marco, se describirán las metodologías diseñadas e implementadas de cara a la consecución de espacios y experiencias interculturales, así como sus posibilidades y limitaciones.

Dos son las hipótesis a desarrollar: En primer lugar, el éxito de espacios prefigurados para el encuentro intercultural depende de las condiciones procedimentales y epistemológicas sobre las que se erigen, así como de la exigencia de lograr acuerdos argumentativos entre los actores que animen el espacio. En nuestra experiencia, la interculturalidad como diálogo y aprendizaje entre diversos en un contexto de solidaridad y reciprocidad, emerge con mayores posibilidades en el *más allá* del límite de los espacios que conforman las institucionalidades económica, científica y política vigentes; es decir, la trasgresión de los procedimientos técnicos y sociales y de los supuestos epistémicos y ético-políticos, que configuran a priori los espacios instituidos, pareciera ser una de las claves

Los hallazgos que han permitido la elaboración de esta comunicación son producto del proyecto de investigación "Estudio sobre las Relaciones entre Proyecto Social, Indicadores de Desarrollo Sustentable y Desarrollo Humano y Contextos Locales en la Región de la Araucanía", financiado por la Dirección General de Investigación de la Universidad Católica de Temuco, Proyecto DGIP UC Temuco N° 2006-1-01. Esta comunicación no hubiera sido posible sin la colaboración de los colegas Dra. Noelia Carrasco, Dra. Teresa Durán y Dr. Álvaro Bello, todos ellos académicos de la Universidad Católica de Temuco.

1. La región de la Araucanía se sitúa al sur de Chile y constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche. La actualidad de esta región no es posible entenderla al margen de una historia de relaciones interétnicas marcada por una clara asimetría de poder.

Las estrategias metodológicas diseñadas de cara al logro de experiencias y/o espacios interculturales son afectadas por los dispositivos técnicos e institucionales que los actores participantes en los espacios acarrear consigo

para la emergencia de la interculturalidad. Nuestra siguiente hipótesis se refiere al hecho de que las estrategias metodológicas diseñadas de cara al logro de experiencias y/o espacios interculturales son afectadas por los dispositivos técnicos e institucionales que los actores participantes en los espacios acarrear consigo.

DESCRIPCIÓN DE PROYECTOS Y APROXIMACIONES METODOLÓGICAS

A continuación se describen los proyectos de investigación objeto de análisis y sus metodologías, organizados por tipo de actores participantes.

Empresas forestales y comunidades indígenas

Este proyecto se desarrolla en el contexto de aplicación de las denominadas “Políticas de Buena Vecindad”, que las empresas forestales están diseñando e implementando en la Región de la Araucanía, en un intento de superar o minimizar los conflictos que mantienen principalmente con sus vecinos indígenas. Esta situación nos habla de un encuentro entre proyectos de desarrollo y racionalidades diversas que estarían obligados a entenderse, aceptarse y crear condiciones para que ambos sean sostenibles. En caso contrario, es probable que el negocio empresarial decline, y que las comunidades pierdan aún más una identidad étnica con arraigo en la memoria y territorialidad.

Los objetivos de este proyecto buscan, en primer lugar, describir y analizar el estilo de desarrollo propuesto por el MOFIN (Modelo Forestal Intercultural), en el marco de los referentes e impactos socioculturales implicados, incluyendo en ellos los relativos a la gestión de los recursos naturales y la participación de los componentes culturales; en segundo lugar, reconocer y discutir participativamente el potencial del MOFIN respecto de la posibilidad de desarrollar relaciones interculturales a la luz de la tipología de comunidades y de indicadores de desarrollo, -particularmente el desarrollo humano étnico- hoy distinguibles. Las variables centrales objeto de análisis serían: a) Tipos de comunidades: las comunidades mapuche ofrecen diferencias, dependiendo de su historia, de su origen territorial, de los procesos de intervención, y otros factores. b) Diferenciación entre modelos de intervención desde las empresas forestales, considerando las distintas aproximaciones presentes en el contexto actual. c) Usos del conocimiento cultural, ya que éste va adquiriendo un nuevo estatus, que le permite establecer nuevas relaciones con el conocimiento cultural occidental. d) Manifestaciones identitarias ante las propuestas de las empresas forestales, y comportamiento observable en los actores de comunidad, y e) Factores que facilitan y/o impiden la implementación del MOFIN. Las correspondientes estrategias metodológicas han sido las siguientes: análisis de discursos institucionales, políticos y teórico-culturales sobre el medioambiente y las relaciones interétnicas, proceso etnográfico (observación y diálogo) en comunidades que han iniciado la implementación del MOFIN en coordinación con la empresa forestal, y plan de trabajo participativo para la identificación y discusión de las principales variables implicadas en la implementación del MOFIN, desde la experiencia de las comunidades y de la empresa forestal. Es

decir, la propuesta contempla el desarrollo de un proceso de investigación etnográfico-participativo y analítico, incluyendo el desarrollo de procesos de observación participante, de diálogo y de colaboración con las comunidades a trabajar, así como de análisis del conjunto de variables de primer y segundo grado que puedan permitir adoptar una visión más científica y, por tanto, socialmente sostenible sobre las relaciones entre comunidades mapuche y empresas forestales. Para lo anterior, se ha propuesto considerar la complejidad que hoy asume la interrelación entre variables tales como pobreza mapuche, aumento de experiencias con el componente intercultural, así como una cierta explosión de perspectivas de desarrollo endógeno y exógeno derivadas del movimiento indígena en Chile y en América Latina.

Gobiernos local y central, y sociedad civil

Este segundo proyecto² constituye un esfuerzo por vincular y comunicar disciplinas (antropología, filosofía, economía y sociología) preocupadas por aspectos relativos al funcionamiento institucional y dinámica organizativa de la sociedad. En concreto, esta investigación ha indagado en los procesos de construcción de los proyectos sociales a partir de la interacción entre los dispositivos institucionales y los imaginarios socioculturales. Se estima que los dispositivos institucionales se articulan y gestionan a partir de los indicadores en tanto instrumentos para valorar y orientar la toma de decisiones. El imaginario social, por su parte, poseería una dinámica interdependiente, condicionada por la visión institucional que proyecta la construcción social desde los parámetros que los indicadores establecen, y desde los intereses que emergen de los propios contextos locales. La pregunta de investigación apuntó a conocer cómo monitorear esta tensión desde un punto de vista científico social, siendo su objetivo general comprender la tensión existente entre la lógica que sustenta la construcción de los indicadores oficiales, así como su uso, y las lógicas a través de las cuales se interpreta y/o responde al impacto de aquella, por parte de los actores sociales desde sus respectivos contextos de vida.

Para abordar esta temática se desarrollaron dos estrategias metodológicas. En primer lugar, para indagar y comprender los fundamentos y lógica que subyacen a la construcción de indicadores, se propuso utilizar una perspectiva deconstructiva. En segundo lugar, respecto del imaginario social, se incorporó el uso de una metodología etnográfica que permitiera registrar el sentido común que concibe e interpreta las realidades delimitadas por los indicadores. Para los efectos de la comunicación, nos centraremos en la segunda estrategia por ser la que está dirigida a enfrentar la temática que nos convoca: la metodología etnográfica, abocada a develar cómo los contextos locales se vinculan con las pretensiones sociales y políticas inscritas en la lógica de los indicadores.

Desde la antropología del desarrollo se propone el ejercicio de la etnografía institucional como método que: a) *describe* actores, contextos, marcos conceptuales de referencia y, b) *interpreta* la relación entre éstos. Desde esta perspectiva, sería posible diseñar y aplicar estrategias que identifiquen, describan e interpreten las relaciones entre conocimiento especializado, sentido común e indicadores de desarrollo. De acuerdo a Escobar (1998), la etnografía debe basarse entonces en el examen de las

La pregunta de investigación apuntó a conocer cómo monitorear esta tensión desde un punto de vista científico social, siendo su objetivo general comprender la tensión existente entre la lógica que sustenta la construcción de los indicadores oficiales, así como su uso, y las lógicas a través de las cuales se interpreta y/o responde al impacto de aquella, por parte de los actores sociales desde sus respectivos contextos de vida

2. "Estudio sobre las relaciones entre proyecto social, indicadores de desarrollo humano y sustentable y contextos locales en la IX Región de la Araucanía", financiado por la Universidad Católica de Temuco.

El encuentro pretendía, a través de diálogos organizados en torno a tres mesas temáticas, encontrar vías y mecanismos con el objetivo de interculturalizar la convivencia ciudadana

negociaciones locales sobre las condiciones que van más allá del proyecto de desarrollo y de las situaciones concretas. En esta investigación, se aplicó esta perspectiva en el examen de las relaciones entre el indicador como constructo dirigido desde el conocimiento especializado hacia el sentido común. Se intentó ir más allá de situaciones concretas y discutir los procesos de construcción conceptual del desarrollo a través de los modelos de desarrollo humano y desarrollo sustentable. Desde este punto de vista, los indicadores de desarrollo constituirían los mecanismos a través de los cuales el modelo captura la realidad, haciéndose parte de ella y operando direccionadamente hacia una finalidad unívoca.

Esta expresión de la etnografía contemporánea, llamada etnografía institucional (Escobar, 1996), problematiza la participación del conocimiento científico en la construcción de los procesos de desarrollo. Del mismo modo, cuestiona el rol del científico y su quehacer, a partir de los grandes fracasos de los modelos de cooperación y transferencia tecnológica. Su aplicación nos exigió entonces adoptar una posición respecto de la orientación y las metodologías utilizadas para conducir procesos de desarrollo. La base documental de una institución es una expresión objetiva del conocimiento que produce formas de conciencia social, *formatos para que la gente se comprenda a sí misma y comprenda sus problemas*. La orientación metodológica descrita, permitió reconocer los modelos de planificación y descubrir la manera en que las prácticas del desarrollo instituyen formas de ver y hacer.

Actores de la Sociedad Civil

Por último reseñaremos brevemente elementos que permitan reconstruir las orientaciones y dinámica de un encuentro ciudadano centrado y orientado a la convivencia intercultural³. En el encuentro participaron dirigentes de organizaciones y partidos políticos indígenas de distintos países de América Latina, además de académicos, funcionarios del Estado, artistas y gestores culturales, entre otros actores. El encuentro pretendía, a través de diálogos organizados en torno a tres mesas temáticas, encontrar vías y mecanismos con el objetivo de interculturalizar la convivencia ciudadana.

La primera mesa tuvo como objetivo debatir en torno a la relación entre ciudadanía, diversidad e interculturalidad. Las preguntas que orientaron el debate, partiendo de la premisa de que en Chile la diversidad cultural, la interculturalidad y el carácter multicultural no han sido suficientemente reconocidos, fueron las siguientes: ¿Es posible pensar en una ciudadanía distinta basada en la interculturalidad y el respeto a la diferencia?, ¿qué es lo que falta para lograrlo?, ¿qué obstáculos (resistencias, prejuicios, temores) existen y cómo se pueden sortear?, ¿qué tareas y acciones se deben emprender?, ¿cuáles son los actores claves en este proceso?

La segunda mesa debatió sobre los alcances de la interculturalidad en el ámbito socioeconómico. La convivencia intercultural no sólo involucra el carácter cultural de las relaciones, de ella se derivan también formas de vida que buscan entender la relación con lo material, con los recursos naturales y el medio ambiente, con la economía y las formas de producción. Las interpelaciones fueron: ¿Cuál es el aporte de la diversidad y de

3. El encuentro realizado en la primera semana de septiembre de 2008, fue organizado por la Red Ciudadana Chile País Multicultural y la Universidad Católica de Temuco

la interculturalidad en el ámbito de la economía?, ¿qué impacto tiene la interculturalidad en el ámbito productivo, en las relaciones sociales y en los vínculos que establecen las personas con el territorio y sus recursos?, ¿se puede pensar en modelos alternativos de desarrollo basados en la interculturalidad?, ¿cómo se pueden enfrentar estos modelos al mercado y los procesos globales?

El último de los debates analizó los aspectos normativos, legales y jurídicos de una ciudadanía intercultural. Una sociedad diversa y multicultural que aspira a la construcción de una ciudadanía intercultural debe buscar los arreglos necesarios para regular las relaciones entre distintos grupos, distintas culturas y formas de vida. Un marco normativo basado en la diversidad y las diferencias culturales debiera buscar en primer lugar el reconocimiento de identidades y legitimidad de la diferencia para luego pensar una sociedad donde esa diferencia sea constitutiva de derechos específicos. Así se cuestionó sobre si ¿es posible lograr un reconocimiento de la diferencia y la diversidad en un contexto de igualdad?, ¿cuál es el marco jurídico que requiere nuestro país para avanzar en esta tarea?, ¿cuál es el aporte de los derechos indígenas y del marco jurídico internacional a este proceso?, ¿qué ámbitos debieran ser objeto de interés de un nuevo marco jurídico? y ¿qué actores prioritarios de la diversidad requieren hoy de un marco jurídico adecuado?

SOBRE LOS LÍMITES DE LA INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL

Se asume que los diseños reseñados con anterioridad, son adecuados a los objetivos que las investigaciones y diálogos persiguen. Sin embargo, es necesario preguntarse desde una perspectiva más general, qué se pretende con la investigación intercultural y/o sobre lo intercultural, además de saberse situados en alguna perspectiva teórica y política respecto de lo que sean las relaciones interculturales⁴. Dentro del abanico de posibles respuestas, identificaremos tres que de algún modo representan diversos posicionamientos epistemológicos, éticos y políticos respecto del mismo acto de conocer. En primer lugar, la más clásica y coherente con un estatus epistemológico realista de la ciencia, indicaría que la verdad objetiva y transhistórica es la meta a lograr. Traducido a nuestra temática, diríamos que con las metodologías correspondientes a este enfoque epistemológico, se puede dar cuenta rigurosamente de la situación política, económica, social, etc., de las relaciones entre grupos culturalmente diferenciados. Claro está, que el análisis de los resultados adquirirá significación para el investigador, y no necesariamente para los investigados. En este caso hablaríamos de investigación en contextos de diversidad social y cultural. Una segunda propuesta, indicaría que más que dirigirse al conocimiento objetivo de aquello que nos interesa de la alteridad, la investigación debería comprender la intersubjetividad configurada en la trama de relaciones entre grupos diversos. En este caso, a la luz de nuestra experiencia, se podría afirmar que la investigación puede comprender la racionalidad de sujetos y actores, e identificar las dificultades y límites de una intersubjetividad construida interculturalmente. Por último, si la finalidad de la investigación, consiste en fomentar relaciones interculturales, debiéndose para ello generar conocimiento intercultural en tanto co-construcción de nueva discursividad y apertura a nuevas praxis, los resultados son bastante

Una sociedad diversa y multicultural que aspira a la construcción de una ciudadanía intercultural debe buscar los arreglos necesarios para regular las relaciones entre distintos grupos, distintas culturas y formas de vida

4. En nuestro caso, las relaciones interculturales, son relaciones pre-teóricas, relaciones en que ethos de mundos diversos se vinculan dialógicamente con una disposición de apertura y recreación.

Si se acepta que la tradición liberal conforma la principal matriz sociopolítica de la modernidad, delineando desde la actual institucionalidad la fisonomía de la sociedad chilena, no será problemático afirmar que la distinción entre lo público y lo privado es un eje analítico y empírico para desentrañar el desenvolvimiento institucional y las posibilidades de ciudadanía

menos optimistas. Evidentemente, las dos últimas respuestas podrían ser criticadas en su estatuto científico, pero esta problemática la dejaremos de lado por problemas de espacio, aun cuando tiene mucho que decir sobre la interculturalidad de conocimientos, dimensión hoy muy relevante y presente para entender al menos las relaciones interétnicas. Al conjunto de estas respuestas las denominaríamos investigación intercultural.

¿Por qué estas respuestas? Sobre todo, ¿cómo justificar estos resultados poco alentadores? Recordemos que formal y explícitamente, todos los actores participantes y las bases técnicas y administrativas de los procesos descritos, indican que uno de los objetivos centrales que buscan mediante las relaciones y la investigación, es interculturalizar las mismas relaciones, el espacio público y la misma institucionalidad. Recordamos esto, porque son paradójicamente las lógicas y operaciones de la institucionalidad pública (gobiernos central y local), privada (empresa privada) y también étnica, las que pueden constituir un obstáculo para los procesos de interculturalización, además de incidir en los procesos de investigación, orientándolos a facilitar información relativa a lo que hemos denominado investigación en contextos de diversidad social y cultural. La razón explicativa de lo anterior, nos remite en el plano metodológico, a constatar que como tendencia principal de la institucionalidad científica y política, la elaboración de verdades demostrables sobre la base de la implementación de métodos hipotético deductivos, dificultaría la interacción justa de esta lógica con las lógicas que fundamentan la vida social animada desde la historia contextualizada y la reflexividad propia de los actores sociales. Lo descrito sería expresión metodológica de los dos factores estructurales (procedimentalismo formal y tecnologización de la vida social) que expondremos más adelante, y que en nuestra opinión dificultaría la consecución de los objetivos de la investigación intercultural. Del mismo modo, se ha podido evidenciar, que por parte de las comunidades indígenas, este tipo de procesos se constituye en espacio y oportunidad de reivindicación y fortalecimiento de sus proyectos e identidad étnica, -actitud no necesariamente intercultural⁵-, situación comprensible a la luz del tipo de relaciones interétnicas que históricamente han vivido.

Desarrollemos las afirmaciones relativas a los factores estructurales señalados. Si se acepta que la tradición liberal conforma la principal matriz sociopolítica de la modernidad, delineando desde la actual institucionalidad la fisonomía de la sociedad chilena, no será problemático afirmar que la distinción entre lo público y lo privado es un eje analítico y empírico para desentrañar el desenvolvimiento institucional y las posibilidades de ciudadanía. Lo público como lo común a todos los ciudadanos es abordado desde la neutralidad y la homogeneidad formal, asegurado por el derecho y con pretensiones de justicia. Lo privado en cambio, constituiría el espacio en que se gestan las diferentes aspiraciones con que los individuos se disponen ante la vida, y conforman las concepciones de bien y felicidad. De este modo, lo público podría opacar y exteriorizar las tradiciones vitales arraigadas en un determinado territorio. Desde lo público, pareciera curiosamente que la vida está por hacerse (vida como proyecto social moderno configurado desde lo común), y que este hacerse sólo es posible si se anula el carácter vital con que se nutren los distintos hábitos y tradiciones que han dotado y dotan de sentido e historia a individuos y grupos, conformando el humus y fundamento de la diversidad en sus manifestaciones.

5. Debido a la historia de dominación vivida por las comunidades indígenas, la construcción de identidad y adquisición de derechos, constituye el desafío prioritario para éstas, por encima del desarrollo de relaciones interculturales.

La tradición de lo público en la tradición liberal y su procedimentalismo formal y *neutral*, permean ética y lógicamente la institucionalidad de los sistemas científicos y políticos, instancias encargadas de legitimar y auspiciar los procesos de investigación, circunstancia ésta que hace que las condiciones sociales para la generación de conocimiento, marquen desde el inicio de los procesos un referente que puede llegar a actuar como límite. Rawls (1998) en tanto representante del liberalismo, construye un modelo de consenso para abordar la realidad del pluralismo, modelo que se constituye sobre la idea de la razón pública; esto es, el uso de la razón en el espacio público. Para los ciudadanos, serán razones públicas las que buscan el bien público, o sea, lo que debería ser bueno para todos, esto es, lo justo. Justicia que podría distar bastante de la pluralidad de razones y concepciones de bien; aquellas en las que lo bueno sólo lo es para algunos, sobre la base de razones particulares que grupos e individuos articulan al interior de la sociedad civil. En esta situación no se puede obviar la siguiente interrogante, ¿cómo compaginar las razones públicas y privadas? La respuesta de Rawls consiste en garantizar una ley acorde a lo que piensen la mayoría de los ciudadanos, que debería a su vez respetar a las minorías. Por tanto, lo que se busca es lograr un consenso a partir de las razones públicas, que esté por encima de los antagonismos presentes en las concepciones civiles del bien. Para la tradición liberal lo decisivo son las garantías procedimentales de un criterio formal de justicia que permita consensos políticos en sociedades plurales. El liberalismo de este modo, rechazaría las fuentes sociales de vida como fuente de autoridad normativa. Como consecuencia, la interculturalidad sin fuentes vitales para la interacción social, encuentra dificultades para su expresión y materialización.

La otra dimensión estructural presente en las instituciones participantes, que tiene decisiva importancia de cara a la posibilidad o imposibilidad de generar conocimiento intercultural, es la tecnificación de la vida social, la que en conjunto con el procedimentalismo, configuran un armazón que dificulta la emergencia de voces provenientes de vidas diversas existencial e históricamente situadas. La transformación científico técnica que vivimos, ha puesto a disposición de hombres y mujeres una cantidad de medios jamás soñada, pero los fines progresivamente se han ido reduciendo a prácticamente uno, un determinado modelo de vida y de proyecto social (Arendt, 1987). De este modo, se ganará en eficiencia (en especial, en las relaciones tecnocientíficas que se establecen con el entorno) respecto de algo, que siendo particular (determinada concepción de vida) se universaliza, perdiéndose con ello, el sentido, derechos y potencialidades de la diversidad sociocultural e individualidades. Igualmente se puede producir una asimilación de medios y fines, esto es, que los medios se constituyan en fines y por tanto, que la dimensión ético-simbólica que orienta intencionalmente la acción, quede supeditada a la lógica y fines inscritos en el medio. Por último, se está produciendo crecientemente una autonomización del desarrollo tecnológico, al que finalmente se acomodan los sentidos (Etxeberría, 2007). Es más, las organizaciones se complejizan en su fortalecimiento y uso de poder, en la medida en que incorporan tecnologías sin las cuales no hay posibilidad de complejización, pudiéndose dar la situación de que actores, contextos, procesos, y conceptos de las organizaciones, queden supeditados a los requerimientos de las tecnologías, particularmente las de segundo orden.

La otra dimensión estructural presente en las instituciones participantes, que tiene decisiva importancia de cara a la posibilidad o imposibilidad de generar conocimiento intercultural, es la tecnificación de la vida social, la que en conjunto con el procedimentalismo, configuran un armazón que dificulta la emergencia de voces provenientes de vidas diversas existencial e históricamente situadas

Un espacio intercultural, como producto de la interacción entre sujetos y grupos que propicien una dinámica para la experiencia intercultural, debe constituirse desde el pluralismo, y a través del diálogo y la ausencia de una agenda predeterminedada, conformar un suelo nutriente para la gestación de ciudadanías fundadas en mundos de la vida que dialogan entre sí

En este estado de situación, la implementación de las estrategias metodológicas se ve afectada por las orientaciones que definen las dimensiones estructural y organizacional (dependiente de la primera en gran medida) gravitantes en los espacios de investigación. Mayormente, la incidencia técnica y política requiere contar con información sociocultural del contexto de diversidad sociocultural en estudio, como requerimiento de sus referentes epistemológicos y metodológicos, la que es procesada mediante criterios escasamente interculturales⁶. Con esto se logra eficacia desde el punto de vista de lo que establecen y buscan las bases y procedimientos de los proyectos, así como también respecto de los intereses de algunos participantes: atraer recursos para proyectos de desarrollo, justificar y hacer sustentables proyectos particulares, reivindicar identidades, etc. Si la investigación en cambio, tiende a generar conocimiento y condiciones para la generación del diálogo intercultural, podríamos indicar claves organizacionales, epistemológicas y metodológicas que caracterizarían y articularían los espacios y diálogos pertinentes. Dado que, tal como se ha adelantando, la experiencia intercultural emerge de la mano de la trasgresión de los procedimientos políticos y técnicos institucionalizados, se pueden presentar los siguientes ejes-propuestas para su discusión.

CAMINANDO HACIA LA INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL

Un espacio intercultural, como producto de la interacción entre sujetos y grupos que propicien una dinámica para la experiencia intercultural, debe constituirse desde el pluralismo, y a través del diálogo y la ausencia de una agenda predeterminedada, conformar un suelo nutriente para la gestación de ciudadanías fundadas en mundos de la vida que dialogan entre sí.

H. Arendt, apuesta por un diálogo con poder, entendido como capacidad de iniciar procesos nuevos en el mundo, fruto de la intersubjetividad, del diálogo que supone reconocer la esencial pluralidad humana como condición del diálogo, de la igualdad de los distintos que es lo que subyace al derecho de todos a mostrarse en su diferencia y afirmar de este modo su identidad. Este sería el único poder que en verdad se autorestringe, el que surge de la intersubjetividad dialogante, poder emanado del deseo de querer vivir juntos. (Escribar, 2006) "Vivir en un mundo real y dialogar con nuestros semejantes son, en esencia, una y la misma cosa" (Arendt, 1997) Con esto, el diálogo se presenta como el gran dinamizador para la interculturalización de los espacios, un diálogo que siguiendo a Fernet Betancourt (2003), se desarrolla desde las perspectivas existenciales e históricas de los dialogantes. El diálogo da la posibilidad de entrar en contacto con otros hombres y mujeres, de compartir el mundo de las vivencias y hacer del espacio de la interculturalidad el mundo de encuentro con el "otro" desde su propio estar en el mundo. Diálogo que tiene como correlato la condición ontológica y fáctica de la realidad, la que como contenido referencial de la verdad, nunca es ni puede ser única y abstracta, sino plural, convivencial, intersubjetiva y pragmática, pues responde a una compleja diversidad de intereses y fines, que deben ser conciliados y acordados por una no menos compleja diversidad de actores sociales. Los contenidos del diálogo intercultural y la experiencia intercultural se desarrollan principalmente más por la vía del contacto entre las culturas, de la no indiferencia y sensibilidad hacia el otro, que por los procesos cognoscitivos que tiene

6. Con esto queremos decir, que en caso de que lo intercultural quiera ser realizado, los procedimientos y productos cognitivos que exigen las instituciones que directa o indirectamente participan en los procesos, lo desplazan y exteriorizan.

cada cultura para organizar racionalmente el mundo y su entorno. El potencial y naturaleza del pluralismo dialogante, deben además no ser cercenados por el hipotético silencio que vendría acompañado de una agenda predeterminada. Por el contrario, una agenda abierta e inclusiva, que procure la generación de construcción de identidades, de la mirada reflexiva sobre la propia cultura y en último término, que abra camino a una nueva ciudadanía. La fragilidad del espacio para la interculturalidad, se convierte en su condición de posibilidad. Los espacios plurales, dialogantes, abiertos e inclusivos, darían pie a un tipo de ciudadanía con vocación para la interculturalidad, ciudadanía que estaría arraigada en el mundo de la vida, y no tanto en el estado de derecho. “El origen de la ciudadanía no se debe fundar en el estado de derecho, sino en el mundo de la vida y en la sociedad civil en la que debemos buscar la solución moral a la “insociable sociabilidad” (Kant) propia de la condición humana” (Yori García, 2007). Un ciudadano con capacidad para reconstruir el mundo que le acoge. “Ser ciudadano es pertenecer y sostener, aunque sea de manera crítica, las creencias, normas y procedimientos que coordinan la acción común y las acciones individuales para afrontar problemas y solventar conflictos y es también modificarlas, alterarlas” (Thiebaut, 1998) .

Frente a esta propuesta para la conformación de espacios propicios y propensos para la interculturalidad, consideramos que la investigación para que sea investigación intercultural, en el orden epistemológico tendría que superar las restricciones que le impone la autoreferencialidad institucional. Así, frente a lo común, los acuerdos, los promedios y los diálogos predefinidos al margen de los mundos de la vida, nos parece decisivo la instalación de una cultura del disenso que naturalice el conflicto, el choque de interpretaciones, la convivencia conflictiva de la pluralidad de perspectivas como punto de partida del diálogo, convivencia dialogante como interacción conflictual que no puede en principio ser de otro modo. La tarea del diálogo intercultural será el reconocimiento y manejo del conflicto. Sólo en el choque con el otro, en tanto apertura a la alteridad del otro, se produciría su comprensión. En el disenso descansa un horizonte de nuevas posibilidades, de nuevas formas de hacer mundo, de reilusionar al mundo. El dialogo sería encuentro y desencuentro, pero de todos modos convivencia, lo que es radicalmente distinto a lo que ocurre a partir de diálogos diseñados y gestionados desde los a priori del procedimentalismo formal y la tecnologicación. Bajo estos referentes, no hay diálogo, sino intercambio de ideas y opiniones sobre lo que ya está decidido que debe versar el diálogo, información que finalmente no tiene otro destino que su procesamiento a través de la racionalidad hegemónica medios-fines.

El correlato metodológico de lo indicado, nos llevaría a trabajar las dimensiones de la reproducción cultural, las relaciones cara a cara no mediatizadas por procedimientos o dispositivos que formalicen las relaciones entre sujetos y actores. Es decir, el *más allá* de lo estructural. Trabajar en espacios casi inadvertidos, donde la convivencia se fragua desde las construcciones interpretativas elaboradas por los sujetos y actores desde su cotidianidad, donde su vida configurada desde el sentido común y el lenguaje no se deja formalizar por ordenamientos que la sobrepasan, donde los sujetos viven la convivencia desde su propia reflexividad y sus propias historias, espacios donde emergen las verdaderas voces que dan cuenta de la existencialidad de las vidas, espacios donde el silencio no opaca la conflictividad de conflictos, donde la fun-

El dialogo sería encuentro y desencuentro, pero de todos modos convivencia, lo que es radicalmente distinto a lo que ocurre a partir de diálogos diseñados y gestionados desde los a priori del procedimentalismo formal y la tecnologicación

El correlato metodológico de lo indicado, nos llevaría a trabajar las dimensiones de la reproducción cultural, las relaciones cara a cara no mediatizadas por procedimientos o dispositivos que formalicen las relaciones entre sujetos y actores

Y aquí radica en nuestra opinión el gran desafío para la investigación intercultural: si la ciencia es un hecho social institucionalizado, cómo proceder para acceder a las vidas de los sentidos desde los que se despliega la convivencia entre interpretaciones, entendiendo que la interpretación es la mediación histórica del sentido

7. Si bien es cierto que determinadas metodologías son propicias para un determinado tipo de conocimiento, por ejemplo las metodologías participativas procuran una mayor involucración de los participantes desde su subjetividad que los diseños descriptivos pensados y procesados desde la estadística, esto no implica necesariamente que en las técnicas y métodos nos juguemos el logro de las metas sociopolíticas de la investigación.
8. Una racionalidad, -véase IESE y Tubito. *Interculturalidad: un desafío*, Lima: Caaap, , 1994.-, es una manera de representar y codificar, según un orden lógico, los elementos que simbolizan la vivencia de la realidad que tiene un grupo para hacerla comprensible. Y un orden lógico, es la manera particular como la interior de un lenguaje se relacionan entre sí las partes que componen los enunciados y las proposiciones.

cionalidad sistémica no obliga a intercambiar opiniones en torno a fines que ya están determinados. Y aquí radica en nuestra opinión el gran desafío para la investigación intercultural: si la ciencia es un hecho social institucionalizado, cómo proceder para acceder a las vidas de los sentidos desde los que se despliega la convivencia entre interpretaciones, entendiendo que la interpretación es la mediación histórica del sentido. Cómo hacer investigación a partir de la tensión entre imposición de dispositivos institucionales y sentidos pre-teóricos; dicho de otro modo, cómo acceder y potenciar aquello que la institucionalidad exterioriza por cuanto no puede visualizar, dado que sus propias precomprensiones se lo impiden; cómo la participación de los mundos de la vida en procesos de investigación, no quedan en último término supeditados a los imperativos sistémicos que ordenan la condición social de la investigación.

A modo de conclusión, entendemos que la dimensión metodológica no es la que primeramente entrapa el logro de los objetivos que se propone la investigación intercultural. No son los métodos y técnicas los que causalmente producen un determinado conocimiento u otro⁷; por el contrario, el sentido de su uso (para qué investigamos) y la democratización de su gestión y resultados (para quién investigamos), constituyen las claves de éxito respecto de la materialización de la investigación intercultural. Lo decisivo consiste en tener conciencia del sentido que queremos dar a los resultados, y capacidad para gestionar los procesos metodológicos de manera participativa. La investigación intercultural emerge en la medida en que el contexto institucional en que se lleva a cabo lo propicia. En consecuencia, los esfuerzos para que este tipo de investigación sean un hecho, pasan por negociar las condiciones metodológicas, pero sobre todo administrativas y organizacionales que van a influir en el proceso investigativo. O sea, en el diseño metodológico, pero especialmente en los términos de referencia, se juega nuestro desafío. Este diálogo y negociación entre actores, sería ya en sí mismo un ejercicio genuino propio de la investigación intercultural, que además, en algún grado propende a la interculturalización de la institucionalidad, por cuanto la negociación entre racionalidades⁸ diversas (las que no tienen que ser exclusivamente étnicas) puede interpelar el límite desde el cual piensa y actúa una institución. La meta por tanto, consiste en trasladar las condiciones del *afuera* como espacio privilegiado para la investigación intercultural, -espacio donde la pesquisa se fragua en las relaciones cara a cara entre actores, donde la etnografía no paraliza los disensos y conflictos, donde se movilizan los distintos ethos en juego inquietando y ampliando el horizonte de posibilidad de cada uno de ellos-, al *adentro* del espacio institucional que acoge el proceso de investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

- *¿Qué es política?*. Barcelona: Paidós, 1997. P.52

ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santa Fé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996

– (1998) “Antropología y Desarrollo”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. UNESCO. (En línea) (Consulta noviembre de 1999) <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>.

ESCRIBAR, Ana. “Comentario a presentación del libro de Carlos F. Pressacco” (Editor), En *Totalitarismo, banalidad y despolitización*. Chile: Lom Ediciones, 2006.

ETXEBERRÍA, Xavier. Material inédito presentado en conferencia titulada “Diversidad cultural y tecnología”, dictada en la Pontificia Universidad católica de Chile, Sede Villarrica, septiembre de 2007.

HABERMAS, Junger; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós., 1998.

Serie Monografías CONCORDIA. No 36. Raúl Fornet-Betancourt, Interculturalidad y filosofía en América Latina. Aachen: Verlag Mainz, 2003.

THIEBAUT, Carlos. *Vindicación del ciudadano: Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós, 1998. P. 24-25.

YORY GARCÍA, Mario (Editor académico): *Por una ciudadanía sin indiferencia en espacio público y formación de ciudadanía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. P. 98.

Silvia Barbotto

Doctoranda en Comunicación Interdisciplinar. Universidad de Valencia

silvia.barbotto@gamil.com

INTERCULTURALIDAD Y PARTICIPACIÓN

Este artículo se propone tratar el tema de la interculturalidad desde una aproximación interdisciplinaria que incluye aspectos comunicativos y antropológicos, así como semióticos y sociológicos. El logro de una interculturalidad comunitaria, participativa y democrática, aunque su alcance total sea una especie de utopía, se basa en una comunicación del mismo tipo. La estrategia por lo tanto, implica la generación o el incremento de espacio-momentos de habla, de escucha, de intercambio, de acción participativa en los cuales intervengan actores sociales de diferente origen y entidad (Gobierno, ONG's, asociaciones, colectivos, personas particulares, etc.)

El trabajo está relacionado con la experiencia extraterritorial del Servicio Civil Nacional Voluntario (SCNV) en el extranjero. Se trata de una iniciativa del gobierno italiano que facilita a los jóvenes pasar un año en el extranjero, normalmente en países en desarrollo, para ofrecer su participación en una comunidad de acogida.

A nuestro entender hay que reflexionar sobre esta iniciativa en términos de interculturalidad más profundamente de lo que se hizo hasta ahora, por varias razones: en primer lugar, porque estos jóvenes tienen que realizar durante su estancia una investigación propia y estar preparados para el choque cultural, al que normalmente se enfrentan, para que puedan orientar adecuadamente su propia acción participativa. En segundo lugar, hemos de ser conscientes de la responsabilidad y potencialidad que estas personas encierran en este tipo de experiencia: la importancia de los significados que llevan consigo como transmisores de la propia cultura, para reflejar lo más fielmente posible la realidad de los hechos y no fomentar mitos infundados, particularmente cuando, a la vuelta, re-transmiten la otra cultura al país de origen. En tercer lugar, el estudio debe abordarse desde una perspectiva intercultural porque la investigación previa a la acción, está (o debería estar) conducida por múltiples actores provenientes de diversas culturas que, por lo tanto han de trabajar juntos, proyectar y actuar en un conjunto coordinado e integrado.

Se trata de una iniciativa del gobierno italiano que facilita a los jóvenes pasar un año en el extranjero, normalmente en países en desarrollo, para ofrecer su participación en una comunidad de acogida

El SCN nace como sustitución del servicio militar. Empezó siendo un servicio obligatorio y posteriormente pasó a ser voluntario. Fue en 1972 cuando, ante la presión de organizaciones por la no violencia, se propuso la objeción de conciencia como práctica alternativa al servicio militar

En las tres etapas, tienen un rol fundamental las ONG que hacen de mediación entre el Gobierno, los jóvenes que actúan y las comunidades de acogida.

Dividiremos nuestra exposición en tres partes: en la primera encontraremos una descripción de qué es el SCNV, así como de su contexto histórico, geográfico y político; abordaremos el concepto de interculturalidad y la necesidad de interacción de múltiples culturas para que se origine. En la segunda parte se describe la experiencia de campo, recurriendo a ejemplos específicos de investigación y sus consecuencias e interacción con los actores que en ella se tratan. Abordaremos asimismo, en esta parte el papel de la comunicación y más específicamente, del cuerpo, de la acción. En la tercera parte se ofrece una mirada un poco más amplia del SCNV y sus propuestas de investigación, como promotor de participación democrática y paritaria. Un apunte va dedicado al papel del investigador y su compromiso ético. Resulta por lo tanto un cuadro complejo en el cual experiencias, estrategias y dificultades encuentran un espacio de discusión.

¿QUÉ ES EL SCNV? Y ¿POR QUÉ RELACIONARLO CON LA INTERCULTURALIDAD Y LA INVESTIGACIÓN?

El SCN nace como sustitución del servicio militar. Empezó siendo un servicio obligatorio y posteriormente pasó a ser voluntario. Fue en 1972 cuando, ante la presión de organizaciones por la no violencia, se propuso la objeción de conciencia como práctica alternativa al servicio militar. Esta alternativa pronto resultó ser muy popular y solicitada por parte de los jóvenes italianos, alcanzando en 1999 la cifra de 110.000 solicitudes. La propia ley que lo regula explicita su base ética, planteándolo "como ejercicio al derecho de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, oponiéndose al empleo de las armas para el logro de una sociedad democrática".

En marzo de 2001, el Parlamento italiano aprobó la ley n.64 que hace del SCN un servicio voluntario, abierto a jóvenes de 18 a 28 años. Durante el primer año solamente 181 personas se acogieron a este tipo de propuesta, sin embargo el año siguiente ascendió repentinamente a 7.865 y en 2003 se alcanzó la cifra de 22.743 personas. Los números siguen creciendo de manera extremadamente significativa, hasta llegar a ser más de 40.000 jóvenes por año, lo cual manifiesta la necesidad de participación activa en la sociedad y en sus problemas.

Los sectores preferentes van desde la asistencia a la salud, la animación, la promoción cultural o la integración intercultural. Para los jóvenes que deciden realizar su servicio en el extranjero (sólo un pequeño porcentaje: en 2006 sólo 493 voluntarios de los 45.890 inscritos) la actuación es un poco diferente, pues deben estar preparados para enfrentarse al choque cultural y deben ser capaces de solucionar cuestiones complejas. En este caso, el escenario varía desde la cooperación al desarrollo, al apoyo en situaciones de post-conflicto, o la implementación de turismo responsable y trabajos ambientales.

A pesar de ser el gobierno el promotor principal de esta estrategia -y sin profundizar aquí en lo que esto implica- otros agentes e instituciones juegan un papel fundamental en dicha organización e intervención: entre otros participan asociaciones italianas y extranjeras, entes comunales-provinciales y ONG's. Sin embargo, nuestro interés se centra en las personas directamente implicadas, consideradas como importantes recursos simbólicos, capaces de establecer puentes a nivel transnacional. En este sentido, entendemos el SCNV como una práctica intercultural y participativa.

Este texto, siguiendo la línea de análisis investigación-participativa, se ocupa de cómo viven el ser inmigrantes las personas que, dejan su hogar, para ir a otros países a investigar y trabajar; es decir, cómo se enfrentan al choque cultural, cómo se preparan a solucionar las dificultades y, sobre todo, en el lugar de quién se ponen. Siendo el flujo transnacional cada vez más intenso, centraré este artículo en la experiencia del SCNV como una práctica potencial de promoción y actuación del método investigativo-participativo, poniendo el ejemplo de estos jóvenes que durante un año viven como los "otros" e intentan minimizar al máximo la diferencia que implica el ser originario de otro lugar, el haber nacido y crecido con otros referentes culturales. Se trata de una enriquecedora posibilidad de experimentarse a sí mismo dentro de un contexto diferente, así como de ser un recurso activo para la promoción de otras culturas al volver a su propio país; la construcción de una democracia participativa popular, y por supuesto intercultural, requiere de estas experiencias y estrategias de integración e investigación.

En este tipo de intercambios la interculturalidad toma forma y contenido: *inter* significa entre, entre dos o más entidades, cosas, palabras, personas. La prerrogativa para que se constituya el *entre* es la afirmación de la duplicidad o multiplicidad y su superación; *inter* necesita la presencia de dos unidades y su constitución no implica la exclusión ni de una ni de la otra, sino que constituye la base para que las dos se relacionen. Encontramos ahí el trabajo por hacer: favorecer relaciones humanas concretas, igualitarias, fundamentadas en la acción participativa.

Nuestra hipótesis es que las personas que se especializan durante un año en una experiencia de cooperación internacional en el extranjero, especialmente en países en desarrollo, constituyen un gran recurso relacional. Al devenir especialistas de la interculturalidad, vivida en términos de investigación concreta, incluyen en sí mismos infinitas potencialidades estratégicas cubriendo un papel fundamental a nivel formal e informal, micro y macro. La investigación debe ser parte de un proceso personal, pero es también parte de los procesos de selección y programación de los entes o las asociaciones implicadas.

Los proyectos aumentan constantemente según las necesidades. Los motores de la iniciativa pueden ser personas singulares que implementan pequeños proyectos dentro de un entorno limitado o bien organizaciones más estructuradas en el seno de una población mayor. La acción debe, en cualquier caso, estar asociada necesariamente a la investigación y, por lo tanto, debe alcanzar los objetivos definidos por los actores implicados. A continuación explicaré unos ejemplos concretos, que ocurrieron durante mi experiencia de SCNV en Brasil.

Nuestro interés se centra en las personas directamente implicadas, consideradas como importantes recursos simbólicos, capaces de establecer puentes a nivel transnacional. En este sentido, entendemos el SCNV como una práctica intercultural y participativa

En este tipo de intercambios la interculturalidad toma forma y contenido: *inter* significa entre, entre dos o más entidades, cosas, palabras, personas. La prerrogativa para que se constituya el *entre* es la afirmación de la duplicidad o multiplicidad y su superación

INVESTIGACIÓN DE CAMPO Y RELACIONES PERSONALES

Un año de SCNV en la Baixada Fluminense

Dos personas de diferente educación cultural que interactúan, directa o indirectamente, dan lugar a una dialéctica intercultural que es importante caracterizar con equidad y empatía

Durante un año estuve viviendo y trabajando en la comunidad de Jardim Primavera, Duca de Caxias, periferia de Río de Janeiro. Mi trabajo estaba gestionado desde el CESC Project de Italia y el Proyecto LUAR (ONG Brasileña); Continué proyectos ya empezados por otros voluntarios del año anterior, siempre acompañada por personas locales ya expertas en el trabajo. Durante la estancia tuve la posibilidad de conocer muchas personas de diferentes barrios, trabajar con ellas y para ellas, establecer relaciones de amistad y de profunda confianza.

Una vez realizada la mitad de la estancia, cada voluntario tenía la oportunidad de poner en práctica un proyecto propio que respondiera a una necesidad manifestada por parte de la población. En el lugar había una especie de centro cultural que congregaba a niños y adolescentes a través de actividades recreativas-constructivas: ofrecía una alternativa a la calle y a lo que implicaba en cuanto a violencia y riesgo. Para las madres había pocas actividades y cada día reclamaban la voluntad de implicarse también ellas. Solicitaban, ante todo, algo relacionado con el cuerpo, con el movimiento. Considerando las necesidades urgentes, los grandes problemas de alimentación, salud y de degradación física presente en los habitantes de la zona, se pensó en organizar un grupo -después llamado "Maes em movimento"- que se centrara en este campo de manera activa. Este grupo empezó a encontrarse tres veces por semana. Se realizaban actividades físicas para la mejora del cuerpo y se convocaban expertos que trataran temas considerados importantes por ellas. Esta propuesta fue una entre las muchas organizadas después de una investigación conjunta, entre los colaboradores y la población interesada.

Comunicación y contacto intercultural en la construcción del cuerpo social

Dos personas de diferente educación cultural que interactúan directa o indirectamente, dan lugar a una dialéctica intercultural que es importante caracterizar con equidad y empatía. Hablamos de método investigación-acción participativa cuando, antes de la intervención, se realiza una investigación en profundidad de lo que se va a hacer y cuando la intervención no es el fin en sí mismo sino que será el resultado de aquella relación previamente creada. Sobre todo no será simplemente un hacer por parte del uno para el "otro", sino que consistirá en un estudio y una acción realizada en conjunto.

En este punto es necesario, para pensar las relaciones interculturales, introducir un apunte sobre el concepto de cuerpo y su distinción entre cuerpo individual y social. En el momento en que un cuerpo cultural, además de individual se reconoce también social (dentro de una sociedad con múltiples culturas), emerge la interculturalidad. Los procesos de conocimiento y de significación del individuo como uno mismo, implican continuidad-discontinuidad, rupturas-enlaces, y son

alcanzados, según el prof. Dorra, a través del discurso enunciativo¹. En su libro, el profesor Dorra hace referencia al habla y al cuerpo como recursos que permiten un desprendimiento y un consecuente conocimiento de uno mismo, de quién habla, del sujeto en cuanto otro. Es a través de la enunciación que conocemos el cuerpo histórico, el cuerpo del pasado, sin embargo es a través del cuerpo mismo que indicamos lo que es el aquí y ahora.

En este sentido y considerando que el cuerpo cumple una función de unión y de "centro organizador del tiempo y del espacio", llegamos a la conclusión de que el cuerpo es el motor principal de acciones en primer lugar culturales y en seguida, interculturales. La creación del cuerpo social se desarrolla por contacto. La voz y el cuerpo son recursos prioritarios para poder exteriorizar el yo mismo y consecuentemente relacionarse con lo que está fuera del yo, es decir el otro yo y el otro-otro. Esta relación puede constituirse solamente a través de algún tipo de contacto, enfrentando el límite corporal siempre presente y haciendo hincapié en la frontera lotmaniana, como un lugar que remite al concepto de fluidez, de intercambio, de relaciones continuas entre dentro y fuera. La acción, así como la comunicación (verbal y no verbal), por lo tanto, resultan ser conceptos básicos para un discurso intercultural, en el cual la relación sólo puede ser dada por contacto y diálogo.

El diseño fenomenológico sirve para comprender las vivencias analizando las características emocionales y situacionales. Es necesaria una actitud empática, la cual aumenta las posibilidades de conexión y relación, que supone el desarrollo de la capacidad interactiva con el "otro" y además favorece el empleo de la mediación. La visión de la teoría es sobre todo pragmática. En el sistema de significaciones de actos interculturales se interrelacionan múltiples conexiones, identidades y diferencias, llevando a ser verdades solamente las que se encuentran evidencias en el mismo contexto, en el flujo de las interacciones sociales pero también en observaciones y suposiciones.

ESTRATEGIAS Y DIFICULTADES EN LA INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL

En primer lugar hay que destacar la dificultad ética-comportamental del investigador: el etnocentrismo estimula erróneamente la tendencia a considerar la civilización europea como punto de partida para acercarse a otras civilizaciones. En este sentido un investigador europeo que aborda otra realidad o procesos de interculturalidad, se enfrenta a un choque cultural que puede ser difícil superar y que puede inducirlo erróneamente en su investigación.

Es imposible cancelar totalmente la formación personal, sin embargo, con una actitud abierta, despierta y disponible, es posible dejar espacio a nuevas intuiciones, emociones, e hipótesis que permitirán acercarse o entrar totalmente en la cultura que tenemos como objeto de estudio. Sólo se alcanzará un resultado satisfactorio cuando las dos culturas involucradas se vean a sí mismas como objeto de estudio y reflexionen críticamente sobre los procesos que surgen desde sus relaciones.

Considerando que el cuerpo cumple una función de unión y de "centro organizador del tiempo y del espacio", llegamos a la conclusión de que el cuerpo es el motor principal de acciones en primer lugar culturales y, en seguida, interculturales. La voz y el cuerpo son recursos prioritarios para poder exteriorizar el yo mismo y consecuentemente relacionarse con lo que está fuera del yo, es decir el otro yo y el otro-otro

1. "concebimos la enunciación como la irrupción del habla y a ésta como el acto por el cual el uno se auto expulsa para convertirse precisamente en uno en la medida en que se mira a sí y se vuelve sobre sí como otro" (Dorra, 2005)

El diseño fenomenológico sirve para comprender las vivencias analizando las características emocionales y situacionales. Es necesaria una actitud empática, la cual aumenta las posibilidades de conexión y relación, que supone el desarrollo de la capacidad interactiva con el "otro" y además favorece el empleo de la mediación

Esta es la actitud y aptitud con la cual se deben abordar no sólo los proyectos del SCNV, sino también la vida diaria, en la propia cultura, en el entorno aparentemente más conocido: resulta tal vez más fácil estudiar una realidad "otra" justo por la capacidad de tomar esta postura externa, de fuera, que observar la realidad de una forma integral y participante con un ojo nuevo.

Hay muchos instrumentos que pueden favorecer la investigación que tiene el propósito de describir, descubrir, entender o descodificar algunas acciones-significados pertenecientes a lo intercultural de cada experiencia. La naturaleza de la realidad social está compuesta por definiciones eclécticas que variarán según el contexto y el país y es, por lo tanto, creada por la interacción humana. También en la naturaleza del ser humano. Son los seres sociales los que establecen significados y dan sentido tanto al lenguaje verbal como al no verbal. Por ello es importante analizar parte de los discursos llevados a cabo por otras personas, la parte no verbal así como sus comportamientos y costumbres. Las entrevistas (formales e informales) son importantes debido a su carácter verbal, discursivo y explícito: sin embargo, muchos otros lenguajes llevan significados icónicos o simbólicos, más difíciles de traducir a nuestro idioma.

Todas las informaciones sacadas a través de la descodificación del lenguaje escrito, verbal y no verbal, tienen que ser reelaboradas y relatadas teniendo en cuenta que, a pesar de la prioridad de los datos explicitados por los entrevistados (cuando los hay), el modo en que se formulan las preguntas o las perspectivas desde las cuales se toman las fotos, influyen sobre el resultado obtenido. El método del focus group es muy interesante porque aumenta las posibilidades de relación e interacción. Finalmente, es bueno tomar en cuenta una aproximación histórica, que permitirá una mejor contextualización del acontecimiento que se está viviendo o el grupo con el que se está relacionando.

El diseño fenomenológico sirve para comprender las vivencias analizando las características emocionales y situacionales. Es necesaria una actitud empática, la cual aumenta las posibilidades de conexión y relación, que supone el desarrollo de la capacidad interactiva con el "otro" y además favorece el empleo de la mediación. La visión de la teoría es sobre todo pragmática. En el sistema de significaciones de actos interculturales se interrelacionan múltiples conexiones, identidades y diferencias, llevando a ser verdades solamente las que se encuentran evidenciadas en el mismo contexto, en el flujo de las interacciones sociales pero también en observaciones y suposiciones.

Para que haya comunicación e interacción intercultural es necesario pensar en un metalenguaje que permita la mutua traducción de los dos lenguajes en contacto, como una forma de evitar o reducir los malentendidos: cuanto más profunda es la incomprensión, más necesaria resulta ser la presencia de una conexión que pueda intervenir creando equivalencias, más que diferencias.

Además de la preparación, predisposición y observación, en el momento del contacto entran en juego el cuerpo y los sentimientos.

CONCLUSIONES

El objetivo de este artículo ha sido plantear el SCNV como un ejemplo de práctica e investigación de la interculturalidad. En este sentido plantea la necesidad de abordarlo a nivel académico para poder explotar su función, profundizar sus contenidos y mejorar sus formas. Se abordaron algunos ejemplos de su puesta en práctica y de cómo antes de una acción intercultural hace falta una investigación del mismo tipo. Para que haya implicación, es necesaria una toma de consciencia, un estudio de las dificultades y las estrategias que podrían solucionar las mismas. El contacto intercultural está normalmente acompañado por la inmigración, emigración hacia/desde diferentes países. Para favorecer un contacto realmente intercultural es necesario auxiliar la relación a través de investigaciones y acciones adecuadas. Las mismas tienen que basarse en la democracia aplicada, en la paridad cultural, en la sensibilidad empática, en la comunicación bi- o multilateral. Nuestra tarea ha sido plantear una de las infinitas posibilidades de concretizar esta facilitación gracias al recurso del SCNV: haría falta adentrarse con más profundidad en otras modalidades y estrategias utilizadas. Se trata simplemente de ofrecer una propuesta capaz de integrar la investigación popular en el proceso intercultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAPRETTINI G., *Segni, testi e comunicazione*. Torino: Ed. UTET, 1999.
- CLIFFORD J., *Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- DE MARINIS M., *The semiotic of performance*. Indiana: Indiana U. Press, 1993.
- DORRA, Raúl. *La casa y el caracol*. México: Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- ECO U. et al., "*SIGNOS filosóficos*". En Revista del departamento de filosofía de la UNAM, México, No.10. 2003.
- FABBRI P., *El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de su historia*. España, Barcelona: Gedisa, 2000.
- FOUCAULT M., *El discurso del poder*. México: Folios ediciones, 1984.
- CLIFFORD Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1973.
- GREIMAS A. J. y Fontanille J., *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo veintiuno editores, 1994.
- HARKIN M. (Aug.1994), "Contested bodies: affliction and power in Heitsuk culture and history". En: *American Ethnologist*, Vol. 21, No.3, pp. 586-603.
- HERNÁNDEZ Sacristán C., *Culturas y acción comunicativa*, Barcelona: Octaedro, 1999.

LANDOWSKY E., (*La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. México, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1993.

LAW M. et al. Guidelines for Critical Review Form. In *Qualitative Studies*. 1998.

LOTMAN, J. *La semiosfera I, II, III*. (Ed. y trad. Desiderio Navarro), Madrid: Editorial Cattedra/Frónesis, 1998.

MAFFESOLI M. "La socialidad en la posmodernidad". En *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Antropos, 1994.

NEWMAN W. L. *Social Research methods. Qualitative and quantitative approaches*. (1996), Needham Heights (Mass.): Allyn & Bacon.

POLLOCK D., Masks and the Semiotics of Identity. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (sep. 1995), Vol. 1, N. 3, pp.581-597.

REEVES S. P. The Ethnographic Paradigm(s). In *Administrative Science Quarterly*, (Dec. 1979), Vol.24, N. 4, pp. 527-538.

RODRÍGUEZ S. *The Matachines dance. Ritual Symbolism and Interethnic Relations in the Upper Río Grande Valley*. New Mexico: university of New Mexico Press, 1996.

SCHECHNER R. "Ramlila of Ramnagar and America's Oberammergau: two Celebratory Ritual Dramas". In Turner V. et al., *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington D.C.: Ed. Turner V., 1982.

SINGER M. "Signs of the Self: An exploration in Semiotic Anthropology". In *American Anthropologist*, (Sep. 1980), New Series, Vol. 82, No.3, pp. 485-507.

SINGER M., "Comments on Semiotic Anthropology". En *American Ethnologist*, (Aug.1985) Vol. 12, No. 3, pp. 549-553.

TURNER V., Introduction. In Turner V. et al., *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington D.C.: Ed. Turner V, 1982.

VATTIMO G. et al. Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente? En *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: ed. Antropos, 1994.

VELASCO Gutierrez P. (2006), El cuerpo desnudo y la semiosfera de la protesta en México. In *Entretexto*. [En línea] [Consulta: 14 de junio de 2009] <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre7/velasco.htm>

VOLOSHINOV. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Ed. Nueva visión. 1976.

YULIANG L. "How to write a qualitative research". En *The Qualitative Report*, Vol. 5, N.1-2. 2000.