
Cultura y Política

¿Hacia una democracia cultural?

III Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales



COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

© CIDOB edicions

Edición de las actas del “III training seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)”, organizado por CIDOB los días 3 y 4 de diciembre de 2009.

Coordinador del FJIDI: Alvise Vianello
Coordinación de la edición: Alvise Vianello y Enrique Díaz

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-????????????

Barcelona, diciembre de 2010

SUMARIO

RESÚMENES	5
PRESENTACIÓN	7
PANEL I: LA CULTURA EN LA PRÁCTICA DEL CONTRAPODER Y LA TRANSFORMACIÓN GLOBAL	9
Introducción	11
<i>Catarina Caetano</i>	
La cultura y la práctica del contrapoder y la transformación global	15
<i>Giuliano Carlini</i>	
Retóricas sobre la sociedad civil: ¿Un instrumento del contrapoder?	21
<i>Sandro Busso y Paola Rivetti</i>	
Prácticas de contra-poder de las mujeres en la era de la globalización	35
<i>Debora Bottani y Elisa Turno</i>	
Acción y transformación como ciencia... ficción. Itinerarios de transformación y resistencia a partir de proyectos creativos	45
<i>Antar Francisco Martínez Guzmán y Ana Cristina Aguirre Calleja</i>	
PANEL II: IMAGINACIÓN, MEMORIA Y AFECTIVIDAD EN LA VIVENCIA DE LA MIGRACIÓN	55
Introducción	57
<i>Iñigo Sánchez Fuarros</i>	
De cerca y de lejos: imaginarios juveniles de la experiencia migratoria. El caso de los adolescentes brasileños en Barcelona	67
<i>Bianka Pires André</i>	
La favela presente: Risas, llantos y la transnacionalización de la memoria de los líderes brasileños de la capoeira en Madrid	79
<i>Menara Lube Guizardi</i>	
La dimensión socio-afectiva: Un factor clave para el aprendizaje y la integración de los jóvenes provenientes de Latinoamérica en el contexto escolar genovés	95
<i>Rosanna Ariolfo</i>	

PANEL III: LA CONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA EN EL PARADIGMA VISUAL: PRODUCCIÓN, RECEPCIÓN Y PARTICIPACIÓN	107
Introducción	109
<i>Andrea Avaria Saavedra</i>	
Espacios de traducción cultural y políticas de experimentación en las artes visuales	115
<i>Judit Vidiella Pagès</i>	
La recepción de la cultura ajena en traducciones de textos literarios (Español-Chino de Taiwán). Un estudio exploratorio	125
<i>Pei Chuan Wu</i>	
Todo árbol tiene raíces: Participación social y televisión pública en Montevideo	139
<i>Rosario Radakovich</i>	
Oriente Medio: La imagen contra el imaginario	151
<i>Herman Bashiron Mendolicchio</i>	
PANEL IV: LAS ENCRUCIJADAS DE LA PROXIMIDAD	161
Introducción	163
<i>Celia Premat Katz</i>	
Las encrucijadas de la proximidad: Ciudadanía, pertenencia y convivencia vecinal	167
<i>Marisela Montenegro</i>	
La dimensión espacio-temporal en comunidades emergentes	179
<i>Sandra Fernández García</i>	
Resignificar la política: Tránsito del sujeto a la acción colectiva	193
<i>José R. Escobar John</i>	
Llegando al país de las maravillas: La (re) configuración de imaginarios de bolivianos en España	201
<i>Micaela A. Román Suxo</i>	
PANEL V: COLONIALIDAD Y PODER: CAPITALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIEDAD	209
Introducción	211
<i>Luis Alfonso Herrera</i>	
“Colonialidad del poder” y dinámica racial : Notas para la reinterpretación de los latino-caribeños en Nueva York	217
<i>Ramón Grosfoguel</i>	
Colonialidad y frontera	245
<i>Ricardo Alberto Pulido Carrasco</i>	
De la Colonialidad perpetua y otros opúsculos: Por una sociología crítica del poder global	255
<i>Caio Simoes de Araújo</i>	
El centro y la periferia: Una reconceptualización desde el pensamiento decolonial	265
<i>Keina Raquel Espiñeira González</i>	

Cultura y política: ¿Hacia una democracia cultural?

Panel I: La cultura en la práctica del contrapoder y la transformación global

Las comunidades humanas son próximas y lejanas, están construidas y vividas, tienen lazos invisibles y redes que se entrelazan. Son un "nosotros" y los "otros", son procesos, conflictos y diálogos a la vez, que permiten construir, conocer y por tanto transformar. Con este panel queremos abordar las diferentes formas de proximidad (tanto en la cercanía como en la lejanía), así como sus procesos de transformación y los desafíos que plantean. ¿Cómo se constituyen y se entretajan las diferentes territorialidades de lo comunitario y lo colectivo? ¿Qué elementos median en este tejido para generar nuevas formas de conocimiento y creatividad social a partir de la intermediación de saberes?

Panel II: Imaginación, memoria y afectividad en la vivencia de la migración

Este panel tiene como objetivo reflexionar sobre aquellos aspectos vividos del proceso migratorio en los que memoria, imaginación y afectos se entrelazan. Nos interesa explorar las maneras en que estos distintos registros de la experiencia se articulan con los proyectos migratorios, las vidas transnacionales y los diferentes modos de vida en ciudades culturalmente diversas. Se presentan propuestas que abordan temas como la memoria de los objetos y los lugares, los imaginarios migrantes, la afectividad en el "ser migrante" o el papel del relato u otras formas de cultura expresiva en la construcción de memorias colectivas o individuales en situaciones de desplazamiento.

Panel III: La construcción de la cultura en el paradigma visual: producción, recepción y participación

Un enfoque crucial de las prácticas culturales es la investigación interdisciplinaria desde la visualidad. Cada imagen articula los presupuestos cotidianos ocupando un papel central en la formulación del conocimiento y la comunicación. Por ello nos parece clave reflexionar sobre la mirada: el sujeto, los mecanismos de ver y mirar y la manera de organizar los significados. Si cada artefacto visual lleva un bagaje cultural y político, ¿cómo reaprendemos a participar y comunicar a través de usos creativos de competencias visuales? ¿De qué manera se pueden descodificar estas prácticas de producción y recepción para resistir a una hegemonía cultural?

Panel IV: Las encrucijadas de la proximidad

El objetivo de este bloque es abordar las posibilidades de la agencia humana ante los procesos globales contemporáneos. Situándonos en el contexto global actual, en el cual se ajustan nuevas formas de poder y de relaciones de poder —con sus múltiples divisiones y jerarquías, conexiones e interdependencias—, se redefinen papeles, actores e interacciones. En paralelo se abren nuevas posibilidades de encuentros, relaciones y comunicaciones que nos obligan a interrogarnos sobre los modos que existen de producir, reproducir y transformar a lo global, así como sobre el papel que juega la cultura en estos procesos; cultura entendida como herramienta, como espacio y como reivindicación.

Panel V: Colonialidad y poder: capitalismo, democracia y sociedad

Este panel tiene el propósito de poner a debate categorías centrales como capitalismo, democracia y sociedad, analizando cómo se están reconceptualizando las formas de representación del poder desde la perspectiva de lo colonial como condición y no como un mero período histórico. Esta condición colonial como forma de subalternizar e inferiorizar al "otro" no europeo se articula hoy como "colonialidad del ser y del saber". En un momento en el que el proyecto moderno y capitalista están fuertemente en cuestión y en una de sus crisis económicas más severas, se trata de revisar qué vínculos guardan estas colonialidades del poder y ese proyecto moderno con ánimo de buscar alternativas en un horizonte otro.

Esta publicación recoge el conjunto de ponencias y conferencias presentadas en el III Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) de CIDOB, que tuvo lugar en Barcelona los días tres y cuatro de diciembre de 2009.

El Foro nació en 2004 como un espacio de encuentro entre doctorandos en el marco del Programa Dinámicas Interculturales de CIDOB. Su objetivo es crear un espacio abierto de intercambio de ideas y herramientas formado por y para investigadores en formación que tratan temas de dinámicas interculturales desde varias perspectivas disciplinares. La propuesta de establecer un encuentro anual surgió del propio Foro en 2006, después de dos años de trabajo y talleres de reflexión comunes.

Gestionado por el mismo Foro, y autónomo en la elección de los temas, el Training Seminar pretende incentivar la investigación mediante la creación de un espacio crítico y de diálogo que dé prioridad a la discusión por encima de la exposición de los trabajos presentados. Cada panel cuenta con una introducción dictada por un experto del tema, un breve resumen de los trabajos a discutir presentado por un miembro del Foro, y una discusión abierta entre los ponentes, el experto y el público.

Esta publicación quiere reflejar el formato del Training Seminar: cada capítulo incluye una introducción a los artículos y una versión de las ponencias presentadas, revisitada por los mismos autores a partir de las sugerencias de los directores de panel y de las discusiones desarrolladas durante el encuentro.

El primer Training Seminar, "La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?", cuestionó las identidades y los imaginarios como práctica intercultural, en la búsqueda de nuevos espacios de negociación y de nuevas herramientas para su estudio. Por su parte, el segundo Training Seminar "La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflictos en las relaciones interculturales" se ocupó de los espacios de contacto y de las dinámicas que en ellos se establecen, profundizando en los temas de la negociación, del conflicto y de las estrategias para transformar la incertidumbre del contacto en códigos conocidos.

En este tercer Training Seminar, a lo largo de las cinco sesiones propuestas, quisimos abordar la creciente aceleración de la movilidad y el intercambio, analizando la relación entre cultura y política e interrogándonos sobre el significado de democracia cultural. Desde esta perspectiva, las ponencias de este volumen abordan las diferentes formas de relación entre proximidad y lejanía, para reflexionar sobre aquellos aspectos vividos en los que memoria, imaginación y afectos se entrelazan. Por otro lado, a través de una mirada interdisciplinaria, los participantes examinaron el papel de la cultura en la relación con el poder y el contra-poder, situando diferentes dimensiones de la movilidad, como migración y colonialidad, en el marco del proceso de transformación global.

Esta publicación quiere difundir y reforzar el esfuerzo de reflexión y de investigación colectiva del Foro y de los participantes en el Training Seminar, y dejar constancia del trabajo realizado, con la voluntad de seguir adelante y crear redes más establecidas que traten de ampliar y profundizar los temas de estudio e investigación propios de las dinámicas interculturales.

PANEL I: LA CULTURA EN LA PRÁCTICA DEL CONTRAPODER Y LA TRANSFORMACIÓN GLOBAL

- INTRODUCCIÓN
Catarina Caetano
- LA CULTURA Y LA PRÁCTICA DEL CONTRAPODER
Y LA TRANSFORMACIÓN GLOBAL
Giuliano Carlini
- RETÓRICAS SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL:
¿UN INSTRUMENTO DEL CONTRAPODER?
Paola Rivetti y Sandro Busso
- PRÁCTICAS DE CONTRA-PODER DE LAS MUJERES
EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN
Elisa Turno y Debora Bottani
- ACCIÓN Y TRANSFORMACIÓN COMO CIENCIA...
FICCIÓN. ITINERARIOS DE TRANSFORMACIÓN Y
RESISTENCIA A PARTIR DE PROYECTOS CREATIVOS
*Antar Francisco Martínez Guzmán
y Ana Cristina Aguirre Calleja*

Catarina Caetano

Investigadora

catarina.caetano@gmail.com

El primer panel nos lanzó el reto de abordar las posibilidades de la agencia humana ante los procesos globales contemporáneos. En el contexto global actual, con sus múltiples divisiones y jerarquías, conexiones e interdependencias, no sólo se ajustan nuevas formas de poder y de relaciones de poder, sino que se redefinen papeles, actores e interacciones. Paralelamente se abren nuevas posibilidades de encuentros, relaciones y comunicaciones que nos obligan a interrogarnos sobre qué modos existen de producir, reproducir y transformar lo global y qué papel juega la cultura en estos procesos. Cultura entendida como herramienta, como espacio y como reivindicación.

Como tentativa de respuesta, los trabajos aquí reunidos nos ofrecen distintas aproximaciones al tema. A título de introducción, Giuliano Carlini recordó que a pesar de no existir una teoría general del poder en las relaciones humanas -hecho que dificulta el análisis de las dinámicas del cambio por no haber un marco de referencia-, la articulación de la dimensión del poder se puede describir a través de sus componentes: la fuerza pura y el monopolio de la violencia (sea pública o privada), el gobierno de los recursos inmateriales y materiales, y el imaginario. Este último, de particular relevancia en el estudio de la globalización cuando se pone en evidencia la perspectiva cultural en su complejidad.

En la primera ponencia, Paola Rivetti y Sandro Busso sitúan el contrapoder en la acción de la "sociedad civil" y argumentan que los movimientos de la sociedad civil, así como sus discursos pueden tener significados múltiples dependiendo de quiénes los utilizan. El análisis del proceso de planificación de políticas públicas en Italia, por un lado, y de la realidad de las asociaciones en Irán, por otro, demuestra cómo se transforma la cultura política al pasar de lo global a lo local, y cómo un concepto ambiguo como el de "sociedad civil" puede ser utilizado por diferentes actores de maneras distintas, sirviendo así diferentes objetivos.

Según los autores, la frontera entre las esferas de poder y contrapoder es una ilusión: las dos esferas comparten una retórica común e incluyen actores que, aunque representen mundos diferentes, pueden moverse a través de esta frontera. Es el caso de las asociaciones en Irán, que se

En el contexto global actual se abren nuevas posibilidades de encuentros, relaciones y comunicaciones que nos obligan a interrogarnos sobre qué modos existen de producir, reproducir y transformar lo global y qué papel juega la cultura en estos procesos. Cultura entendida como herramienta, como espacio y como reivindicación

Según los autores, la frontera entre las esferas de poder y contrapoder es una ilusión: las dos esferas comparten una retórica común e incluyen actores que, aunque representen mundos diferentes, pueden moverse a través de esta frontera

movieron del contrapoder al poder de acuerdo con la posición institucional y la bibliografía histórica de sus actores. Y es el caso de Italia, en el cual la participación es parte del proceso político de decisión que se vuelve contrapoder con el abandono del proceso de participación.

En su intervención, Debora Bottani y Elisa Turno nos presentan el feminismo islámico como una práctica de contrapoder en el contexto de la inmigración actual frente a mercados racializados y estructurados por género.

Las mujeres migrantes aparecen como agentes involuntarios de los macro-procesos de privatización de la reproducción social en la globalización y es en este contexto de vulnerabilidad que se pueden identificar los procesos de *empowerment* y protagonismo social activados por ellas.

Las prácticas de contrapoder adoptadas por las mujeres están atadas a su capacidad de producir cultura política, una cultura de vida a través de la cual oponerse o rechazar cotidianamente la posición subordinada que les han reservado, ya sea como mujeres, inmigrantes y trabajadoras, o como musulmanas.

Los ponentes dan el ejemplo de Argelia como un caso evidente en que el cuerpo femenino se convierte en un símbolo de la identidad árabe-islámica en busca de su modernidad. Asimismo subrayan el vasto panorama de las asociaciones islámicas y ONG en países que, como Marruecos y Afganistán, luchan con y para las mujeres en la elaboración de un camino de conciencia alternativa e independiente a las categorías impuestas por Occidente. Lo que une a todas las diferentes asociaciones y movimientos es una nueva subjetividad que contiene en sí múltiples pertenencias y que trata de construir nuevas identidades en continuo diálogo y contraste permanente con las categorías llevadas a cabo por el poder político y económico en sus diversas manifestaciones.

Por último, Ana Aguirre y Antar Martínez se dejan seducir por la idea de que la ciencia sea cada vez más ciencia ficción. Plantean la ciencia ficción como un espacio de desafío sistemático de los esquemas sedimentados de conocimiento, en el cual las ideas se vuelven un objeto de experimentación. Una experimentación que no es solamente un ejercicio retórico o un proyecto exclusivamente intelectual, sino que puede conectar con trayectorias políticas encarnadas, con procesos de transformación social y con espacios de resistencia bien localizados.

Su análisis se centra en dos colectivos cuyos itinerarios están profundamente caracterizados por la resistencia política y la transformación social. El primero de ellos –el activismo transgénero– busca cuestionar las categorías dominantes del género y visibilizar las identidades transgénero como espacios habitables. El segundo –el movimiento civil internacional– versa en torno a un sujeto colectivo, la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, que desmantela un orden de verdad articulado desde el discurso dominante.

Estos colectivos generan prácticas que animan a pensar en nuevas lógicas que incorporan la invención y la quimera como fundamentos de conocimiento y de acción. Estos movimientos desafían la perspectiva que concibe la transformación y la resistencia política como productos

de una estructura social acabada, como fruto de variables determinantes y determinables. En contraposición, las autoras consideran que estos proyectos viven la transformación social y la acción colectiva como territorio de invención e incertidumbre. En este sentido, nos invitan a pensar en la transformación social como un ejercicio de la fantasía, de trabajo en el umbral entre un orden establecido y aquellos elementos quiméricos que no caben en el imaginario de lo real o en el orden dominante de la verdad.

A partir del panel, se generó un debate muy rico de lo cual surgió un nuevo interrogante (o quizás un nuevo indicio): ¿Está el contrapoder compuesto por “micro-transgresiones” que no crean una ruptura definitiva con el sistema de poder vigente, sino que abren espacios de afirmaciones múltiples a través de prácticas cotidianas, sea a nivel individual, subjetivo, o de la acción de los movimientos sociales?

En este sentido, nos parece adecuada la afirmación de Giuliano Carlini; hoy en día el análisis de las relaciones entre cultura y globalización reclama no sólo hacer frente a la explotación instrumental de los credos ideológico-religiosos, sino también a una relectura de las formas de interpretación de las personas y de sus capacidades creativas.

Las prácticas de contrapoder adoptadas por las mujeres están atadas a su capacidad de producir cultura política, una cultura de vida a través de la cual oponerse o rechazar cotidianamente la posición subordinada que les han reservado, ya sea como mujeres, inmigrantes y trabajadoras, o como musulmanas

Giuliano Carlini

Università di Genova

Los procesos de transformación de las condiciones generales de vida en el planeta dependen de una multitud de factores que se desarrollan con cadencias espaciales y temporales diferentes. El proceso denominado globalización consiste en la aceleración con la que se han producido el conjunto de estos cambios en las últimas décadas.

La globalización está compuesta por una serie compleja de elementos, a veces en contraposición entre sí, y está sujeta a una multiplicidad de interpretaciones. Entre las varias características de este fenómeno, vamos a tomar en consideración, por ahora, una sola de ellas, la del alcance global, en el sentido planetario, de las secuencias de acontecimientos implicadas.

Appadurai, observando los procesos desde una perspectiva esencialmente antropológica, identifica una multitud de escenarios, cada uno de ellos caracterizado por motores de procesos específicos que incluyen desde nuevas formas antropológicas de los actores sociales presentes en la escena mundial (ethnoscape), hasta las concatenaciones de imágenes que representan las ideologías y las contraideologías que caracterizan la escena política mundial (pasando, incluso, de los flujos financieros mundiales [financescape] a aquellos relacionados con la extensión de la pericia tecnológica [technoscape], y hasta la red de los medios de comunicación que empaqueta el mundo [mediascape]) (Appadurai, 2001).

Esta lectura hace hincapié en los dos elementos constitutivos de las peculiaridades del mundo actual; las migraciones planetarias y la imaginación, ambos decisivos para la interpretación del mundo contemporáneo por parte de los actores sociales. Lo que, no obstante, queda en la sombra es el proceso de composición y recomposición de los "mapas del poder" que estas transformaciones conllevan: un fenómeno que constituye, sin embargo, el elemento central del tema que nos proponemos afrontar. De hecho, Appadurai vuelve a tratar de manera más específica las formas y las consecuencias del poder en un trabajo posterior centrado particularmente en el análisis del desencadenamiento de la violencia en el contexto de una situación de poderes políticos tradicionales fuertemente debilitados (Appadurai, 2005).

Los movimientos de resistencia y oposición a las estructuras de poder que operan con geografías variables a nivel planetario, conjugan con fuerza elementos de contraposición político-económicos con la construcción de culturas alternativas: ya sea que se trate de realidades enfocadas hacia la producción, como de experiencias de formas de relación interpersonales nuevas y diferentes

Las resistencias reales son generalmente fragmentadas y la construcción de convergencias se convierte, pues, en algo esencial. Sin duda, el campo más fecundo en la elaboración de convergencias parece ser el cultural –de la protesta cultural–, y por lo tanto el de la construcción de frentes de contra-cultura

Sin embargo, esta anotación sobre una de las maneras de afrontar la especificidad de la globalización es, en realidad, un pretexto que sirve para introducir las consideraciones que siguen y que constituyen nuestra contribución al debate común. De hecho, durante las últimas décadas, el esquema de lectura del sistema del poder mundial ha sido reformulado radicalmente, superando la concepción que parecía hacer coincidir la estructura *hard* de los poderes mundiales con la lectura ideológica, al entregar una visión del mundo (y del poder) mucho más simplificada: la del bipolarismo (presumiblemente) antagonista.

Actualmente, hay muchos estudios que se ocupan no sólo de la forma y la extensión de los mapas de poderes variables, sino también –y sobre todo– de los objetos de referencia que subyacen a su estructuración: el plan del poder financiero no coincide necesariamente con el del poder económico y político; mientras que el del poder del conocimiento (del saber) no se sobrepone claramente a la trama de las potencialidades productivas, etc.

Por consiguiente, nos encontramos frente a complicados enredos de poder que, en conjunto, difícilmente pueden interpretarse con un esquema simplificado. No obstante, en esta ocasión, no podemos imaginar de manera razonable todos los aspectos de un tema tan complejo; es mejor tratar de circunscribir el campo e intentar razonar, prioritariamente, sobre la dimensión social y cultural de los procesos de transformación global, identificando en esta trama los elementos de conflicto de poder.

A partir de esta autolimitación, y convencidos de que estamos introduciendo una simplificación escandalosa, nos parece que en un mundo estructurado a lo largo de los ejes de los poderes políticos, económicos y militares fuertes (aunque caracterizados por un connotación aparentemente acéfala), se identifican formas de resistencia (y por consiguiente de contrapoder) en las formas de movimiento de conformación amiboi-dea que, sin embargo, están puntualmente presentes.

Mientras tanto, los movimientos de resistencia y oposición a las estructuras de poder que operan con geografías variables a nivel planetario, conjugan con fuerza elementos de contraposición político-económicos con la construcción de culturas alternativas: ya sea que se trate de realidades enfocadas hacia la producción, como de experiencias de formas de relación interpersonales nuevas y diferentes. Se trata, en general, de las experiencias organizativas de la llamada sociedad civil (un concepto para nada inocente que contiene en sí diversos significados, según los grupos sociales que lo utilicen), los grupos, y el conjunto de grupos que se organizan para resistir a las formas homologadas de la producción y de la distribución mundializada¹.

En una perspectiva esencialmente social, se puede decir que existe una noción de sociedad civil que mira la situación producida por la globalización mundial “desde arriba” (la de Davos), y una que lo hace “desde abajo” (la de Porto Alegre). Así pues, la función de los movimientos alternativos se pone en relación con los efectos (sociales) de la globalización económica; y los grupos que los componen sufren el empuje hacia la integración directa de las relaciones sociales entre capital y trabajo. Además, otros conjuntos sufren una sumisión, incluso formal, a la cultura y a los modos de vida dominantes, a través de múltiples organismos de absorción de la riqueza.

1. Como aclaración: estamos hablando de los movimientos dedicados a la relación con la naturaleza en el planeta, más que de los que redibujan las relaciones de género.

Las resistencias reales son generalmente fragmentadas y la construcción de convergencias se convierte, pues, en algo esencial. Sin duda, el campo más fecundo en la elaboración de convergencias parece ser el cultural –de la protesta cultural–, y por lo tanto el de la construcción de frentes de contra-cultura. En este sentido, está claro que el peligro del “multiculturalismo” como forma dirigida a construir y a ensalzar presuntas culturas esenciales, o de la “etnicidad” (o defensa de la misma), sigue estando presente y letal, y continúa creando múltiples confusiones a nivel de cultura difundida. En cambio, la posibilidad de resistencia y de construcción de alternativas es facilitada por la idea de multidimensionalidad, que incluye las culturas específicas aunque no haga referencias exclusivas a ellas.

De este modo, el proceso de emancipación a partir del dominio cultural impuesto se funda en un concepto de democracia que implica una rigurosa igualdad entre derechos y deberes (así como, naturalmente, la creación de las condiciones para que se produzca esta igualdad) y, de forma simultánea, el respeto a las diferencias.

En la actualidad, el contrapoder cultural se perfila a través de formas de “utopías creadoras” en torno a las cuales se pueden cristalizar las luchas que se prefijan objetivos a largo plazo; lo cual significa la valorización de sistemas de valores diferentes que descienden de versiones diferentes del humanismo laico y religioso, pero que están fundados en sistemas de análisis de la sociedad inspirados por teorías científicas no dogmáticas.

De hecho, la hipótesis de que la globalización homogeniza el mundo social y cultural parece débil, sobre todo cuando parece que lo que hace es, más bien, organizarlo según bases jerárquicas cada vez más pronunciadas. Justamente por esto, la protesta (y la oposición cultural) contra la globalización asume una importancia potencialmente estratégica, aunque la cultura no puede convertirse en la referencia exclusiva del enfrentamiento.

La globalización, tal y como se ha manifestado hasta hoy, presenta algunas “especificidades” de enfoque cultural que la “resistencia” no puede dejar de tener en cuenta. La misma etnicización creciente de las relaciones sociales aparece como una construcción desde arriba dirigida a la “normalización” de los comportamientos en el campo cultural, y, aún más, en el de las relaciones políticas y económicas.

Para este propósito, no hay más que ver cómo se falsea la batalla cultural sobre los derechos humanos con fines políticos, convirtiéndola en la batalla por la defensa de algunos derechos y por la cancelación de todos los demás, en función de las poblaciones y las áreas consideradas.

Volviendo a la “especificidad”, la cultura globalizada tiende a manifestarse tanto con instrumentos populares como de élites. Para estas últimas, nos vuelven a la memoria las observaciones de Berger (1999) que reflexionaba sobre la cultura “faculty club”: una cultura difundida a través de redes académicas, fundaciones y ONG, que autorizaba la contratación de académicos para enseñar la sensibilidad intercultural de género a los encargados de la producción de las multinacionales globales. Lo que queremos subrayar aquí es la dificultad existente a la hora de delinear unos límites claros entre las propuestas de “culturas alternati-

La hipótesis de que la globalización homogeniza el mundo social y cultural parece débil, sobre todo cuando parece que lo que hace es, más bien, organizarlo según bases jerárquicas cada vez más pronunciadas

Lo que queremos subrayar aquí es la dificultad existente a la hora de delinear unos límites claros entre las propuestas de “culturas alternativas” y los procesos de difusión de modas culturales invasivas: y es que aunque aparezcan (y a menudo sean) alternativas, éstas se transmiten a través de modalidades sujetas a un alto grado de centralización y están, en la práctica, fuertemente jerarquizadas

vas” y los procesos de difusión de modas culturales invasivas: y es que aunque aparezcan (y a menudo sean) alternativas, éstas se transmiten a través de modalidades sujetas a un alto grado de centralización y están, en la práctica, fuertemente jerarquizadas.

La importancia de la elección del horizonte colectivo de la persona en su peculiaridad cultural y experiencial constituye un valor irrenunciable, sea cual que sea nuestra visión de lo que es humano y de lo que no lo es. Sin embargo pasar subrepticamente de la centralidad de la persona a la del individuo es una cosa completamente distinta. Una “especificidad” de la cultura globalizada es, justamente, la obsesiva referencia al individuo, solo y omnipresente: ambigua imagen de una presunta omnipotencia. Sin embargo esa idea de individualidad se funda en una construcción imaginaria, nunca verificable, nunca experimentada, y útil como referencia a los bienes producidos y a los servicios prestados sólo para conseguir la felicidad: naturalmente, individual.

Lo que la experiencia empírica nos devuelve es otra cosa: es la persona como referente constante de vínculos y de relaciones que precisamente se constituye a partir de estas últimas y se convierte en verdadera, en el sentido de verificable por las experiencias de los otros. Ahora, esta idea desviada de persona individualizada, que desarrolla recorridos con base a estrategias unipersonales, está presente, de un modo solapado, en las actitudes a favor y en contra de la globalización cultural y pretende alimentar la contracultura.

En el mundo real, personas diferentes responden a los estímulos de la cultura global de maneras diferentes y, a menudo, se agrupan para construir estrategias ganadoras y, en cualquier caso, compartidas. Imaginan salidas alternativas a los recorridos impuestos y prueban nuevos caminos para sobrevivir de manera diferente a la sugerida a nivel de masa globalizada. Es, probablemente, en estos recorridos donde se pueden encontrar fragmentos de “antiglobalizaciones múltiples”, sin caer en el invento de tradiciones improbables y de localismos improponibles.

En este panel se ha intentado reflexionar sobre las propuestas que hay en este sentido; de ahí que se haya buscado razonar sobre las retóricas de la sociedad civil, sobre la complicada emergencia de las tendencias de género, así como calcular las posibilidades creativas de la ciencia ficción.

Los estímulos de la cultura globalizada, y de la ideología de la globalización, contribuyen a la creación de un pantano cultural donde el uso mismo de los términos dados por descontado, se convierte en pretexto de confusión, aunque los movimientos de resistencia de oposición cultural y política no sean, en sí mismos, ambiguos.

Quizás sea posible retomar un camino de búsqueda duradero y comparable a resultados de recorridos similares, evitando construir imágenes fantásticas de contenido ideológico y privilegiando el juego creativo de la relación consciente y curiosa con el “otro” (persona o cosa) diferente a “nosotros”.

Referencias bibliográficas

APPADURAI, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996.

— *Sicuri da morire*. Roma: Meltemi Editore, 2005.

AMIN, S. ; HOUTAR, F. *Mondialization des résistances*. París: L'Harmattan, 2002.

BERGER, P. «In the Faculty Club.» *Times Literary Supplement* (20 de agosto de 1999).

CANCLINI, N.G. *Creature ibride*. Milano: Guerini, 2009.

— *Differenti, diseguali, disconnessi*. Roma: Meltemi, 2010.

GIACCARDI, C. ; MAGATTI, M. *L'io globale*. Bari: Laterza, 2003.

SEOANE, J. *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: Clacson, 2003.

DELCOURT, L.; DUTERM, B.; LEROY, A.; POLET, F. *Mondialization. Gagnats e perdants*. Bruselas: Couleur Livres ASBL, 2009.

Sandro Busso

Universidad de Turín

sandro.busso@unito.it

Paola Rivetti

Universidad de Siena

rivettipaol@hotmail.it

Introducción. Las retóricas políticas como instrumento en la relación entre poder y contrapoder, y entre el nivel global y el local

En los últimos años, la idea de “sociedad civil” como actor de las políticas nacionales e internacionales ha conseguido ocupar un lugar muy importante en la cultura política dominante. Algo similar ha ocurrido en el ámbito de los estudios de materia histórica e internacional gracias al debate neogramsciano sobre la subalternidad como contrapoder (Guha y Spivak, 1988; de Sousa Santos y Rodríguez-Garavito, 2005; McIlwaine 2007). Paralelamente, con la caída de la Unión Soviética el caso polaco de Solidarnosh ha llegado a ser el ejemplo de “liberación” de la sociedad civil de la presencia obsesiva y perenne de un Estado burocrático y autoritario. Esta concepción de la sociedad civil está unida a la más tradicional representación toquevilliana, ligada al asociacionismo como motor de civilización y participación democrática (Foley y Edwards, 1996).

Esta visión se ha visto acompañada por un cambio de rumbo en las políticas de ayuda al desarrollo dentro de las grandes organizaciones transnacionales, que se han alejado de las políticas de ajuste estructural, promovidas en los años noventa. La era del post-consenso de Washington, de hecho, se ha caracterizado por un juicio crítico de la idea precedente de progreso, juzgada como excesivamente economicista e indiferente a los gastos sociales y las necesidades humanas. A ella se ha contrapuesto una versión del desarrollo en la que un papel fundamental pertenece a la “sociedad civil”, a las asociaciones y a las ONG (que con el tiempo y el sentido común se han convertido en la *pars constituens* de la sociedad civil) y a algunas categorías sociales precisas como “las mujeres” o “los jóvenes”, evaluados como agentes de promoción de un desarrollo económico y político armonioso y justo (Cornia y Stewart, 1998)

En los últimos años, la idea de “sociedad civil” como actor de las políticas nacionales e internacionales ha conseguido ocupar un lugar muy importante en la cultura política dominante

Los significados simbólicos de los que vive la "sociedad civil" se encuentran en la base de una idea de contrapoder que ve en la participación y en la democratización del acceso a los procesos decisorios de la política un freno al poder central/estatal/público que, por definición, está lejos y es antidemocrático a la hora de permitir el acceso a los recursos e informaciones

Este enfoque se ha visto acompañado, a nivel de políticas nacionales, por un nuevo modelo de gestión de relaciones entre las instituciones y los actores no institucionales, simbolizados por el pasaje de la *gouvernement* a la *governance*; este último término indica la prevalencia de relaciones de colaboración y cooperación sobre una gestión "vertical" de las políticas. El concepto de *good governance*, es una expresión que indica el "buen gobierno" y que evoca ideas como la "participación" y el "poder desde abajo", como prácticas de limitación "desde abajo" del ejercicio del poder "desde lo alto" (Clark, 1995; Rist, 2002; Fine, 2005).

La afirmación de las retóricas de la sociedad civil a nivel global lleva consigo todo este patrimonio histórico, lingüístico y evocativo, y tiene dos consecuencias principales. En primer lugar, la idea de la "sociedad civil" como protagonista de la política ha cambiado concretamente el papel y el peso de algunos actores sociales tanto a nivel nacional como internacional, que se han impuesto en la escena política en calidad de representantes de la sociedad civil. Esto ha ocurrido y sigue ocurriendo con las ONG en el campo de las políticas de ayuda al desarrollo, o en el caso de las asociaciones caritativas, religiosas y del llamado "tercer sector" en el campo de las políticas sociales. En este último caso, la entrada de estos actores en terreno político ha determinado la apertura de procesos decisorios y de programación de las políticas mediante la organización de "mesas" a las que estos actores están llamados para debatir e intercambiar opiniones con las administraciones públicas (Ferrera, 2006; Donati y Colozzi, 2006). Este proceso ha transformado y está transformando el ejercicio del poder y las relaciones entre los actores, dando forma a nuevos tipos de *governance* (Salamon, 1993; Bayart, 2008).

En segundo lugar, el concepto de sociedad civil ha asumido valores y significados simbólicos, convirtiéndose en parte de los llamados "feelgood terms", (Cornwall y Brock 2005) como "democracia", "participación" o la idea de formas alternativas de "desarrollo desde abajo". Es decir que ha entrado, en definitiva, a formar parte de un universo de referencias, de valores y de mitos institucionales compartidos.

Los significados simbólicos de los que vive la "sociedad civil" se encuentran en la base de una idea de contrapoder que ve en la participación y en la democratización del acceso a los procesos decisorios de la política un freno al poder central/estatal/público que, por definición, está lejos y es antidemocrático a la hora de permitir el acceso a los recursos e informaciones.

En el pasaje de lo global al nivel local, estas retóricas sufren un proceso de transformación y remodelación. Cada contexto que se adueña de ellas pone inevitablemente en operación una redefinición del significado y del valor simbólico. En primer lugar esto ocurre porque la cultura y los papeles tradicionalmente atribuidos a los actores en los contextos específicos, difícilmente son sustituidos completamente por modelos globales; al contrario, más bien interactúan dando origen a diferentes manifestaciones que son, de alguna manera, únicas. En segundo lugar, porque los actores locales, cuando recurren a las retóricas globales, seleccionan y enfatizan los aspectos que mayoritariamente se adaptan a su realidad y, sobre todo, a sus finalidades: aunque partan de un significado más o menos compartido, ellos pueden apropiarse de las retóricas e incidir sobre el valor simbólico para legitimar su propia actuación (Suddaby y Greenwood, 2005).

Así, por ejemplo, los “feelgood terms” asociados a la definición de sociedad civil se prestan a ser usados también por las instituciones que se adueñan de sus significados cuando se abren a procesos participativos. Precisamente la participación demuestra ser un instrumento ambiguo: si por un lado permite traer sus propias instancias y reivindicaciones a los actores (Anheier y Seibel, 1990; Zinconne y Di Gregorio, 2002), por otro lado atenúa el potencial político de estos y matiza los límites entre poder y contrapoder, y puede llevar, en última instancia, al desarrollo de comportamientos y actitudes antipolíticas (Scurrah, 1995; Fisher, 1997; Cooke y Kothary, 2001). Igualmente, en contextos históricos diversos, los mismos actores pueden utilizar de manera opuesta el mismo instrumento cultural incidiendo primero sobre instancias de contraposición respecto a la institución (sociedad civil como contrapoder), para proponer sucesivamente una interpretación orientada a la colaboración (sociedad civil como aliada de la institución). El pasaje de una a otra dimensión puede conducir, además, a situaciones de *straddling*, es decir a la superposición de las posiciones de poder y de las funciones de los actores implicados.

Semejantes dinámicas de redefinición de las retóricas globales, y de apropiación de su valor simbólico por parte de actores diversos y contrapuestos, se pueden encontrar en contextos muy diferentes por historia, tradición y estructura institucional. Los casos que presentaremos a continuación, Irán e Italia, muestran cómo realidades distantes geográfica y culturalmente, aunque se encuentren en presencia de escenarios específicos y particulares, están unidos por la presencia de procesos de algún modo reconducibles a una raíz común.

Irán e Italia: entre recorridos semánticos comunes e interpretaciones particulares

La retórica sobre la “sociedad civil” como instrumento en la relación poder/contrapoder está, como ya hemos recordado, indisolublemente ligada tanto a la dimensión global, como a la local a través de una relación de intercambio.

Una vez recibidos en los contextos locales, y cuando han sido introducidos en un tejido social, político y económico particular, los “lenguajes globales” son utilizados por los actores locales según sus propias exigencias; exigencias que se ordenan según dinámicas complejas, a menudo contradictorias y seguramente de difícil recomposición. El caso iraní muestra, por ejemplo, la desventura con la que los actores recurren a las mismas retóricas reutilizándolas de manera opuesta a lo largo del tiempo y, obviamente, según la posición que ocupen en la estructura institucional y de poder; semejantes dinámicas revelan también la porosidad del límite entre la idea de “poder” y de “contrapoder”.

Igualmente, el caso italiano muestra cómo las retóricas sobre la sociedad civil se comparten y se utilizan por todos los actores debido a las modificaciones culturales en el modelo hegemónico de las políticas. De esta manera, estas retóricas dejan de ser un instrumento exclusivo del contrapoder en el debate público, aunque continúen desarrollando esta función en otros ámbitos, por ejemplo en el espacio circunscrito de los procesos decisorios.

Los casos que presentaremos a continuación, Irán e Italia, muestran cómo realidades distantes geográfica y culturalmente, aunque se encuentren en presencia de escenarios específicos y particulares, están unidos por la presencia de procesos de algún modo reconducibles a una raíz común

En Irán, el concepto de “sociedad civil” se ha convertido en parte del lenguaje político común gracias a la obra de algunos intelectuales que, desde la mitad de los años noventa, lo introdujeron como instrumento de denuncia contra una gestión autoritaria del poder

En Irán, el concepto de “sociedad civil” se ha convertido en parte del lenguaje político común gracias a la obra de algunos intelectuales, llamados generalmente *roshanfekran-*, nuevos intelectuales, o *andishey digari*, pensadores alternativos, que desde la mitad de los años noventa lo introdujeron como instrumento de denuncia contra una gestión autoritaria del poder.

Se trataba de revolucionarios en principio pertenecientes a la llamada izquierda islámica que, debido a una nueva ordenación del sistema político que les era desfavorable, se encontraron excluidos de la gestión del poder durante la segunda década después de la revolución. Se trataba de militantes *khomeynistas* que al final apoyaron la candidatura de Mohammad Khatami y los gobiernos reformistas (1997-2005), asumiendo de esta manera posiciones críticas hacia la evolución “especuladora” de la República islámica, producida como consecuencia de un alejamiento de los auténticos ideales revolucionarios y sobre todo de la centralidad de la voluntad del pueblo.

Habiendo emprendido un recorrido de reflexión sobre el pasado y sobre los resultados de la revolución, estos militantes denunciaban la transformación de los ideales revolucionarios en una defensa de los privilegios que algunas clases sociales habían adquirido desde 1979 (Moslem, 2002).

Fue sobre estos presupuestos que nació el concepto de sociedad civil como contrapoder: la “participación” se percibía como antídoto a la concentración de poder en pocas manos. Si durante los años noventa el debate sobre estos temas estaba restringido a una élite intelectual, gracias a la campaña electoral de Khatami y a la participación de algunos de estos intelectuales en los gobiernos reformistas (1997-2005), el debate se popularizó, asumiendo también como objetivos la “democratización” del país y del sistema. En un contexto de relativa apertura y de incrementada tolerancia, como fue en parte el periodo reformista, el debate sobre la sociedad civil se enriqueció, aunque eso no supusiera que su lectura como contrapoder fuera hegemónica; de hecho, buena parte de los primeros promotores de esa visión se encontraban en posiciones de poder, ocupando a menudo cargos institucionales.

Los dos gobiernos de Mohammad Khatami, apropiándose de la retórica sobre la sociedad civil, se caracterizaron por declarar que la representaban y que la querían reforzar. Esta retórica subrayaba el papel fundamental de las organizaciones de la sociedad civil en la promoción del desarrollo, en la apertura de la economía nacional y en el apoyo a la labor del Gobierno, es decir al proyecto reformista.

Durante los gobiernos de Khatami, Irán vio multiplicarse el número de las organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, la finalidad de estas últimas no era siempre coherente con las funciones que la retórica reformista les atribuía: de hecho, a la voluntad de apoyar a los gobiernos de Khatami o de hacer oposición “desde abajo”, se unían otras motivaciones, como por ejemplo la simple necesidad de trabajar o de recibir algunas autorizaciones -más accesibles a una ONG que a los individuos-, el hecho de que a menudo crear una ONG, para un ex militante revolucionario no islamista, era una “escapatoria” óptima para emprender una actividad laboral sin encontrar obstáculos de tipo político

(se han encontrado casos similares en el ámbito editorial, de la organización cultural y del asesoramiento a las empresas privadas extranjeras).

Una figura particularmente interesante que emerge en el trabajo de investigación sobre el terreno es la del “empresario de la sociedad civil” que, explotando un clima político favorable a la actividad de los actores no institucionales, organiza y emprende la actividad asociativa como medio para extender su influencia política y económica, así como para ampliar su red de contactos y colaboraciones.

Consecuencia de esto son las situaciones de superposición de cargos político-institucionales y de posiciones en el ámbito económico: en el periodo reformista, las actividades de los miembros de la élite dirigente se pueden encontrar en diferentes contextos, ya que ejercen al mismo tiempo de alcaldes, diputados, editores, voluntarios/fundadores/dirigentes de organizaciones no gubernamentales, empresarios y periodistas.

Otro fenómeno observado, además de la “polifuncionalidad” del concepto de sociedad civil, es el uso instrumental por parte de las instituciones. Ziba Jalali Na’ini, miembro de la oficina gubernamental de coordinación de las ONG, afirma que las organizaciones no gubernamentales no han sido el instrumento adecuado para satisfacer las necesidades de las mujeres iraníes. Debido a la relación de fuerte dependencia del Gobierno central, las ONG han intentado uniformizar y adecuar las necesidades de las ciudadanas iraníes a la visión y a las peticiones del ejecutivo (Jalali Na’ini, 1997).

Continuando con el caso de las ONG y de otras organizaciones de la sociedad civil, hay que destacar, además del caso de las organizaciones en defensa de los derechos de las mujeres que acabamos de citar, que la explosión del asociacionismo ha marcado una situación de superposición entre la actividad política y la social. A menudo, por ejemplo, la proximidad a círculos políticos y gubernamentales ha supuesto para muchas ONG la posibilidad de existir y obtener beneficios, a pesar de haber sufrido, al mismo tiempo, presiones de carácter político.

Una vez “absorbidos” en la política institucional, los actores que antes habían propuesto una idea de sociedad civil como freno al poder “desde lo alto” se convirtieron en los promotores de un proyecto político de común acuerdo, donde a los actores no institucionales y “de la sociedad civil” se les pide que apoyen al Gobierno y que converjan en sus líneas políticas. Este estilo impuesto por los gobiernos de Khatami, también se debía al miedo de que el descontento popular se volviese incontrolable si se separaba de las formas de colaboración con la autoridad.

En cualquier caso, los usos y las continuas reinterpretaciones del concepto de sociedad civil acabaron transformando el sentido del mismo y reorientando las elecciones y las acciones de los actores que se referían a ese concepto. Por este mismo motivo las organizaciones que intentaron poner en marcha un proceso de “participación crítica desde abajo”, como hicieron por ejemplo los estudiantes del Tahkim-e Vahdat, terminaron siendo marginadas por las mismas instituciones a las que ayudaban, “barridas como un grano de arena que ya no puede contar con la protección del desierto”¹, a pesar de haber compartido con esas instituciones palabras de orden y retórica política.

Una vez “absorbidos” en la política institucional, los actores que antes habían propuesto una idea de sociedad civil como freno al poder “desde lo alto” se convirtieron en los promotores de un proyecto político de común acuerdo, donde a los actores no institucionales y “de la sociedad civil” se les pide que apoyen al Gobierno y que converjan en sus líneas políticas

1. Entrevista a A. Abdi, Teheran, 2008.

en Italia el concepto de sociedad civil, y las retóricas que éste alimenta toman forma en el ámbito de la reflexión sobre la eficiencia del sector público y de las críticas a la burocracia y a la excesiva expansión del estado social.

Por el contrario, en Italia el concepto de sociedad civil, y las retóricas que éste alimenta, no toman forma dentro de un debate sobre la democratización o sobre la autoridad, sino más bien en el ámbito de la reflexión sobre la eficiencia del sector público y de las críticas a la burocracia y a la excesiva expansión del estado social. Las dinámicas que llevaron a la afirmación del concepto y del universo simbólico que representa son, en cualquier caso, igualmente atribuibles a la categoría del contrapoder. En los años de la llamada "Tangentopoli", la noción de sociedad civil se convierte en el emblema de la eficiencia del mercado contra la rigidez burocrática del Estado ; de la creatividad de los "mundos vitales" (Ardigò, 1980) contra el estatismo y el retraso del sector público; así como de la honestidad contra la corrupción en la esfera política.

A pesar de que estas acepciones pongan en evidencia el papel de la cultura y de las retóricas de la sociedad civil como contrapoder, no se puede hablar, al menos en los últimos quince años, de la existencia de una fuerte contraposición entre esta cultura y el Estado. Lo que ha frenado la oposición ha sido la afirmación de un elemento central en la cultura de las políticas, es decir el concepto de *governance*; un concepto muy utilizado (y a menudo con cierto abuso). Aunque su definición esté acompañada de una gran incertidumbre, lo que está claro y es algo común a todos los matices de su significado, es que *governance* remite a la implicación de una pluralidad de actores en la definición de las prioridades, objetivos, y estrategias para alcanzarlos, por lo que el modelo que encarna ha redefinido profundamente las relaciones entre los actores (Bobbio, 2002; Rodees, 1996; Le Galès, 2002). La cultura de la programación participada da lugar a procesos decisorios ampliados y a retóricas sobre la inclusión de los llamados *stakeholders*, y parece tan compartida y aceptada como para haber podido alcanzar la condición de "mito institucional" (Meyer y Rowan, 1977), capaz de contribuir a modelar el comportamiento de los actores. Por esto, los elementos culturales que gozan de este tipo de reconocimiento, «tienen que estar dados por hecho ya que son legítimos, independientemente de la implicación de su impacto sobre los resultados del trabajo» (Ibid: 59).

El modelo hegemónico de la *governance* mitiga de manera considerable el potencial antagonista de las retóricas sobre la sociedad civil. Al igual que sucede con el Estado, la *governance* se identifica como sujeto que se ocupa del bienestar de los ciudadanos, con quienes comparte objetivos y responsabilidades. Ese papel se afirma por medio del principio de subsidiariedad, que tiene por objeto las relaciones entre entes diferentes (más bien los entes públicos a diferentes niveles territoriales que los públicos y privados), que se propone regular a través de un principio de preferencia hacia el ente, una mayor cercanía al ciudadano (D'Atena, 2001). La intervención del ente más lejano al ciudadano se justifica sólo en el caso de que el más cercano no pueda resolver el problema por alguna razón.

La separación de roles entre Estado y sociedad civil queda, pues, mitigada más desde el punto de vista práctico, ya que cada vez se encuentra más implicada en los procesos de programación, que simbólico, pues se vuelve responsable de los resultados al mismo nivel del Estado. Las mismas retóricas que alimentaban su papel antagonista se convierten ahora en instrumento a través del cual el poder público legitima su propio papel y su propio trabajo.

No obstante, si bien la contraposición desaparece del lenguaje oficial, el papel de contrapoder que las retóricas de la sociedad civil han colmado históricamente no desaparece del todo. Lo que sucede es que reaparece dentro de los procesos decisorios, y en las sedes de la programación participada, condicionando las interacciones entre los actores y dando sentido al principio según el cual la forma que las políticas asumen es de alguna manera el producto de una evolución histórica (March y Olsen, 1995). Por otra parte, el pasado de las políticas influye y orienta los resultados de los procesos de innovación, según el modelo de desarrollo *path dependent* (Crouch y Farrel, 2004; Mahoney, 2000).

Entre Estado y sociedad civil, existen de hecho culturas profundamente diferentes e igualmente ricas de tradiciones, capaces de interactuar positivamente en algunas situaciones, pero también de generar tensiones reiteradas. Desde el punto de vista del público, se les reprocha a menudo a los actores del tercer sector la falta de una visión de conjunto del sistema de las políticas, y un enfoque sectorial que no tiene en cuenta la complejidad de los equilibrios que hay que buscar. La responsabilidad de la eficiencia y de la sostenibilidad de las políticas en su conjunto, así como de la mediación entre las exigencias contrastantes de las organizaciones implicadas, a menudo se interpreta por parte del público como una responsabilidad todavía exclusivamente propia. Este peso se percibe generalmente como una fuerte limitación a la libertad de acción de los entes, que a diferencia de los actores de la sociedad civil están vinculados al enfrentamiento y no pueden poner en práctica estrategias de salida (*exit*). Además, el hecho de que este papel haya persistido en las décadas pasadas ha llevado a la sedimentación de un conjunto de experiencias y de conocimientos de los que las instituciones públicas son conscientes y de los que a menudo se sienten orgullosas. El tercer sector y los actores de la sociedad civil, por consiguiente, se perciben generalmente como interlocutores, a veces creíbles y respetados, pero siempre a favor de alguien. A ellos se les reconoce, dentro de los procesos, una función de *advocacy* que en muchas ocasiones es factible de encontrar (Zinccone y Di Gregorio, 2002).

Por el contrario, el tercer sector reivindica a menudo el pleno reconocimiento de su papel por parte de las instituciones que tradicionalmente gestionan las políticas, que en muchos casos parece sustancialmente formal y limitado a la comunicación hacia el exterior. Al sector público se le imputan las críticas tradicionalmente atribuidas a la administración pública, en parte por su propia experiencia directa, en parte también porque las toma del sentido común. Se le atribuyen pues lentitud y rigidez, excesiva burocratización, escasa eficiencia en la gestión de los recursos, incapacidad de dialogar con el exterior y con los ciudadanos. El tercer sector, al contrario, se describe a sí mismo como flexible y capaz de innovar, reivindicando el mérito de garantizar la sostenibilidad del sistema a través de su función sustitutiva y de los escasos recursos económicos a los que accede.

La contraposición entre las culturas y las retóricas, por tanto, no desaparece. Más bien parece desplazarse del debate público, ya uniformado en el elogio a la sociedad civil, hacia el interior de los procesos de programación. Las retóricas entran así a formar parte con pleno derecho entre los factores a través de los cuales se definen las relaciones de autoridad y poder, lo que es posible distinguir retomando la definición de Bachrach y Baratz (1963) en un conocido ensayo sobre los procesos decisorios.

El modelo hegemónico de la *governance* mitiga de manera considerable el potencial antagonista de las retóricas sobre la sociedad civil. Al igual que sucede con el Estado, la *governance* se identifica como sujeto que se ocupa del bienestar de los ciudadanos, con quienes comparte objetivos y responsabilidades

Desde el punto de vista del público, se les reprocha a menudo a los actores del tercer sector la falta de una visión de conjunto del sistema de las políticas, y un enfoque sectorial que no tiene en cuenta la complejidad de los equilibrios que hay que buscar

Según los dos autores, un conflicto se resuelve con la *autoridad* cuando uno de los dos actores cede a la voluntad del otro no porque tema una retorsión, sino porque le parece razonable en relación a su sistema de valores. Por el contrario, se asiste a una relación de *poder* cuando existe un conflicto sobre posibles estrategias de actuación entre dos actores, y uno de los dos cede a los deseos del otro, porque teme ser privado de algo a lo que atribuye valor. Si en el primer tipo de relaciones, las de autoridad, el papel que los «feelgood terms» asociados al concepto de sociedad civil pueden desarrollar es intuitivo, es más interesante la función que se les puede atribuir en las relaciones de poder.

En un contexto en el que, debido al actual modelo de la *governance*, se impone la inclusión y la colaboración con los actores de la sociedad civil, la participación de estos últimos (y la utilización de las retóricas que llevan asociadas) se convierte, como ya hemos dicho, en un instrumento fundamental a través del cual se pueden legitimar o deslegitimar los procesos decisorios. La amenaza de una salida de los procesos se convierte entonces en un recurso que los representantes del tercer sector pueden emplear con gran eficacia para hacer valer sus propias instancias, aunque con diferentes matices. El valor de la participación o de la amenaza de salida (*exit*), no obstante, no representa una constante, sino que varía en función del prestigio y del papel de la organización que los individuos representan, y de la reputación de la que los actores individuales gozan en su sector.

En resumen, si el Estado quiere adueñarse de las retóricas y del universo simbólico asociado a la sociedad civil para legitimarse, debe garantizar de algún modo la participación de los sujetos que encarnan la representación en los procesos decisorios, aunque a veces tengan que hacer concesiones relevantes.

En este escenario el uso del instrumento cultural como contrapoder cambia: ya no está al servicio directo de la sociedad civil para contraponerse en el terreno del discurso público, sino que se convierte en “mercancía de intercambio” dentro de procesos decisorios específicos, cedida al poder como instrumento de legitimación a cambio de concesiones concretas sobre instancias específicas.

Conclusiones

Los casos que hemos presentado intentan poner en relieve algunos elementos que, en nuestra opinión, son importantes para reflexionar sobre el papel de la cultura en la relación entre poder y contrapoder. En primer lugar, nuestros casos tienen un punto de partida en común que evidencia cómo las retóricas y los universos de valores a los que se refiere “la sociedad civil” generalmente pueden, en un primer momento, adscribirse a la dimensión del contrapoder.

Esto ocurre tanto en el caso iraní como en el italiano, e incluso en el ámbito de las retóricas dominantes a nivel internacional, donde Estado y sociedad se consideraban alternativas y su relación era de “suma cero”, sobre todo por la influencia del contexto político económico después de 1989.

La idea del instrumento cultural “sociedad civil” como contrapoder, en cambio, ha evolucionado, hasta llegar a ser absorbida por las retóricas de la *good governance*, de la proximidad, de un modelo concertador y de colaboración de gestión compartida de la política con las instituciones. Este proceso se manifiesta tanto en una dimensión global, representada aquí por las políticas del Post Washington Consensus, como a nivel local, en la concertación entre Gobierno, asociaciones y la administración pública. Este proceso, sin embargo, se ve acompañado también por una superposición de cargos y papeles de los actores, que se mueven continuamente de una dimensión de poder a una de contrapoder.

Las transformaciones en el uso y en la interpretación de la retórica sobre la “sociedad civil”, además de subrayar la línea que separa el poder y el contrapoder y las funciones de los actores, muestran una serie de complejidades que podrían ser reconducidas a un debate más amplio.

Nos parece interesante, ante todo, centrar la atención, no sólo en los procesos de evolución y transformación de los instrumentos culturales, sino también en la historicidad de su papel y de su interpretación, que cada vez ha resaltado más su carácter performativo. La cultura dominante no es solamente el «lenguaje hablado del poder» (Vairel, 2007), sino que sale de la esfera de las narraciones y representaciones para influir profundamente en los comportamientos de los actores sobre cuestiones cruciales como la legitimidad y la representación. Como sugieren los estudiosos del neo-institucionalismo, algunas características culturales fuertemente institucionalizadas son las que definen las “reglas del juego” y dictan los cánones de comportamiento a los que los actores individuales se deben atener. De esta manera, en contextos en los que los principios de la *good governance* regulan las interacciones políticas, los sujetos del tercer sector tendrán que estar implicados necesariamente en los procesos decisivos.

Esta dinámica, no obstante, abre algunas cuestiones fundamentales ligadas al problema de la legitimidad de la representación. ¿Cuáles son los procesos a través de los cuales determinadas organizaciones se convierten en representantes de la sociedad civil? ¿Por qué se prefiere a un actor antes que a otro? ¿Cómo se definen los propios límites de la sociedad civil? También en este caso se puede observar una influencia conjunta de la cultura global y de la local en el proceso de identificación de la “sociedad civil” y de sus representantes. El debate iraní sobre la ciudadanía de los “tradicional civil society actors” ofrece un ejemplo válido de estas dinámicas. En una sociedad civil moderna, que uno se imagina constituida por ONG y organizaciones para los derechos humanos, ¿qué papel ocupan las organizaciones locales de ayuda mutua a menudo ligadas a ambientes tradicionalistas y religiosos? Un caso similar es el de las *niruha-ye bassij-ye moqavamat*, fuerzas paramilitares que controlan la islamicidad de los comportamientos públicos usando métodos violentos, conocidas como *bassij*, que son una organización no gubernamental que cuenta con una adhesión masiva.

Los casos observados han mostrado además cómo la búsqueda de la legitimidad, de la legitimación y el tema de la representación, son centrales en la creación y la resolución de conflictos en los procesos decisivos y de programación abiertos. Además, la amenaza de exclusión y de deslegitimación de aquellos actores que deciden seguir “en la senda del

Al sector público se le atribuyen lentitud y rigidez, excesiva burocratización, escasa eficiencia en la gestión de los recursos, incapacidad de dialogar con el exterior y con los ciudadanos. El tercer sector, al contrario, se describe a sí mismo como flexible y capaz de innovar

Si el Estado quiere adueñarse de las retóricas y del universo simbólico asociado a la sociedad civil para legitimarse, debe garantizar de algún modo la participación de los sujetos que encarnan la representación en los procesos decisorios, aunque a veces tengan que hacer concesiones relevantes

contrapoder”, obliga a muchos a adecuarse a un modelo cultural de integración entre Estado y sociedad civil, produciendo evidentes cambios de dirección. En una perspectiva histórica, estas dinámicas muestran la raíz cultural de la transformación del ejercicio del poder. Por otro lado, estos casos subrayan la relevancia de la evolución histórica de las políticas y de la cultura, como instrumentos capaces de influir profundamente en los resultados de los procesos de innovación.

Ya se ha visto que la apertura de los procesos de interpretación de los instrumentos culturales ofrece a un número elevado de actores la posibilidad de adueñarse de esos mismos instrumentos, para elaborar una versión que se adapte a sus propios objetivos. Esta observación nos sirve para reflexionar sobre la idea de “cultura global” y “democracia cultural”.

La accesibilidad y el hecho de compartir los instrumentos culturales acelera, por un lado, el proceso de formación de una “cultura global”, aunque por otro lado, como ya se ha visto en los dos casos que hemos presentado, los contextos locales juegan un papel determinante en la reelaboración de los “lenguajes globales”, modificándolos, transformándolos, e introduciendo elementos de diferenciación y que no son homogéneos.

Igualmente, la idea de una “democracia cultural”, que deriva de un acceso más fácil y amplio a los instrumentos culturales y a las retóricas dominantes, debe tener en cuenta el resultado de la interacción con el contexto local. Tal acceso aparece a menudo mediado por “creadores primarios de sentido”, que son los que primero vehiculan el instrumento cultural en un determinado contexto, identificando las vías epistemológicas para su interpretación, vías de las cuales difícilmente nos podemos alejar sin sufrir daños en términos de deslegitimación. En resumen, la ampliación del número de los que son capaces de “utilizar” un instrumento cultural determina una proliferación de significados que lo convierten en heterogéneo y fragmentado. Esto se produce porque dicha ampliación se manifiesta a través de procesos de transmisión del conocimiento complejos y articulados en varios niveles, caracterizados por una idea de redefinición “por pasos sucesivos”.

Un elemento central de nuestra reflexión es el tránsito de la dimensión global a una dimensión local. De hecho, en este proceso es donde se manifiesta la redefinición de los instrumentos culturales; proceso que puede llevar a un cambio en los modos a través de los cuales los instrumentos culturales desarrollan su papel. La presencia de asociaciones y de otros actores similares en los procesos decisorios o en las políticas de protección social ha llevado a una transformación de las funciones de aquellos actores “de la sociedad civil”; con lo que han pasado de ejercer de contrapeso y *limes* del Gobierno a ser sus colaboradores, transformando además el mismo ejercicio del poder por parte de las instituciones.

A partir de nuestras consideraciones empíricas es posible pensar en la cultura global como *frame* (Goffman, 1974) de referencia para los actores que se mueven a nivel local. Esta cultura global, por un lado condiciona los discursos públicos, produce *inputs* y dicta las directrices para la construcción de instrumentos culturales, pero por otro lado deja

amplio margen de maniobra a los actores individuales, que actúan bajo la influencia de macro-presiones, pero también bajo motivaciones y recorridos individuales y de micro-relaciones que orientan sus comportamientos.

Es difícil establecer cómo estos usos particulares son capaces de repercutir, con un proceso inverso, sobre la cultura global. La compleja relación micro-macro, objeto de investigación de la llamada sociología analítica, está influida sin duda por una multitud de factores que aquí no se pueden analizar detalladamente, pero que pueden constituir un punto de partida interesante para el debate e investigaciones futuras.

Referencias bibliográficas

ABRAMSON, D.M. "A Critical Look at NGOs and Civil Society as Means to an End in Uzbekistan". *Human Organization*. Vol. 58. No. 3 (1999). P. 240-50.

ANHEIER, H.K.; SEIBEL, W. *The Third sector: comparative studies of nonprofit organizations*. Berlin-New York: De Gruyter, 1990.

ARDIGÒ, A. *Crisi di governabilità e mondi vitali*. Bologna: Cappelli, 1980.

BACHRACH, P. y BARATZ, P. S. "Decisions and Nondecisions: an Analytical Framework". *The American Political Science Review*. No. 3 (1963). P. 632-642.

BAYART, J.F. *Global Subjects. A Political Critique of Globalization*. London/ New York: Polity Press, 2008.

BOBBIO, L. *I governi locali nelle democrazie contemporanee*. Roma-Bari: Laterza, 2002.

CLARK, J. "The State, popular participation and the voluntary sector". *World Development*. Vol. 23. No. 4 (1995). P. 593-601.

COOKE B. y KOTHARY, U. (eds.) *Participation: The New Tyranny?*. London: Zed Books, 2001.

CORNIA, G.A.; JOLLY, R.; STEWART, F. (eds.) *Adjustments with a human face. Country Case Studies*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.

CORNWALL, A. y BROCK, K. "Beyond Buzzwords: 'Poverty Reduction', 'Participation' and 'Empowerment' in Development Studies". *Program Paper*. No. 10 (2005). Overarching Paper Series, Geneva: UNRISD.

CROUCH, C. y FARRELL, H. "Breaking the path of institutional development? Alternatives to the new determinism". *Rationality and Society*. No. 16 (2004). P. 5-43.

D'ATENA, A. "Costituzione e principio di sussidiarietà". *Quaderni costituzionali*. No. 1 (2001). P. 13-33.

En contextos en los que los principios de la good governance regulan las interacciones políticas, los sujetos del tercer sector tendrán que estar implicados necesariamente en los procesos decisorios

- DE SOUSA SANTOS, B. y RODRIGUEZ-GARAVITO, C. (eds.) *Law and globalization from below: toward a global legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DONATI, P. y COLOZZI, I. *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- FERRERA, M. *Le politiche sociali*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- FINE, B. (ed.) *The New Development Economics: Post Washington Consensus Neoliberal Thinking*. London: Zed Books, 2005.
- FISHER, W.F. "Doing good? The Politics and Antipolitics of NGOs Practices". *Annual Review of Anthropology*. No. 26 (1997). P: 439-464.
- FOLEY, M. y EDWARDS, W. B. "The paradox of civil society". *Journal of Democracy*. Vol. 7. No. 3 (1996). P. 38-52.
- GOFFMAN, E. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974.
- GUHA, R. y SPIVAK, G.C. (eds.) *Selected Subaltern Studies*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1988.
- JALALI NA'INI, Z. "Doulati ia gheir-e doulati? Negah be tajrobe-ye daftar-e hamhangi sazmanha-ye gheir-e doulati zanan dar Iran". *Goftogu*. No. 10 (1997). P. 97-108.
- LE GALÈS, P. "Government e governance urbana nelle città Europee: argomenti per la discussione". *Foedu.*, No. 4 (2002). P. 8-31.
- MAHONEY, J. "Path Dependence in Historical Sociology". *Theory and Society*. No. 29 (2000). P. 507-548.
- MARCH, J.G. y OLSEN, J.P. *Democratic Governance*. New York: The Free Press, 1995.
- MCILWAINE, C. "From Local to Global to Transnational Civil Society: Re-Framing Development Perspectives on the Non-State Sector". *Geography Compass*. Vol. 2. No. 5 (2008). P. 1729-35.
- MEYER, J. W. y ROWAN, B. "Institutionalized organizations. Formal structure as myth and ceremony". *American Journal of Sociology*. No. 2 (1977). P. 340-363.
- MOSLEM, M. *Factional Politics in Post Khomeini Iran*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
- RHODES, R.A.W. "The New Governance: Governing without government". *Political Studies*. No. XLIV. P. 652-667, 1996.
- RIST, G. *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London: Zed Book, 2002.
- SALAMON, L. "The Global Associational Revolution: The Rise of the Third

Sector on the World Scene". *Occasional Paper*. No. 15 (1993). Institute for Policy Studies.

SCURRAH M.J. "The Politics of Anti-Politics: NGOs and Democracy in Peru". *Journal of Iberian and Latin American Studies*. Vol. 1. No. 1-2 (1995). P. 128-40.

SUDDABY R. Greenwood R. "Rhetorical strategies of legitimacy". *Administrative Science Quarterly*. Vol. 50. No. 1 (2005). P. 35-67.

VAIREL, F. "La transitologie, langage du pouvoir au Maroc". *Politix. Revue des sciences sociales du politique*. No. 80 (2007). P. 109-28.

ZINCONI, G. y DI GREGORIO, L. "Il processo delle politiche di immigrazione in Italia: uno schema interpretativo integrato". *Stato e Mercato*. No. 66 (2002). P. 433-465.

Debora Bottani

Universidad de Génova

debora.bottani@yahoo.it

Elisa Turno

Universidad de Génova

Elisa.Turno@regione.liguria.it

La globalización es un conjunto de procesos complejos que influye tanto en los sistemas económicos y tecnológicos, como en la vida de los individuos con sus prácticas cotidianas. Como Giddens nos recuerda, la globalización no tiene que ver con lo remoto y lo lejano del individuo, sino que influye sobre los aspectos íntimos y personales de nuestra vida (Giddens, 2000). Desde este punto de vista, lo global ha estimulado y reforzado reivindicaciones identitarias individuales y particulares que, coincidiendo con una pérdida de poder del Estado-nación, han favorecido movimientos por la autonomía local.

El sistema globalizado supera la hegemonía occidental sobre el desarrollo, evidenciando la capacidad de las áreas periféricas y descentradas de crear nuevas soluciones y nuevos mercados. En este marco, cada vez más se afirma lo que Giddens nombra "colonialismo al revés", es decir, la capacidad de comunidades emergentes de ejercer su influencia sobre los modelos de desarrollo occidentales. Ejemplos de este tipo de fenómeno abundan: la hispanización de Los Ángeles, la emergencia en la India de un sector hi-tech con un mercado global, la venta de programas televisivos brasileños a Portugal etc. (ibídem).

Los procesos de globalización conllevan aceleraciones considerables en algunos fenómenos sociales como la migración y específicamente la migración femenina: un fenómeno global que moviliza mano de obra femenina desde el sur hacia el norte del mundo por un lado y desde los campos hacia las ciudades por el otro (Herrera, 2005). Estos procesos se caracterizan por una fuerte dimensión de desigualdad de género, a la que se ha de añadir las desigualdades de clase, de etnia y de estatus social que normalmente acompañan los procesos migratorios.

Cada vez más se afirma lo que Giddens nombra "colonialismo al revés", es decir, la capacidad de comunidades emergentes de ejercer su influencia sobre los modelos de desarrollo occidentales

En las últimas décadas se ha configurado un fenómeno que Saskia Sassen (2004) define como "la feminización de la supervivencia", esto es, una creciente dependencia del trabajo femenino tanto de las familias y de las comunidades de trabajo, como de los estados de los que proceden

La mano de obra femenina se integra sobre todo en el trabajo doméstico (frecuentemente en el marco de la economía sumergida); por lo tanto, responde a fuerzas estructurales relacionadas con el mercado, el Estado y con la reproducción social. Desde este punto de vista, la discriminación ocupacional por sexo de la fuerza de trabajo estimula el desarrollo de mercados racializados y estructurados por género, tanto en los países ricos como en los países pobres.

En las últimas décadas se ha configurado un fenómeno que Saskia Sassen (2004) define como "la feminización de la supervivencia", esto es, una creciente dependencia del trabajo femenino tanto de las familias y de las comunidades de trabajo, como de los estados de los que proceden. En este marco, las mujeres migrantes son las protagonistas involuntarias de macro-procesos de privatización de la reproducción social y es precisamente en este contexto de vulnerabilidad que se pueden identificar elementos de empoderamiento y protagonismo social activados por ellas.

Considerando las dinámicas de género existentes en la economía global, hay varias prácticas del contra-poder con las que las mujeres reproducen y transforman lo global. Alain Touraine, en "El mundo de las mujeres" (2009) propone un nuevo modelo sociológico en donde demuestra que las mujeres están plasmando una nueva cultura a partir de la construcción de sí mismas a través de la sexualidad. La elaboración de una imagen positiva, como sujetos femeninos, autónomos y libres, les transforma en protagonistas de una profunda metamorfosis en el campo cultural.

La acción de las mujeres no puede definirse como un movimiento social con finalidades económicas o políticas, pero tampoco queda confinada a la esfera privada; el sentido de dicha acción se manifiesta en la cultura y en sus orientaciones, en la sociedad y en su organización. Esta "revolución del sujeto" se lleva a cabo mediante prácticas que redefinen el papel de las mujeres en la relación consigo mismas, con la realidad y el trabajo, y que finalmente transforman la sociedad.

Uno de los elementos que caracterizan la acción de la mujer contemporánea es la *ambivalencia*. Las mujeres, llamadas a elegir entre opciones consideradas exclusivas, (como la elección entre familia y trabajo, por ejemplo) aprenden a no elegir, o mejor, a conciliar soluciones opuestas, aunque sufriendo frustraciones e insatisfacciones. Esta actitud les permite asumir una posición potencialmente revolucionaria en el marco de la sociedad occidental. Se trata de un esfuerzo que implica la reconstitución de los conflictos y de las polarizaciones que han caracterizado el modelo occidental de modernización; un esfuerzo que sitúa a la mujer como líder de una acción de "reconstitución" del mundo y un "derrocamiento" de la historia.

Llegados a este punto se hace inevitable una pregunta: ¿estamos atribuyendo a las mujeres de todo el mundo los valores de las mujeres occidentales? En el contexto actual, ¿cuál es el papel de las mujeres musulmanas? ¿También ellas participan en este movimiento general de emancipación o más bien constituyen un núcleo de resistencia? ¿Es verdad que las mujeres son las que más sufren el "choque de civilizaciones" que tanto ha marcado el imaginario occidental en los últimos años?

La realidad es que buena parte de estas mujeres, tanto en sus países de origen como en aquellos a los que emigran, buscan conquistar o defender su emancipación, sin la cual ningún otro objetivo puede tener sentido. El instrumento principal para realizar esta forma de resistencia a la dominación que, ejercitada a nivel global y en formas múltiples sobre el cuerpo de las mujeres, es la ambivalencia, o bien aquellas prácticas cotidianas por las que se unen orientaciones culturales diferentes.

Observando sus comportamientos, las mujeres musulmanas, tanto en los países de origen como en el contexto migratorio, demuestran que saben adoptar prácticas que construyen sus identidades y cambian su futuro a través de su capacidad de hacer referencia a múltiples pertenencias. Muchas mujeres en contextos migratorios, por ejemplo, siguen sintiéndose profundamente musulmanas aunque puedan llegar a rechazar un rígido comunitarismo y luchan contra las formas exageradas de control sobre su vida privada. Al mismo tiempo pueden invertir en sí mismas mediante los estudios y la vida profesional, por la que apuestan a pesar de poder llegar a ser objeto de discriminaciones relevantes.

En otros casos, la religión y la fe pueden dar un sentido positivo y voluntario a un aislamiento impuesto por la familia, o bien asumir la forma de una religiosidad hecha de fe y de espiritualidad antes que de prohibiciones, transformándose en una apertura hacia principios morales que puede revelarse como un recurso inestimable para enfrentarse a las dificultades de la vida contemporánea. En este sentido, la mujer musulmana experimenta el poder ser muchas cosas al mismo tiempo, valorando y poniendo en discusión aspectos propios de diferentes culturas.

Otra dimensión fundamental que se debe tener en cuenta es la violencia. Las mujeres son conscientes del riesgo que correrían en caso de que eligieran acercarse al fundamentalismo y la violencia, pero no pueden escapar de las discriminaciones sufridas por las sociedades en las que tratan de integrarse y, a veces, por los malos tratos de sus propias familias o de los hombres de su círculo cercano.

Llegados a este punto, podemos decir que un recurso a disposición de las mujeres emigrantes, musulmanas o no, para no caer víctimas de los procesos de subordinación estrechamente relacionados con la globalización, es precisamente asumir la responsabilidad de sus individualidades, situándose en el centro de sus decisiones para conseguir evitar ser definidas únicamente por su función social o, aún peor, por el dominio sufrido.

Es justo en las dinámicas de este vuelco cultural que las mujeres demuestran tener un papel crucial dentro de la globalización. Se abren nuevas posibilidades para redefinir su propia acción, tomar las distancias de papeles sociales impuestos y construir nuevas relaciones. Es en el contexto de la globalización donde se vuelve posible para las mujeres reevaluar los elementos culturales que constituyen la base de las relaciones entre géneros a nivel mundial. A través de estos procesos discuten no sólo el orden actual de la globalización, si no que llegan a poner en tela de juicio los sistemas de poder de los países en los que se encuentran adoptando prácticas de contra-poder, a través de las cuales intentan dar la vuelta a una de las relaciones de poder más resistentes del mundo, que la globalización por sí misma no ha mejorado.

En el contexto actual, ¿cuál es el papel de las mujeres musulmanas? ¿También ellas participan en este movimiento general de emancipación o más bien constituyen un núcleo de resistencia? ¿Es verdad que las mujeres son las que más sufren el "choque de civilizaciones" que tanto ha marcado el imaginario occidental en los últimos años?

Observando sus comportamientos, las mujeres musulmanas, tanto en los países de origen como en el contexto migratorio, enseñan que saben adoptar prácticas que construyen sus identidades y cambian su futuro a través de su capacidad de hacer referencia a múltiples pertenencias

Es en el contexto de la globalización donde se vuelve posible para las mujeres reevaluar los elementos culturales que constituyen la base de las relaciones entre géneros a nivel mundial

Las prácticas de contra-poder adoptadas por las mujeres en la era de la globalización, están estrechamente ligadas a su capacidad de producir una cultura política y una cultura de vida que rechaza la posición subordinada que les ha sido reservada. Como mujeres, emigrantes y musulmanas, utilizan todos los elementos culturales a su disposición para salvar aquel proceso de construcción de su subjetividad sin el cual cualquier partido esta perdido de antemano.

Por éstas razones resulta fundamental analizar el desarrollo de una práctica de contra-poder a través de la cual las mujeres musulmanas se interrogan sobre la posibilidad de redefinir el islam para convertirlo en una cultura en la que puedan encontrar su lugar, valorando los aspectos que esta religión pone en sus manos para llegar a construir el feminismo islámico.

De entrada, el feminismo islámico supera las categorías de oriente y occidente. El islam, se ha desarrollado en el oeste y en el este, en el norte y en el sur: se trata de un fenómeno que no se puede limitar a determinados países, sino que es mundial: a raíz de la emigración y las conversiones, el islam adquiere cada vez más espacio en occidente. El regreso del islam a la esfera publica global es una expresión del diálogo con la modernidad y la reflexión sobre ésta en el mundo árabe-islámico, lo que está profundamente entrelazada con la dinámica post-colonial.

En el periodo siguiente a las luchas por la liberación, la cuestión femenina ha adquirido una importancia considerable para las fuerzas políticas y religiosas que han llegado al poder. Una vez más, el cuerpo femenino se convierte en un símbolo de la identidad árabe-islámica en busca de su modernidad.

El caso más evidente y dramáticamente significativo es el de Argelia. Durante el periodo de la liberación, las mujeres han desempeñado un papel importante luchando junto a sus compañeros. Según Trevisani, por ejemplo, cultivar y nutrir la cultura y el conocimiento, para las mujeres en el mundo islámico no es una cuestión de emancipación, sino que se trata de una oportunidad para volver a las raíces antiguas, al hábito de la reflexión, a la búsqueda de significado, al desarrollo del pensamiento y al amor por el aprendizaje. Un saber que las mujeres argelinas, por ejemplo, han seguido cultivando atrevidamente, incluso durante el periodo de los masacres. Un slogan significativo en los folletos Gia prometía: "Quien nos golpea con la pluma, morirá por la espada" (Trevisani, 2006).

La resistencia pacífica a los golpes infligidos por el integrismo post-colonial pone de manifiesto la participación activa de las mujeres en la vida política y social de su país. Esta práctica se lleva a cabo no sólo en Argelia, sino también en otros países donde, desde la independencia, se ha tratado excluir al sector femenino de la sociedad. Los diferentes gobiernos lo han intentado redactando códigos de familia que limitaban la figura de la mujer a ser madre o hija. Es justo en este momento que empezaron a surgir los primeros movimientos espontáneos de mujeres que protestaban contra el desconocimiento total de sus derechos.

En la misma Argelia se establecía en 1963 la UNFA (Union de femmes algérienne), cuyo primer objetivo fue la abolición del Código de Familia. En los años siguientes surgieron cuatro movimientos más: el APELLHF

(Association pour l'égalité devant la loi entre les hommes et les femmes), el AEF (Association pour l'émancipation de la femme), el AITDF (Association indépendante pour le triomphe des droits de femmes), el ADPF (Association pour la défense et la promotion de droits de la femme). Desde 1963 hasta 1991 dichas asociaciones se manifestaban con regularidad y conseguían que se declarara inconstitucional que el hombre pudiese votar por su mujer. Estas asociaciones representan el testimonio de la existencia de movimientos de mujeres muy activos en el ámbito del islam, que no prevé como única solución el vencedor y el vencido sobre el campo, y abre más bien a la posibilidad de resistencias imprevistas. Se puede argumentar que las cuestiones planteadas hoy por muchos movimientos sociales, en particular por los movimientos de mujeres en el mundo árabe-islámico, son parte de una dinámica con características post-coloniales que se interroga sobre la relación entre modernidad y occidentalización.

Por ejemplo, en los últimos años muchos estudios han analizado el surgimiento de movimientos que ven a las mujeres como protagonistas del nacimiento de una nueva y moderna subjetividad musulmana, subrayando que la creciente referencia al islam como marco en el cual reivindicar derechos, se desarrolla en oposición a un feminismo secular y occidental que está formado mayoritariamente por mujeres de clase medio-alta y que utilizan una retórica occidental y colonial de la modernización, concebida como adquisición de un modelo de sociedad occidental. Se trata de un feminismo "autóctono", a menudo denominado "islámico", interpretado como un deseo de rebelarse contra las representaciones coloniales y neo-coloniales que describen la cultura islámica como causa principal de la subordinación de la mujer musulmana. Intelectuales e historiadoras musulmanas nos recuerdan que los movimientos de mujeres en el mundo islámico fueron contemporáneos, y en algunos casos anteriores, a los que se desarrollaron en los países occidentales.

El recorrido de estos movimientos ha sufrido importantes retrocesos, tanto en la fase de la colonización occidental, como en la fase sucesiva de descolonización. De hecho, en el período post-colonial algunos movimientos nacionalistas utilizaron la cuestión femenina para garantizar estabilidad a sus gobiernos y para asegurar la continuidad en el poder de sus familias. Otros, influenciados por el modernismo, han aplicado el "feminismo de Estado" (es el caso de Turquía), causando una reducción del espacio público necesario para el desarrollo de movimientos feministas autónomos.

En la actualidad, el debate interno al mundo musulmán sobre el feminismo islámico sigue ocupándose sobretudo de las distinciones entre feminismo musulmán y feminismo secular. En este marco, varias sociedades islámicas han visto el surgimiento de nuevas formas de resistencia y contra-poder que utilizan los instrumentos propios de los procesos de globalización, como la rápida difusión de informaciones a través de la Web. El debate que se alimenta a través de estos medios no conoce fronteras ni censuras y abraza países muy distantes entre ellos, donde las mujeres interpretan sus maneras de ser musulmanas y árabes utilizando las herramientas que tienen a disposición en los diferentes países de residencia.

Gracias a los escritos de Mernissi, Saadawi, Al Hibri, Najmabadi, Afshar, Wadud, se reconstruye el debate de las intelectuales sobre el signifi-

Resulta fundamental analizar el desarrollo de una práctica de contra-poder a través de la cual las mujeres musulmanas se interrogan sobre la posibilidad de redefinir el islam para convertirlo en una cultura en la que puedan encontrar su lugar, valorando los aspectos que esta religión pone en sus manos para llegar a construir el feminismo islámico

En el periodo siguiente a las luchas por la liberación, la cuestión femenina ha adquirido una importancia considerable para las fuerzas políticas y religiosas que han llegado al poder. Una vez más, el cuerpo femenino se convierte en un símbolo de la identidad árabe-islámica en busca de su modernidad

cado del feminismo secular, del feminismo musulmán y del feminismo islámico. En este ámbito, es interesante el concepto de "*gender jihad*" propuesto por la teóloga afro-americana Amina Wadud, que considera que el concepto de feminismo tiene que ser reelaborado en el marco del islam.

Wadud fue la intelectual que provocó un escándalo en 2005 por realizar su oración del viernes sin velo en una iglesia Anglicana de Nueva York, después de que tres mezquitas de la ciudad rechazaran darle una sala para su intervención. Este acto de provocación desencadenó la condena inmediata por parte de importantes sectores del mundo musulmán norteamericano y tuvo repercusiones también en algunos países islámicos: en Siria nació la orden de las Qubaysiyat para la formación religiosa de mujeres, en Marruecos se constituyó un grupo de mujeres predicadoras (*mourchidates*) del rey Muhammad VI. Incluso en Líbano, surgió el movimiento internacional Momahidat que apoya la organización de conferencias organizadas por la asociación en Oriente Medio, Europa y Asia. Esta organización se plantea por un lado promover la cultura, el activismo y la participación política de las mujeres; y por el otro desarrollar un análisis sociológico constante que tiene como finalidad monitorear la situación de la mujer en el país.

Sin embargo, el pensamiento feminista no está representado sólo por intelectuales y académicas: existen numerosas asociaciones de la sociedad civil que trabajan para la emancipación de las mujeres y sus comunidades. En Marruecos, la socióloga Fatima Mernissi creó con otras mujeres de varias condiciones sociales y económicas un movimiento espontáneo denominado "Caravana Cívica" con el objetivo de llevar cultura y conocimiento hacia lugares aislados o remotos, donde la gente, sobre todo mujeres y niños, no tiene la oportunidad de estudiar. Jamila Hassoune, dueña de una librería en Marrakech, concibió una biblioteca itinerante para llegar a la población rural en el pueblo de Ait Ourir, Attaouia, Sidi Bou Atman y, con otras colegas, fundó el "Club de lecture et de livre".

Siempre en la lógica de la solidaridad, muchas cooperativas de mujeres utilizan y promueven productos artesanos en el mercado de la Web. A través de enlaces con las agencias que se ocupan de turismo sostenible, dichas asociaciones logran que sus socias puedan mantenerse con los productos de sus habilidades manuales. En el marco de los países del Maghreb, existen asociaciones que no se ocupan exclusivamente de educación y empleo, sino también de familia y de violencia de género, como, por ejemplo, la Asociación democrática de Mujeres de Marruecos, que se autodenomina feminista e independiente. Los miembros de esta asociación tienen como objetivo principal la protección de los derechos de las mujeres que sufren violencia familiar o cualquier otro tipo de discriminación. En casi todos los países árabes islámicos existen organizaciones no gubernamentales con estas características.

La globalización afecta a la sociedad no sólo en términos económicos, sino también y sobre todo en las relaciones cotidianas. Es propiamente en la práctica de lo cotidiano que el universo femenino resiste y desarrolla instancias que influyen sobre la comunidad entera. En un mundo que parece ser homogéneo surgen nuevas identidades y nuevas reivindicaciones. Lo que une a todas las diferentes asociaciones y movimientos

es la emergencia de una nueva subjetividad que contiene en sí múltiples pertenencias.

El mundo del feminismo islámico intenta comprender la relación entre religiosidad, laicidad y derechos humanos; de esta manera, trata de construir nuevas y múltiples identidades en continuo diálogo, y contraste permanente, con las categorías impuestas por el poder político y económico en sus diversas manifestaciones. Como recuerda Trevisani, es entre las fisuras de un cliché convencional, y entre las resquebrajaduras de un bloque ideológico donde se puede localizar la resistencia. Se trata de una resistencia que implica la redefinición de sus límites y de sus contenidos, una resistencia que debe ser reexaminada a partir de una interpretación creativa de la elección de la mujer de sustraerse a la violencia (Trevisani, 2006).

Aunque las mujeres occidentales encuentren difícil dar vida a nuevos movimientos sociales con objetivos específicamente económicos y políticos, su acción ejerce una importante influencia sobre el espíritu del tiempo en el que vivimos. Al mismo tiempo, las mujeres musulmanas, parecen ser más capaces de determinar una acción colectiva con el objetivo de producir una conciencia de sí mismas y conseguir, por la movilización, una mejoría de las condiciones prácticas de sus existencias.

Sin embargo, lo que sorprende son los elementos comunes en las modalidades de acción de los movimientos sociales clásicos: aunque parezcan muy diferentes, ambas modalidades tienen como objetivo el derrocamiento de la historia. Como plantea Touraine, parece emerger un deseo de reconstrucción, de reunión, entre global y local, entre los componentes de aquella polarización de las fuerzas sociales que ha representado la columna vertebral de la modernidad, históricamente basada sobre el conflicto entre las élites dirigentes y las categorías de mujeres y hombres mantenidos en un estado de inferioridad.

Si estos procesos están en acción, independientemente del hecho que las mujeres del mundo sean y se sientan ya libres, es porque sus esfuerzos para conquistar la posición que desean tener en el mundo, participan y producen un cambio en la cultural general, del cual las mujeres son las protagonistas.

Referencias bibliográficas

AMBROSINI, M. *Sociologia delle migrazioni*. Roma: Laterza, 2004 y 2007.

APPADURAI, A. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2000.

BAUMAN, Z. *Dentro la globalizzazione, le conseguenze sulle persone*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

– *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza, 2002.

– *Voglia di comunità*. Roma-Bari: Laterza, 2001.

– *Amore Liquido. Sulla Fragilità dei legami affettivi*. Roma-Bari: Laterza, 2003.

El debate interno al mundo musulmán sobre el feminismo islámico sigue ocupándose sobretodo de las distinciones entre feminismo musulmán y feminismo secular.

Es interesante el concepto de “gender jihad” propuesto por la teóloga afro-americana Amina Wadud, que considera que el concepto de feminismo tiene que ser reelaborado en el marco del islam

- *Vita liquida*. Roma-Bari: Laterza, 2006.
- *Modus Vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- *Vite di Scarto*. Roma - Bari: Laterza, 2007.
- B'CHIR, A.; Rahmouni S.; Kadri M.S.; Lahmar H. (eds.) *La femmes Tunisienne acteur de developpement regional*. Tunis: Credif, 2005.
- BOURQUIA, R.; CHARRAD, M.; GALLAGHER, N. (eds.) *Femmes culture et societe au Maghreb*. Casablanca: Afric Orient, 2000.
- *Nuovi soggetti nomadi*. Roma: Luca Sossella Editore, 2002.
- CABRIA, L. CALLONI M. (eds.) *L'altra metà della luna-Capire l'Islam contemporaneo*. Genova: Marietti, 2003.
- CARLINI, G. (ed.) *La terra in faccia*. Roma: Ediesse, 1991.
- *Luoghi e non luoghi dell'incontro*. Genova: Ed. Coedit, 2001.
- *Famiglia in trasformazione*. Genova: Ed. Irre Liguria, 2002.
- *I Latinoamericani a Genova*. Genova: De Ferrari Editore, 2004.
- *Genova verso il Mediterraneo. Percorsi di vita, di morte, di gioia*. Genova: Edizione Socrem, 2004.
- *Viaggio insieme verso il futuro*. En: AA.VV. *Il viaggio che gli altri ci portano*. Genova: Le Mani, 2004.
- CASTELLS, M. *Il potere delle identità*. Milano: Università Bocconi, 2003.
- CUCHE, D. *La nozione di cultura nelle scienze sociali*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- DAL LAGO, A. *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- DANIELE, G. *Relazioni etniche. Stereotipi e pregiudizi*. Roma: Edup, 1998.
- *"Da imbuto a niçoise" – l'immigrazione nella zona 1 "ventimigliese"*. Genova: Coedit, 2005.
- DE PAOLI, B. *I musulmani nel terzo millennio-Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma: Carocci, 2007.
- GIDDENS, A. *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- GOODY, J. *Il furto della storia*. Milano: Feltrinelli, 2008.
- HERRERA, G. *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y derecho*. Quito: FLACSO 2000.

- *Antología de estudios de género en el Ecuador*. Quito: FLACSO, 2001.
- Carillo M.C. Torres A. *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito: FLACSO, 2005,
- *La migración ecuatoriana: redes, familias, identidades*, Quito: FLACSO-Plan nacional migración y desarrollo, 2005,
- “Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado”. En: Herrera, G.; Carillo, M.C.; Torres, A. *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*”. Ecuador: FLACSO, 2005.
- *La persistencia de desigualdad. Género, trabajo y pobreza en América Latina*. Quito: FLACSO – CONAMU, 2006,
- *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balances y desafíos*. Quito: FLACSO, 2007.
- HERRERA G.; PRIETO, M.; PEQUENO, A.; GOETSCHER, M.A. *De memorias. Imágenes públicas de mujeres ecuatorianas*. Quito: FLACSO-FONSAL, 2007.
- LAGOMARSINO, F. *Famiglie Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall’Ecuador*. Francoangeli, 2006.
- LARGUECHE, D. (ed.) *Histoire de femmes au Maghreb-Culture materielle et vie quotidienne*. Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2000.
- MERNISSI, F. *Donne del profeta-La condizione femminile nell’Islam*. Genova: ECIG, 1997.
- MESSAOUDI, K.; SCHEMLA, E. *Una donna in piedi*. Trento: Mondadori, 1995.
- MOUAQIT, M. *Le reforme du droit de la famille-Cinquante annees de debats*. Casablanca: Prologues, 2001.
- PRIETO, M.; ARAUJO, K. *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO, 2008,.
- PRIETO, M. *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Quito: FLACSO, 2008,.
- *Entre las crisis y las oportunidades. Mujeres ecuatorianas, 1994-2005*. Quito: FLACSO Conamu, 2005.
- PUGLIESE, E. *L’esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- *L’Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*”. Bologna: Il Mulino, 2006.
- RIVERA, A.M. *La guerra dei simboli*. Bari: Dedalo, 2005.
- RIVERA, A.; GALLISSOT, R.; MONDHER, K. *L’imbroglio Etnico*. Bari: Edizione Dedalo, 2001.

RUTHVEN, M. *Islam*. Torino: Einaudi, 2001.

SALIH, R. *Musulmane rivelate: donne, islam, modernità*. Roma: Carocci, 2008.

SASSEN, Saskia. *Le città nell'economia globale*. Bologna: Il Mulino, 1997.

– *Globalization and its discontent. Essays on the mobility of people and money*. New York: New Press, 1998.

– “Strategic Instantiations of Gendering in the Global Economy”. En: Hondagneu-Sotelo, Pierrette (ed.) *Gender and US Immigration, Contemporary Trends*. Los Angeles: University of California Press, 2003.

HOCHSCHILD. *Global Woman: Nannies, Maids And Sex Workers In The New Economy*. New York: Henry Holt and Company, 2004.

TREVISANI, I. *Il velo e lo specchio, pratiche di bellezza come forma di resistenza agli integralismi*. Milano: Baldini, Castoldi, Dalai, 2006.

TOURAINÉ, A. *Il Mondo è delle donne*. Milano: Il Saggiatore, 2009.

VITTADINI, N. *Reti di computer, reti di culture: la presenza on line dei migranti*. En: Bovone, L.; Volontè, P. (eds.) *Comunicare le identità*. Milano: Franco Angeli, 2006.

ZANFRINI, L. *Sociologia delle migrazioni*. Roma: Laterza, 2004 y 2007.

– *Cittadinanze. Appartenenze e diritti nella società della globalizzazione*. Roma: Laterza, 2007.

ACCIÓN Y TRANSFORMACIÓN COMO CIENCIA... FICCIÓN. ITINERARIOS DE TRANSFORMACIÓN Y RESISTENCIA A PARTIR DE PROYECTOS CREATIVOS

Antar Martínez

Universitat Autònoma de Barcelona

antarmar@gmail.com

Ana C. Aguirre

Universitat Autònoma de Barcelona

ancristina@yahoo.com

Somos herederas de una tradición ilustrada según la cual la vía privilegiada para conocer el mundo es la ciencia, y ésta consiste en la búsqueda fervorosa de lo objetivo, de realidad nítida y pulcra, libre de todo rastro de ficción y fantasía. En nuestros días, la racionalidad científica predominante se edifica sobre la noción cartesiana de lo universal, entendiendo lo universal como un conocimiento trascendente y absoluto, más allá del tiempo y del espacio; es decir, como equivalente a la mirada de Dios (Haraway, 1991).

De acuerdo con el mandato de la ciencia moderna, el conocimiento que se produce desde estas coordenadas divinas –desde estas no-coordenadas– debe ser aséptico e imparcial, centrado en la función descriptiva. Este proyecto está sumergido en el imaginario de lo real como valor fundamental, de la realidad externa e independiente de sus métodos de conocimiento, de la realidad por descubrir. Su aspiración es siempre el descubrimiento. Descubrir significa desvelar, destapar algo que estaba cubierto, encontrar algo que estaba escondido. Se descubrió el fuego y la agricultura, las fases del coito, la velocidad del sonido. Se descubrió la estructura molecular del ADN y la existencia de los quásares. Se descubrió América. Desde esta mirada, el imaginario de lo real y su descubrimiento es el único terreno sólido sobre el que podemos fundamentar conocimientos y emprender transformaciones. Lo que cuenta es lo que de hecho existe, lo que importa es la ontología precisa y estable.

Cuando se le toma en cuenta, la ficción está subsumida al orden de la racionalidad, es un rasgo secundario que adquiere cierta utilidad en tanto se pone al servicio de la lógica objetivista. En la mayoría de los casos, la ficción sencillamente se considera extranjera, habitante de un reino alejado del conocimiento, cuyo hábitat pertenece al orden del entretenimiento

En nuestros días, la racionalidad científica predominante se edifica sobre la noción cartesiana de lo universal, entendiendo lo universal como un conocimiento trascendente y absoluto, más allá del tiempo y del espacio; es decir, como equivalente a la mirada de Dios

En este trabajo
queremos transitar
por los puentes
—quizá ficcionales
aún— que comunican
estos dos reinos
aparentemente lejanos
e independientes.
Nos dejamos seducir
por la idea de que la
ciencia sea cada vez
más ciencia-ficción, de
que se deje contaminar
por las inoculaciones
fantásticas como
una herramienta
de conocimiento y
transformación social
que permite detonar
su potencial creativo a
la par de su potencial

y el placer, y no al del conocimiento y la razón; sirve para enriquecer el espíritu pero no para resolver problemas concretos y reales.

Desde estos ojos, la acción colectiva y las transformaciones sociales pueden ser leídas como un sistema transparente, desentrañable y preciso; el producto de unas relaciones estructurales estables y analizables en donde es posible y deseable intervenir y regular. Bajo esta lógica, los movimientos sociales se han venido convirtiendo en un objeto explicable a través de la ontología científica y, en consecuencia, controlable y predecible una vez que se —descubren— las proporciones exactas de sus ingredientes. Pareciera entonces que para actuar sobre el orden establecido, para generar prácticas de resistencia, para legitimar las transformaciones sociales, es necesario recurrir al imaginario del descubrimiento, al apego extremado por la realidad comprobable, y renunciar a las ficciones como puntos de partida, caminos y destinos.

En este trabajo queremos transitar por los puentes —quizá ficcionales aún— que comunican estos dos reinos aparentemente lejanos e independientes. Nos dejamos seducir por la idea de que la ciencia sea cada vez más ciencia-ficción, de que se deje contaminar por las inoculaciones fantásticas como una herramienta de conocimiento y transformación social que permite detonar su potencial creativo a la par de su potencial realista. Para ello, y en primer lugar, esbozamos un mapa del terreno en que situamos nuestra discusión: los encuentros y desencuentros entre ciencia y ficción.

Enseguida proponemos algunas reflexiones sobre nuestro involucramiento, como investigadoras y militantes, en dos colectivos cuyos itinerarios están profundamente signados por la resistencia política y la transformación social. El primero de ellos busca cuestionar las categorías dominantes del género y visibilizar las identidades transgénero como espacios habitables. El segundo versa en torno a un sujeto colectivo —La Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos— que desmantela un orden de verdad articulado desde el discurso dominante. Para nuestros ojos, estos colectivos generan prácticas que pueden ser entendidas a través de la metáfora de la ciencia-ficción y nos animan a pensar en nuevas lógicas que incorporan la invención y la quimera como fundamentos de conocimiento y de acción. Finalmente, concluimos con algunas ideas que apuntan a pensar la ciencia-ficción como una metáfora fértil para reconfigurar y enriquecer nuestros abordajes y herramientas a la hora de emprender la construcción de nuevos espacios sociales.

Ciencia y ficción: desencuentros y amalgamas

La ciencia funciona hoy como el modelo dominante de producción de conocimiento, la fábrica de saber por antonomasia. La ciencia es el suelo en donde, según un sentido común generalizado en distintas esferas sociales, es deseable erigir todos los proyectos humanos. En el corazón de la ciencia reina la figura de la representación: a través del conocimiento se representa —se genera una especie de calca simbólica— aquello a lo que el conocimiento se refiere, el mundo tal cual es. Aquí el objeto, la relación, la realidad; acá el número que lo representa, el enunciado que la describe, el símbolo que la encarna. La relación que se plantea entre lo que se puede decir y lo que existe es directa, unívoca y lineal.

Ya se ha dicho de diversas maneras que la ciencia puede entenderse como una forma narrativa más, como una modalidad de ficción (Foucault, 1998; Rorty, 1967; Lyotard, 1984; Derrida, 1986). Pero también se sabe que, en todo caso, su característica fundamental es, precisamente, buscar ocultar a toda costa esta condición contingente y construida (Ibáñez, 2005). El discurso científico se presenta a sí mismo como verdadero apelando en todo momento a la representación de la realidad como forma única de decir la verdad. Todo aquello dicho o pensado que no represente con adecuado realismo y suficiente precisión lo que –efectivamente– está en el mundo, es una ciencia carente o falsa o, en todo caso, no es ciencia: pertenece al continente del arte y del entretenimiento, es ficción.

Pareciera que conocer la realidad y hacer ficción fuesen dos parcelas definitivamente escindidas y con los contornos bien delimitados. Pero esta escisión puede ser desafiada. La distinción entre ficción y realidad se inscribe en una lógica de pensamiento dicotómico bien arraigado en la modernidad ilustrada, forma parte de una colección de dualismos que determinan nuestra interpretación del mundo: naturaleza/cultura, humano/máquina, sexo/género. Se ha dicho de esta escisión que es –la gran división moderna– (Latour, 1993). Sin embargo, estas nociones dicotómicas ya no resultan tan funcionales para dar cuenta de las relaciones en que nos movemos y los nuevos espacios que habitamos (Haraway, 1997).

El desafío consiste entonces en articular nuevos lenguajes para comunicarnos y para producir conocimiento. Para Haraway (1991), por ejemplo, el cyborg es una figura que permite transitar hacia esos nuevos lenguajes y trascender dicotomías. El cyborg es –un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción–. Esta figura le permite argüir que –las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica–.

Siguiendo esta hebra, queremos explorar la metáfora de la ciencia-ficción como un terreno de reconfiguración para pensar la manera en que conocemos y actuamos sobre el mundo, o como una herramienta retórica y política para desmontar categorías fijas y proponer nuevas relaciones y realidades posibles y deseables (Galindo y Bonna, 2004).

Como género literario, la ciencia ficción –se ocupa de la creación de otros mundos que existen a nivel literal, en una relación creíble (sobre la base racional) con el mundo real, provocando, en la mente del lector, una destrucción metafórica de ese mundo real– (Ketterer, 1976). Esta sugerente concepción nos dice que la ciencia ficción se mantiene simultáneamente en un doble movimiento: mantiene un vínculo íntimo –racional y creíble– con el –mundo real– y, al mismo tiempo, genera una ruptura con el orden instituido como real en pos de la invención de nuevos mundos posibles. La referencia que se hace a la realidad no es de supresión y olvido, tampoco de representación y clausura, sino de contingencia y transformación. Este es el terreno que nos permite habitar la ciencia ficción como metáfora para abordar y transformar la realidad, superando la parcelación entre descripción e invención e integrando una agencia creativa en su construcción. Por ejemplo, el cineasta de ciencia ficción David Cronenberg comenta, con motivo de su propio trabajo, que se trata de concebir –el concepto de realidad como un concepto de voluntad, en lugar de tomarlo como un absoluto que nos es dado–.

La ciencia funciona hoy como el modelo dominante de producción de conocimiento, la fábrica de saber por antonomasia. La ciencia es el suelo en donde, según un sentido común generalizado en distintas esferas sociales, es deseable erigir todos los proyectos humanos

La distinción entre ficción y realidad se inscribe en una lógica de pensamiento dicotómico bien arraigado en la modernidad ilustrada, forma parte de una colección de dualismos que determinan nuestra interpretación del mundo: naturaleza/cultura, humano/máquina, sexo/género

En este sentido, asumir una teoría de la realidad como un absoluto clausurado, a través de una relación exclusivamente representacional que excluye la voluntad creativa, nos conduce a estabilizar significados y expresiones. Buscar dar cuenta de lo que –realmente es–, como una esencia invariable y fija, contribuye a constreñir nuestras comprensiones y prácticas más que extenderlas; captura a la metáfora que subyace a todo conocimiento y la asfixia hasta inmovilizarla (Lizcano, 2006). Es evidente que esta función descriptiva y referencial es necesaria para la comunicación y el conocimiento, pero es menos útil cuando lo que se busca es, precisamente, una ruptura con el orden establecido de representación y el conocimiento.

Si la ciencia busca estabilizar significados, la ciencia-ficción intenta desestabilizar nuestra representación del mundo, abrir sus posibilidades a destinos inesperados, crear figuras posibles pero no tan predecibles, empujar y extender las fronteras de lo que se puede pensar y vivir a partir de las condiciones presentes e imaginarias.

El giro drástico que subyace a esta idea es el desplazamiento del imaginario del descubrimiento al imaginario de la invención. Supongamos que debemos abordar el proyecto de conocer y transformar nuestro entorno no como un proyecto de descubrimiento sino de creación o, mejor, como un proyecto donde la distinción entre creación y descubrimiento deja de tener relevancia (May, 2005). Conocer y actuar sobre la realidad podría parecerse entonces a participar de y construir un mundo donde proliferan nuevas criaturas y formas de vida.

Itinerarios alternativos: inventar para transformar y resistir

Estamos inmersos en un mundo donde impera lo que, siguiendo a Foucault (1998), podríamos llamar la –moral científica–. El paradigma de la objetividad y del conocimiento válido y presto para esclarecer y regir el mundo envuelve la globalidad de las experiencias humanas. Las vías instituidas de la vida colectiva y la transformación social están cooptadas por el imaginario de la rigurosidad y el apego a las verdades producidas por la máquina científica; por sus procedimientos, normas, valores e instituciones. Al costado y entremedio de este sistema legitimado por la –moral científica–, existen movimientos y espacios marginales desde donde se generan itinerarios alternativos, movimientos de ruptura que encarnan conocimientos y transformaciones que escapan a la lógica de conocimiento dominante. Más aún, consideramos que estos movimientos inventan nuevas lógicas de conocimiento y acción. La versión instituida sobre lo que debe ser un cambio social, cómo debe llevarse a cabo, y el escenario deseable en que dicho cambio debe culminar, es desafiada por otras versiones y prácticas de resistencia.

Nos resulta pertinente, entonces, reflexionar sobre nuestro propio involucramiento en movimientos y espacios de resistencia –movimiento civil internacional y activismo transgénero, respectivamente–, buscando dar cuenta de esos momentos de ruptura en donde se inauguran prácticas de conocimiento y transformación –otras–, que apuntan hacia la invención y la ficción como itinerarios alternativos.

Transgénero, nuevo personaje

Imaginemos que alguien hubiera escrito, hace unas cuantas décadas, una historia en donde en un futuro no muy lejano emergiera un nuevo tipo de ser humano, un nuevo espécimen de la especie, que no es ni mujer ni hombre, que no pertenece a ninguno de los dos géneros que conocemos; una modalidad inédita de persona que no puede ser encajada en las categorías de masculino o femenino y que tampoco puede ser clasificada dentro del dominio de la enfermedad o la desviación. Si alguien hubiese hablado de esta nueva estirpe sin sexo definido, que mutan sus cuerpos y prácticas constantemente, que no pueden clasificarse, que vagan por las metrópolis hipermodernas como una tribu del fin de los tiempos identitarios, con una hibridación y una ambigüedad genérica como escudo y lanza, seguramente se hubiera considerado un relato de ciencia-ficción.

Más de alguno inclusive hubiese considerado este relato como una profecía –distópica o utópica– de la decadencia o liberación de la especie humana hacia fines de la civilización moderna. Qué mejor señal para el fin de los tiempos que la perversión absoluta de la más fundamental naturaleza humana: ser hombre o mujer. Y este relato hubiese podido ser considerado como ciencia-ficción porque rompe con un orden sociopolítico y simbólico que se considera natural y fijo, conmociona un sentido común tan arraigado que se ha convertido en una realidad incuestionable: el sistema de sexo/género (Butler, 2006).

Este orden establecido sobre sexo y género que habitamos y asumimos como nuestra realidad, está legitimado por una autoridad científica que lo explica a través de esencias y naturalezas últimas, determinadas por unos factores materiales y biológicos que están –ahí afuera–, como realidades incontrovertibles y que han sido –descubiertas– a través de una indagación objetiva.

A lo largo de la época moderna, estos discursos sobre determinismo biológico, amparados por la autoridad moral de la ciencia, han definido una serie de "marcadores corporales" –sexo, capacidad reproductiva, color de la piel, expresiones físicas y conductas sociales, por ejemplo– que deben ser considerados como referentes estables y naturales para la formación de identidades, subjetividades y deseos. Esta lógica del determinismo físico y biológico ha servido, además, como una potente herramienta política para legitimar desigualdades sociales y diferencias de poder en el terreno del género, la sexualidad y la orientación sexual (de hecho, la historia de los estudios feministas es, en muchos sentidos, una constante pugna por desnaturalizar los marcos conceptuales del determinismo biológico).

Es éste el sistema que vendrían a desestabilizar estos nuevos seres de nuestra ficción, estas tribus inclasificables. Y las tribus han llegado. Empieza a emerger una generación que sueña y habita espacios y cuerpos que aún no tienen palabra que les nombre. En ocasiones usan "Transgénero" como un "término paraguas" para hacer referencia a un conjunto heterogéneo de expresiones de género e identidades fluidas que no caben en el binomio hombre-mujer, que no son estables y bien definidas sino ambiguas y mutantes. Aunque, en realidad, el nombre es lo que menos les importa. Queer, trans, Cyborgs, vampiros, innombrables.

Queremos explorar la metáfora de la ciencia-ficción como un terreno de reconfiguración para pensar la manera en que conocemos y actuamos sobre el mundo, o como una herramienta retórica y política para desmontar categorías fijas y proponer nuevas relaciones y realidades posibles y deseables

Si la ciencia busca estabilizar significados, la ciencia-ficción intenta desestabilizar nuestra representación del mundo, abrir sus posibilidades a destinos inesperados, crear figuras posibles pero no tan predecibles, empujar y extender las fronteras de lo que se puede pensar y vivir a partir de las condiciones presentes e imaginarias

En su auto-presentación, la Guerrilla Travolaka, un grupo pionero en el activismo trans de Barcelona, describe al mismo tiempo que inventa el espacio donde podrán habitar nuestros nuevos personajes: –Ni hombres ni mujeres. Ni disfóricos, ni trastornados, ni transexuales. Sólo somos guerrilleras o guerrilleros según el momento. Piratas del género, buscadores de tesoros. Somos Trans-resistentes, Trans-guerrilleras, Trans-ciudadanas, Travolakos, Drag-Kings y Drag-Queens. Disidentes del heteropatriarcado¹. En esta declaración nos invitan a imaginar y a habitar nuevas formas de estar en el mundo, al margen del sistema de identidades que entendemos como natural y exhaustivo. Esta es una declaración política y creativa, que parte de una realidad concreta y encarnada pero que se conforma con ella; y que no sólo no se conforma sino que se apropia del derecho de inventar nuevas tramas, de escribir con mano propia sus cuerpos y crear los personajes que desean habitar en el relato del sexo/género. –Que nadie nos invente en nuestro nombre– es el mensaje: si no existen más espacios para vivir que –hombre– y –mujer–, pues habrá que imaginarlos, crearlos.

En una narrativa realizada con Pau, activista trans independiente, nos comenta:

"La concepción dominante del género me dirá que si yo nazco mujer es porque tengo genitales de mujer y que por eso además tengo que casarme con un hombre. Sin embargo hay otras maneras de pensar y de pensarnos. Hay una relación entre mi género y mi cuerpo, pero esta relación existe porque yo la he venido construyendo: así como he construido mi género, también he construido mi cuerpo y también mi sexualidad [] Cuando hablo de que uno se inventa a uno mismo, es inevitable usar ciertos moldes predeterminados social y culturalmente. Uno no puede abstraerse por completo de las reglas del juego de la sociedad. Para poder vivir tienes que entrar en este juego, al menos parcialmente. Y no me identifico personalmente como hombre ni como mujer, sé que existen estas dos identidades estereotipadas y no creo en la esencia de ninguna de las dos, pero cuando voy a trabajar hablo en masculino, porque de otra manera resulta muy difícil conducirse en esos ámbitos" (Pau, 2008).

Este juego entre la realidad y la invención, entre el uso estratégico de las categorías establecidas y la generación creativa de nuevas prácticas, puede entenderse como un territorio de conocimiento y transformación que integra las herencias de la ciencia pero se entrega igualmente a las posibilidades de la ficción. Es un terreno intermedio que hace uso de ambos recursos como no excluyentes y los combina en un acto de resistencia y transformación.

La metáfora de la ciencia ficción, en complicidad con el activismo trans y con la teoría feminista, puede ayudarnos a boicotear los sistemas de género construidos como reales y asumidos como incuestionables, puede ayudarnos a "jugar con los cuerpos, crear identidades encarnadas, mutaciones, hacer aparecer el género como performativo" (Galindo y Bonna, 2004: 2). Esta posibilidad, en nuestro parecer, no se remite solamente al género de lo literario, sino que cobra vida en las prácticas políticas y creativas de colectivos como éstos, de los nuevos personajes innombrables de nuestra ficción.

Las tribus han llegado. Esas tribus que otrora pudieron ser concebidas como ficciones empiezan a encarnar. La nueva estirpe irrumpe. Se empieza a soñar a sí misma, se engulle en sus propias maquinaciones, en sus

1. Traducción del catalán al castellano hecha por las autoras

propias fantasías y pesadillas. La nueva estirpe es la ciencia y la ficción de sí misma. Es la realidad que encarna y que habita, pero también la imaginación que le permite escapar, construir lugares nuevos, nombres nuevos, formas inencontrables. La tribu que llega escribe día a día la ciencia ficción en que vive.

Otras lógicas de construcción de verdad: Detectives e Infomorphs

Continuemos con la creación de personajes y colectivos como un acto violento sobre las figuras y las prácticas estabilizadas de la –realidad–, leyéndolas desde otras lógicas que distintos personajes nos sugieren desde la ciencia ficción.

Yoda: No, no es diferente, diferente sólo lo es en tu mente.

Si tenemos la capacidad de pensarlo diferente, de reformularlo, entonces existe la posibilidad de que transgredamos las fronteras infranqueables, las fronteras del espacio geopolítico e ideológico. Las fronteras que nos permiten o nos niegan actuar en otras realidades y así podemos hablar de reacciones emergentes, de cadenas de respuesta. De cuestionar lo local en lo internacional, de sujetos colectivos que existen porque fueron capaces de traspasar las fronteras jugando con ellas.

El objetivo: actuar, reactiva o activamente. Emerger en otros sitios como una interpelación a las metáforas de verdad, que aquí y allí se instauran, al sistema de representación desde donde se rige la Matrix. Como respuesta que emerge al Orden Mundial S.A.

La Comisión Civil internacional de Observación por los Derechos Humanos (CCIODH): su función es interpelar, constituirse en una red de alcance. Un sujeto colectivo que intenta generar otra conexión entre los actores y que ponga en tela de juicio la condición de –verdad– de las metáforas estabilizadas y las declaraciones –oficiales de los hechos–.

Yoda: Tu des-aprender debes, todo lo que has aprendido.

Una estrategia que se genera en la medida en que se actúa, en la medida en que las cosas se hacen de otra manera, un mecanismo de articulación que explota de unos territorios a otros. Un colectivo de acción, que performa con base en sus diferentes personajes hibridados con diferentes puntos de partida y que se encarga de transgredir las fronteras geopolíticas. Esto desde las lógicas de la CCIODH. Ensamblajes civiles, tecnológicos, políticos; una sociedad civil que reacciona ante un sistema de instauración de verdad.

El Parlamento Europeo emitió un informe positivo en materia de derechos humanos en México (4 de diciembre de 1997), semanas antes de la masacre² de Acteal (22 de diciembre 1997). Este visto bueno era una de las cláusulas indispensables para dar luz verde a la firma del tratado de libre comercio México-Unión Europea.

Este dictamen causó indignación a la sociedad civil nacional e internacional, puesto que no se correspondía con la gravedad de la situación que se estaba dando y denunciando desde Chiapas. (CCIODH, 2008: 17)

Nos resulta pertinente reflexionar sobre nuestro propio involucramiento en movimientos y espacios de resistencia –movimiento civil internacional y activismo transgénero, respectivamente–, buscando dar cuenta de esos momentos de ruptura en donde se inauguran prácticas de conocimiento y transformación “otras”, que apuntan hacia la invención y la ficción como itinerarios alternativos

2. El 22 de diciembre de 1997, en Acteal (un poblado en el Estado de Chiapas, México), fueron asesinadas 45 personas: 15 niños, 21 mujeres y 9 hombres pertenecientes a la Asociación Civil Las Abejas. La masacre fue en una ermita mientras rezaban.

Este orden establecido sobre sexo y género que habitamos y asumimos como nuestra realidad, está legitimado por una autoridad científica que lo explica a través de esencias y naturalezas últimas, determinadas por unos factores materiales y biológicos que están “ahí afuera”, como realidades incontrovertibles y que han sido “descubiertas” a través de una indagación objetiva

De esta interpelación se ensambla la CCIODH, buscando interpelar el informe del Parlamento y con ella una estrategia de creación de lógicas de verdad. Este personaje, la CCIODH, actúa en un doble registro:

- Como Detective, personaje que con frecuencia se asoma en los relatos de ciencia ficción. Con el objetivo de elaborar un informe independiente, *desde otras miradas*, que permita tener una información veraz y documentada sobre el terreno (CCIODH, 2008: 17).
- Y como Infomorphs³: como un colectivo de descarga de información. Los Infomorphs se refieren a un término para definir a alguien, una entidad biológica, que ha volcado su mente y consciencia –su información– a un soporte informático, y ha podido a partir de allí ocupar el cuerpo o estructura que quiera, esto desde la ciencia ficción.

En este caso la Comisión, como colectivo de personas (en la última visita, provenientes de 11 países) con base en su metodología de trabajo sobre la información explícita:

Supone la adopción de un enfoque de interlocución desde todos los agentes participantes en los conflictos sociales en México (Chiapas, Oaxaca, Atenco), un cambio de lógica y no solo por los observadores externos, con las diferentes visiones e interpretaciones⁴ (CCIODH, 2008, 24); a partir de registros que tanto a nivel individual como colectivo se obtienen día a día durante los periodos de visita a México. Utilizando un gestor de información de trabajo informático en red, aplicaciones y base de datos por medio de un sistema de programación en el que se pueden consultar las plantillas de entrevistas⁵, datos básicos generales, descriptores, contenidos, transcripciones de las mismas, audios, vídeos, y diferentes informaciones adicionales relativas a las entrevistas. Todo esto descargado allí por quienes componemos el colectivo a partir de las articulaciones en el terreno, tanto a nivel social, como político y tecnológico, y los testimonios y testigos de cada una de las entrevistas.

Esta doble función, como Detective e Informorph, consigue desestabilizar la metáfora establecida como verdades institucionales e interpela –por medio de su concreción en una serie de informes, por un período de 10 años (actualmente se ha realizado el sexto), documentales y boletines de prensa, tanto nacional como internacional– las responsabilidades de las instituciones a diferentes niveles, desde otras lógicas que desestabilizan los órdenes de verdad antes instaurados.

Ciencia-ficción: territorio de posibilidad

La ciencia-ficción nos atrae como un espacio fronterizo. Además de un género literario que produce novelas, películas, relatos y narraciones, creemos que consiste también en una sensibilidad híbrida, una forma de concebir el conocimiento y su producción. Esta sensibilidad o lógica de la ciencia ficción nos invita a poner la función imaginativa en el primer plano (indisociable del conocimiento de la realidad), nos invita a abrir el curso de los acontecimientos a nuevos horizontes posibles (no a clausurar el pensamiento con sentencias definitivas), nos invita a ensayar nuevas formas de investigación y de escritura que se nutren de diversos recursos estéticos y éticos (que escapan a la pretensión de un lenguaje monótono y cerrado sobre sí mismo).

3. Sobre Infomorphs en wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Infomorph> :

El término Infomorph refiere a un sentido (download/upload) cargado o transferido en una computadora (transferencia de la mente, la mente que carga refiere a la transferencia hipotética de una mente humana a un substrato diferente de un cerebro biológico, tal como una simulación de computadora detallada de un cerebro humano individual) de una entidad biológica. <http://www.absoluteastronomy.com/topics/Infomorph#encyclopedia>

4. Realiza y transcribe más de 275 entrevistas a 612 personas (instituciones, organizaciones, individuales). Con un equipo 50 personas de 9 países (Francia, España, Italia, Suecia, Austria, Portugal, Alemania, EEUU y Suiza) de forma presencial, y más de 100 personas como equipo de apoyo tanto virtual, operativo, informático, como presencial en algunos casos. En la sexta visita, en un periodo de 10 años.

5. De manera encriptada y condicionada según responsabilidades internas. (CCIODH, 2008: 25)

La ciencia-ficción es un espacio fronterizo de conocimiento y transformación porque no es una suma de lógicas o tradiciones sino un entretreído. La ciencia ficción recupera significativamente las figuras y los conocimientos disponibles en los almacenes de la ciencia y de la sociedad, pero abre la puerta a otras posibilidades, a formas aún inexistentes. Asume un criterio de verosimilitud, pero no clausura las fronteras de lo pensable. Genera rompimientos en las lógicas de la verdad y lo verdadero, explosionándolas y abriéndolas en sus posibilidades y articulaciones.

La amalgama que se encarna en la ciencia-ficción puede mirarse desde distintas posiciones. Por ejemplo, si sabemos que –la ciencia es una actividad que consiste en producir o construir funciones, algoritmos que establecen relaciones entre variables; el arte es una actividad que consiste en producir o construir afectos, maneras de sentir, de padecer. Pues bien... la ciencia ficción es capaz de articular la función teorematizada y el afecto de la cualidad vivida– (Tirado, 2004:2).

Quizá el lector ya habrá pensado en las discusiones que han dado cuenta de que la ciencia está preñada de actos productivos. De hecho, se podrá decir que la ciencia es desde siempre ciencia-ficción, en tanto entramado de prácticas, instituciones y artefactos que producen realidad, que inventan lenguajes y objetos, que dejan tras de sí un cúmulo de seres nuevos, recién paridos por las fábricas de la maquinación científica. Desde hace un tiempo ya, se ha dicho que nosotras mismas somos producto de una urdimbre de ficciones: raza, clase, orientación sexual, género, nacionalidad, etc. En dicho caso, la figura de la ciencia ficción nos permite abordar explícitamente el proyecto que nos ocupa; se sitúa desde un principio en el reconocimiento lo que hay de ciencia en la ficción y lo que hay de ficción en la ciencia. Asume estas fronteras brumosas y fluidas. Este reconocimiento permite, por un lado, exponer la condición construida de las categorías que habitamos y, por otro, acercarnos a los recursos creativos para elaborar nuevas.

Nos gusta la definición que Darko Suvin (1979) hace de ciencia ficción como –una literatura del extrañamiento cognitivo–. Habitar este espacio equivale a desafiar sistemáticamente los esquemas sedimentados de conocimiento. Las ideas se vuelven un objeto de experimentación. Pero también nos gusta pensar que esta experimentación no es solamente un ejercicio retórico o un proyecto exclusivamente intelectual, sino que puede conectar con trayectorias políticas encarnadas, con procesos de transformación social y con espacios de resistencia bien localizados.

Los movimientos de que hemos dado cuenta anteriormente, nos ayudan a pensar en esta posibilidad. Nos invitan a desafiar la perspectiva que concibe la transformación y la resistencia política como productos de una estructura social acabada, como fruto de variables determinantes y determinables, que pueden conocerse en sus componentes y relaciones y, por consiguiente, predecirse y regularse. En contraposición, consideramos que estos proyectos en que hemos participado viven la transformación social y la acción colectiva en tanto territorio de invención e incertidumbre. En este sentido, nos invitan a pensar la transformación social como un ejercicio de la fantasía, de trabajo en el umbral entre un orden establecido y aquellos elementos quiméricos que no caben en el imaginario de lo real o en el orden dominante de la verdad. El desafío que nos interesa consiste, entonces, en un desplazamiento de una concepción de la transformación social que vaya de la ciencia a la ciencia-ficción.

Esta lógica del determinismo físico y biológico ha servido, además, como una potente herramienta política para legitimar desigualdades sociales y diferencias de poder en el terreno del género, la sexualidad y la orientación sexual

Empieza a emerger una generación que sueña y habita espacios y cuerpos que aún no tienen palabra que les nombre. En ocasiones usan ‘Transgénero’ como un “término paraguas” para hacer referencia a un conjunto heterogéneo de expresiones de género e identidades fluidas que no caben en el binomio hombre-mujer, que no son estables y bien definidas sino ambiguas y mutantes

Referencias bibliográficas

BUTLER, J. *Deshacer el Género* (Trad. Patricia Soley-Beltrán). Barcelona: Paidós, 2006.

CCIODH - Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos. *Informe de la situación de los Derechos Humanos en Chiapas, Oaxaca y Atenco* (IV visita: 30 de enero-20 febrero de 2008). Impreso en Gráficas Luna de Bilbao. Barcelona, 2008.

DERRIDA, Jacques. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y Más Allá*. México: Siglo XXI, 1986.

FOUCAULT, M. *Historia de la Sexualidad 1: La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

GALINDO, Dolores y BONNA, Yann. –Ciencia ficción y feminismos: figuraciones–. *Athenea Digital*. No. 6 (2004).

— –A qué llamamos ficciones–. *Athenea Digital*. No. 6 (2004).

HARAWAY, Donna J. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorrotón@: Feminismo y tecnociencia*. (1997). Barcelona: UOC. [2004]

— “Conocimientos Situados: La Cuestión Científica en el Feminismo y el Privilegio de la Perspectiva Parcial”. En: *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.

IBÁÑEZ, Tomás. *Contra la dominación*. Barcelona: Gedisa, 2005.

KETTERER, David. *Apocalipsis, utopía, ciencia ficción: la imaginación apocalíptica, la ciencia ficción y la literatura norteamericana*. Buenos Aires: Las Paralelas, 1976. P. 352.

LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. New York, London: Harvester Wheatsheaf, 1993.

LIZCANO, E. *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia democracia y otras poderosas ficciones*. Ediciones Bajo Cero, 2006.

MAY, Todd. *Gilles Deleuze. An introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PAU. *Narrativa de Pau*. Manuscrito en proceso de publicación, 2008.

RORTY, Richard (ed.) *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós/ICEUAB, 1967 [1990].

PANEL II: IMAGINACIÓN, MEMORIA Y AFECTIVIDAD EN LA VIVENCIA DE LA MIGRACIÓN

- INTRODUCCIÓN

Íñigo Sánchez Fuarros

- DE CERCA Y DE LEJOS: IMAGINARIOS JUVENILES DE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA. EL CASO DE LOS ADOLESCENTES BRASILEÑOS EN BARCELONA

Bianka Pires André

- LA FAVELA PRESENTE: RISAS, LLANTOS Y LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA MEMORIA DE LOS LÍDERES BRASILEÑOS DE LA CAPOEIRA EN MADRID

Menara Lube Guizardi

- LA DIMENSIÓN SOCIO-AFECTIVA: UN FACTOR CLAVE PARA EL APRENDIZAJE Y LA INTEGRACIÓN DE LOS JÓVENES PROVENIENTES DE LATINOAMÉRICA EN EL CONTEXTO ESCOLAR GENOVÉS

Rosanna Ariolfo

Iñigo Sánchez Fuarros

Institut Català d'Antropologia (ICA)

lfuarros@gmail.com

¿Qué podemos aprender sobre la migración como proceso si fijamos nuestra mirada en las vidas cotidianas e historias ordinarias de aquellos individuos que un día, por unos motivos u otros, emprendieron el camino de la emigración? Con esta pregunta, comienza uno de los capítulos del libro *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity* (Brettell, 2003). Su autora, la antropóloga canadiense Caroline Brettell, hace eco así de una tensión central en los estudios recientes sobre migraciones que Tony Fielding resume en los siguientes términos:

"Migration is a statement of an individual worldview, and is, therefore, and extremely cultural event. And yet when we study migration scientifically, we seem to forget all this. Migration is customary conceptualized as a product of the material forces at work in our society... [or] the migrant is seen either as a "rational economic man" choosing individual advancement by responding to the economic signals of the job and housing markets, or as a virtual prisoner of his or her class position, and thereby subject to powerful structural economic forces set in motion in the logic of capitalist accumulation" (Fielding, 1992:201, en Brettell, 2003: 23)

El interés por incidir en la dimensión más micro del proceso migratorio -eso que Fielding sitúa en el nivel de lo individual-, estuvo en el origen de este panel del *III Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Su objetivo era reflexionar sobre aquellos aspectos vividos del proceso migratorio en los que memoria, imaginación y afectos se entrelazan en las vidas ordinarias de los migrantes, por un lado, y en sus relaciones cotidianas con el lugar de origen y la sociedad receptora, por el otro.

La propuesta que se presentó entonces pretendía centrar la discusión en torno a cómo estos distintos registros de la experiencia se articulan con los proyectos migratorios individuales, las vidas transnacionales y los diferentes modos de vida en ciudades culturalmente diversas. Con este fin, se alentó el envío de propuestas en torno a una serie de temas que nos parecieron particularmente interesantes para un análisis de este tipo.

El objetivo del panel fue reflexionar sobre aquellos aspectos vividos del proceso migratorio en los que memoria, imaginación y afectos se entrelazan en las vidas ordinarias de los migrantes, por un lado, y en sus relaciones cotidianas con el lugar de origen y la sociedad receptora, por el otro

Este vínculo entre migración e imaginación como procesos históricamente unidos plantea algunos interrogantes de interés. ¿En qué medida las nuevas formas de movilidad y los cruces de fronteras estimulan nuevas formas de imaginación? ¿De qué forma los sujetos diaspóricos gestionan la memoria de su experiencia de desplazamiento y, mediante el uso de la imaginación, la transforman en fuente de identidad y de fuerza?

Buscábamos así trabajos que explorasen, desde una perspectiva micro, la memoria de los objetos y los lugares; la imaginación diaspórica y los imaginarios migrantes; la afectividad en el “ser migrante”; o el papel del relato, la narración y otras formas de cultura expresiva en la creación de un sentido de pertenencia en situaciones de desplazamiento producto de la migración.

De entre todas las propuestas recibidas, se seleccionaron tres que finalmente fueron presentadas y discutidas en el panel “Imaginación, memoria y afectividad en la vivencia de la migración”. Los trabajos de Bianka Pires, Menara Lube Guizardi y Rosana Ariolfo no sólo plantearon cuestiones relevantes para la temática general del seminario, sino que dieron lugar a una rica discusión posterior. El panel contó además con la participación de João Felipe Gonzalves, de la Universidad de Chicago, en calidad de director del mismo y *discussant* de los trabajos presentados. Al final de esta introducción volveremos sobre estos tres trabajos, pero antes quisiera esbozar, a mano alzada, unas breves pinceladas sobre los tres conceptos clave alrededor de los cuales se articuló el panel: los conceptos de imaginación, memoria y afectividad.

II

“El exiliado -escribió en su día el poeta cubano americano Ricardo Pau-Llosa- conoce su lugar, y ese lugar es la imaginación”. Un compatriota suyo, el ensayista Gustavo Pérez-Firmat, matizaría esta afirmación años después, asegurando que la imaginación no es ningún lugar: “uno no puede vivir allá, ni comprarse una casa allá, ni tampoco criar a sus hijos allá” (Pérez-Firmat, 1998:10). Con todo, la imaginación ocupa un lugar destacado en la realidad cotidiana de los migrantes. Por lo pronto, la imaginación alimenta esa fantasía recurrente, más común en las primeras generaciones, de estar todavía *allá*. La (re)creación de copias o sustitutos de la cultura del lugar de origen en la sociedad receptora puede ser leída, en este sentido, como un acto de la imaginación.

Arjun Appadurai ha sido quizás uno de los primeros en llamar la atención sobre el papel central de la imaginación como fuerza modeladora de lo social en el contexto de los actuales flujos culturales globales. En su influyente obra *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Appadurai, 1996), este antropólogo nacido en Bombay considera la imaginación como una herramienta colectiva con potencialidad de transformar la realidad, como un recurso capaz de generar múltiples horizontes de posibilidad. La imaginación -sugiere Appadurai- está presente y orienta de muy diversas maneras las vidas cotidianas de la gente ordinaria, especialmente de aquellas personas que abandonaron su lugar de origen para instalarse en otro, y participa de forma activa en la producción de localidades y nuevos vecindarios en un mundo cada vez más globalizado.

Este vínculo entre migración e imaginación como procesos históricamente unidos plantea algunos interrogantes de interés. ¿En qué medida las nuevas formas de movilidad y los cruces de fronteras estimulan nuevas formas de imaginación? ¿De qué forma los sujetos diaspóricos gestionan la memoria de su experiencia de desplazamiento y, mediante el uso de la imaginación, la transforman en fuente de identidad y de fuerza?

Dentro del análisis de la imaginación como escenario de la acción en contextos de desplazamiento producto de la migración, son necesarias investigaciones de calidad que, en mi opinión, apunten en dos direcciones. Por un lado, sería deseable que hubiera más trabajos sobre la relación entre el trabajo de la imaginación y la producción cultural de los colectivos migrantes en nuestro país; es decir, investigaciones que explorasen, por ejemplo, cómo la literatura y otras formas de la cultura popular como el cine, la música, la televisión o las producciones audiovisuales, expresan y producen formas diaspóricas de imaginación, al tiempo que ponen en circulación imágenes y representaciones de los migrantes en diversos espacios de la esfera pública (Lalioú, 2004).

Otro escenario interesante para la investigación social son los procesos de (re)construcción de una historia o memoria colectiva en torno a una experiencia común de desplazamiento, sea ésta traumática o no. El caso de la pequeña diáspora circasiana descrito por Seteney Shami (2001) ilustra muy bien de qué modo la imaginación participa activamente en las distintas estrategias de recuperación del pasado. Entre los recursos que utilizan los miembros de esta diáspora para configurar su pasado en el presente de forma nueva se encuentran narrativas, testimonios, textos u objetos, elementos todos ellos en torno a los cuales se va construyendo un sentido de pertenencia que se sustenta tanto sobre la fantasía y la imaginación, como sobre otro tipo de realidades materiales o geográficas.

III

El ejemplo de la diáspora circasiana apunta hacia las estrechas conexiones entre el trabajo de la imaginación y el de la memoria -el segundo de los conceptos clave del panel-. Si la imaginación sobresale por su facultad creativa, la memoria destacaría, según Gilbert Durand (1982), por una cierta vocación "reproduccionista".

La popularidad de los estudios sobre la memoria ha ido en aumento en los últimos años, hablándose incluso de un "boom de la memoria", sobre todo dentro del campo de la antropología (Berliner, 2004). Muchos de los trabajos antropológicos recientes sobre el tema se han decantado por un tratamiento fenomenológico de la memoria, explorando la forma en que los individuos perciben, recuerdan, olvidan y re-interpretan su pasado. Este acercamiento a la memoria en tanto que historia vivida por los individuos y grupos sociales (Ricoeur, 2003) se ha demostrado particularmente útil a la hora de mostrar cómo éstos experimentan e interpretan el pasado desde múltiples puntos de vista.

Además de como historia vivida, la antropología ha entendido la memoria también como la persistencia -la reproducción- del pasado en el presente que actúa sobre nosotros y, al mismo tiempo, nos empuja a la acción (Berliner, 2004:201). Este enfoque se puede encuadrar dentro de una preocupación central de la disciplina por la continuidad (cultural) y la reproducción de la sociedad. En el caso de los grupos migrantes, podemos preguntarnos acerca de cómo ciertas prácticas sociales y culturales ponen en acción, modifican y conservan memorias y recuerdos pasados del lugar de origen en la nueva sociedad. No en vano, la memoria se arraiga en lo concreto: en espacios, gestos, imágenes, objetos (Nora, 1989).

La popularidad de los estudios sobre la memoria ha ido en aumento en los últimos años, hablándose incluso de un "boom de la memoria", sobre todo dentro del campo de la antropología

En el caso de los grupos migrantes, podemos preguntarnos acerca de cómo ciertas prácticas sociales y culturales ponen en acción, modifican y conservan memorias y recuerdos pasados del lugar de origen en la nueva sociedad

¿Qué se olvida y qué se conserva dentro de esas dinámicas de movilidad y residencia que caracterizan los flujos globales de personas?

Svetlana Boym (2001) distingue además entre una nostalgia reconstituyente, que aspira a reconstruir la casa perdida, y una nostalgia reflexiva, que habita el *algia* y carece de morada

Otros dos temas ligados a la memoria, especialmente sugerentes para el tema que nos ocupa y de reciente aparición también en la antropología, son los temas del olvido y de la nostalgia. En cuanto al primero, cabría preguntarse acerca de los nexos entre el olvido y el proceso de la construcción de las identidades, un tema de especial interés para los estudios sobre comunidades inmigradas. Para Carsten (1995), el olvido, en tanto que proceso social, es una parte esencial de todo proceso activo de adquisición de la identidad. Por su parte, Todorov (2000:15-16) nos recuerda que memoria y olvido no son conceptos antagónicos, sino que la primera es resultado de la interacción entre la supresión (el olvido) y la conservación. En esta misma línea, Middleton y Edwards (1990) ponen el acento en la necesidad de explorar las prácticas institucionales de recuerdo y olvido, pues de su preservación depende, en buena medida, la continuidad de la vida social. ¿Qué se olvida y qué se conserva dentro de esas dinámicas de movilidad y residencia que caracterizan los flujos globales de personas?

Respecto al tema de la nostalgia, Fred Davis (1977) nos recuerda en un texto ya clásico que si bien el material de la experiencia nostálgica es el pasado, no se trata de un pasado cualquiera. En palabras suyas, "the nostalgic mood is one whose tendency is to envelop all that may have been painful or unattractive about the past in a kind of fuzzily bening aura (Davis, 1977:418)

Según Davis, el pasado objeto de la nostalgia está infundido de sentimientos (positivos) de belleza, satisfacción, goce, felicidad, etc., lo que permite distinguirlo de otros estados subjetivos orientados hacia el pasado como el recuerdo o la reminiscencia. Por otro lado, el propio Davis destaca a su vez que este pasado placentero y dulce adquiere su carga emocional (*its distinctive nostalgia signature*) a partir de su oposición con unas circunstancias presentes que son sentidas y vividas invariablemente como desalentadoras, crudas y difíciles. Esta tensión está presente de una forma significativa en las vidas cotidianas de los migrantes. Svetlana Boym (2001) distingue además entre una nostalgia reconstituyente, que aspira a reconstruir la casa perdida, y una nostalgia reflexiva, que habita el *algia* y carece de morada. Por otra parte, la nostalgia, tal y como es vivida en ciertos lugares de reunión de los colectivos migrantes, más que a un estado del alma se corresponde a un estado del cuerpo (de la Nuez 1998) y, como tal, entra en escena a través de sabores, olores, músicas... En este sentido, el análisis de las prácticas sociales, sensoriales y espaciales ligadas a la nostalgia en contextos migratorios se revela como un terreno fértil a explorar.

IV

Imaginación, memoria... afectividad. El interés académico por la afectividad y las emociones se ha intensificado de forma notable en las últimas dos décadas. Aún así, son escasos aún los trabajos que abordan esta temática en relación con las experiencias de desplazamiento producto de la migración, a pesar de constituir una dimensión vital para comprender la dimensión humana del proceso migratorio en toda su complejidad (Baldassar, 2007)

La literatura existente está dominada por trabajos en los que las emociones son asumidas habitualmente como entidades naturales o estados

psicológicos sujetos al análisis científico. En cambio, las emociones son ante todo procesos dinámicos que conectan lo individual con el dominio de lo social, siendo centrales además en la experiencia y gestión de la subjetividad (Overing and Passes, 2000). Mediante procesos emocionales y afectivos, las personas existen y se relacionan con el mundo que les rodea, sienten y se posicionan cara a cara con otras personas, y negocian sus identidades. De ahí, la importancia de incorporar el análisis de estos procesos en nuestros trabajos sobre la experiencia migratoria.

El proceso migratorio implica múltiples caminos que los migrantes recorren sin saber muchas veces cuál será su destino final o si habrá camino de vuelta. Pero este viaje puede ser, al mismo tiempo, un proceso interno incompleto y resistido, en el que múltiples y encontradas emociones entran en juego. Los migrantes se encuentran hasta cierto punto fuertemente condicionados por los discursos y prácticas emocionales del lugar de origen y el apego a la familia y el hogar que se dejó atrás. Por otro lado, en la nueva sociedad, la nostalgia, el sentimiento de desarraigo, las actitudes hostiles de la sociedad receptora o las dificultades para acceder al mercado laboral o a una vivienda van de la mano. El movimiento entre estas distintas esferas de pertenencia -entre el lugar de origen y la sociedad receptora- demanda por tanto una negociación emocional amplia.

En su investigación sobre la migración polaca más reciente en el Reino Unido, Kathy Burrell (2007) propone examinar las emociones como discursos, como prácticas y como experiencias encarnadas (*embodied experiences*). En primer lugar, se trataría de examinar cómo ciertos discursos, mediados por los medios de comunicación de masas, como por ejemplo el "miedo al otro", moldean la percepción social sobre ciertos colectivos migrantes. Esta dimensión discursiva de las emociones nos permitiría comprender de qué manera ciertas ideas sobre procesos emocionales codifican nuestro conocimiento de la subjetividad e intersubjetividad. En segundo lugar, las prácticas emocionales reforzarían este tipo de discursos dominantes sobre las emociones, poniéndolos en acción a través de los hábitos y las disposiciones. Siguiendo con el ejemplo anterior, sería interesante explorar cómo este discurso del miedo se materializa en prácticas concretas: uso selectivo del espacio, representaciones rituales del miedo en el discurso político, etc. Por último, el análisis de las emociones como experiencia encarnada (*embodied experience*) se centraría en la dimensión corporal de los procesos emocionales y las conexiones entre la percepción multi-sensorial y la interpretación. En el caso del "miedo al otro", sensaciones físicas como la ansiedad, la sudoración o una aceleración del ritmo cardiaco, deben ser comprendidas en el contexto más amplio de los discursos y las prácticas de las emociones.

Estos tres niveles de análisis de las emociones y los afectos propuestos por Burrell abren todo un campo de estudio muy interesante y novedoso sobre la dimensión emocional y afectiva de la experiencia migratoria. Ahora bien, no conviene olvidar que los migrantes no son los únicos que han de confrontar el cambio, sino que también los miembros de la sociedad receptora. Los encuentros e interacciones entre inmigrantes y autóctonos pueden desembocar en una miríada de reacciones emocionales, desde la desconfianza, el miedo o el rechazo, hasta la fascinación, el interés y la aceptación. Y estas reacciones no pueden pasarse por alto en este tipo de análisis.

El interés académico por la afectividad y las emociones se ha intensificado de forma notable en las últimas dos décadas. Aún así, son escasos aún los trabajos que abordan esta temática en relación con las experiencias de desplazamiento producto de la migración

Mediante procesos emocionales y afectivos, las personas existen y se relacionan con el mundo que les rodea, sienten y se posicionan cara a cara con otras personas, y negocian sus identidades

V

Imaginación, memoria y afectividad aparecen con mayor o menor grado de intensidad en los tres trabajos que se incluyen en este capítulo, y que fueron presentados en el *III Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*.

El trabajo de Bianka Pires aborda la vivencia del proceso migratorio de un grupo de adolescentes brasileños a partir de un análisis de sus experiencias en la escuela catalana

El punto de partida del trabajo es el papel central que juega la escuela en la incorporación de niños y jóvenes de origen inmigrante a la sociedad de destino

El trabajo de Bianka Pires aborda la vivencia del proceso migratorio de un grupo de adolescentes brasileños a partir de un análisis de sus experiencias en la escuela catalana, análisis que, en última instancia, plantea ciertos interrogantes acerca de la integración socio-educativa de los jóvenes de origen inmigrante en el ámbito de la institución escolar.

El punto de partida del trabajo es el papel central que juega la escuela en la incorporación de niños y jóvenes de origen inmigrante a la sociedad de destino. De hecho, la autora argumenta que una rápida adaptación escolar de los adolescentes brasileños que participaron en su investigación influye de manera positiva en su integración en el entorno social, cultural y económico más próximo. Un aspecto a destacar es la idea de que la integración es un proceso dinámico y abierto, que opera a múltiples niveles e implica a diversos actores: institución escolar, sociedad receptora y entorno familiar. Esta idea está también presente en la contribución de Rosana Ariolfo, aunque con matices distintos.

Sobre la relación de estos jóvenes con la sociedad receptora, Bianka afirma que la percepción del nuevo entorno está indefectiblemente condicionada por la memoria de las vivencias y experiencias del lugar de origen. El tiempo de residencia en Barcelona, las habilidades sociales para hacer amigos o la competencia lingüística serían otras variables a tener en cuenta en este proceso de adaptación e incorporación a la nueva sociedad.

El texto presta una especial atención a la dimensión afectiva de los vínculos que estos jóvenes establecen con aquello que dejaron atrás y con lo que la nueva sociedad les depara. Estos vínculos se plantean, en algunos de los estudios de caso trabajados, en términos de continuidad o ruptura entre el "allí" y el "aquí", el pasado y el presente. No queda claro, sin embargo, hasta qué punto estas rupturas, que se expresan en términos de una "sensación de pérdida" o de "una profunda melancolía", tienen que ver tanto con la "ruptura" que supone el proceso migratorio, como con otro tipo de crisis más propias de la adolescencia. En este sentido, sería interesante una reflexión más profunda sobre lo específico de la condición de migrantes de estos jóvenes brasileños. Bianka concluye distinguiendo entre tres experiencias distintas de integración a la luz de lo observado durante su trabajo de investigación: la "integración dulce", la "integración gris" y la "integración a pedazos".

La contribución de Rosana Ariolfo tiene varios puntos en común con el trabajo anterior. En ella, Rosana explora la influencia que ejerce la dimensión socio-afectiva en el desarrollo de los jóvenes de origen ecuatoriano escolarizados en la ciudad italiana de Génova. El foco del análisis se centra en el aprendizaje simultáneo de la lengua materna y de la lengua de la sociedad receptora y el impacto de ambos procesos en la integración de estos jóvenes en la sociedad italiana.

Si la contribución de Bianka nos habla del hecho migratorio como un espacio de “pérdidas” y “ganancias” en el caso de los jóvenes brasileños en Barcelona, el artículo de Rosana ahonda en esta idea. Siguiendo a Janet Bennet, nos habla del “shock de transición” y del “shock cultural” como dos estadios estrechamente relacionados en el proceso de asentamiento en la nueva realidad.

Un ámbito que revela de forma significativa las complejidades inherentes a los procesos de integración socio-educativa de los jóvenes de origen inmigrante es el aprendizaje de la lengua. En el estudio exploratorio de Rosana con un grupo de estudiantes latinoamericanos, la mayoría de los entrevistados utilizan principalmente el castellano como lengua de comunicación en el ámbito familiar. Sólo unos pocos emplean una lengua mixta, con préstamos del castellano y del italiano. La edad, así como el estar escolarizados en un centro educativo donde la mayoría de asignaturas se imparten en castellano o el desarrollo de una cierta resistencia al italiano, son factores que lo explicarían. Por otro lado, la autora apuesta por la valorización y el fomento de la enseñanza y el aprendizaje de la lengua materna en el contexto educativo formal como un elemento que contribuye a reforzar el sentido de identidad y pertenencia de estos jóvenes de origen ecuatoriano y que facilita además su proceso de integración.

La parte final del texto de Rosana destaca la importancia de los factores emotivos en el proceso de enseñanza y aprendizaje de la lengua propia de la sociedad receptora. Por último, la contribución de Rosana concluye advirtiendo sobre la necesidad de potenciar investigaciones que no se centren exclusivamente en los migrantes sino que tengan en cuenta también el entorno social más inmediato, la percepción y actitud de los docentes y de las familias.

El tercer y último trabajo, abandona el espacio de las aulas para adentrarnos en el espacio, real e imaginario, de las favelas brasileñas. Deja atrás la importancia de los afectos y las emociones en el proceso de incorporación de jóvenes de origen inmigrante a la sociedad receptora para reflexionar sobre el papel de los imaginarios y la memoria en la creación y mantenimiento de vínculos transnacionales entre Brasil y España a través de la práctica de la *capoeira*.

Menara Lube nos introduce en *Samba de Roda*, el local madrileño de la *Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera*, donde se imparten clases de capoeira y se practica regularmente esta forma expresiva afro-brasileña que conjuga música y baile. Su trabajo analiza el proceso de construcción de imaginarios de las *favelas* en la relación multi-dimensional y multi-direccional que se establece entre los maestros brasileños de la asociación y sus alumnos no brasileños. Menara aborda este análisis desde tres perspectivas: la recreación de la estética de la favela; la evocación de memorias del lugar de origen a través de las prácticas corporales del juego de la capoeira; y, por último, a partir de las letras de las canciones de capoeira y los relatos de los maestros sobre ciertos procesos sociales e históricos brasileños.

La apelación a la favela en este contexto a través de la estética de la *ginga* sirve, por un lado, para mantener vivo el vínculo con los orígenes de la asociación y, por el otro, para dar sentido histórico a la práctica de

Rosana Ariolfo explora la influencia que ejerce la dimensión socio-afectiva en el desarrollo de los jóvenes de origen ecuatoriano escolarizados en la ciudad italiana de Génova

La autora apuesta por la valorización y el fomento de la enseñanza y el aprendizaje de la lengua materna en el contexto educativo formal como un elemento que contribuye a reforzar el sentido de identidad y pertenencia de estos jóvenes de origen ecuatoriano y que facilita además su proceso de integración

Menara Lube nos introduce en *Samba de Roda*, el local madrileño de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera

Su trabajo analiza el proceso de construcción de imaginarios de las favelas en la relación multi-dimensional y multi-direccional que se establece entre los maestros brasileños de la asociación y sus alumnos no brasileños

la capoeira. Otras formas de conservar el vínculo con el pasado son los relatos sobre la vida en las favelas y la historia de la asociación que el *mestre* Pantera, uno de los protagonistas del trabajo de Menara, cuenta a sus alumnos.

Por último, el artículo hace referencia también a la corporeización de la memoria a través de los movimientos de la *capoeira*, una memoria que es a la vez objetivada como elemento de comunicación entre maestro y alumno y subjetivada en la medida en que se encarna en los cuerpos de estos últimos. La autora concluye que analizar el espacio de *Samba de Roda* como una marca espacial y societaria de los vínculos transnacionales entre Brasil y España permite entender, en primer lugar, que los flujos transnacionales involucran elementos “inmateriales” como son las lógicas de olvido y recuerdo que conforman la *capoeira* como un *locus* de heterotopía social, y, en segundo lugar, que la confrontación entre los imaginarios brasileños de las favelas y los imaginarios de los alumnos no brasileños sobre Brasil generan espacios dialógicos de contacto donde la imaginación se territorializa como una identidad vivida desde el cuerpo.

En resumen, los textos que el lector encontrará a continuación son tres buenos ejemplos de trabajos de investigación en proceso que nos hablan de algunos aspectos relevantes de la experiencia migratoria.

Bibliografía citada

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization, Public worlds*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996.

BALDASSAR, Loretta, BALDOCK, Cora V. and WILDING, Raelene. *Families caring across borders : migration, ageing, and transnational caregiving*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

BERLINER, David. “The Abuses of memory: reflections on the Memory Boom in Anthropology”. *Anthropological Quarterly*. No. 78 (2005). P.197-211.

BOYM, Svetlana. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

BRETTELL, Caroline. *Anthropology and migration: essays on transnationalism, ethnicity, and identity*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press, 2003.

BURRELL, Kathy (ed.) *Polish migration to the UK in the ‘new’ European Union: after 2004*. Londres: Ashgate, 2007.

CARSTEN, Janet. “The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State.” *J. Roy. Anthropol. Inst.* No. 1 (1995). P. 317-335

DAVIS, Fred. “Nostalgia, Identity and the Current Nostalgia Wave”. *Journal of Popular Culture* 11 (2) , 1977. P. 414-422.

DE LA NUEZ, Iván. *La Balsa perpetua: soledad y conexiones de la cultura cubana*. Barcelona: Casiopea, 1998.

DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1982.

LALIOTOU, Ioanna. *Transatlantic subjects : acts of migration and cultures of transnationalism between Greece and America*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

MIDDLETON, David and EDWARDS, Derek. *Collective remembering, Inquiries in social construction*. London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1990.

NORA, Pierre. "Between memory and History. Les Lieux de Mémoire". *Representations* No. 26 (1989). P. 7-24.

OVERING, Joanna and PASSES, Alan. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge, 2000.

PÉREZ FIRMAT, Gustavo. *Life on the hyphen: the Cuban-American way*. 1st ed. Austin: University of Texas Press, 1994.

RICOEUR, Paul. *Memoria, historia y olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

SHAMI, Seteney. "Prehistories of Globalization. Circassian Identity in Motion". En: APPADURAI, Arjun (ed.). *Globalization*. Duke: Duke University Press, 2001. P. 220-250.

TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

DE CERCA Y DE LEJOS: IMAGINARIOS JUVENILES DE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA. EL CASO DE LOS ADOLESCENTES BRASILEÑOS EN BARCELONA

Bianka Pires André

*Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Barcelona.
Investigadora vinculada al Núcleo Interdisciplinar de Estudios Migratorios
(NIEM/UFRJ)*

biankapires@gmail.com

Introducción

Esta comunicación es parte de los resultados de una investigación doctoral que tenía como objetivo principal conocer las experiencias de integración socioeducativa de un grupo de adolescentes brasileños que, a raíz de los proyectos personales de sus padres, se han ido a vivir a Barcelona. Los participantes de la investigación son adolescentes brasileños entre 12 y 16 años que, provenientes de distintas regiones de Brasil, estaban matriculados en institutos secundarios públicos y privados de Barcelona, y tenían un tiempo de residencia entre seis meses y seis años en la ciudad.

Para acceder a la experiencia de los *brasileirinhos*¹, han sido utilizadas distintas técnicas de recogida de datos como observación en el patio y clases, entrevistas a los adolescentes y sus respectivos padres y profesores, además de la confección de redes sociales y redacciones que tenían como tema central sus vidas en Barcelona (Goetz y LeCompte, 1988).

Algunos de los adolescentes entre una charla y otra han compartido las imágenes que se habían forjado de España antes de venir, como un país donde sólo había personas ricas, bonitas, educadas, donde todo era bueno y ellos iban a poder tener de todo lo que quisiesen. Al toparse con una sociedad que no era tan "estupenda" como imaginaban, cada uno, día a día, empieza a descubrir Barcelona a su manera, y a hacer una lectura más personal y realista de cómo es de verdad la ciudad donde viven.

De esta manera, explicaré la percepción de los adolescentes brasileños en relación a su nuevo contexto: cómo ven a las personas, cómo es la dinámica de sus nuevas vidas, qué les parece estar ganando o perdiendo con el cambio de un entorno al otro, cómo construyen sus imaginarios en el proceso migratorio, cómo manejan sus emociones y qué tipos de integración podemos encontrar dentro de sus experiencias.

¹ El término *brasileirinhos* fue utilizado a lo largo del texto de manera afectiva a la hora de dirigirse a los participantes de la investigación y con la idea de no conferirles el status de "inmigrantes brasileños".

De cerca y de lejos...

Haciendo una lectura de la opinión de los participantes, se puede constatar que ellos lo que observan es una sociedad libre, en lo que se refiere a la expresión personal; una sociedad diversa culturalmente, ya que alberga distintos grupos culturales; una sociedad pacífica, por el bajo índice de violencia; una sociedad con un buen poder de adquisición y un tanto discriminatoria

Al contar sus experiencias desde su llegada hasta el período presente, muchos de los participantes remontaban sus historias a partir del momento en que recibían la noticia: vamos a vivir en Barcelona. Entre ilusión y desilusión, hablaron de un amigo de los padres que les iba a esperar en el aeropuerto, de un familiar que ya vivía en la ciudad, del miedo o de la excitación por volar en avión por primera vez, de la tristeza por dejar a los amigos, de la expectativa de conocer un país "rico", de las clases de español de última hora, de la dura despedida de la familia que se quedaba atrás, en fin, hablaban de las esperanzas e incertidumbres de quien embarca en un viaje para una vida "mejor". Un viaje que en un primer momento no estaba en sus planes juveniles.

A partir del momento en que el nuevo contexto es interiorizado poco a poco y pasa a formar parte de la cotidianidad de cada uno de los *brasileirinhos*, ellos ya son capaces de formular sus propias opiniones sobre el entorno, teniendo siempre como referencia experiencias en el país de origen, como podemos ver en algunos de los comentarios recogidos en entrevista:

- "La comida aquí es rara"
- "Las personas a veces son brutas, hablan muy alto y dicen muchas palabrotas..."
- "Hay más libertad, puedes hacer lo que quieras y nadie te dice nada, ni la policía"
- "Los chicos empiezan a fumar y a usar drogas muy temprano..."
- "Algunas personas son racistas, te miran mal..."
- "Podemos tener amigos de muchos países y esto está muy bien"
- "Lo bueno es que no hay violencia y mi madre me deja salir con mis amigas..."
- "Aquí si te pones una ropa cualquiera nadie te mira, puedes llevar lo que quieras."

Estos tipos de comentarios aparentemente "infantiles" y poco profundos o pertinentes, denotan el grado de percepción de los adolescentes en relación a la nueva sociedad en la que están viviendo, constituyen su imaginario. Merece la pena destacar que el tiempo de residencia de los adolescentes también influye en el tipo de comentarios que hacen. Al pasar el tiempo, algunos cambian de idea, a lo mejor la comida ya deja de ser tan "rara", en cambio, otros reafirman todavía más sus ideas en función de las experiencias que van pasando.

Haciendo una lectura de la opinión de los participantes, se puede constatar que ellos lo que observan es una sociedad libre, en lo que se refiere a la expresión personal; una sociedad diversa culturalmente, ya que alberga distintos grupos culturales; una sociedad pacífica, por el bajo índice de violencia; una sociedad con un buen poder de adquisición y un tanto discriminatoria. En lo que se refiere al trato personal, los chicos y chicas opinan que el tratamiento que los autóctonos suelen dispensar a los demás tiene que ver con el origen de cada uno. Eduardo comentaba que a los brasileños siempre les tratan bien, pero no siempre a los marroquíes o a los ecuatorianos. Este tipo de impresión puede ser también fruto de la imagen "positiva" que ellos percibían que tenía Brasil en Barcelona en aquella época. Sin embargo, tanto los participantes blancos, negros o *mulatos* relataron haber pasado por algún episodio de discriminación.

Mi vida en Barcelona...

Al describir sus vidas en Barcelona en una redacción que les solicité, los adolescentes reflejan entrelíneas cuáles eran las fuentes de alegría y ansiedad en sus nuevas vidas. Hablan de algunos aspectos concretos sobre sus gustos en la ciudad, como La Catedral, la Sagrada Familia o el Camp Nou, y de otros que no les gusta como el clima (en invierno), la contaminación o las playas sucias. Sin embargo, los puntos más comentados, las fuentes de alegría, han sido los amigos y las actividades que realizaban en conjunto. Los chicos y chicas destacan las siguientes actividades que suelen hacer en el tiempo libre:

- Ir al cine, centro comercial, a la discoteca, pasear por las Ramblas y las plazas del barrio.
- Dormir en casa de amigos.
- Jugar al fútbol, baloncesto y *playstation*.
- Pasear o viajar con la familia algunas veces.
- Visitar los puntos turísticos, museos, etc.



Visita escolar al museo



Visita escolar al Camp Nou.

De acuerdo con las redacciones, lo diferencial de las vidas de los adolescentes en Barcelona está marcado por la diversidad cultural de las amistades, por la oferta de actividades de ocio, por la buena dinámica de intercambio que se produce en algunos barrios, por el aprendizaje del idioma y, también, por la vida escolar

El grado de rapidez de esta adaptación al entorno escolar es lo que va a influir a la hora de dar continuidad a un proceso de integración.

No hay personas que estén totalmente "integradas" o totalmente "adaptadas" a un entorno porque vivimos en sociedades dinámicas que están en constante cambio

De acuerdo con las redacciones, lo diferencial de las vidas de los adolescentes en Barcelona está marcado por la diversidad cultural de las amistades, por la oferta de actividades de ocio, por la buena dinámica de intercambio que se produce en algunos barrios, por el aprendizaje del idioma y, también, por la vida escolar. Aunque en los fines de semana los chicos y chicas tengan la oportunidad de salir y conocer mejor la ciudad, su contacto mayor y más directo con la sociedad en sí, se da a través de la escuela:

"Eu gosto muito daqui tem seus lados negativos mas tem mas lados possitivos. Por que eu gosto das linguas e das pessoas eu adoro con viver com pessoas de outros lugares como de Marrocos, Polonia, latinos, etc Agora eu adoro esse lugar os pontos turísticos de aquí me encanta meu favorito e meu Casal, minha escola, principalmente meu bairro, Montjuic y a Praça Espanha" (Redacción Thaís, 13 años, seis meses en Barcelona)

"A minha vida em Barcelona é boa e divertido eu gostei muito daqui do bairro que eu to vivendo, eu gosto muito da minha escola, ainda não conheço muito Barcelona mais eu garanto que eu vou pro Brasil só para passar." (Redacción Luciano, 12 años, un año y dos meses en Barcelona)

Se ha constatado que muchas veces cuando hablaban de "mi vida en Barcelona", tanto en la redacción como en la entrevista, los *brasileirinhos* ya lo hacían con un cierto tono habitual, ordinario, como si ya formaran parte del todo o, por lo menos, como si ya se sintiesen parte de un pequeño todo que ellos en cierta manera dominaban.

Adaptación escolar

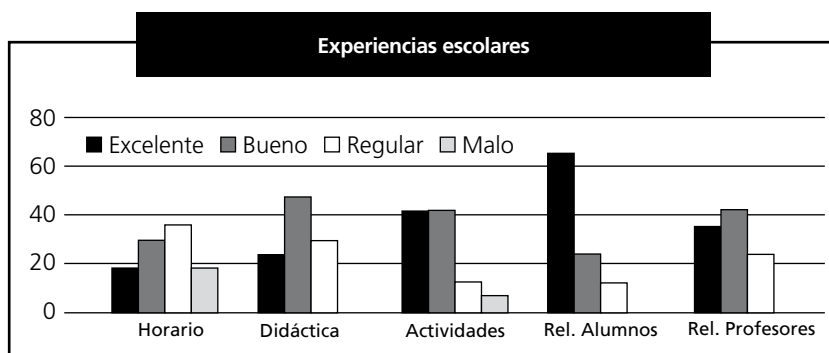
Los alumnos extranjeros dejan sus escuelas en las que tenían una rutina académica, un ambiente conocido y al que estaban adaptados, y, en cuestión de pocos días tienen que empezar sus vidas en otro contexto donde ellos desconocen el funcionamiento y, en muchos casos, desconocen también la lengua que les facilitaría el acceso a dicho contexto. Según Siguan, un proceso que puede ser "traumático" (Siguan, 2003). A esta etapa destinada a los aprendizajes y los descubrimientos, fase de encuentros y desencuentros, de sorpresas agradables y no tan agradables, período de inseguridad, miedo y expectativas, podemos llamarlo período de adaptación. Según investigadores canadienses, el tiempo de adaptación es un período de establecimiento en que los recién llegados hacen ajustes iniciales a la vida en un nuevo país mientras aprenden la lengua, buscan trabajo, buscan casa, los niños van a la escuela, etc. (Anisef y Kilbride, 2003).

Este tiempo de "ajustes iniciales" en el que se trata de adaptarse a la escuela es un tiempo en que los alumnos conocen su nuevo entorno escolar, a los profesores y las respectivas asignaturas, a los compañeros, conocerán también la dinámica de la escuela, cómo funciona, participarán de las clases de acogida (para aprender la lengua local) y las distintas actividades escolares. Este ciclo es muy importante porque mientras el alumno no domine este entorno o por lo menos no sepa moverse en él, no estará participando de manera efectiva y total en la vida escolar. Es decir, sí que participará, pero siempre en un "según plano", y necesitará ayuda para entender las "reglas del juego".

El grado de rapidez de esta adaptación al entorno escolar es lo que va a influir a la hora de dar continuidad a un proceso de integración. Pero, por otro lado, aunque la integración empiece por la adaptación, esta "velocidad" también tiene mucho que ver con una predisposición personal de cada alumno. La adaptación y la integración no son procesos fáciles ni llegan a ser procesos que tengan un fin. No hay personas que estén totalmente "integradas" o totalmente "adaptadas" a un entorno porque vivimos en sociedades dinámicas que están en constante cambio. Por otro lado, lo que puede facilitar en el proceso de adaptación son los factores personales de cada alumno. Según Caballero:

"... en las posibilidades de una integración y una adaptación adecuadas, la dotación de habilidades y recursos que poseen los niños puede depender de la educación, la familia, la edad que tienen cuando ingresan a la escuela, las características de personalidad y carácter, como también de algunas singularidades culturales, que niñas y niños ponen en juego en los procesos interactivos escolares." (Caballero, 2001)

Pregunté a los alumnos brasileños aspectos que me parecían importantes y significativos a la hora de adaptarse a una nueva dinámica escolar como el horario de las clases, la didáctica de los profesores en clase, las actividades escolares y salidas, las relaciones con los profesores y compañeros y el grado de dificultad de las asignaturas. A continuación se presenta un gráfico con las experiencias escolares de los adolescentes brasileños basado en la primera encuesta realizada.



Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo

De lo que menos les pareció fácil adaptarse, siendo clasificado como regular o malo, fue el horario escolar. En Brasil, los alumnos estudian sólo la jornada de la mañana o de la tarde, teniendo libre la mitad del día para jugar, realizar actividades dirigidas como deporte, clases de lengua, etc., y también para hacer los deberes escolares. Por otro lado, en lo que se refiere a la relación con los compañeros y las actividades escolares parecen ser lo más fácil a acomodarse, teniendo una calificación de buena y excelente. Dentro de las experiencias explicadas por los alumnos brasileños durante la investigación, los amigos ocupan un lugar destacado en la vida de estos adolescentes, tanto en cuanto les ayudan, en el ejemplo que comparte Thaís, como por la necesidad de compartir con los demás la misma "cultura adolescente" (Feixa, 1998), no quieren ser los diferentes, los "bichos raros".

Dentro de las experiencias explicadas por los alumnos brasileños durante la investigación, los amigos ocupan un lugar destacado en la vida de estos adolescentes, tanto en cuanto les ayudan, como por la necesidad de compartir con los demás la misma "cultura adolescente"

Todos los adolescentes participantes en este estudio comentaron las dificultades iniciales que han tenido para aprender los nuevos idiomas.

Merece la pena destacar que la mayoría de los alumnos cuando se incorporaron a la escuela, pasaron por clases de acogida o clases de refuerzo para aprender el catalán, la lengua oficial de la escuela

"Minha vida mudou muito, mas muito mesmo. Quando cheguei aqui não gostava da cidade, e não tinha nenhum amigo não conhecia ninguém, ou melhor nada. Mas agora já tenho muitos amigos e eles forão as pessoas que mas me derão força en este tempo. Eles me incentivarão e me insinarão um pouco do que eu sei, por isso sou muito grata por eles." (Redacción Thaís, 13 años, 6 meses en Barcelona)

Pese a que la preocupación en este estudio no fuera el resultado académico, se ha podido ver que los adolescentes brasileños que tenían una buena dinámica de estudio en sus escuelas brasileñas, sacaban buenas notas antes, aquí en Barcelona, aunque muchas veces considerasen el grado de dificultad de las asignaturas alto o muy alto, después de su tiempo personal de adaptación, solían mantener el mismo nivel que tenían en Brasil. Por otro lado, los alumnos que no tenían una disciplina de estudio en Brasil, aunque considerasen el nivel de las asignaturas en Barcelona suficiente, tendían a no mantener el nivel anterior sino, por ejemplo, a empeorar el rendimiento dado a las dificultades naturales como la lengua.

Todos los adolescentes participantes en este estudio comentaron las dificultades iniciales que han tenido para aprender los nuevos idiomas. No les resultó nada fácil tener que aprender los dos idiomas locales "de la noche a la mañana". Merece la pena destacar que la mayoría de los alumnos cuando se incorporaron a la escuela, pasaron por clases de acogida o clases de refuerzo para aprender el catalán, la lengua oficial de la escuela. Mientras que el castellano lo fueron aprendiendo después, poco a poco, con los compañeros. De esta manera, hablan portugués en casa, castellano en la calle y con los amigos, y catalán en el espacio escolar.

La escuela como el lugar en que los alumnos pasan la mayor parte del tiempo, también es el espacio donde ellos deberían sentirse más integrados, es por eso que la adaptación escolar es tan significativa en este proceso. Pero lo más importante no es la velocidad con que se adapten a la escuela o a la sociedad, ya que cada uno tiene su tiempo personal, sino que lleguen a establecer vínculos sociales y que, sobre todo, se sientan parte de este nuevo entorno.

El factor emocional en la migración

A través de la experiencia de integración de los adolescentes brasileños en escuelas barcelonesas, se ha constatado que la integración socioeducativa está en cierta medida relacionada con la integración emocional, con el vínculo afectivo que uno puede crear con la sociedad receptora -o no-, al sentirse parte de un pequeño todo (barrio, escuela, trabajo, etc.) y a través del deseo de formar parte de este todo. Cuando hablamos de la vivencia de los alumnos en la escuela, no podemos hablar solamente desde la razón, también deberíamos hablar desde la emoción. Los alumnos y alumnas, como todo ser humano, son seres integrales, no hay forma de separar "la cabeza" del "corazón".

A la hora de relacionarse con los demás, tanto con los compañeros como con los profesores, muchos alumnos han mostrado saber lidiar con sus emociones, con sus sentimientos positivos y negativos, en lo que se refería a ellos mismos y a los otros, presentando una alta inteligencia tanto

interpersonal como intrapersonal (Bisquerra, 2003). Sin embargo, algunos alumnos han mostrado una cierta debilidad a la hora de poder trabajar con sus emociones y sentimientos. Dificultades éstas que tanto estaban relacionadas con sus experiencias anteriores, por los cambios de un entorno cultural al otro, como dificultades asociadas a las nuevas experiencias.

En la muestra se ha verificado tanto situaciones en que los alumnos han bajado el rendimiento académico por tener conflictos emocionales de algún orden, inter o intrapersonal, como situaciones que, a pesar del conflicto interno, los alumnos intentaban mantener un mismo ritmo académico. Gisele y Andre son de los que han bajado su rendimiento. Andre incluso afirma no saber identificar la causa de su descenso.

"Tava, tava (melhor), depois eu mudei, mas nem eu sei porque. Aquí eu estudo menos do que lá". (Andre, 13 años, 9 meses en Barcelona)

"Antes eu tinha mais (rendimento), agora não, eu baixei muito " (Gisele, 14 años, un año y medio en Barcelona.)

Gisele, a su vez, reconocía que sus "altibajos" le provocaban una tristeza tan grande que solamente tenía ganas de comer y dormir. En esta época la chica desarrolló como válvula de escape la escritura de un libro que contaba la vida de una adolescente. Según su madre, cada vez que la chica se sentía mal por algo, volvía a la historia y mataba a uno, casaba a otro; el escribir le servía como una especie de "terapia alternativa". En el caso de Gisele su inteligencia interpersonal era la que no estaba funcionando muy bien, mientras que en el caso de Andre, era su inteligencia intrapersonal. El chico demostraba una gran resistencia al hecho de tener que vivir en Barcelona, no le gustaba la escuela, la situación de la familia y también su situación personal. Parece que todavía no había aprendido a lidiar con sus pérdidas, para él la vida estaba mucho peor que antes.

Ya en el caso de Raquel y Eduardo, las dificultades que ellos pasaron por cuestiones de discriminación y malestar por las condiciones de la familia, no les impedía seguir desarrollando un nivel académico satisfactorio. No obstante, ellos presentaban dificultades emocionales tanto con lo que se refiere a tratar con los demás -tenían menos amigos-, como con ellos mismos, que se sentían muchas veces tristes. Según Gil del Pino:

Lo que verdaderamente mueve nuestra conducta son nuestros sentimientos, en general, y el afecto -amor, pasión, cariño, amistad, etc. -, más concretamente. Sin duda, todos necesitamos sentirnos valorados y queridos. Todos necesitamos recibir manifestaciones de afecto; cuantas más, mejor. Este sentimiento juega, pues, un papel muy importante en nuestra vida: nos hace crecer, madurar, trabajar, renunciar, etc... (Gil del Pino, 2005)

De esta manera, cuando los chicos y chicas se dejan llevar por sentimientos negativos (ansiedad, miedo, culpa, vergüenza, tristeza, envidia, celos, disgusto, odio, etc.) y no por sentimientos positivos (felicidad, alegría, estar orgulloso, amor, afecto, alivio, etc.) sus conductas estarán siendo afectadas en gran manera por sentimientos como: agresividad, rebeldía, falta de atención, aislamiento, inseguridad, entre otros. La idea no es que los adolescentes solamente tengan sentimientos positivos, porque esto es irreal, pero sí que puedan desarrollar una mejor inteligencia intra-

A través de la experiencia de integración de los adolescentes brasileños en escuelas barcelonesas, se ha constatado que la integración socioeducativa está en cierta medida relacionada con la integración emocional

Parece ser que cuando algunos no llegan a superar el cambio, la pérdida de las relaciones anteriores, la alteración de la rutina, la ausencia de la familia, o cuando hay un alto deseo de retorno, es porque pocas de las necesidades emocionales están siendo satisfechas.

La inmigración tiene su coste. Por más que el proyecto migratorio sea de los padres y no de los adolescentes, toda la familia termina por atenerse a los resultados de este proyecto

personal. Parece que cuando algunos no llegan a superar el cambio, la pérdida de las relaciones anteriores, la alteración de la rutina, la ausencia de la familia, o cuando hay un alto deseo de retorno, es porque pocas de las necesidades emocionales están siendo satisfechas. Y muchas veces estas necesidades emocionales no son expresadas por los adolescentes, siendo percibidas solamente a través de sus comportamientos.

Ganancias y pérdidas

La inmigración tiene su coste. Por más que el proyecto migratorio sea de los padres y no de los adolescentes, toda la familia termina por atenerse a los resultados de este proyecto. Es decir, juntamente con todos los cambios de un entorno cultural al otro, vienen también las ganancias y pérdidas que forman parte del curso natural de la vida, independientemente, de dónde esté residiendo uno. Dentro de esta perspectiva, los adolescentes han destacado algunos puntos fuertes y débiles en lo que se refiere a sus ganancias y pérdidas personales durante el tiempo que están viviendo fuera, como se puede ver a la continuación.

Puntos fuertes	Puntos débiles
Oportunidades laborales y académicas	Los padres trabajan más
Mayor poder de compra	Menos tiempo en familia
Bienes materiales	Más horas de clase
Seguridad	Vivienda pequeña
Actividades culturales	Distancia familiar

Me llamó especialmente la atención la divergencia de opinión entre dos hermanos, a la hora de explicar en qué había cambiado sus vidas al venir a vivir en Barcelona. Mientras que para Leandro el cambio había sido muy positivo por el factor económico, para Víctor realmente había sido negativo porque la casa en que vivían era pequeña. Tanto para Caroline como para su hermano Luciano el cambio había sido positivo por la calidad de la enseñanza que están recibiendo. Caroline comentaba que sus profesores eran muy buenos, y además no faltaban a las clases, como solía pasar en su ciudad natal debido a las huelgas escolares.

De lo que más se quejan los adolescentes es de que apenas ven a sus padres por el exceso de trabajo. Para los chicos y chicas no siempre les resulta tan fácil poder calibrar si hay más ganancias o pérdidas, ellos saben que tienen una cosa y no tienen otra, pero no son del todo "maduros" para valorar el proceso en su totalidad. Ellos suelen medir las cosas por lo que les interesa y por lo que les conviene, según en qué momentos de su vida se encuentran. Además, lo que puede ser carencia para unos no significa que tenga el mismo peso de pérdida para otros, o al revés.

De la integración

"Integración" es un término que se viene desgastando a medida que transcurre el tiempo y poco a poco está perdiendo su significado a través de los diferentes usos que se está haciendo de dicho concepto. Es un término "camaleónico" como sugiere Carbonell (Carbonell, 1997),

adaptable a distintos discursos. Merece la pena recordar también que el proceso de integrarse en una nueva sociedad debe ser considerado como un proceso bilateral, donde las partes implicadas deberían negociar roles sociales; es un proceso que está relacionado a la voluntad de uno en formar parte o no del nuevo contexto cultural (Pajares, 2005). La integración no debe ser considerada una "obligación o imposición social". Con base en estos referentes, la integración en este estudio fue considerada como un vínculo que una persona crea con la sociedad a partir de su participación en ella y a través del reconocimiento como sujeto social con plenos derechos por parte de la misma.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que cuando se plantea la integración de los adolescentes extranjeros, se suele hacer desde una necesidad de escolarización; el logro del éxito escolar, así como el desarrollo de buenas conductas sociales y otros comportamientos que deberían "probar" que están integrados. Sin embargo, este mismo modelo ideal de adolescente español (a seguir) como tal no existe. Así como hay varias maneras de ser adolescentes españoles, asimismo, hay varias maneras de construir la identidad durante la adolescencia en un país de destino. Cada adolescente estará más o menos propenso a integrarse, a formar parte de las diversas culturas juveniles existentes en la sociedad receptora a partir de las distintas experiencias sociales (Feixa, 1998).

Debido a la complejidad del tema y a las diferentes definiciones teóricas que se pueden encontrar sobre integración, fue preguntado a los informantes, de una manera sencilla, qué sería integración para ellos, matizando un poco dentro sus percepciones juveniles. A través de sus experiencias se ha podido verificar que la mayoría de ellos asocian la integración al grado de relación de amistades que pueden llegar a tener con los demás compañeros en la nueva sociedad de acogida. Tener amigos, al margen del origen, significa sentirse bien y estar integrado, mientras no tener amigos significa sentirse desubicado y poco integrado. Las opiniones varían entre: a) integración como relación de amistad; b) integración como participación en la comunidad; e c) integración como adopción del estilo de vida de la sociedad local.

"É quando você se sente confortável onde você está minhas amigas me ajudam a ficar confortável " (Ingrid, 12 años, 3 años y medio en Barcelona)

"Não sei, fazer amigos, tentar entender o que os professores explicam e ir tirando boas notas, ainda que nos dois primeiros anos é muito difícil, eu tentei de muitas formas e muitas vezes eu não consegui; e mesmo que não consiga, pois, não sei, né? Não ficar assim deprimida, se não que tentar fazer as coisas e conseguir, e também fazer amizades com as pessoas " (Raquel, 12 años, 3 años y medio en Barcelona)

"Hum Viver como um nativo da região, é isso. Ter os mesmos tipos de costumes, comer o mesmo tipo de comida, né?" (Eduardo, 16 años, un año y dos meses en Barcelona)

Tras lo expuesto, también merece la pena destacar que no siempre las definiciones de integración de los chicos y chicas correspondían a sus vivencias reales. Es cierto que en el caso de los que habían definido

"Integración" es un término que se viene desgastando a medida que transcurre el tiempo y poco a poco está perdiendo su significado a través de los diferentes usos que se está haciendo de dicho concepto

La integración en este estudio fue considerada como un vínculo que una persona crea con la sociedad a partir de su participación en ella y a través del reconocimiento como sujeto social con plenos derechos por parte de la misma

A partir del análisis de las experiencias de los adolescentes brasileños en escuelas de Barcelona se ha podido evidenciar dentro de la investigación que la integración socioeducativa consiste en un vínculo que los alumnos extranjeros crean tanto con la comunidad escolar como con la comunidad local a partir de su participación directa en ellas y a través del establecimiento de relaciones significativas

integración como relación con los demás era más fácil constatar esta coherencia tanto en sus discursos como en sus acciones. Aun así había casos en los que, al creer que la integración estaba relacionada con las amistades, el adolescente todavía no había podido consolidar su grupo de amigos como en el caso de Raquel, que algunas veces se sentía afectada emocionalmente por ello. Con todo lo que conlleva establecer nuevas amistades, las emociones han jugado un papel muy importante a la hora de considerarse "integrados", pues el hecho de tener más o menos amigos era para la mayoría de ellos "sinónimo" de integración.

Imaginarios, emociones e integraciones

A partir del análisis de las experiencias de los adolescentes brasileños en escuelas de Barcelona se ha podido evidenciar dentro de la investigación que la integración socioeducativa consiste en un vínculo que los alumnos extranjeros crean tanto con la comunidad escolar como con la comunidad local a partir de su participación directa en ellas y a través del establecimiento de relaciones significativas. Se ha verificado también que el vínculo que favorece la integración socioeducativa se construye a partir de factores como tiempo, acogida, adaptación escolar, conocimiento lingüístico y del entorno, personalidad, sociabilidad, participación y pertenencia.

Las diferentes experiencias socioeducativas de los participantes les ha permitido desarrollar en distinta medida un tipo de integración u otro, sin que esto represente conferirles un grado total de integración o "des-integración", habitualmente exigidos tanto por el entorno escolar como por el social. La propia experiencia permite que cada uno desarrolle sus niveles de integración (lingüística, escolar, social y emocional) y se sitúe, a partir de ahí, en la nueva sociedad. Teniendo en cuenta que la integración es un proceso dinámico, la intensidad con que se desarrolle un nivel u otro también puede verse alterada siempre que las experiencias sean vividas y revividas de manera distinta como cambio de barrio, de escuela, etc.

A partir de las vivencias de los *brasileirinhos*, se ha podido plasmar tres grupos de experiencias de integración: *la integración dulce*, relacionada con el posible equilibrio emocional que los alumnos y alumnas han logrado tras haber pasado, o estar pasando, por las dificultades del nuevo entorno y siendo capaces de encontrar su espacio en la nueva sociedad; *la integración gris*, caracterizada por aquellos que todavía se encuentran en la fase de consolidar sus relaciones, o están empezando a moverse con más soltura en el ámbito académico y poco a poco van conquistando su espacio socio-académico; y *la integración en pedazos*, caracterizada más bien por una experiencia de falta de integración emocional donde algunos adolescentes no han llegado a superar todavía los cambios de un entorno a otro, algunos han tenido malas experiencias en la sociedad receptora y otros han pasado por una suma de los dos aspectos (Pires, 2007).

Conclusión

La adolescencia es una época de diferentes tipos de cambios, una fase que está caracterizada por la socialización, por la definición de papeles en la sociedad y por la construcción de la identidad. Por esto es importante que en esta fase, principalmente desde otro entorno cultural, los

adolescentes puedan sentirse acogidos y participantes de un grupo de iguales, pudiendo compartir los mismos valores y las mismas culturas juveniles que los demás.

Al dejar sus ciudades de origen, los chicos y chicas pasan un período de transición hasta que logran, en su gran mayoría, aprender los idiomas, hacer nuevas amistades, moverse dentro del ambiente escolar y, poco a poco, y mediante a voluntad personal, muchas veces consiguen un espacio en la nueva sociedad. Durante el período de transición el factor emocional es muy significativo y las emociones sentidas durante esta fase pueden ser diversas, siendo de las más positivas (alegría, amor, pertenencia) a las más negativas (ansiedad, miedo, soledad). Y los amigos suelen ser los grandes aliados en la experiencia migratoria pues ayudan en los distintos aprendizajes (lingüísticos, escolares y culturales), así como en el soporte emocional y ampliación de la red social. Los principales espacios de relación y afectividad en este período suele ser la escuela y el barrio, además de la familia.

Los imaginarios juveniles en migración son formados a partir de las expectativas que se crean en la ciudad de origen (de lejos) y van se definiendo a partir de las vivencias en la sociedad de destino (de cerca), haciendo que la experiencia de integración de muchos chicos y chicas sea *dulce, gris o en pedazos*. La integración juvenil, al contrario de lo que se imagina, es un proceso largo y duro que está relacionado tanto al carácter y personalidad del adolescente, al entorno (barrio, escuela), así como a las condiciones y estructuras familiares.

Referencias bibliográficas

ANISEF, Paul y KILBRIDE, Kenise. *Managing two worlds: The experiences & concerns of immigrant youth in Ontario*. Toronto: Canadian Scholars Press Inc, 2003.

BISQUERRA, Rafael. *Educación emocional y bienestar*. Barcelona: Praxis, 2003.

CABALLERO, Zulma. *Aulas de colores y sueños La cotidianeidad en las escuelas multiculturales*. Barcelona: Octaedro, 2001.

CARBONELL, Francesc. *Immigrants estrangers a l'escola - Desigualtat social i diversitat cultural en l'educació*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1997.

CARRASCO, Silvia. *Inmigración, contexto familiar y educación*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona. Institut de Ciències de l'Educació, 2004.

FEIXE, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel, 1998.

GIL DEL PINO, Maria del Carmen. *Convivir en la diversidad: una propuesta de integración social desde la escuela*. Sevilla: Editorial MAD, 2005.

GOETZ, Judith P., y LECOMPTE, Margaret. D. *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata, 1988.

La adolescencia es una época de diferentes tipos de cambios, una fase que está caracterizada por la socialización, por la definición de papeles en la sociedad y por la construcción de la identidad. Por esto es importante que en esta fase, principalmente desde otro entorno cultural, los adolescentes puedan sentirse acogidos y participantes de un grupo de iguales

PAJARES, Miguel. *La integración ciudadana: una perspectiva para la inmigración*. Barcelona: Icaria, 2005.

PIRES, Bianca (2007) "De la integración deseada a la integración vivida: la experiencia de adolescentes brasileños en escuelas de Barcelona". Universidad de Barcelona. (Tesis) <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0604108-111625/index.html> [Consulta: 10 de octubre de 2009]

SIGUAN, Miguel. *Inmigración y adolescencia. Los retos de la interculturalidad*. Barcelona: Paidós Educador, 2003.

LA FAVELA¹ PRESENTE: RISAS, LLANTOS Y LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA MEMORIA DE LOS LÍDERES BRASILEÑOS DE LA CAPOEIRA EN MADRID

Menara Lube Guizardi

*Personal docente/investigador en formación.
Departamento de Antropología Social y Pensamiento filosófico Español,
Universidad Autónoma de Madrid (Madrid - España)*

menara.guizardi@uam.es

Cuando *Mestre Pantera* empieza su tradicional clase de capoeira en Madrid, sus discípulos tienen claro que, previamente, les toca un viaje a las favelas de Río de Janeiro (Brasil) donde el maestro aprendió el arte afro-brasileño, y donde vivió hasta emigrar a España, diecinueve años atrás. *Pantera* inicia sus lecciones con narraciones acerca de los peligros de la vida de la gente pobre y sobre cómo el arte le salvó de la inconstancia de la vida social en las orillas de la sociedad brasileña. En esos relatos, el espacio de los *morros* cariocas aparece como representación y como deseo de representación, como un espacio imaginado en fin. El maestro narra ansioso por transmitirles a los alumnos unas imágenes flagrantemente distantes de aquellas que esos jóvenes pueden vivir en sus experiencias cotidianas.

La capoeira se presenta en esas historietas como un espacio de heteropía social (Foucault, 1984) – una herramienta incorporada por los brasileños pobres que, pese a su condición marginal, les permitió construir una centralidad social (Hetherington, 1996). En la difícil tarea de sobrevivir en la parte más pobre del Brasil urbano (Leeds y Leeds, 1978), la capoeira permitió la reinención de la identidad marginal: una tecnología política apropiada por la gente común y que años más tarde pudo converger con los flujos y rupturas de un mundo globalizado (Appadurai, 2000), diseminando internacionalmente (Assunção, 2005) las estrategias culturales de mediación social empleadas en las periferias urbanas de Brasil (Conde, 2008). En ese tono provocador, la práctica es delicadamente descrita como parte de un *locus* alternativo, una re-inención subversiva de las jerarquías sociales que logra, más allá de la rigidez de una estructura social desigual, construir subjetividades intersticiales. Aquí, podemos entrever la capoeira como la metáfora de una experiencia social que ubica a los maestros brasileños en la dura realidad de las favelas de las cuales emigraron: una metáfora del espacio ocupado por los pobres suburbanos en la sociedad brasileña.

El *mestre* siempre habla en portugués, pero eso no supone un problema a sus discípulos (mayoritariamente españoles). Algunos de ellos siguen a *Pantera* desde hace más de una década, y no solamente hablan portugués, sino que viajaron a Río de Janeiro para conocer de cerca un paisaje

1. Optamos por mantener la forma como los sujetos estudiados dialogan entre sí y por ello reproducimos aquí la grafía de algunos términos en lengua portuguesa. Dos razones nos inclinan a esa decisión; por un lado, el hecho de que su traducción al castellano difuminaría la especificidad de la apropiación de la lengua portuguesa brasileña como elemento fundamental de recuerdo y olvido entre los capoeiristas (brasileños o no). En segundo lugar porque la traducción haría menos visible el carácter *sui generis* de los términos utilizados.

El objetivo del presente artículo es analizar el proceso de construcción de los imaginarios acerca de las favelas de Brasil en la relación entre los brasileños que enseñan la capoeira y sus alumnos europeos

cultural del que pasaron a hacer parte cuando se convirtieron en *capoeiristas*. El local donde entrenan se denomina *Samba de Roda* (Samba de Rueda) y fue elegido según un propósito muy claro:

“Entré aquí y el local me hizo recordar los lugares donde dábamos clase de capoeira en Río de Janeiro ¡Era igual que en la favela! (...) Quería que los chicos [los capoeiristas españoles] pudiesen entrenar aquí como entrenaban mis alumnos de Brasil. Yo quería una favela en Madrid para que ella fuera la casa de los capoeiristas. Si Madrid no va a la favela, la favela viene a Madrid.” (Mestre Pantera, abril de 2008).

El objetivo del presente artículo es analizar el proceso de construcción de los imaginarios acerca de las favelas de Brasil en la relación entre los brasileños que enseñan la capoeira y sus alumnos europeos. En un intercambio multidireccional y multidimensional (Besserer, 2004) de íconos simbólicos-nacionales-corporales. Los profesores transnacionalizan una experiencia societaria que retoma los sentidos sociales de dichas favelas – interconectando localidades y expandiendo un conocimiento que moviliza la agencia social. En esa trascendencia de fronteras, los sentidos y las memorias de Brasil revividas por los capoeiristas (brasileños o no) van jugando con la heterogeneidad de los encuentros entre unos y otros (Clifford, 1997) y sus respectivos paisajes culturales³.

Para expresar la manera en la que esa memoria se genera la abordaremos desde tres perspectivas: la recreación de la estética de la favela; las dinámicas corporales del juego de capoeira; y la evocación de los procesos histórico-sociales brasileños en las canciones de capoeira y narraciones de los maestros³.

Reinventando la estética de la Favela

En un callejón perpendicular a la calle Bravo Murillo de Madrid, encontrábamos la sede española de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera (ACDP), de *Mestre Pantera*. Allí, desde la penumbra que marcaba el camino hacia *Samba de Roda*, vislumbrábamos una puerta doble, compuesta por una base de metal (pintada con una bandera de Brasil) y por un cuerpo de vidrio que filtraba las luces del interior del local. Pero el viaje visual anunciado desde la colorida puerta solamente se clarificaba cuando uno se adentraba en la escuela. Paredes, techo y suelo fueron pintados con los colores nacionales brasileños (verde, azul, amarillo y blanco). En el piso de la primera planta, una bandera de Brasil abrazada por un círculo blanco (Foto I): espacio donde se hacían las *rodas de capoeira*, se recibían las “visitas”; se celebraban llegadas y partidas; peleas y reconciliaciones. En el techo, la red de pesca (Foto II) que los profesores del grupo utilizaban para enseñar la *Puxada de Rede*, un baile típicamente popular entre los pescadores en Brasil y que junto a otros (como el *Maculelê* y el *Samba de Roda*) componen las enseñanzas corporales transmitidas a los capoeiristas europeos (Delamont y Stephens, 2007).

En un rincón de la sala, las estanterías sostenían los instrumentos musicales ordenados de acuerdo con los diseños del maestro (Foto III). Percusiones afro-brasileñas como el *atabaque*, el *agogô*, el *pandeiro*, el

2. Ese juego se caracteriza, además, por permitirnos una visión tridimensional de la experiencia espacial de la favela, expresada siempre como espacio imaginado (las representaciones de la favela), como metáfora espacial (ubicación social periférica de los maestros en la sociedad brasileña) y como práctica espacial (proceso de construcción de una estética de la favela en la sede madrileña de la agrupación de capoeira).

3. Nuestro análisis empleará las informaciones obtenidas entre octubre de 2006 y agosto de 2009 en nuestra etnografía estratégicamente situada (Marcus, 1995) junto a la agrupación de capoeira liderada por *Mestre Pantera* en Madrid.

reco-reco, acompañados de *cabaças*, *beribas* y cuerdas de acero, materia prima traída de Brasil para el montaje del *berimbau*, instrumento considerado el centro sonoro de la capoeira (Barbosa, 2005; Downey, 2002, 2005; Lewis, 1992). Junto a los instrumentos, la colección de libros y revistas en portugués, así como los premios y diplomas del fundador de la "agremiación". En la pared, un gran mapa de Brasil y dibujos de palmeras, sol y de gente jugando capoeira en la playa (pintados por los alumnos del grupo). Separando el área de la recepción del espacio donde se hacía la rueda de capoeira, existen dos paredes removibles de bambú, decoradas con las fotos de la agrupación en sus diecinueve años en España. A todo eso, se suman los cuadros sobre medicina china, los calendarios de años anteriores, una pizarra para avisos, las fotos de los grandes maestros brasileños, carteles anunciando eventos de capoeira y cualquier otra cosa que se le ocurriera traer al maestro o a algún alumno a la asociación.

Esa yuxtaposición de elementos y colores abastece al local de una serie de memorias colectivas. El maestro había conseguido plasmar en aquel espacio una dinámica bastante común en los barrios periféricos en Brasil: la acumulación de elementos desiguales, reordenados de forma voluminosa, alegre, colorida, y a veces caótica. Esa dinámica de "reciclaje", de re-interpretación a partir de sustratos varios (a partir de aquello que se consigue por la ciudad) viene directamente de las favelas, donde la carencia de instrumentos, materia prima y equipos, se compensa con la inventiva de los habitantes. Como bien explicita Bereinstein, las favelas construyen un tipo de arquitectura dominada por tres "figuras conceptuales" (2001: 11): el *fragmento*, el *laberinto* y el *rizoma*⁴ - elementos que se resisten a la continuidad monótona, a la ordenación euclidiana, y a la estaticidad lineal de las jerarquías. La combinación de esas tres figuras generaría una estética nacida de la improvisación, una "estética de la ginga" (Bereinstein, 2001: 11-12).

Ese concepto es central para la definición de las conexiones entre la favela y la capoeira, puesto que la *ginga* es el movimiento estructurante de la práctica afro-brasileña: aquél que sirve para equilibrar el cuerpo del jugador mientras este se adapta al contexto (Lewis, 1992; Stephens y Delamont, 2006), el conector usado para intercalar los "golpes", para entrar en sincronía con el tiempo y el ritmo del otro (Lewis, 1992, 1995, 1999; Merrell, 2005). La estética arquitectónica de la favela sería, por consiguiente, la marca espacial de la negociación, de la improvisación; una estética de aquello que la capoeira transmite en sus dinámicas corporales. A partir del concepto de Bereinstein, podemos intuir que los contenidos estéticos de la favela y la capoeira tienen en común el ímpetu de adaptación creativa a la inconstancia de la vida social: comparten la dinámica a partir de la cual producen su materialidad –sea ella una materialidad espacial (en el caso de la favela) o corporal (en el caso de la capoeira)–. Consecuentemente, lo que *Samba de Roda* reproducía en pequeña escala era, en realidad, el carácter heterotópico de las favelas brasileñas –entendido este último como lo definió Hetherington: "el poder de agrupar una colección de cosas inusuales, dándoles una unidad para la *performance* de una forma alternativa de ordenamiento social" (1996: 38. Traducción propia).

La heteropía de *Samba de Roda* grababa en el espacio aquellas características que, a su vez, la capoeira del maestro marcaba en el cuerpo

El maestro había conseguido plasmar en aquel espacio una dinámica bastante común en los barrios periféricos en Brasil: la acumulación de elementos desiguales, reordenados de forma voluminosa, alegre, colorida, y a veces caótica

La *ginga* es el movimiento estructurante de la práctica afro-brasileña: aquél que sirve para equilibrar el cuerpo del jugador mientras éste se adapta al contexto

4. Esa lógica de construcción del espacio es seguramente adversa a aquella que es hegemónica en las *ciudades globales* (Sassen, 2006) del norte del mundo. En ellas, la respuesta a la manifestación de la pluralidad y diversidad social fue, muchas veces, el encrudecimiento de un urbanismo disciplinario, "purista y estaticista" (Clifford, 1997: 7), lo que en términos Foucaultianos entenderíamos como el "arte de las distribuciones": un control de flujos, líneas, formas y movimientos que instaura un espacio ordenado desde los principios de la vigilancia de los sujetos (2004: 121).

Aquella puesta en escena de la favela en Madrid fue el resultado de un proceso “largo en el tiempo”, una construcción de la espacialidad que requería no solamente la presencia y participación de los jóvenes europeos, sino su familiarización a las dinámicas de sociabilidad inspiradas en la cotidianidad de las periferias brasileñas

de los alumnos europeos – una yuxtaposición que *Pantera* hacía a consciencia. Cierta vez preguntamos al *mestre* por qué no se pintaban los muebles de la recepción:

“En la favela es así. No hay dinero para la pintura y para la madera. Entonces la cosa se queda sin pintar, hasta cuando se consiga una tinta aquí, otra allá. A mi me gusta así. Si pintamos todo, la cosa va a quedar muy arreglada”. (*Mestre Pantera*, mayo 2008).

La presencia de la favela en la sede madrileña de la ACDP se dibujaba no solamente en la manera con la que se disponían y se acumulaban los objetos y materiales que ocupaban el espacio de la asociación. A partir de la socialización de los alumnos, se dibujaba también una forma estética de enunciar la creatividad y la improvisación. Una forma que les enseñaba cotidianamente, como el mosaico de recuerdos debe impregnar el espacio, dejando marcas que no son ni simétricas, ni cartesianas, ni ordenadas según una planificación higienista:

“Cuando llegamos aquí el local estaba vacío. Esto era de paredes blancas. (...) Era todo blanco, no había nada (...) Lo hicimos entre nosotros, entre los alumnos que vinimos a pintar; estuvimos aquí pintando y pegando al suelo, pegando el techo. Y poco a poco se ha ido creando lo que es ahora. Pero ha sido un proceso largo en el tiempo, no ha sido de un día para el otro” (Cigarra, alumna ACDP, enero 2008).

Como nos informa la alumna, aquella puesta en escena de la favela en Madrid fue el resultado de un proceso “largo en el tiempo”, una construcción de la espacialidad que requería no solamente la presencia y participación de los jóvenes europeos, sino su familiarización a las dinámicas de sociabilidad inspiradas en la cotidianidad de las periferias brasileñas. Lo que aquél espacio transmitía a los discípulos era tanto la idea de apropiación colectiva de la espacialidad personificada por los sujetos, como el estigma de la alegría plasmada en sus formas e iconos centrales de la representación de las favelas en el imaginario brasileño desde inicios del siglo XX (Carminati, 2009).

5. La zona sur de Río de Janeiro corresponde a los barrios construidos junto a la costa atlántica de la ciudad. En ellos, se concentró desde inicios del siglo XX los estratos sociales más elevados, lo que garantizó que esa región sufriera una acumulación de la inversión pública en infraestructura urbana (Leed y Leeds, 1978). En ese sentido, el sur de la ciudad recibió una marca simbólica y urbanística que le segregaba como el espacio de las elites sociales. En oposición, el norte de la ciudad se dotó del estigma de región ocupada por los pobres (Cardoso y Araújo, 1992; Leeds y Leeds, 1978), y por vía de regla afro-brasileños (Brown & Bick, 1987), espacio desordenado desde el punto de vista de la higiene positivista que dictó el sentido de las políticas urbanas cariocas desde fines del siglo XIX (Cardoso y Araújo, 1992).

Si la lógica de apropiación del espacio de la asociación se daba a partir de la estética de la *ginga*, también es cierto que los elementos utilizados dejaban intuir la ambivalencia con que se asumía la importancia concedida a los márgenes sociales brasileños. Un ejemplo de ello era la mesa de la recepción, puesta delante de la puerta de entrada. En la parte baja del mueble, un cartel con la figura de una mujer negra, embarazada, de brazos y piernas finos, con los ojos tristes perdidos en una ventana en la que se vislumbraba el paisaje de la favela por fuera de su casa – un homenaje a la mujer pobre, pilar central de la socialización en los *morros* cariocas (Goldestein, 2009). Por otro lado, en la pared detrás de la mesa de *Pantera*, una enorme tela yuxtaponía las figuras más emblemáticas de la zona sur de Río de Janeiro⁵: el *Cristo Redentor*, el *Corcovado* con su teleférico, la *Floresta de la Tijuca* y las *Araras* (aves coloridas de un escenario enunciado como “tropical”) (Foto IV y V).

Esa “doble imagen” de la entrada de la asociación sería la marca visual de una contradicción permanente en la forma como los *mestres* brasileños transmiten a sus alumnos españoles la historicidad de la capoeira.

Por un lado, los íconos de una *brasilianeidad* construida hacia fuera; íconos de un Brasil que atraen y seducen en su exotismo, en una supuesta “exuberancia natural” (Beserra, 2007). Un país para turistas, situado en el mundo de los ricos. Un *locus social* prohibido a los capoeiristas brasileños venidos de los sectores más empobrecidos de la sociedad. Por otro lado, permanece el recuerdo de los orígenes de la agrupación en la figura de una mujer pobre, mal nutrida, que lleva en el vientre el futuro de la favela. En el delicado arreglo estético de la sede de la ACDP en Madrid, presenciábamos una conjugación de dos imaginarios de Brasil que no siempre dialogan entre sí⁶.

La tarea de transmitir la capoeira en Madrid se convirtió, consecuentemente, en un acercamiento entre brasileños y españoles, donde los íconos de la *brasilianeidad* internacionalmente difundidos tuvieron un papel fundamental. Valiéndose de los mitos conocidos de un público de jóvenes españoles (que sin embargo no tenían ninguna información sobre la capoeira) *Pantera* pudo, en los inicios de 1990, hacerles asociar la práctica afro-brasileña a imaginarios positivos, situándola en un universo de carnaval, diversión, alegría, música y arte que impregna el sentido de “cultura nacional brasileña”, en Brasil (Da Matta, 1997) y en Europa (Machado, 2004). Aún hoy día, los líderes de las asociaciones se encuentran divididos entre dos imperativos: entre la necesidad de asumir la marginalidad de los espacios donde las agrupaciones surgieron en Brasil; y la preocupación de evitar que los alumnos asocien esa marginalidad a la noción de “violencia social incontenible” que impregna las representaciones mediáticas de las favelas cariocas en España⁷.

La necesidad de recuperar la favela como elemento interlocutor entre los líderes brasileños y los capoeiristas españoles se conectaba al hecho de que la asociación hubiese nacido como un movimiento comunitario de jóvenes afro-brasileños pobres en la favela de *Padre Miguel* (Río de Janeiro), a inicios de 1970. En esas circunstancias, la asociación se conformó como un *locus social* que concedía centralidad a sujetos puestos en las condiciones más débiles de la jerarquía social: les armaba de una nueva identidad a partir de la cual re-significar su propio cuerpo; estableciendo nuevas dinámicas de colaboración horizontal, de reciprocidad y de amistad:

“Cuando yo, *Mestre Chocolate* y *Mestre Tubarão* éramos niños, vivíamos ahí, cerca de la casa de *Mestre Pantera*. (...) Nosotros íbamos el sábado por la mañana, y le llamábamos al *mestre* a la puerta de su casa. Siempre inventábamos una excusa: que si él nos enseñaba el no sé qué, si nos llevaba no sé donde a ver una *roda de capoeira* (...) Después terminábamos siempre comiendo en su casa”. (*Mestre Reyzinho*, noviembre de 2007)⁸.

En la asociación creada en el suburbio de Río de Janeiro, el merecimiento del título de maestro (el puesto más elevado de la jerarquía del colectivo) no dependería del acceso a los estudios formales, al dinero o a los trabajos bien pagados; de ahí el poder que tienen esas agrupaciones en subvertir la lógica operante de las jerarquías sociales (Lewis, 1995). La suerte de uno dependería de sus habilidades físicas, de su capacidad de engaño; de la malicia, del carisma personal. En su sentido de jerarquía interna, los jóvenes de la ACDP en Brasil podían vislumbrar un prototipo de futuro diferente de aquellos dos extremos que se les presentaban como inevitables: el del criminal, y el del trabajador explotado:

6. La condición migratoria de los líderes de las asociaciones de capoeira en España tuvo, en ese sentido, un papel re-estructurador de sus vínculos de pertenencia nacional. En ese contexto, su *brasilianeidad* se revistió de íconos que no les estarían tan instantáneamente disponibles en Brasil. Esa indisponibilidad iconográfica ocurre gracias a las divisiones entre los ricos y pobres que determinan los espacios a ser disfrutados por unos u otros; pero también gracias al *paradigma étnico nacional* (Segato, 1998) en su determinación de una mitológica democracia racial (Fernandes, 1972; Ortiz, 2003; Yelvington, 2001) – delante de la cual la sociedad margina silenciosamente a los afrodescendientes (Bonilla-Silva, 1999; Burdick, 1998; Fontaine, 1980) y a sus prácticas emblemáticas, como la capoeira.

7. En los términos de Tsing, la yuxtaposición iconográfica de los referentes culturales que contextualizan la capoeira de la ACDP correspondería a una *zona de fricciones*: un diálogo que materializa las “extrañas, desiguales, inestables y creativas cualidades de la interconexión a través de la diferencia” (Tsing, 2005: 5). Esa memoria (tensionada entre recuerdos y olvidos como una *zona de fricción*) nos permite entender como lo que se retoma de la “tradicción brasileña” surge de una interacción entre el imaginario de los 250 alumnos españoles de la asociación y el de los tres maestros brasileños que la coordinan en España.

8. Narración realizada por los maestros de la ACDP para sus alumnos en el encuentro nacional de la asociación, realizado en Madrid en noviembre de 2007.

El sentido de la capoeira llevada a cabo por la ACDP, sería el de posibilitar a los sujetos nuevas salidas de socialización, nuevas perspectivas sobre la inserción social y una dimensión histórica que interconecta el descubrimiento de una libertad en un tiempo presente

“Es lo que te digo: si no fuese la capoeira, yo no sé si estaría vivo [el entrevistado llora]. Está claro que uno hace locuras de adolescente, pero yo no me dejé envolver con el narcotráfico, con la delincuencia. Yo creí; creí en la capoeira y fue la capoeira que me hizo conocer otras personas, reconocer que yo tengo valor, independiente de haber nacido en una favela, de no tener estudios universitarios [llora]. Fue la capoeira. Entonces yo veo, y creo que las personas ven, la capoeira de forma diferente: como un vínculo vivo de una corriente de rescate cultural que no se puede dejar morir, ¿sabes? Es una misión que uno tiene [llora].” (*Mestre Tubarão*, febrero 2008).

Como nos explica el *mestre*, el sentido de la capoeira llevada a cabo por la ACDP, sería el de posibilitar a los sujetos nuevas salidas de socialización, nuevas perspectivas sobre la inserción social y una dimensión histórica que interconecta el descubrimiento de una libertad en un tiempo presente, a la propia historia social de los “marginalizados” en Brasil – el descubrimiento de una corriente de rescate cultural que no se debería “dejar morir”. En la permanencia de una estética heterotópica de la favela en la ACDP de Madrid se constituía un elemento de conexión con la heteropia social posibilitada por la asociación a los líderes brasileños que la crearon y que la expandieron para España.

Llegamos entonces a cuatro elementos básicos que darían soporte a la vida colectiva del grupo en Madrid: 1) la transmisión de una cultura corporal que empodera a los sujetos a partir de un sentido de libertad; 2) la formación de una sociabilidad que ampara, extendiendo la redes personales de los miembros del colectivo; 3) la construcción de una centralidad social que invierte, subvierte, sustituye o que resiste a la centralidad social hegemónica; 4) la justificación de los tres primeros elementos a partir de una re-lectura del pasado.

Con esos cuatro elementos, podemos entender porque la memoria de la favela no puede ausentarse de la enunciación de la ACDP a sus nuevos alumnos españoles. Sin esa noción de lucha contra los márgenes (y no menos contra el estigma de la marginalización) la misma capoeira de la agrupación perdería su sentido y su poder silenciosamente político: su capacidad de mover los sujetos a un tipo de resistencia dibujada desde ellos mismos, desde sus cuerpos.

La corporalización de la memoria

En la capoeira, la comunicación es esencialmente una habilidad corporal (Barbosa, 2005a). El sentido del juego es el de promover una interacción entre sujetos que improvisarán su desplazamiento en el centro de la rueda (Delamont y Stephens, 2007, 2008; Lewis, 1992, 1995, 1999; Merrel, 2005). Esos movimientos ganarán la intensidad, velocidad y forma elegidas por el capoeirista de acuerdo con la interacción con el otro y con la música tocada en aquél instante (Downey, 2002 y 2005; Lewis, 1992). El objetivo es sorprender al oponente haciéndolo moverse y desplazarse hacia donde uno quiera (Browning, 2005; Delamont, 2005; Lewis, 1992; Merrel, 2005). Por eso la capoeira es entendida como el arte del engaño (Lewis, 1992), de la disimulación vivida por el cuerpo (Dias, 2007).

Como notaba Joseph (2008), el intercambio físico que resulta de la capoeira hace que los universos corporales de los inmigrantes brasileños sean transmitidos a los aprendices: lo que se comparte son *técnicas del cuerpo* (Mauss, 1979), habilidades corporales sedimentadas histórica y contextualmente a partir de una variedad de experiencias sociales (idem). El buen capoeirista debe ser capaz de “incorporar” las habilidades relacionales que constituyen una técnica de supervivencia social en las periferias urbanas de Brasil (Lewis, 1999)

Un ejemplo nos ayudará a ver esa relación de forma más clara. En una de las clases que acompañamos en *Samba de Roda*, *Pantera* avisó a los alumnos que cogiesen sillas y explicó una de las lecciones de su maestro (*Mestre Poeira*). Las sillas servirían para recrear el ambiente de un bar en *Padre Miguel* donde *Poeira* entrenó a sus alumnos para reaccionar a los ataques que estos podrían sufrir cuando se encontrasen sentados con los amigos. El maestro reprodujo la escena enseñándonos a saltar de la silla y reaccionar a la aproximación del oponente: el aprendizaje de las técnicas de defensa presuponían la socialización a las realidades que concedían ritmo y sentido al conocimiento.

El ejemplo nos permite entender que la transmisión de la corporalidad de la capoeira transnacionaliza un sentido de cuerpo y de movimiento nacidos de las relaciones cotidianas de los maestros: ella conlleva la expresión de una memoria colectiva revivida en el movimiento. Considerando que el cuerpo es el espacio donde la objetividad encuentra la subjetividad (Lewis, 1995); agregaríamos que en la socialización corporal de los alumnos a la capoeira, la memoria es doblemente *objetivada* (como elemento transmitido en la comunicación entre maestros y alumnos) y *subjetivada* (apropiada por los alumnos en su propio cuerpo).

Considerando que el cuerpo es el espacio donde la objetividad encuentra la subjetividad (Lewis, 1995); agregaríamos que en la socialización corporal de los alumnos a la capoeira, la memoria es doblemente objetivada (como elemento transmitido en la comunicación entre maestros y alumnos) y subjetivada (apropiada por los alumnos en su propio cuerpo)

Narrando y cantando: entre llantos y risas

De las costumbres cultivadas en la vida cotidiana de la ACDP en Madrid, la que más risas causaba entre todos era la de contar historias. Dos horas antes del inicio de cada clase, *Pantera* abría las puertas de la asociación y se sentaba a espera que los aprendices acudiesen a escuchar sus cuentos:

“Yo tenía diecisiete años y mi padrino, un jefe de policía, me dijo que tenía que entrar en el cuerpo, que la capoeira no tenía futuro. Cuando le dije que no iba, él me dio un año de plazo. Me mandó a vivir en una favela, aguantando las dificultades. Dijo que después de un año él me preguntaría otra vez si me apetecía entrar en la policía. Entonces yo fui a vivir en el *Chacrinha*. (...) Yo fui porque conocí a una chica. Me mudé a su casa y me fui quedando. Delante de su casa había una “boca” [punto de venta de drogas] y los traficantes se quedaban sentados allí, jugando dominó. (...). Yo me acuerdo de uno que era así de pequeño [pone la mano a una altura de su vientre], era aprendiz. El año pasado, (...) pasé por allí para visitar la familia de mi ex mujer y encontré a ese muchacho. Ya era un hombre. Me vio de lejos, me reconoció: ‘deja pasar que es el *Pantera*’ ¡El muchacho se había transformado en el jefe del morro! Mandaba en todo, de verdad. Mató a todos los antiguos [jefes] y era patrón. Después me dijeron que le mataron también. La vida en el crimen es así: hoy yo, mañana tú (...).” (*Mestre Pantera*, agosto 2009).

Si el transnacionalismo es un movimiento social realizado desde abajo y si su virtud está en la expansión de las formas antes entendidas como nacionales más allá de las fronteras del Estado-nación (Kearney 1995; Portes y Guarnizo, 2004) y del poder regulador de los Estados (Kearney, 1995); entonces Samba de Roda sería la marca espacial y societaria de una vinculación transnacional entre Brasil y España

9. Entre las canciones analizadas por Sodré (2002), destacamos una (ampliamente conocida por los alumnos españoles y cantada en todas las ruedas de la ACDP visitadas): "O sí, sí, sí / O no, no, no/ Hoy hay/ Mañana no/ Hoy hay/ Mañana no". El mensaje de los versos reproduce la inseguridad social de aquéllos que no saben con certeza si contarán con los recursos mínimos necesarios para sobrevivir mañana. La canción encarna la permanente duda vivida por la gente pobre en Brasil; enuncia la inestabilidad (y la adaptación a ella) como una moraleja de la vida social. Aquí, la improvisación como regla de sociabilidad va de la corporalidad del juego a la realidad social de los capoeiristas (y viceversa).

El relato de *Pantera* traía una estructura que se repetía en casi todas las narraciones que presenciábamos. En ellas, la vida del *mestre* y el crecimiento de la agrupación se confunden con la expansión y con los desarrollos históricos de las favelas cariocas. Gracias a la narración, los alumnos comprendían que vivir de la capoeira no era algo bien visto para un joven en la década de 1960. *Pantera* había enfrentado la resistencia de su propia familia, representada por una oposición entre los que sirven al orden (la policía) y los que sufren sus consecuencias (los habitantes de la favela). La opción del maestro era un camino del medio: ni criminal, ni policía. Su solución fue la de crear otro destino, otra noción a partir de la cual pensar su existencia en aquel contexto, la moraleja del cuento era el sentido de centralización social que *Pantera* había encontrado en la capoeira. Pero la transmisión del sentido de "centralidad alternativa" no se daba solamente a partir de las narraciones: se intercambiaba también a partir de las canciones enseñadas a los alumnos, cantadas en las ruedas:

"(...) La capoeira nació en el gueto/ Y el mundo ganó/ La capoeira está libertada/ De este sistema opresor/ Para ser buen capoeirista/ no hace falta ser doctor/ todo maestro es doctorado/ En esta arte (...)." (Cantado por *Sansão*, enero de 2008).

"Capoeira es un arte/ Que mueve el cuerpo y la cabeza/ Hace al pobre convertirse en noble/ Hace que su mundo crezca (...)." (Cantado por *Karatê*, enero de 2008).

"Más grande es Dios, pequeño soy yo/ Todo lo que tengo/ Fue Dios quien me lo dio/ En la rueda de Capoeira/ Grande-pequeño soy yo" (Cantada por *Pernalonga*, julio 2008).

En la primera canción, tenemos la enunciación de una capoeira que nació en el "gueto" y que a partir de ahí construyó su expansión por el mundo. El énfasis está puesto en la idea de libertad, de una regulación social que va más allá de los "sistemas opresores." Se resalta la inversión simbólica según la cual la capoeira genera su propio sistema de méritos, engendrando un conocimiento que va más allá de la sabiduría institucionalizada por la sociedad hegemónica: "no hace falta ser doctor" para ser maestro en la capoeira. En la segunda canción, se expresa el proceso de empoderamiento: a partir del cuerpo y de la cabeza, el sujeto marginalizado ("pobre") se ennoblece, gana nuevas perspectivas ("su mundo crece"). En la tercera composición, tenemos la manifestación de las inversiones simbólicas realizadas a partir de la convivencia entre elementos antagónicos: el capoeirista es pequeño frente a Dios, pero en la rueda de capoeira se hace grande, un "grande-pequeño". Ese mismo tipo de ruptura de las fronteras establecidas por las clasificaciones sociales – los límites entre los grandes y pequeños; los unos y los otros de la sociedad brasileña – fue identificado por Sodré (2002)⁹.

En mayo de 2009, en una presentación en el Museo Nacional de Antropología de España, fue una alumna española de la asociación quien abrió la rueda cantando:

"Soy capoeira/ Fui un muchacho sin techo/ (...)/ Cuando era un niño/ Yo era discriminado/ La gente me decía/ Para dejar la capoeira de lado/ Me decían que la capoeira/ Era cosa para delincuentes/ Que yo fuera a la escuela/ Que fuera a trabajar

para ganar/ Mucho dinero (...)/ Para mi todo eso era tontería/
Lo que yo quería en verdad/ Era aprender la capoeira/ (...) Hoy
viajo el mundo entero/ Mal de mi no hablan más/ (...) Por que
hoy ellos ya saben/ El valor que la capoeira tiene.” (Cantado por
Selvagem, mayo 2009).

En la canción, encontramos todos los elementos de inversión simbólica mencionados anteriormente. El capoeirista que fue un niño sin techo de las calles de Brasil, sufrió la discriminación social por practicar capoeira. Le dicen insistentemente que se inserte en los ejes de la sociedad dominante (“estudiar y trabajar para ganar mucho dinero”). Él, sin embargo, sigue en la capoeira, emigra, viaja por el mundo, y gana el respecto de aquellos que antes le criticaban (“hoy ellos ya saben el valor que la capoeira tiene”). En el canto entonado por la joven, se transmitía y reforzaba una lectura del pasado histórico de la capoeira conectado a su contexto migratorio en Madrid. Pero en esa escena, al cantar la canción en primera persona, la alumna española se convertía en sujeto del recuerdo: ella se convertía en el capoeirista que nació en las calles y ganó el mundo.

Como movimiento transnacionalizado, la capoeira engendra la posibilidad de una agencia social elaborada desde los inmigrantes que supera la dicotomía entre explotados y explotadores

Consideraciones finales

El estudio de caso de la ACDP en Madrid nos aporta consideraciones importantes acerca de las relaciones transnacionales vividas y recreadas por los inmigrantes brasileños. Además de las conexiones económicas entre Brasil y España (verificadas en el comercio de instrumentos, ropas y materiales mediáticos de capoeira a los alumnos europeos), del flujo de jóvenes españoles a las ciudades de origen de los maestros, y de la influencia de los capoeiristas en las políticas culturales del gobierno brasileño (como hemos observado en la reciente promulgación de la rueda de capoeira como “patrimonio inmaterial de Brasil”), las asociaciones de capoeira como la de *Pantera* transnacionalizan una sociabilidad que involucra los aprendices europeos en lógicas de construcción de la memoria y del espacio nacidas en contextos específicos de la sociedad brasileña.

En ese sentido, nos distanciamos de lecturas que piensan el transnacionalismo como fenómeno que debe resultar en un “significativo impacto económico” en las sociedades de origen (Portes, 2004: 77). Nuestra “perspectiva transnacional” acerca de la capoeira en Madrid se ha concentrado “en las relaciones continuas entre los inmigrantes y sus lugares de origen y en cómo ese tráfico ‘hacia atrás y hacia delante’ construye campos sociales complejos que superan las fronteras nacionales” (Portes, Guarnizo et al, 2002: 279). Pero nuestra experiencia empírica nos ha aportado dos puntos específicos a esa mirada:

- 1) Que el flujo transnacional involucrará elementos “inmateriales”: lógicas de recuerdo y olvido que conforman la capoeira como un mecanismo de centralización social alternativo, como un locus de heteropía social (Foucault, 1984; Hetherington, 1996);
- 2) Que la transnacionalización de íconos de la vida social en los márgenes de Brasil dialogará con los imaginarios de los alumnos españoles, generando una zona de fricción (Tsing, 2005), que al mismo tiempo los territorializaba y los transformaba en algo nuevo

– en una memoria compuesta a partir de una estética de la ginga que yuxtapone, sintetiza, invierte y subvierte los recuerdos adaptándolos al nuevo contexto social.

Si el transnacionalismo es un movimiento social realizado desde abajo (Portes, 2003; 2004) y si su virtud está en la expansión de las formas antes entendidas como nacionales más allá de las fronteras del Estado-nación (Kearney 1995; Portes y Guarnizo, 2004) y del poder regulador de los Estados (Kearney, 1995); entonces *Samba de Roda* sería la marca espacial y societaria de una vinculación transnacional entre Brasil y España. Como bien observaba Joseph (2008), lo que se transnacionaliza en la enseñanza del arte afro-descendiente es una corporalidad que los jóvenes europeos adoptan como “su cultura corporal elegida”. En ese sentido, la memoria recreada por la ACDP es un flujo que globaliza formas contextuales de imaginación social en los términos de Appadurai (2000); pero sin dejar de generar espacios dialógicos donde esa imaginación se territorializa como una identidad colectiva vivida desde el cuerpo.

En ese sentido, nuestra perspectiva se alejaría de la crítica marxista que durante mucho tiempo dominó el análisis de las prácticas “populares” (como el carnaval y la capoeira) en Brasil y que reconocía en ellas un mecanismo eficiente de reproducción del *status quo* jerárquico y desigual de la sociedad brasileña. Como movimiento transnacionalizado, la capoeira engendra la posibilidad de una agencia social elaborada desde los inmigrantes, que supera la dicotomía entre explotados y explotadores. Es posible reconocer en la práctica una forma de crítica social perspicazmente capaz de mover a los sujetos de las periferias al centro (de las favelas cariocas a la “integración” en la sociedad española). Pensada así, la capoeira de *Mestre Pantera* conlleva una dimensión política importante, movilizadora desde una lógica alternativa de producción de corporalidades, espacialidades y sociabilidades.

Foto I: Bandera de Brasil inscrita en una rueda de capoeira. Primera planta de “Samba de Roda”. Registro realizado en abril de 2008

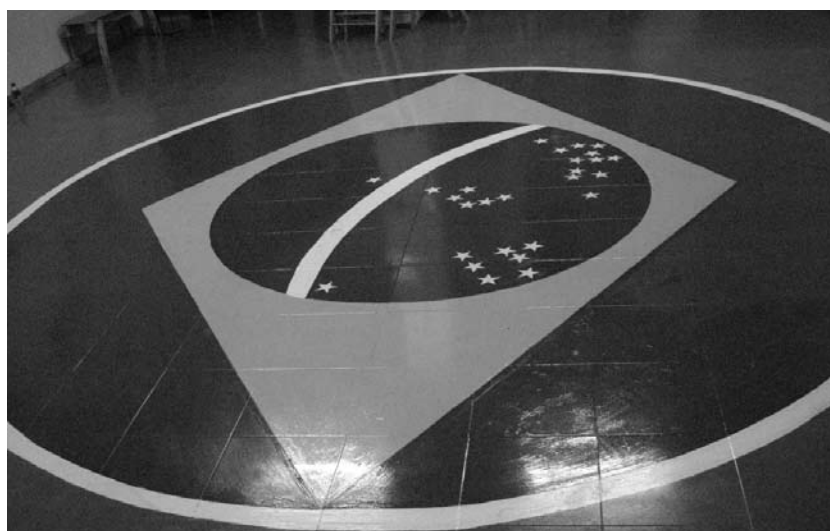


Foto: Menara Guizardi

Foto II: Red de pesca colgada en el techo de "Samba de Roda". Registro realizado en noviembre de 2007



Foto: Menara Guizardi

Foto III: Instrumentos musicales, libros, premios. "Samba de Roda". Noviembre de 2007.



Foto: Menara Guizardi

Foto IV: Entrada de "Samba de Roda", vista de la recepción. Registro realizado en noviembre de 2007



Foto: Menara Guizardi

Foto V: Recepción de "Samba de Roda"- vista lateral. Noviembre de 2007



Foto: Menara Guizardi

Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2000.

ASSUNÇÃO, Mathias. Röring. *Capoeira. The history of an Afro-Brazilian martial art*. London - New York: Routledge, 2005.

BARBOSA, M. J. S. "A gramática do corpo e a dança das palavras". *Luso-Brazilian Review*, Nº 42 (2005). P. 78-98.

BERESTEIN, Paola. Jacques. *A estética da ginga*. Rio de Janeiro, PPG-AU/FAUFBA: Casa da Palavra, 2001.

BESERRA, Bernadete. "Sob a sombra de Carmen Miranda e do Carnaval: brasileiras em Los Angeles". *Cadernos Pagu*, Nº 28 (2007). P. 313-344.

BESSERER, José Federico. *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México DF: Plaza y Valdes Editores, 2004.

BONILLA-SILVA, Eduardo. "The Essential Social Fact of Race." *American Sociological Review*, Nº 64 (1999). P: 899-906.

BROWNING, Barbara. *Samba: Resistance in Motion*. Indiana: Indiana University Press, 1997.

BURDICK, John. "The Lost Constituency of Brazil's Black Movements." *Latin American Perspectives*, Nº 25 (1998). P. 136-155.

CARDOSO, Ciro Flamarión; ARAÚJO, Paulo. Henrique. *Rio de Janeiro*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.

CARMINATI, Thiago. Zorzaneli. "Imagens da Favela, Imagens pela Favela: etnografando representações e apresentações fotográficas em favela cariocas". En: M. A GONÇALVES, M. A; HEAD, S. (org). *Devires Imagéticos. A Etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2009. P. 68-92.

CLIFFORD, James. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge – Massachusetts – London – England: Harvard University Press, 1997.

CONDE, Bernardo. V. *A arte da negociação: A capoeira como navegação social*. Coleção Capoeira Viva. Rio de Janeiro: Editora Novas Idéias, 2008.

DA MATTA, Roberto. *Carnavales, Malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económico, 1997.

DIAS, Adriana A. *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia*. Salvador de Bahia: EDUFBA, 2007.

DELAMONT, Sara. "No place for women among them? Reflections on the axé of fieldwork". *Sport, Education and Society*, Nº10 (2005). P. 305-320.

DELAMONT, Sara; STEPHENS, Neil. *Excruciating Elegance: representing the Embodied Habitus of Capoeira*. NCRM Working Pappers. Cardiff: Cardiff University Press, 2007.

DELAMONT, Sara; STEPHENS, Neil. "Up on the Roof: The Embodied Habitus of Diasporic Capoeira". *Cultural Sociology*; Nº 2 (2008). P: 57-74.

DOWNEY, Greg (2002). "Listening to Capoeira: Phenomenology, Embodiment, and the Materiality of Music". *Ethnomusicology*, Nº 46 (2002). P. 487-509.

DOWNEY, Greg. *Learning Capoeira: Lessons in cunning from an Afro Brazilian Art*. New York: Oxford University, 2005.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: DIFEL, 1972.

FOUCAULT, Michel. "Of Other Spaces, Heterotopias". *Architecture, Mouvement, Continuité*, Nº 5 (1984, octubre). P. 46-49.

FONTAINE, Pierre Michel. "Research in the Political Economy of Afro-Latin America." *Latin American Research Review*, Nº 15 (1980). P. 111-141.

GOLDSTEIN, Donna M. "Perils of Witnessing and Ambivalence of Writing: Whiteness, Sexuality, and Violence in Rio de Janeiro Shantytowns". En: Huggins, M. K; Glebbeek, M.L (eds.). *Woman Fieldind Danger. Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*. Lanham, Boulder, Nueva York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009. P. 227-251.

HETHERINGTON, Kevin. "Identity Formation, Space and Social Centrality." *Theory, culture & society: explorations in critical social science*, Nº 13 (1996). P. 31-52.

JOSEPH, Janelle. "Going to Brazil: transnational and corporeal movements of a Canadian-Brazilian martial arts community". *Global Networks*, Nº 8 (2008). P. 194-213.

KEARNEY, Michel. (1995). "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnacionalism". *Annual Review of Anthropology*, Nº 24 (1995). P. 547-565.

LEEDS, Anthony; LEEDS, Elizabeth. *A Sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LEWIS, John Lowell. *Rings of Liberation: deceptive discourse in Brazilian Capoeira*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1992. .

LEWIS, John Lowell. "Genre and Embodiment. From Brazilian Capoeira to an Ethnology of human movement". *Cultural Anthropology*, Nº 10 (1995). P. 221-243.

LEWIS, John Lowell. "Sex and Violence in Brazil. Carnaval, capoeira and the problem of every day life". *American Ethnologist*, Nº 26 (1999). P. 539-557.

MACHADO, Igor José de Reno. Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representação de nação. *Revista de Antropologia(USP)*, Nº 47 (2004). P. 207-234.

MARCUS, George E. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology*, N° 24 (1995). P. 95-117.

MAUSS, Marcel. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

MERRELL, Floyd. *Capoeira and Candomble: conformity and resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton: Markus Wiener Publisher, 2005..

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PORTES, Alejandro; GUARNIZO, Luís Eduardo; Haller, William. "Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation". *American Sociological Review*, N° 67 (2002). P. 278-298.

PORTES, Alejandro; GUARNIZO, Luís Eduardo. *La Globalización desde Abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO México, 2003.

PORTES, Alejandro. "O estudo do transnacionalismo imigrante". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 69 (2004). P. 73-95.

SEGATO, Rita. L. "The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation." *Annual Review of Anthropology*, N° 27 (1998). P. 129-151.

SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba, corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

STEPHENS, Neil; DELAMONT, Sara. Samba no mar: Bodies, Movement and Idiom in Capoeira. En: D. D. Waskul y P. Vannini. *Body/embodiment: symbolic interaction and the sociology of the body*. Farnham: Ashgate Publishers, 2006.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton – NJ: Princeton University Press, 2005.

YELVINGTON, Kevin A. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions." *Annual Review of Anthropology*, N° 30, (2001). P. 227-260.

LA DIMENSIÓN SOCIO-AFECTIVA: UN FACTOR CLAVE PARA EL APRENDIZAJE Y LA INTEGRACIÓN DE LOS JÓVENES PROVENIENTES DE LATINOAMÉRICA EN EL CONTEXTO ESCOLAR GENOVÉS

Rosana Ariolfo

Universidad de Génova
Universidad de Módena y Regio Emilia

rosanariolfo@yahoo.com

Introducción

La llegada a Génova de numerosas familias originarias de América Latina, en su mayoría provenientes de Ecuador, y la tendencia a establecerse de manera estable en esta ciudad ha provocado un aumento considerable de estudiantes menores de edad en las distintas estructuras educativas públicas y privadas¹.

Se trata de jóvenes alfabetizados en mayor o menor medida en sus países de origen, llegados a Italia antes de los 18 años, gracias a la reagrupación familiar y, en un alto porcentaje de los casos, en contra de su voluntad. Estos jóvenes, crecidos lejos de sus padres, bajo la responsabilidad de abuelos, tíos, o allegados familiares, una vez insertados en esta nueva realidad, encuentran muchas dificultades a la hora de integrarse.

Está claro que por integración no se entiende un estado, sino un proceso bidireccional en continuo devenir, que involucra tanto a la comunidad de inmigrantes como a la de acogida. Se trata de un proceso de ajuste mutuo, que permite la construcción intersubjetiva de la realidad social de ambas poblaciones, que las lleva a compartir valores y a organizar sus vidas de manera armoniosa y pacífica (Moreno Fernández, 2009).

Las dificultades que los jóvenes encuentran a lo largo de este difícil camino emergen indefectiblemente en la escuela secundaria a través del fracaso y la deserción escolar. Estos problemas constituyen una cuestión educativa específica de nuestra época, que merece y exige una reflexión más profunda, que ponga en tela de juicio los principios y las maneras de actuar y de ver una realidad tan peculiar como ésta.

Sin embargo, durante los últimos diez años, las medidas tomadas por el Estado o las normativas escolares relativas a los derechos de los estudiantes, se han referido únicamente a las modalidades de inserción, lo cual demuestra que no es el estudiante como emigrante con su historia lo que interesa, sino el alumno como *problema por resolver*. Todo el protocolo de acogida ayuda a *restablecer el orden* en la clase, el orden que la evidente diversidad de los nuevos alumnos ha alterado. Esto pone

1. Según datos oficiales, proporcionados por el *Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Ufficio Scolastico Regionale Liguria*, actualmente los menores latinoamericanos representan casi el 45% de la población escolar extranjera de Génova.

Este artículo se refiere a un estudio que la autora está realizando en un colegio secundario de la ciudad de Génova, con estudiantes latinoamericanos de edades comprendidas entre los 16 y los 21 años que, en su mayoría provenientes de Ecuador, llevan en Italia entre siete y 24 meses

en evidencia que lo primordial no son las exigencias de los estudiantes, sino las “nuestras”. Como afirma Davide Zoletto (2007), se trata de instrumentos que no siempre son utilizados con lucidez y con la conciencia crítica que requieren, puesto que en general ayudan a *construir al otro* y no a *conocer al otro*.

De hecho, en las escuelas se pasan por alto las condiciones de origen del inmigrante, como si este empezara a existir sólo en el momento de su llegada al país que lo acoge. De esta manera, la visión que se logra tener de la persona es parcial, dado que es el *inmigrante* el que es tomado en cuenta, y se ignora el peso que la historia previa y el recorrido del *emigrante* tienen en el proceso de adaptación a la sociedad de acogida.

Explorar porciones de la dimensión privada, individual y afectiva de cada sujeto educativo no sólo ayuda a detectar algunos puntos críticos -que difícilmente emergen en la interacción educativa o aparecen en los datos oficiales, porque se ocultan detrás de la imagen institucional y burocrática del joven inmigrado-, sino que también permite dar respuestas a preguntas inherentes a la condición en la que se encuentran estas personas (D'Ignazi, 2008).

El estudio exploratorio

Este artículo se refiere a un estudio que la autora está realizando en un colegio secundario de la ciudad de Génova, con estudiantes latinoamericanos de edades comprendidas entre los 16 y los 21 años que, en su mayoría provenientes de Ecuador, llevan en Italia entre siete y 24 meses. Se trata del Instituto Latinoamericano IRFEYAL (Instituto Radiofónico Fe y Alegría), que cuenta también con sedes en Roma y Milán y que, gracias a varios acuerdos bilaterales, otorga títulos reconocidos tanto en Ecuador como en Italia² (a través de la declaración de valor), lo cual permite a los estudiantes, una vez concluidos sus estudios, el acceso a una universidad italiana así como a cualquier universidad de los países andinos.

La propuesta resulta novedosa, aunque algo controvertida. Por un lado, se da el caso de la inmersión lingüística que, como han manifestado los mismos entrevistados, los ayuda en el proceso de adaptación a la nueva realidad. Por otro lado, es importante aclarar que los alumnos asisten a clases sólo tres veces a la semana y siguen una programación que se aleja bastante del recorrido ofrecido por la enseñanza formal italiana. A pesar de que esta propuesta les permite participar simultáneamente en cursos de formación profesional, trabajar o bien asistir a la escuela oficial, el español es uno de los ejes de la programación escolar y casi todas las asignaturas se dictan en lengua española, con excepción de matemáticas, inglés e italiano. Esto significa que el aprendizaje de la lengua italiana queda relegada mayormente al ámbito social, doméstico o laboral y a las pocas horas de clase que se dictan en el colegio semanalmente. Sin embargo, la inmersión lingüística y un ambiente percibido como más acogedor y familiar garantiza consecuencias positivas en términos de autoestima.

Este estudio no pretende llegar a generalizaciones, sino plantear hipótesis provisionales, verificables a través de sucesivas investigaciones más exhaustivas. Se intenta indagar, a través de entrevistas biográficas semi-dirigidas, en qué medida el factor socio-afectivo influye en la inserción de

2. El título que obtienen los egresados de este colegio es “*Bachiller Técnico en Ciencias de Comercio y Administración, especialidad Informática*”.

los aprendices en la sociedad receptora, así como también monitorear la evolución lingüística de los mismos.

La entrevista -que se divide en tres núcleos temáticos, A) Mi vida en mi país, B) La noticia del viaje y C) La llegada a Italia- tiene como propósito estimular a los entrevistados a que se animen a "contarse", a través de preguntas que brindan amplio espacio a la narración autobiográfica. Es decir, apunta a recoger relatos relacionados con la experiencia migratoria, a hacer aflorar emociones vinculadas a las costumbres, a los familiares y amigos, a los lugares que conforman un pasado que está latente -en la mayoría de los casos inadvertidamente- en el presente de estos individuos.

Para poder comparar el material recogido a través de las 12 entrevistas realizadas hasta el momento, se ha seguido el principio del análisis por temas. Cada una de las tres partes ha sido dividida en subtemas, relacionados con ámbitos trascendentes en la vida pasada y presente de los estudiantes: el lugar de origen, la casa, la familia, el nivel sociocultural familiar, los amigos, la escuela, las lenguas conocidas, las costumbres, el traslado, el impacto de la llegada a Italia, la nueva vida, la nueva escuela. Finalmente, para el análisis definitivo, los relatos han sido segmentados en dos ejes principales: el trauma migratorio y el aprendizaje de la lengua.

El trauma migratorio

Suele entenderse por *shock* cultural esa sensación de extrañamiento percibida por quienes se insertan en una nueva realidad sociocultural y que puede superarse naturalmente después de un período de adaptación y el aprendizaje de la lengua autóctona, factor que le permite al sujeto comunicarse y establecer las primeras relaciones sociales.

Se trata, en cambio, de un malestar mucho más profundo de lo que parece y que se experimenta en la fase de transición entre la vida en la cultura de origen y la vida en la cultura de adopción. Un trauma migratorio subvalorado, que incluso a veces ni siquiera es tomado en consideración porque es tratado como un fenómeno natural del proceso de adaptación, destinado a resolverse y a desaparecer espontáneamente como si se tratara tan sólo de un *shock* de transición y no de un verdadero *shock* cultural.

Esta interesante distinción se debe a Janet M. Bennet (2002), quien distingue entre el estado de pérdida y de desorientación, causado por un cambio en el ambiente familiar de un individuo, que requiere una acomodación, y el que se da en un contexto nuevo, ya sea dentro del mismo espacio cultural o en una cultura diferente. Ambos estados afloran claramente en las palabras de los entrevistados:

"Yo no sé por qué mi madre lo habrá hecho. Pero aunque ella dice que lo hizo por el futuro de nosotros, yo me sentí mal. Porque usted sabe que una mujer necesita más a la mamá que al papá... Yo siempre lloraba y ella me decía: yo te voy a ir a ver..."

"Mi mamá lo llamó a mi papá y le dijo que ya teníamos los documentos, que ya nos podíamos venir. Entonces mi papá me lo dijo a mí. Primero sentí alegría y como a la vez un poco de tristeza. Alegría porque de cinco o sei año (*sic*) que no veía a mi mamá y

Este estudio no pretende llegar a generalizaciones, sino plantear hipótesis provisionarias, verificables a través de sucesivas investigaciones más exhaustivas. Se intenta indagar, a través de entrevistas biográficas semidirigidas, en qué medida el factor socio-afectivo influye en la inserción de los aprendices en la sociedad receptora, así como también monitorear la evolución lingüística de los mismos.

Suele entenderse por *shock* cultural esa sensación de extrañamiento percibida por quienes se insertan en una nueva realidad socio-cultural y que puede superarse naturalmente después de un período de adaptación y el aprendizaje de la lengua autóctona. Se trata, en cambio, de un malestar mucho más profundo de lo que parece y que se experimenta en la fase de transición entre la vida en la cultura de origen y la vida en la cultura de adopción

quería verla, abrazarla y todo. Tristeza porque dejaba a mi papá, que yo estaba con él... Me puse a llorar, y mi papá también se puso a llorar ahí conmigo. Y dijo que en Ecuador está un poco la situación mal... y mejor que nos vengamos con mi mamá para ver si podemos salir adelante..."

"Cuando llegué no entendía nada, nada, nada, y ya me quería ir y mi mami no me dejó. Cuando fui al colegio no entendía nada. Y me puse a llorar. Nos mandaban deberes. A veces los hacía y a veces no. Porque no entendía. Y no pasé de año."

Como señala Atxotegui, la migración, aún cuando se presenta como una posibilidad de mejora en la calidad de vida, despierta simultáneamente sensaciones de rechazo, de miedo y de dolor. El duelo por la familia, los hijos, los amigos y los seres queridos en general; el duelo por el contacto con la cultura y la lengua materna (LM), por los aspectos relacionados con la tierra (olores, clima, paisajes, lugares, colores); el duelo por la pérdida del estatus socio-económico, todo estos factores hacen que la persona sienta que ya no pertenece a ese viejo mundo:

"El colegio... Cada vez que lo recuerdo me da tristeza. Era hermoso, grande, tenía piscina. Los profes eran chévere, amables. Estaban mis amigas, estaba siempre con ellas... Las extraño."

"Mi casa era bonita, mi barrio era bonito porque vivía frente al cole salesiano donde nos permitían ir a jugar pelota, basket, todo. En la calle podíamos jugar. Y ya se han perdido todas esas amistades..."

"Yo vivía en un lugar pequeño, silencioso, bonito... Los caminos... hay lugares donde podemos irnos a recrear, por ejemplo los ríos... hay una cascada también... Lo que recuerdo con más afecto es el puente, el puente que cruza el río, porque ahí nos íbamos a bañar y me hace acordar cuando era más pequeña, tenía cinco años..."

"La despedida... Eso sí que fue feo... Sí porque mi papá no vino a despedirse de mí. Me llamó y me dijo que no podía porque se le hacía duro a él. Y solamente nos fue a despedir la familia de mi mamá y basta. Yo lloraba hasta cuando estaba en el avión. Cuando llegué aquí yo lloraba y lloraba y le decía que me quería ir a mi mamá. Y mamá me decía: pero espera un mes, dos meses a ver si te enseñan. Mi mamá no me quería mandar. Yo lloraba y lloraba, no comía y lloraba".

"La despedida fue triste. Mi abuelita se quedó en casa, se despidió en casa, y se desmayó. Cuando supe que tenía que venir aquí y fui a hacer la visa, mi abuelita se puso triste, no comía. Se puso triste también el más pequeño, no quería que yo me viniera. En el aeropuerto me cogía del brazo."

Superado el momento de la transición, llega la desilusión debido a las dificultades encontradas. La nueva lengua, la casa pequeña, la ausencia de algunos familiares que no emigraron, los problemas de trabajo de los padres, la necesidad de conseguir el permiso de residencia una vez alcanzada la mayoría de edad, son algunos de los problemas que afloran en el discurso de estos jóvenes:

“Tengo un hermano de 17 años que a fines de este año parte, si no me equivoco. Estoy contento, pero los más pequeños se quedan allá. Eso es lo más duro... La otra tiene ocho años y el menor tiene tres. Me da tristeza y me preocupa que se queden allá.”

“Las palabras en italiano para mí son muy complicadas. En el otro cole muchos profesores eran muy estrictos. Decían que tenía que aprender, aprender, aprender... Yo tenía que estudiarme las palabras de memoria. No podía estudiar, me sentía bloqueada. La única materia en la que me iba bien era matemáticas.”

Estos estados de ansiedad, depresión o tensión, según Bennet, pueden obstaculizar la comunicación, crear barreras, aislamiento, sensación de incompreensión, incluso rechazo hacia la sociedad de acogida. En algunos casos esta situación genera un apego a las tradiciones, a las costumbres de la cultura de origen de una manera exagerada, que no estaba presente en la fase pre-migratoria. En otros casos, lleva a evitar los contactos con la nueva cultura, al rechazo del aprendizaje de la segunda lengua (L2) y de cualquier contacto con la gente del lugar:

“Yo casi amistades con los italianos no tengo. Mis compañeros de los otros colegios eran racistas, todos, me *prendebano en giro* (sic) más que nada por mi apellido y me molestaba. Y no tenía ni confianza con ellos y me molestaba. En el cole italiano nunca he tenido amistades porque no me gusta.”

“Yo lloraba todas las tardes, me quería ir y mi mamá me decía que si me iba no me ayudaba con el colegio y tenía que ir a trabajar. Ahora me deprimó cuando estoy sola. Me acuerdo de Ecuador y lloro.”

El aprendizaje de la lengua

Con respecto al aprendizaje, cabe subrayar que un indicador muy significativo de la complejidad del proceso de integración de estos jóvenes es la lengua. Sobre todo si se tiene en cuenta la condición de semilingüismo en la que se encuentra la mayoría de ellos³, elemento parcialmente analizado y a menudo incluso considerado por muchos como un fenómeno *indefectiblemente normal* por tratarse de estudiantes de bajo nivel sociocultural o bien por la cercanía tipológica que existe entre el español y el italiano.

La totalidad de los alumnos entrevistados hasta el momento utiliza el español como lengua de comunicación familiar, aunque algunos han declarado que en el hogar se emplea un español mixto y atribuyen la responsabilidad de este fenómeno a los padres o a los hermanos menores, que hablan principalmente en italiano por haber sido escolarizados desde muy pronto en Italia, o bien por la presencia en la familia de alguna persona de origen italiano. La L2, en cambio, es utilizada fundamentalmente, en el colegio durante las horas de italiano, en la calle o en el trabajo. Cabe destacar que aún no hay mucha evidencia de interferencias, excepto en el uso de algunas conjunciones italianas: *anche*, *allora*, *invece*, *comunque*, *però* (también, entonces, en cambio, de todos modos, pero); el uso del pronombre objeto en lugar del pronombre

La totalidad de los alumnos entrevistados hasta el momento utiliza el español como lengua de comunicación familiar, aunque algunos han declarado que en el hogar se emplea un español mixto y atribuyen la responsabilidad de este fenómeno a los padres o a los hermanos menores, que hablan principalmente en italiano por haber sido escolarizados desde muy pronto en Italia

3. Algunas investigaciones realizadas en los territorios de Turín y Milán (Chini, 2004) demuestran que el 50% de los casos entrevistados emplean un español mixto como lengua de comunicación con sus familiares y amigos.

El hecho de que todos los entrevistados hayan manifestado cierta dificultad para expresarse en italiano podría hacer pensar que se trata de una fase de rechazo a esta realidad impuesta, actitud que debería ir desapareciendo a medida que avance el proceso de adaptación

sujeto en la estructura comparativa: *mejor que mi*; algunos préstamos léxicos: *estate* (por verano), *afito* (por alquiler), *compagno* (por compañero, en referencia a la nueva pareja -de origen italiano- de la madre), *permesso de soggiorno* (por visa), *pullman* (por autobús); el uso de algunos verbos: *me lo merito* (me lo merezco), *guardar* la televisión (mirar la tele); el uso de la preposición *a*: mi trabajo es *a* Prà (en vez de *en*).

Por otro lado, aparecen algunos errores intralingüales incorporados durante el período de adquisición lingüística previo al traslado a Italia, como por ejemplo, el uso del condicional en la prótasis de las oraciones condicionales o el uso de una forma incorrecta del subjuntivo presente.

El hecho de que todos los entrevistados hayan manifestado cierta dificultad para expresarse en italiano podría hacer pensar que se trata, como se mencionaba arriba, de una fase de rechazo a esta realidad impuesta, actitud que debería ir desapareciendo a medida que avance el proceso de adaptación.

Además, es posible inferir que privilegiar el estudio del español, como se hace en este colegio, no beneficia el aprendizaje del italiano, dado que es una lengua subutilizada en este ámbito. Y esto es motivo de no pocas controversias.

Otro elemento que podría dificultar el aprendizaje de la L2 es el factor edad⁴. Según la teoría del "período crítico", las áreas del cerebro que intervienen en la adquisición de una lengua serían menos aptas para cumplir su función después de los 12 años, aproximadamente. Pero se trata de una teoría que en la actualidad está siendo cuestionada y revisada.

Lo cierto es que aún no están dadas las condiciones para evaluar el nivel de italiano de estos estudiantes, puesto que los únicos datos disponibles por ahora son los que ellos mismos han proporcionado verbalmente en el momento de la entrevista.

De todos modos, no se puede negar el beneficio que implica para estos jóvenes seguir estudiando su LM, ya que han estado expuestos al español desde su nacimiento o durante muchos años de su vida, a través de la familia, la escuela y la comunidad en general, y que han hecho propia una serie de patrones lingüísticos que están íntimamente relacionados con el mundo afectivo y emocional.

Según la óptica que aboga por el mantenimiento de la LM, si el alumno continúa su desarrollo lingüístico-cognitivo en su propia lengua, podrá favorecer el aprendizaje de la L2, además de reforzar su sentido identitario y su proceso de integración. Si, en cambio, este desarrollo se interrumpe, porque la LM es subvalorada o subutilizada, la consecuencia será entonces un obstáculo en la evolución general, que repercutirá incluso en el aprendizaje de la L2 y conducirá a lo que se denomina bilingüismo sustractivo.

Como recuerda Ignasi Vila (2007), "los niños y jóvenes *lleven* a la escuela su propia lengua, la cual debe ser valorada y tratada específicamente si se quiere, entre otras cosas, que el escolar desarrolle y tenga actitudes positivas incluso hacia la L2". Una de las formas de valorar socialmente

4. Sobre esta cuestión véase Schmid, S. (1994).

la LM es reconocer el derecho a utilizarla en todos los ámbitos de la vida pública. Por lo tanto, es positivo que se brinde la posibilidad de escolarizarse en ella, siempre y cuando se haga a través de una metodología orientada hacia un público bilingüe, que tenga en cuenta la lingüística contrastiva, por tratarse de dos lenguas tan semejantes tipológicamente (Ariolfo, 2009).

Para seguir razonando sobre este hecho, resulta interesante recordar algunos comentarios hechos por estudiantes de otra escuela de la ciudad, donde el italiano es lengua vehicular y el español se estudia como segunda lengua extranjera. Ellos manifestaron que, “como dicen aquí” su español es “chueco”, “mezclado”, “con palabras que salen del italiano”, “vulgar” o “mal hablado”. Esto pone en evidencia dos elementos fundamentales. Por un lado, una autopercepción negativa que repercute indefectiblemente en el aprendizaje de su LM y de la L2. Por otro, una prueba de que el factor social es decisivo en la formación de este *español mixto*. Estos jóvenes forman parte de una minoría lingüística que se encuentra en situación de inferioridad respecto del contexto que los acoge. A menudo los padres, en particular los matrimonios mixtos, u otros familiares, alternan las dos lenguas y no corrigen a sus hijos cuando se comportan del mismo modo. Situación que es impensable en las familias bilingües *intelectuales* o de nivel social medio-alto, donde los padres ofrecen a sus hijos modelos de lengua correctos, se esfuerzan en hacerles mantener separadas las dos lenguas y les corrigen las interferencias.

Otro dato importante es cómo perciben ellos el español enseñado en el aula. Muchos han aclarado que “el español de aquí [de la escuela] es diferente” o que “en ecuatoriano y en español cambia mucho” o bien “este español no es mi lengua”. Otro afirmó: “la profesora no aceptaba algunas palabras que se usan en mi país y las consideraba un error”. Una de las entrevistadas, que asistió a esa escuela durante escasos meses y que actualmente asiste al Instituto latinoamericano (al que hice referencia en la primera parte de este trabajo), llegó a declarar explícitamente que “la profesora me corregía siempre las palabras que yo usaba y quería que las dijera como se dicen en España. Entonces yo prefería no participar y me quedaba callada para evitar que me corrigiera”. Ahora, en cambio, la misma alumna afirma sentirse mejor, más contenida y valorada, a gusto y acompañada por sus profesores. Asimismo, muchos de sus actuales compañeros declararon que en los colegios a los que asistían antes los profesores eran intolerantes, parecían estar molestos por la presencia de los extranjeros y les exigían que hablaran bien el italiano. Una de las entrevistadas aclaró que esta situación suele darse a menudo incluso fuera de las paredes escolares, en los lugares públicos, por ejemplo en el autobús, donde “a veces te sientes rechazada, porque la gente no quiere ni que la toques”. A continuación otros ejemplos:

“A veces cuando vamos en el pulman (*sic*), ellos [los italianos] para poder pasar empujan y invece (*sic*) si nosotros lo hacemos empiezan: ¡Pero tú aquí no estás en tu país! ¡Aquí no puedes hacer eso! ¡Debes pedir permiso! Pero si el carro va lleno ¿qué podemos hacer nosotros?”

Estos jóvenes forman parte de una minoría lingüística que se encuentra en situación de inferioridad respecto del contexto que los acoge.

Otro dato importante es cómo perciben ellos el español enseñado en el aula. Muchos han aclarado que “el español de aquí [de la escuela] es diferente” o que “en ecuatoriano y en español cambia mucho” o bien “este español no es mi lengua”. Otro afirmó: “la profesora no aceptaba algunas palabras que se usan en mi país y las consideraba un error”

Si un grupo se autopercibe perteneciente a un estrato social más bajo respecto del contexto que lo acoge, desarrollará una actitud negativa con respecto a su propia variedad, que puede llevar al abandono o al olvido de una lengua, sobre todo si a esto se le suma una actitud desfavorable o negativa por parte del entorno de acogida

La realidad migratoria, y más aún si se trata de una migración forzada, es un contexto del todo peculiar en el que puede resultar una imprudencia soslayar la influencia ejercida por los factores emotivos particulares de cada individuo

“En mi curso éramos solo siete extranjeros, después eran todos italianos. Había una chica italiana que decía que ella no quería escuchar hablar en español porque le venía dolor de cabeza, tantas cosas.”

“Algunos profesores nos tiraban así como indirectas, como que los italianos son más despiertos, más inteligentes que nosotros. Por ejemplo, cuando se organizó un curso de inglés, gratis, en vez de escoger a los que no sabían tanto, escogieron a los italianos. O sea que nosotros los ecuatorianos no valemos nada. Había una chica que como yo no sabía nada de inglés. Podían decirnos venga a hacer el curso. En cambio no, querían italianos y basta.”

Una variedad lingüística puede ser valorada como mejor o más atractiva que otra si es hablada por un grupo de mayor prestigio. De esta manera, si un grupo se autopercibe como perteneciente a un estrato social más bajo respecto del contexto que lo acoge, desarrollará una actitud negativa con respecto a su propia identidad; hecho que puede llevar al abandono o al olvido de una lengua, sobre todo si a esto se le suma una actitud desfavorable o negativa por parte del entorno de acogida (Moreno Fernández, 1998).

El factor emotivo

El interés por los factores afectivos en la educación no es nuevo (Arnold: 1999). Sin ir más lejos, el enfoque natural, desarrollado por Stephen Krashen, tiene en cuenta la afectividad de forma destacada. Con su conocida “teoría del filtro afectivo” respecto a la adquisición de segundas lenguas, nos recuerda que una alta motivación, la confianza en sí mismos, la autoestima y un bajo nivel de ansiedad son factores emotivos que bajan las barreras afectivas, principales responsables del bloqueo mental que no permite la completa adquisición de una L2.

Por su parte, Shumann (1997) propone un modelo neurobiológico de las emociones que está en la base de la adquisición de una segunda lengua y que describe las interconexiones entre la amígdala y varias áreas del cerebro que permiten atribuir significado emotivo positivo y seguir adelante con el proceso de aprendizaje o bien, asignan significado negativo y hacen que se abandone el aprendizaje de la nueva lengua.

Ahora bien, si esto ocurre con el aprendizaje de una segunda lengua, es fácil suponer que un proceso semejante pueda producirse también con la L1 en un contexto tan delicado desde el punto de vista emocional como es el de la migración. La realidad migratoria, y más aún si se trata de una migración forzada, es un contexto del todo peculiar en el que puede resultar una imprudencia soslayar la influencia ejercida por los factores emotivos particulares de cada individuo.

Las emociones no sólo se mezclan con la racionalidad, sino que son procesos fundamentales para la cognición y el aprendizaje. Gracias a los avances de las técnicas por imágenes, cada vez más precisas, es posible observar cuáles son las áreas del cerebro, qué neuronas, qué neurotransmisores están implicados en la formación de las emociones. Estas últimas no son impalpables, al contrario, son respuestas químicas y neurales, determinadas biológicamente, que regulan la vida del organismo y que se evidencian en los cambios cor-

porales y en todos los músculos de la cara. Ya ha sido demostrado que la amígdala, un núcleo de neuronas del sistema límbico, está relacionada con la actividad emotiva. La amígdala atribuye valor afectivo a un estímulo y pone en marcha reacciones apropiadas según si el *input* ha sido placentero o potencialmente dañino para el ser humano (Damasio, 1994).

Si llevamos esto a un contexto escolar, podemos afirmar que las emociones de las que no siempre somos conscientes, determinan la calidad del aprendizaje. El aprendiz percibe el *input* ofrecido, en términos de placer, desagrado, miedo, y hace una primera evaluación, no siempre racional, de la que depende su motivación a seguir aprendiendo o a dejar de hacerlo. De esta manera, si un estudiante ante una situación de aprendizaje lingüístico recibe un estímulo que lo descalifica o lo pone en ridículo, se forma lo que Damasio denomina *circuito disposicional adquirido*, una asociación creada en una parte del cerebro donde se forman las imágenes. Si a la imagen del profesor de lengua, o a la situación de aprendizaje lingüístico queda asociada la emoción de sentirse ridículo, cada vez que el estudiante se encuentre ante uno de estos elementos, cualquiera sea la lengua en cuestión, revivirá esa emoción y se producirá un bloqueo que podrá manifestarse a través de diferentes maneras: el alumno evitará hablar, perderá interés en el estudio de esa lengua, usará un lenguaje inadecuado, su exposición será desordenada, tenderá a mezclar los dos idiomas, etc.

Conclusiones

La deserción escolar o el elevado número de alumnos que repiten el año es sólo una forma explícita de ver el fracaso de la escuela en cuanto a la integración de los alumnos inmigrados. Las formas implícitas o latentes de dispersión están representadas, en cambio, por las situaciones en las que los alumnos, aun no repitiendo el año, no adquieren el dominio de las competencias básicas relativas a un determinado año escolar. La dispersión explícita está registrada por los datos oficiales y es de fácil reconocimiento. Pero la implícita está oculta y es la forma más insidiosa y peligrosa. Es así como muchos alumnos terminan su recorrido escolar sin un bagaje cultural e intelectual idóneo respecto de los escenarios sociales, civiles y profesionales que les tocará afrontar en esta sociedad (D'Ignazi, 2008).

La decisión de emigrar, el abandono de los padres, de sus familias, de sus amigos, de su entorno, el shock de la inserción en el país de acogida, la incompreensión lingüística, las dificultades laborales de los padres -y, en ocasiones, hasta de los mismos estudiantes, quienes una vez cumplidos los dieciocho años se ven en la obligación de conseguir un contrato de trabajo para poder permanecer legalmente en el territorio-, el bajo nivel sociocultural que les coloca en una situación de inferioridad respecto de la sociedad receptora, son todos elementos insoslayables para todo aquél que estudie fenómenos relacionados con el contexto migratorio.

De ahí la urgencia de reflexionar sobre la necesidad de hacer aflorar la dimensión afectiva de estos jóvenes, de inducir en ellos, a través de su lengua materna, en tanto vehículo del desarrollo identitario, una *revivencia* de las emociones relacionadas con su pasado y su presente, para ayudarlos a desbloquear su afectividad y generar un clima propicio, que les permita aprovechar al máximo sus potencialidades y desarrollar su propia interioridad.

La deserción escolar o el elevado número de alumnos que repiten el año es sólo una forma explícita de ver el fracaso de la escuela en cuanto a la integración de los alumnos inmigrados.

La decisión de emigrar, el abandono de los padres, de sus familias, de sus amigos, de su entorno, el *shock* de la inserción en el país de acogida, la incompreensión lingüística, las dificultades laborales de los padres, etc., son elementos insoslayables para todo aquél que estudie estos fenómenos

De ahí la urgencia de reflexionar sobre la necesidad de hacer aflorar la dimensión afectiva de estos jóvenes, de inducir en ellos, a través de su lengua materna, vehículo del desarrollo identitario, una re-vivencia de las emociones relacionadas con su pasado y su presente, para ayudarlos a desbloquear su afectividad y generar un clima propicio, que les permita aprovechar al máximo sus potencialidades y desarrollar su propia interioridad

Estos estudiantes, que ya se sienten en una situación de inferioridad con respecto a sus compañeros, por ser protagonistas de una inmigración forzada en busca de una mejora económica y social, se perciben portadores de un bagaje cultural y social -y de una variedad lingüística- no del todo aceptada, y a veces hasta descalificada en el nuevo contexto (Ariolfo, 2009). Es por eso que no es posible tomar en consideración solo a los migrantes. Una investigación que no tenga en cuenta el entorno social en general, la percepción y la actitud de los docentes y de las familias en particular, no puede decirse completa. Como observa Caravedo, para poder comprender en profundidad cómo funciona este fenómeno también se hace imprescindible tomar en consideración la percepción del entorno receptor, que es un punto a menudo descuidado en este tipo de estudios, pero que resulta importantísimo porque muy solapadamente penetra en el migrante y alimenta esa autopercepción negativa, que condiciona su comportamiento social y lingüístico, ralentando u obstaculizando el proceso de integración.

Referencias Bibliográficas

ARIOLFO, Rosana; "Nuevas necesidades en la programación de cursos de español y en la formación de docentes de E/LE en el contexto migratorio genovés", *XX Congreso ASELE*, 2009, [en prensa].

ARNOLD, Jane; *La dimensión afectiva en el aprendizaje de idiomas*. Madrid: Cambridge University Press, 1999.

ATXOTEGUI Loizate; *La depresión en los inmigrantes: una perspectiva transcultural*, Barcelona: Ediciones mayo, 2002.

BENNET, Janet M; *Principi di comunicazione interculturale*. Milano: Franco Angeli, 2002.

CALVI, Maria Vittoria; "El italiano de los hispanohablantes en Italia. ¿Hacia un nuevo cocoliche?", *Actas del Congreso Convergencias y creatividad: el español en el umbral del tercer milenio*. Bologna: Bononia, 2008.P. 13-24.

CARAVEDO, Rocío; "La percepción selectiva en situación de migración desde un enfoque cognoscitivo", *Revista Lenguas y migración*, 2009, 1 / 2, P. 43-60.

CARPANI, Daniela; "Nuovi cittadini, nuove prospettive della scuola interculturale: le ricerche sul campo a Genova.", *Actas del Congreso L'immigrazione ispanofona in Italia: repertori linguistici e identità*. Milano, 19 y 20 de marzo de 2009, [en prensa].

CHINI, Marina (coord.); *Plurilinguismo e immigrazione in Italia*. Milano: Franco Angeli, 2004.

D'IGNAZI, Paola; *Ragazzi immigrati. L'esperienza scolastica degli adolescenti attraverso l'intervista biografica*. Milano: Franco Angeli, 2008.

DAMASIO, Antonio; *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Milano: Adelphi Edizioni, 1994.

KRASHEN, Stephen; *Bilingual education and second language acquisition theory*. Los Angeles: Office of Bilingual and Bicultural Education, California State Department of Education, 1981.

MORENO FERNÁNDEZ, Francisco; *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1998.

MORENO FERNÁNDEZ, Francisco; "Integración sociolingüística en contextos de inmigración: marco epistemológico para su estudio en España", *Revista Lenguas y migración*, 1 / 1, 2009. P. 121-156.

PALLOTTI, Gabriele; *La seconda lingua*. Milano: Bompiani, 1998.

SALMON, Laura; MARIANI Manuela; *Bilinguismo e traduzione. Dalla neurolinguistica alla didattica delle lingue*. Milano: Franco Angeli, 2008.

SCHMID, S.; *L'italiano degli spagnoli: interlingue di immigrati nella Svizzera tedesca*. Milano: Franco Angeli, 1994.

SCHUMANN, J. H.; *The neurobiology of affect in language*, Oxford: Blackwell, Malden, 1997.

SIGUAN, Miquel; *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

VIETTI, Alessandro; *Come gli immigrati cambiano l'italiano. L'italiano di peruviane come varietà etnica*. Milano: Franco Angeli, 2005.

VILA, Ignasi; "Inmigración, educación y lengua propia" , 2007. [En línea] < <http://www.aulainter-cultural.org> > [Consulta: 14 de octubre de 2009].

ZOLETTO, Davide; *Straniero in classe. Una pedagogia dell'ospitalità*. Milano: Raffaele Cortina Editore, 2007.

PANEL III: LA CONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA EN EL PARADIGMA VISUAL: PRODUCCIÓN, RECEPCIÓN Y PARTICIPACIÓN

- INTRODUCCIÓN

Andrea Avaria Saavedra

- ESPACIOS DE TRADUCCIÓN CULTURAL Y POLÍTICAS DE EXPERIMENTACIÓN EN LAS ARTES VISUALES

Judit Vidiella Pagès

- LA RECEPCIÓN DE LA CULTURA AJENA EN TRADUCCIONES DE TEXTOS LITERARIOS (ESPAÑOL-CHINO DE TAIWÁN). UN ESTUDIO EXPLORATORIO

Pei-Chuan Wu

- *TODO ÁRBOL TIENE RAÍCES*. PARTICIPACIÓN SOCIAL Y TELEVISIÓN PÚBLICA EN MONTEVIDEO

Rosario Radakovich

- ORIENTE MEDIO. LA IMAGEN CONTRA EL IMAGINARIO

Herman Bashiron Mendolicchio

Andrea Avaria Saavedra

Profesora- investigadora, Universidad Santo Tomás, Santiago Chile

andreaavaria@gmail.com

// Un enfoque crucial de las prácticas culturales es la investigación interdisciplinaria desde la visualidad. Cada imagen articula los presupuestos cotidianos ocupando un papel central en la formulación del conocimiento y la comunicación. Por ello nos ha parecido fundamental reflexionar sobre la mirada: el sujeto, los mecanismos de ver y mirar y la manera de organizar los significados. Si cada artefacto visual lleva un bagaje cultural y político ¿cómo *re-aprendemos* a participar y comunicar a través de usos creativos de competencias visuales? ¿De qué manera se pueden descodificar estas prácticas de producción y recepción para resistir a una hegemonía cultural?" con estas palabras el panel abrió su invitación para participar en él. Esa tarde, nos reunimos en torno a una selección de trabajos que situaron la discusión en la representación del *otro/nosotros* dejando en evidencia las tensiones contenidas.

El cuestionamiento sobre las miradas, la construcción y la comunicación de éstas, así como el uso de diversos formatos estuvo presente en el proceso de discusión de los trabajos presentados. Ahora, al introducir los textos presentados y dar cuenta del proceso desarrollado esa tarde de noviembre, quisiera traer a colación el trabajo y reflexión contenida en la primera retrospectiva de Juan Downey presentada en Chile. He querido evocar un trabajo de vanguardia con plena vigencia. Las reflexiones que produce el trabajo de Downey, situados en los tempranos años setenta, se asientan en los ejes visuales, culturales, críticos. Me parece que su trabajo contiene la discusión que nos ha convocado, sin embargo fue desarrollado casi visionariamente hace treinta años, lo que permite también subrayar la plena vigencia de la discusión, como también identificar la importancia de las tecnologías de la información en el ámbito de las ciencias sociales y de los cambios culturales.

Downey fue pionero en utilizar el potencial comunicativo del video en el espacio latino-americano, y aprovechar las posibilidades *performativas* de este medio. Él construyó un lenguaje y una forma propia de aproximarse a procesos de de-construcción de lo indígena y crítica de la cultura hegemónica.

El cuestionamiento sobre las miradas, la construcción y la comunicación de éstas, así como el uso de diversos formatos estuvo presente en el proceso de discusión de los trabajos presentados

Downey fue pionero en utilizar el potencial comunicativo del video en el espacio latinoamericano, y aprovechar las posibilidades performativas de este medio. Él construyó un lenguaje y una forma propia de aproximarse a procesos de de-construcción de lo indígena y crítica de la cultura hegemónica

En su trabajo sobre América Latina pone en cuestionamiento la mirada del *otro*, mirada proveniente de las ciencias sociales y en particular de la antropología cuando se trata de *representar* al *otro* indígena. Su trabajo *Trans Américas*, recoge y reproduce un largo ejercicio en que Downey, se acercó a diversas culturas en América del norte, central y sur. En este proceso, fue recogiendo un registro audiovisual de la vida cotidiana, de los espacios, de las personas en sus propios contextos. Estas imágenes fueron reproducidas al interior de cada cultura y de otras culturas, incluso el material: cámaras y otros, fueron entregados a los indígenas con el fin de que fueran ellos mismos- utilizando un material/medio occidental- los que se retrataran. En la muestra es posible observar el registro condensado y editado de todo el proceso.

Las reflexiones del trabajo *Trans Américas* recogen una crítica profunda al desconocimiento de las culturas indígenas del continente. Un cuestionamiento a la construcción/representación de imágenes de lo indígena y la comunicación de éstas. Se controvierte el uso hegemónico y etnocéntrico de la información/representación de las culturas lo que se traduce en un desconocimiento de las culturas indígenas por parte de las mismas culturas indígenas:

“Muchas de las culturas de las Américas, existen hoy en día, en total aislamiento, inconscientes de su variedad de conjunto y de los mitos compartidos. Este viaje en automóvil fue ideado para desarrollar una perspectiva integral de las diversas poblaciones que actualmente habitan los continentes americanos, a través de un relato grabado en video, desde los fríos bosques del norte hasta la punta sureña de las Américas; una forma de evolución en el espacio que envuelve el tiempo, visionando una cultura en su propio contexto y en el contexto de las otras y finalmente montando las interacciones de espacio, tiempo y contexto en las obras de arte. La información cultural será intercambiada mediante lo que se ha filmado en video por el camino, y proyectado en los pueblos para mostrar una personas a otras y a sí mismas”¹.

Treinta años más tarde este ejercicio de acercamiento, registro, construcción de relaciones, viaje, alejamiento-acercamiento y encuentro resultan profundamente provocadores por su vigencia. Downey deja al descubierto un cuestionamiento a las formas de construir la *otredad* desde un lugar hegemónico, estático y rigidizado por una lógica colonial que se reproduce en el ejercicio de “conocimiento” que genera y produce a un *otro* unívoco, *unisituado*, rigidizado en esta observación estática en el tiempo y el espacio. Con su trabajo nos abre una forma de construir reflexión crítica, por medio del registro visual y audiovisual, *otredades* dinámicas, construidas en la interacción del *otro/nosotros*, del *otro/yo/otros*, identidades móviles en un tiempo y espacio distintos, de factura americana e indígena. Ojos y miradas múltiples interpelando desde el ejercicio de (de)construcción que no tiene principio-fin establecido.

El artículo de Hernán Bashiron utiliza en sus reflexiones el trabajo de diversos artistas para ejemplificar la cuestión de las representaciones. Estos cuestionamientos pueden ser sintetizados en una afirmación que realiza al finalizar el texto y que resulta clave para la comprensión de sus reflexiones: “se puede trazar una distinción entre creadores de imágenes y creadores de imaginario, allá donde la palabra imaginario es sinónimo de ficticio, falso, inexistente”. Cada uno de los ejemplos del autor nos

1. Véase relatos descriptivos del video *Trans Américas 1973-1975*, de Juan Downey, Nueva York, 1973.

llevan a: identificar formas de “contrarrestar la hegemonía del imaginario occidental”. Cada uno de sus ejemplos evocan y refuerzan las reflexiones ya planteadas por Edward Said en *Orientalismo*.

A lo largo de su trabajo, Hernán Bashiron nos lleva a “ver” el arte como: producción de cultura visual, el arte como comunicador, en donde la imagen aparece como protagonista. El arte/artista se constituye en actor más o menos consciente de su responsabilidad en la construcción de *imaginarios*. El autor afirma que se produce un proceso de consciencia en el uso de la imagen por parte del/la artista, en donde el/la artista desde esta actitud consciente, utiliza la imagen como “estrategia política con la intención de perseguir intereses y objetivos políticos, económicos y culturales”. El artículo se centra en el Oriente Medio, en tanto caso, en donde se produce una confrontación entre la “mirada occidental” y una postura que desde una postura-mirada del arte/artista esta se construye/constituye en resistencia, o al menos en evidenciador crítico de la construcción hegemónica de éstas miradas.

Hernán Bashiron nos presenta a tres autores/artistas y muestra a través de ellos lo que él llama: “Ejemplos en los que la imagen pretende contrarrestar el avance del imaginario”. Cada uno con soportes visuales diversos debaten y dejan al descubierto sus propios cuestionamientos, la tensión graficada en la evidencia hecha imagen que de-construye, y manifiesta los estereotipos, “la prepotencia geopolítica”. Hernán nos invita a entender el arte como posibilidad de diálogo intercultural. A través de uno de los ejemplos utilizados, el trabajo realizado por Osama Esid, implica un reconocimiento de los estereotipos construidos en occidente. Estos impactan y se instalan en el mismo oriente, “produciendo una fantasía presente en ambos lados”. Hernán propone el estereotipo como forma básica sobre la que es posible construir la reflexión del contraste y el propio reconocimiento, como formas de contrarrestar la hegemonía del imaginario.

Para Downey el desafío estaba contenido en encontrar una(s) forma(s) de comunicar y contener el *proceso*, en donde no sólo se dejará en evidencia el/los estereotipos, sino que un producto (en permanente producción) al menos nos aproximara al proceso interior, al cambio producido en el “supuesto artista”, manifestación de orden simbólico, en donde a mi entender no es posible separar intereses culturales y políticos.

En este sentido el trabajo de María del Rosario Radakovich, recoge:

“debates recientes sobre el futuro de la televisión pública [los que] plantean la necesidad de encontrar espacios o nichos de mercado, formulados desde abordajes creativos y plurales, generando contenidos socialmente construidos y localmente anclados, que diferencien la producción pública de la privada nacional e internacional. En este sentido, reubicar la televisión pública estatal como una televisión social y participativa en la era digital devuelve el espíritu originario de los medios públicos planteados como representantes del interés general”.

Sin embargo ¿cuáles son estos intereses generales?, cuando la autora habla de contenidos socialmente “construidos y localmente anclados” se referirá más bien a intereses muy particulares, intereses que buscan de-construir no sólo las imágenes/representaciones (o la ausencia de

A lo largo de su trabajo, Hernán Bashiron nos lleva a “ver” el arte como: producción de cultura visual, el arte como comunicador, en donde la imagen aparece como protagonista.

Hernán propone el estereotipo como forma básica sobre la que es posible construir la reflexión del contraste y el propio reconocimiento, como formas de contrarrestar la hegemonía del imaginario

El lenguaje en diversos soportes audiovisuales y escritos –en palabras de Judit Vidiella– “adquiere un papel predominante no sólo en la producción de realidades mediante actos de auto-denominación, enunciación, representación, des-identificación, descripción y reconstrucción de ‘identidades’, sino también en la interpretación, un acontecimiento político y performativo, un acto de habla y de re-interpretación-expectación”

ellas) sino buscar, crear y utilizar nuevas formas de narración, utilizando un soporte hegemónico (no solo de lo visual, sino hegemónico en lo cultural). Esta producción “amateur” presenta la posibilidad de que los “ciudadanos” tomen la cámara en sus manos y establezcan prioridades y formas de narrar únicas, confrontando las históricas formas de producción televisivas. Algo similar es posible observar en el trabajo realizado por Downey en la serie Yanomami.

Interesante resulta pensar, a la luz de las reflexiones vertidas y al trabajo realizado por Downey que la televisión que lo visual en sí mismo es (y contiene) una (múltiples) forma(s) de *performance*. Para Juditt Vidiella:

“la performance en las reivindicaciones políticas se convierte en una práctica encarnada capaz de desvelar los mecanismos de producción de significado normativos, al tiempo que genera prácticas de resistencia y resignificación. Ya no se trata únicamente de representaciones semióticas, es decir, de interpretación de imágenes y textos, sino de presentaciones encarnadas, -materialidad en primer plano- que actualizan toda una serie de significaciones en el mismo momento en que son escenificadas o nombradas, por lo que el estatus de lo visual en la imagen, la re-presentación, la copia y el simulacro, necesitan ser revisados, así como las nociones de producción, recepción y participación, problematizadas en la performance, donde la presencia entre diferentes actores, activistas, agentes, público, etc., se reajustan en escenas y actos de formación, transformación y participación”.

El trabajo de Pei-Chuan Wu resalta la importancia de la traducción y recepción de textos originales como formas de influencia en la visión del *otro*. Mostrando, a través del uso de técnicas de investigación, que la forma de recepción de conocimientos culturales por medio de la lectura de textos literarios cambia, producto de las imágenes que éstos/sus traducciones producen en quien lee. Su trabajo nos muestra la recepción y distancia, la manera de imaginar realidades a través de la literatura y sus traducciones en la cultura española y taiwanesa.

La autora parte de la afirmación que “la traducción es un puente relevante para enlazar diferentes culturas que determina la visión del *otro*...” el conocimiento del *otro* se adquiere en buena medida a través de la traducción, la transmisión de elementos socioculturales foráneos que aparecen en el texto. Es decir que la traducción de los referentes socioculturales contribuye a nuestra visión del *otro*”. Para ella entonces el reto está en la traducción, pues le corresponderá el desafío de acortar, de alguna manera, la distancia que existe entre la cultura española y la taiwanesa (ejemplos de la autora), en el sentido de que la traducción debe: “recrear en la mente de los receptores una imagen parecida a la que el texto original crea en la mente de los receptores de la cultura original”. Sin embargo frente a este último punto cabe preguntarse, ¿cuál es el límite que dibuja la delgada división entre el *otro/nosotros*?, en qué medida la traducción e incluso la evaluación de su recepción re-producen estereotipos, cosmovisiones hegemónicas, colonizadoras y etnocéntricas?

Lo interesante de este último trabajo es que nos convoca a mirar la literatura, y el espacio liminar, de la traducción como espacios a través de

los cuales es posible cuestionar y evidenciar los referentes culturales, las imágenes del *otro*; recordándonos que la palabra construye, produce y reproduce realidad, haciendo evidente el proceso de traducción como un espacio de (des)encuentro cultural.

A modo de síntesis la totalidad de las reflexiones que se presentan a continuación nos invitan a reflexionar la construcción cultural. El lenguaje en diversos soportes audiovisuales y escritos –en palabras de Judit Vidiella– “adquiere un papel predominante no sólo en la producción de realidades mediante actos de auto-denominación, enunciación, representación, des-identificación, descripción y reconstrucción de ‘identidades’, sino también en la interpretación, un acontecimiento político y performativo, un acto de habla y de re-interpretación-expectación”.

Judit Vidiella Pagès

*Docente en el máster de Estudios y proyectos de la Cultura Visual
y en el máster de Formación del Profesorado (UB).
Investigadora en el grupo consolidado ESRINA
y performer en el grupo Corpus Delecti*

juditvidiella@ub.edu

Prácticas de corporización

chico: *mamá, me voy fuera a jugar*

madre: *ponte los polvos en la carita*

chico: *pero yo odio esos polvos*

madre: *venga, sé un chico bueno ahora*

Assimilation es el título de un solo performance escrito y realizado por el artista indio-africano-americano Shishir Kurup, que consiste en desmascarar de un modo trágico-cómico las complejidades de la emigración y la encarnación étnica. Las historias sobre la lucha por la identidad en el contexto de la mezcla racial en América se van narrando en una serie de viñetas que caracterizan a un chico blanco del sur, un vendedor ambulante de la calle africano, una camarera tailandesa, dos vendedores palestinos y un director de *casting* liberal.

Kurup forma parte de la Compañía de Teatro *Cornerstone*, que se dedica a viajar por diferentes zonas rurales y urbanas de América haciendo paradas en diferentes pueblos para que durante varias semanas se puedan representar obras y performances. De modo parecido a la compañía de teatro peruana Yuyachkani¹, fundada en 1971, Kurup trabaja colectivamente con los miembros de la comunidad para adaptar obras clásicas a las necesidades específicas de la comunidad mediante prácticas de producción, participación y experimentación colectivas.

Assimilation aporta un análisis discursivo, reflexivo y encarnado interesante. Kurup repite la misma estrategia tradicional de blanqueamiento colonial desvelando una de las fantasías asimilacionistas, no sólo de los colonizadores sino también de los propios colonizados. Es lo que Homi Bhabha llama la práctica encarnada de la 'mímesis' o el 'mimetismo colonial', un proceso de enmascaramiento. El cine está lleno de máscaras maquilladas en negro encarnadas en los *coons*, personajes cómicos y caricaturizados que reiteran y refuerzan la racialidad-racialización; un gesto normativo y excesivo a la vez que performativo para reforzar la Ley colonial.

1. Cuyo nombre en quechua significa 'estoy pensando, estoy recordando' trabajan a partir de la creación colectiva y generalmente realizan adaptaciones libres de otras obras ya existentes. Imprimen en sus representaciones un carácter vanguardista y experimental, empleando conceptos del teatro oriental, así como de directores como Bertolt Brecht, Antonin Artaud, Jerzy Grotowsky, entre otros. Sus montajes suelen ser de contenido político o social, intentando ser representativas de la realidad andina del país y con un especial interés en el tema de la violencia interna sufrida en el Perú en los años ochenta y noventa por la corrupción del gobierno de Alberto Fujimori, lo que los llevó a conquistar gran popularidad durante estos años. Véase <http://www.yuyachkani.org/>; Sánchez (2007:226-36) y Taylor (2003:190-211).

La teórica Gayatri Spivak ha dado otro paso en la teoría poscolonial articulando el concepto de esencialismo estratégico refiriéndose a la solidaridad temporal mediante el reclamo de una identidad concreta que se hace pasar por esencial

De pie, delante de un foco de luz, Kurup realiza una serie de gestos grotescos mientras se pone una gran cantidad de polvos de talco en sus manos que va espolvoreando alrededor de su rostro de tez oscura. A continuación congela el rictus facial en una pálida máscara blanca que deviene en una sonrisa exagerada y siniestra, como la de un *clown*. El diálogo entre madre e hijo enmarca la presión del ritual cotidiano al que Kurup se veía sometido diariamente durante su infancia. Su madre le pedía que performara alguien que no era cada vez que tenía que salir al espacio público. En esta escena, ubicada en el decorado de la India postcolonial, se performa la internalización del poder colonial británico en la construcción de la subjetividad de muchas personas, manteniendo una jerarquía de colores en la piel basado en el sistema de castas.

Pero la sonrisa de Kurup en la performance pone en duda el proceso de asimilación. Su exceso y fallo en la repetición de los cánones de belleza occidental le aboca a una imitación destinada al fracaso al ser encarnada *en/por* un 'cuerpo inapropiado'². Esta performance despliega la noción de mimesis de Bhabla según la cual el análisis del mimetismo colonial es un 'compromiso irónico', es decir, que le permite producir una auto-representación crítica. No sabemos muy bien quién es ni a quién se parece, por lo que la distinción entre 'original' y 'copia' se deconstruye³ ... Al exagerar su fracaso en producir una piel blanca natural, Kurup desvela su propio mimetismo como una acción que desautoriza su identidad India al tiempo que irónicamente confirma la insuficiencia a la hora de apropiarse de la imagen del Otro poderoso. Su piel blanca revela el disfraz inapropiado que, por una parte, remarca la estrategia asimilacionista y, por otra, la internalización a manos del sujeto subalterno de una serie de valores culturales hegemónicos, así como también una resistencia mediante una práctica política de experimentación encarnada a través de la performance.

La teórica Gayatri Spivak ha dado otro paso en la teoría poscolonial articulando el concepto de esencialismo estratégico⁴ refiriéndose a la solidaridad temporal mediante el reclamo de una identidad concreta que se *hace pasar por* esencial. El 'esencialismo estratégico' tiene como objetivo una acción social para subvertir un conjunto de relaciones de dominación, explotación y sujeción determinadas. Pero a pesar de ser un tropo altamente problemático, puede tener una utilidad política y social en contextos de opresión hegemónica. Para las feministas ha sido fundamental a la hora de reivindicar una posición política que escape de la biologización de los cuerpos, pero que al mismo tiempo siga reivindicando la necesidad de pensar en la categoría 'mujer' como el sujeto político del feminismo. El esencialismo estratégico puede funcionar como un tipo de impostura útil en el proceso de revitalizar el sentido del valor personal, social, político y cultural del dominado.

Un ejemplo puede ser el de esencializar el pasado precolonial para recuperar una identidad cultural fuerte y resistente. Un trabajo que sigue estas coordenadas es el de los performancers Coco Fusco y Guillermo Gómez Peña, que trabajan con el imaginario precolonial indígena. Su performance *Two Amerindians in a Cage*⁵ (1992) consistió en encerrarse durante unos días en una jaula. Ambos se presentaron como dos indígenas recién descubiertos performando el rol cultural de ese 'Otro' indígena exotizado por el discurso colonial, en especial por las prácticas etnográficas y museográficas. A la vez que criticaban las etiquetas identitarias, Fusco y Gómez-Peña estaban produciendo todo un imaginario

2. Véase: VV.AA., *Otras inapropiables* (2004)
3. La teórica y activista Judith Butler hará un giro similar al hablar de la constitución performativa del género a través del ejemplo de la *drag queen*, una 'copia' de la feminidad -o de la masculinidad en el caso del drag king -véase Halberstam (1998), y Case (1995)- en un cuerpo 'que no le pertenece'. Cuando una actuación (performance) se considera real y otra falsa, o cuando una presentación del género se considera auténtica y otra una falsificación, se puede llegar a la conclusión de que una cierta ontología del género está condicionando estos juicios, que en ese mismo momento también entran en crisis (Butler, 2006:303).
4. Para saber más véase Carlson (2004:193); Madison y Hamera (2006:281).
5. Para saber más sobre esta performance véase Carlson (2004: 202-03) y Fusco (1999:1).

visual enraizado en la cultura mexicana y chicana que recuperaba lo sacralizado, los rituales indígenas, la imaginería religiosa, los objetos folclóricos, lo kitsch, la parodia *camp*, etc.

Y es que la performance en las reivindicaciones políticas se convierte en una práctica encarnada capaz de desvelar los mecanismos de producción de significados normativos, al tiempo que genera prácticas de resistencia y resignificación. Ya no se trata únicamente de representaciones semióticas, es decir, de interpretación de imágenes y textos, sino de presentaciones encarnadas, -materialidad en primer plano- que actualizan toda una serie de significaciones en el mismo momento en que son escenificadas o nombradas, por lo que el estatus de lo visual en la imagen, la re-presentación, la copia y el simulacro, necesitan ser revisados, así como las nociones de producción, recepción y participación, problematizadas en la performance, donde la presencia entre diferentes actores, activistas, agentes, público, etc., se reajustan en escenas y actos de formación, transformación y participación. Es desde este enclave donde quería empezar a reflexionar sobre las dinámicas de producción y participación discursiva en las representaciones visuales, no sólo en lo que respecta a procesos de descodificación de imaginarios, sino también de resignificación, participación y deconstrucción en las prácticas culturales, problematizando las fronteras entre productores y receptores, arte y vida, etc., y especialmente devolviendo la materialidad a los cuerpos.

La reivindicación de los signos como 'acontecimientos políticos' va a movilizar la lingüística hacia actos de habla, devolviéndole la capacidad política y de acción a los enunciados lingüísticos. Al mismo tiempo, los cuerpos van a corporizarse mediante un conjunto de acciones y prácticas discursivas. Para ello va a ser necesaria una pragmática que libere los signos de las semióticas y de los regímenes que los determinan, y que ponga de relieve que ya no hay propiedades ni orígenes de las palabras, sino más bien usos y campos de fuerza en un orden social y político, lo que, parafraseando el tema del seminario, nos hace repensar el papel de la cultura y, añadido, de los sujetos políticos, en la relación con el poder y el contrapoder.

Los estratos que nos constituyen -es decir que nos subjetivan y sujetan- son múltiples: operan tanto en un nivel discursivo como material. Por esta razón es fundamental generar prácticas críticas de significación e interpretación que cuestionen los sistemas de re-presentación, y que deshagan las construcciones y categorizaciones fijas. Al incorporar en una performance el espacio, los cuerpos, la imagen, el tiempo, el afecto, el discurso, las representaciones, lo efímero, etc., se ponen en primer plano las diferencias y singularidades de los sujetos. Por ejemplo, en el caso que presenta Rosario Radakovich en torno a la televisión comunitaria, los participantes generan estrategias performáticas al hacer de presentadores, siendo capaces de producir actos de enunciación subjetiva. Por otro lado, en la investigación de Herman Bashiron, los artistas se hacen fotos paródicas sobre identidades étnicas estereotipadas mediante estrategias de mascarada, desplegando políticas de experimentación desde las alteridades.

Y es que las aportaciones postestructuralistas subrayan el poder que tienen las prácticas discursivas y las representaciones en la formación de realidades y subjetividades, así como en las prácticas de negociación y

La performance en las reivindicaciones políticas se convierte en una práctica encarnada capaz de desvelar los mecanismos de producción de significados normativos, al tiempo que genera prácticas de resistencia y resignificación. Ya no se trata únicamente de representaciones semióticas, es decir, de interpretación de imágenes y textos, sino de presentaciones encarnadas, -materialidad en primer plano- que actualizan toda una serie de significaciones en el mismo momento en que son escenificadas

Muchas prácticas activistas que han centrado su lucha alrededor del cuerpo para reforzar la construcción de comunidad se han dotado de estrategias performativas de enunciación, en las que el deseo, la fantasía y la reinención de otras categorías de existencia han tenido un gran protagonismo, porque no sólo permiten cambiar las representaciones hegemónicas y los enunciados desde los que pensar la propia existencia, sino también las prácticas vinculadas a experiencias y formas de sentir y relacionarse con el cuerpo, los afectos, los deseos...

contestación de las construcciones identitarias dominantes, vinculadas al género, la etnia, la sexualidad, etc. Así, se entiende que el significado ya no es algo estable fruto de un régimen semiótico basado en signos pre-establecidos. Por el contrario el significado fluye en una red compleja de significaciones culturales, sociales e históricas, revisadas y actualizadas constantemente, mediante re-de-construcciones y re-significaciones en contextos determinados, eliminando las oposiciones cartesianas entre teoría y práctica; creador y espectador; sujeto y objeto de la representación; discurso y cuerpo; ausencia y presencia; expresión mediada y contacto directo, arte y vida; espectáculo y realidad, lenguaje y habla, etc.

Muchas prácticas activistas que han centrado su lucha alrededor del cuerpo para reforzar la construcción de comunidad se han dotado de estrategias performativas de enunciación, en las que el deseo, la fantasía y la reinención de otras categorías de existencia han tenido un gran protagonismo, porque no sólo permiten cambiar las representaciones hegemónicas y los enunciados desde los que pensar la propia existencia, sino también las prácticas vinculadas a experiencias y formas de sentir y relacionarse con el cuerpo, los afectos, los deseos... tal como las feministas exploraron en los años sesenta y setenta⁶.

Por estrategias preformativas de enunciación debemos remitirnos a las aportaciones del lingüista John Austin y las posteriores revisiones de teóricos como Jacques Derrida y Judith Butler. Por performativos, Austin se refería a situaciones en las que la pronunciación de un enunciado implica la realización de una acción. En muchos casos esta reiteración de enunciados se inscribe en marcos convencionales e institucionales, como por ejemplo la ceremonia de una boda, en la que las palabras pronunciadas -'sí, acepto'-, conllevan una nueva realidad legal y social. Derrida irá más lejos al destacar la importancia de la citacionalidad y la iterabilidad en los 'actos de habla' en los que las cadenas de citas codificadas y los usos previos en los que están inscritas estas cadenas, son fundamentales para fijar y enmascarar las construcciones históricas de los significados. Desde esta perspectiva, se entiende que las representaciones son construcciones normativas de la realidad fruto de la reiteración intertextual de una serie de discursos y estereotipos osificados. De aquí la importancia de fomentar una alfabetización visual⁷ y una educación crítica para la comprensión de la cultura visual, que rastree las genealogías de formación de estos imaginarios y que sea capaz de deconstruirlos y producir nuevos para abrir la posibilidad de existencia de múltiples subjetividades minoritarias que desde lo hegemónico son ininteligibles.

Saber situado: tres enclaves desde los que analizar las representaciones identitarias

Diversos campos de estudio emergentes como son los Estudios Culturales, los Estudios de Performance y los Estudios de Cultura Visual, se han interesado por nociones abordadas en este seminario, como 'ideología', 'poder', 'discurso', 'representación', 'identidad', 'diáspora', 'etnia', etc. Estos campos de saber emergen en un mismo período caracterizado por la revisión de las disciplinas académicas tradicionales, así como de las 'guerras culturales' que tuvieron lugar en esos momentos de contestación profesional y social. Las hibridaciones interdisciplinarias

6. Ver Jones (1999); Broude y Garrard (1996).

7. Véase las aportaciones de Rose (2001) sobre estrategias y metodologías de interpretación de la imagen como por ejemplo el análisis semiótico crítico; el psicoanálisis; el análisis del discurso i el análisis de recepción.

en la escena intelectual giraron alrededor de tres ejes de estudio o 'giros culturales' que en ocasiones se mezclaron entre sí, aunque en otras presentaron tensiones irreconciliables, como por ejemplo, la persistente sospecha en los estudios de Cultura Visual por términos como sociedad del espectáculo, simulacro, etc. mucho más problematizados y desplegados en los Estudios de Performance, que afirman que la realidad es más construida que la propia ficción. Precisamente lo que constituye 'lo real' es fruto de la complejidad de una serie de 'construcciones' discursivas que, como se ha dicho anteriormente, se repiten incansablemente como si fueran 'originales', borrando los contextos de constitución genealógicos. Y es que las aportaciones postestructuralistas sostienen que los actos de habla y las representaciones visuales no sólo describen la 'realidad' sino que la producen, ya que tienen efectos materiales de poder sobre ella:

1. El primer eje pues se sitúa en aquellos que acentúan la importancia del lenguaje opuesto a la percepción (con el llamado 'giro lingüístico'), que enfatiza la textualización de la cultura, produciendo un cambio de énfasis de la literatura a la cultura popular, la comunicación, las prácticas de creación de significado, la circulación de discursos, la constitución narrativa de la subjetividad, los actos de habla y de escritura, etc. En el caso específico de los Estudios Culturales⁸ se apostó por el estudio comprometido de la alfabetización de las clases populares, los rituales encarnados en las subculturas, y el interés por las prácticas de recepción, consumo y construcción de significado.
2. En segundo lugar están aquellos que focalizan sobre las implicaciones políticas de ciertas prácticas visuales (con el popular concepto de 'giro visual' o el también llamado paradigma visual), y que se centran en el estudio de las imágenes en relación a la circulación y el poder de mediación de las representaciones, la incorporación del placer, los modos de ver, las prácticas de espectadoriedad en el 'consumo' de lo visual, la formación de la identidad, etc. Del mismo modo en que hubo en los Estudios Culturales un desplazamiento en relación a la literatura canónica, en los Estudios de Cultura Visual⁹ se subrayará la necesidad de una separación respecto a la Historia del Arte, condenada muchas veces injustamente de elitista al obviar las aportaciones hechas desde otros enclaves menores, como la Historia del Arte Feminista o Postcolonial.
3. Y finalmente, los que enfatizan el rol olvidado del cuerpo ('giro teatral'), poniendo en escena la importancia de las prácticas de corporización y el uso de conceptos 'teatrales' para comprender las actuales formas de configuración identitaria. En los Estudios de Performance¹⁰ los puntos de fuerza se distribuirán más hacia la discusión sobre la encarnación del discurso, la re-presentación, la identidad y el cuerpo, el análisis de las estrategias a través de las cuales opera el poder, la búsqueda de tácticas de resistencia y políticas de experimentación, la reivindicación de la performance entendida como una práctica cultural, social, ritual y política de configuración de identidades resistentes y colectivas, etc. Y es que los Estudios de Performance entienden por performances todos los actos vitales de transferencia y transmisión de saberes sociales, de memoria cultural y de sentido de identidad que se perpetúan a través de acciones reiteradas, lo que se ha venido en llamar 'performances culturales'¹¹, 'performances sociales'¹² o 'dramas sociales'¹³. Así, tanto la performance como la cultura visual se constituirán a la vez como campo de estudio y metodología interpretativa, así como también objeto(s) de estudio.

Diversos campos de estudio emergentes como son los Estudios Culturales, los Estudios de Performance y los Estudios de Cultura Visual, se han interesado por nociones abordadas en este seminario, como 'ideología', 'poder', 'discurso', 'representación', 'identidad', 'diáspora', 'etnia', etc.

8. Véase Morley y Chen (1996)

9. Ver Dikovitskaya (2005)

10. Véase Jackson (2004)

11. Ocasiones a través de las cuales nos reflejamos y definimos como cultura o sociedad, 'dramatizando' nuestras historias y mitos colectivos, al tiempo que nos presentamos mediante otras alternativas con oportunidades para el cambio, como son las fiestas, los ritos, los carnavales...

12. Interacciones ordinarias del día a día de los individuos, así como las consecuencias de éstas. En la mayoría de estas interacciones y prácticas, no somos del todo conscientes que están culturalmente reguladas. El sociólogo Ervin Goffman fue uno de los teóricos más destacados en usar el modelo dramaturgico aplicado a la realidad social.

13. El antropólogo Victor Turner trató de aportar un modelo que permitiera analizar la organización de los ritos de paso para entender las rupturas en la unidad social, personal, psíquica y cultural de los individuos y sociedades. La fase más 'apreciada' para los teóricos de la performance ha sido la 'liminal' al proporcionarles un modelo que permitía teorizar los modos en los que el teatro y otro tipo de prácticas artísticas podían transformar a los individuos y a la sociedad.

La filósofa feminista estadounidense Judith Butler retoma el concepto de traducción cultural desarrollado por el teórico Bhabha con el fin de resolver el problema de la universalidad y los efectos en los procesos de exclusión/inclusión discursiva y representacional, especialmente en la inteligibilidad del género y la sexualidad

Por otro lado, el énfasis puesto desde los Estudios de Cultura Visual y los Estudios Culturales en la noción de 'representación', nos remite a otros conceptos anteriormente desplegados, como la 'mímesis' o, en el caso de los Estudios Poscoloniales, la dimensión performática y performativa del mimetismo colonial mediante procesos de traducción cultural en una posición fronteriza entre 'realidad' y 'convención', es decir, de 'construcción' de imaginarios. Estas prácticas van a cuestionar el modo de construir significados en el arte contemporáneo y también en las ciencias sociales, especialmente en el modo de mirar y repensar nuestras vidas cotidianas. De aquí el atractivo cruce entre las políticas de auto-representación (centradas más en los regímenes escópicos, y las relaciones de poder en la visibilidad y la producción de discurso), y las políticas de experimentación (centradas en la experiencia y las prácticas de corporización-participación). Estos tres campos interdisciplinarios o 'indisciplinados' nos pueden ayudar a repensar la construcción de la cultura en la compleja red entre lo visual, lo discursivo y lo encarnado.

Prácticas de traducción cultural y políticas de re-presentación

La filósofa feminista estadounidense Judith Butler retoma el concepto de traducción cultural desarrollado por el teórico Bhabha con el fin de resolver el problema de la universalidad y los efectos en los procesos de exclusión/inclusión discursiva y representacional, especialmente en la inteligibilidad del género y la sexualidad. El proceso por el cual lo excluido de la universalidad es readmitido en tales términos es lo que Butler llama 'traducción', empujando sus límites y abriendo nuevos espacios de emancipación a través de prácticas subversivas que cambien las relaciones sociales cotidianas. Cito sus palabras:

"Los géneros que tengo en mente existen desde hace mucho tiempo, pero no han sido admitidos entre los términos que rigen la realidad. Se trata de desarrollar un nuevo léxico legitimador para la complejidad de género que siempre hemos estado viviendo, un nuevo léxico dentro de la ley, dentro de la psiquiatría, dentro de la teoría social y literaria. Dado que las normas que rigen la realidad no han admitido estas formas de ser real, por fuerza tendremos que llamarlas nuevas. El concepto de política que se está operando aquí está principalmente centrado en la cuestión de la supervivencia, en cómo creamos un mundo en el que aquellos que entiendan su género y su deseo de una forma no normativa puedan vivir y prosperar..." (Butler, 2006:309).

Las teorías poscoloniales entendidas como un marco teórico permiten revisar las relaciones de poder y a la vez de resistencia que emergen en el contacto entre colonizadores y colonizados en un tiempo y contexto determinados. Como método, permiten analizar los discursos producidos tanto por parte de los sujetos que detentan el poder como de los que han sido silenciados y oprimidos. Este tipo de prácticas insurgentes emergen desde una posición intermedia, es decir, que la concepción dualista de estar 'dentro' o 'fuera' del sistema deja de tener sentido. Por poner un ejemplo: tanto el feminismo negro, como el chicano o el lesbiano y el *queer*, emergieron en los márgenes del feminismo de clase media, blanco y heterosexual. Se constituían desde dentro del feminismo pero, a la vez, en una posición intermedia que se situaba doblemente al margen de

los discursos hegemónicos en resistencia a los cuales había emergido el feminismo blanco.

Por lo tanto ya no tiene sentido construir narrativas de inclusión e inclusión sino más bien de aprovechar las capacidades políticas de los espacios intermedios o liminales¹⁴ y partir de la fuerza que permite irrumpir transversalmente para que precisamente todo aquello que queda entre-medio, en la ambigüedad, nos obligue a una tarea de traducción cultural que 'fuerce' a repensar los mecanismos a través de los cuales definimos a los demás, pero también la debilidad e inestabilidad de las interpretaciones y los discursos para definirnos a nos/otros y nos/otras. Es en este punto donde la educación cobra una relevancia fundamental, entendida como un espacio de articulaciones generadas desde la diferencia y no la indiferencia.

Bhabha (1994:45) lo explica bien cuando describe cómo las prácticas culturales se constituyen mediante procesos fluidos fruto de continuas re-interpretaciones y contaminaciones entre fronteras, es decir, en espacios híbridos o liminales que se constituyen como un tercer espacio de resistencia. Este tercer espacio es, por antonomasia, el espacio de emergencia y potencialidad de la diferencia, un espacio político en continua traducción. En definitiva, ¿qué mecanismos de traducción (de códigos, de contextos y de subjetividades) generamos entre teoría y práctica; entre sujetos, contextos y espacios (materiales, discursivos, públicos, personales)? Mohanty afirma que *to desire to ignore is not cognitive but performative* (en Ellsworth, 1989:314). Con performativo se refiere a la incapacidad o el rechazo de ser consciente del grado de implicación y participación en la información y el proceso de aprendizaje; es decir, hasta qué punto es un acto repetitivo y no un acto creativo y reflexivo.

Los puntos ciegos, intermedios, pero también de contacto, permiten pensar en una disrupción de las inercias y tendencias solidificadoras de las instituciones (educativas). En esta tarea es fundamental entender la 'traducción' como un proceso de contaminación e hibridación continua entre educadores-educandos. Este tipo de mecanismos descentrados permiten articular y vertebrar espacios de trabajo que escinden la dicotomía de la escuela y los docentes como únicos centros productores de saberes. Desde esta perspectiva, los movimientos poscoloniales, *queer* y feministas se erigen también como espacios excéntricos productores de saber, cuestionando la unidireccionalidad de las políticas culturales y los contextos de actuación en la academia.

Las tres investigaciones que siguen a mi artículo de introducción, aportan análisis y estrategias desde las que exponer los procesos de control cultural. En dos de ellas, mediante una serie de prácticas contra-hegemónicas que no pretenden trascenderlos sino más bien colapsar las relaciones tradicionales entre la representación (visibilidad) y el poder, desmontando la relación entre representación y representatividad alrededor de las políticas del cuerpo, la formación de identidades; las políticas de visibilidad, etc. Sea desde lo visual, con estrategias como el fuera de campo, las miradas oblicuas o parciales, la parodia o, desde procesos inestables, procesuales, efímeros, performáticos, la cuestión está en resistir o al menos contestar los regímenes capitalistas de registro, fijación y circulación de miradas fetichizantes y voyeurs, entrando en escena la cuestión de las relaciones de poder entre actor y espectador, el poder de enunciación, el juego de miradas, el intercambio intersubjetivo...

Bhabha lo explica bien cuando describe cómo las prácticas culturales se constituyen mediante procesos fluidos fruto de continuas re-interpretaciones y contaminaciones entre fronteras, es decir, en espacios híbridos o liminales que se constituyen como un tercer espacio de resistencia

14. Liminal se refiere a las acciones y comportamientos que tienen lugar en estadios o contextos sociales, culturales, psíquicos, corporales... intermedios tales como los rituales de iniciación o los estadios de la vida como la pubertad, en los que una persona está 'en una posición intermedia' de las categorías sociales o las identidades personales. El antropólogo Victor Turner (1969) señala que es en este momento cuando las transiciones y transformaciones tienen lugar, posibilitando la creatividad y nuevas situaciones, identidades y nuevas realidades sociales, por medio de lo que llama la "anti-estructura". Diferencia entre las actividades liminoides, más voluntarias (sociedades no sacras y de ocio, capitalistas-occidentales) y las liminales, más tradicionales y establecidas.

Los puntos ciegos, intermedios, pero también de contacto, permiten pensar en una disrupción de las inercias y tendencias solidificadoras de las instituciones (educativas). En esta tarea es fundamental entender la 'traducción' como un proceso de contaminación e hibridación continua entre educadores-educandos

En la primera comunicación, de Pei-Chuan, me interesa poner el énfasis en el poder que tienen las palabras a la hora de nombrar y constituir realidades y subjetividades, así como la cuestión de las políticas de traducción cultural. En la segunda, destacaría que Rosario se centra en el papel de las prácticas y políticas de enunciación y visibilidad por parte de colectivos minoritarios. Y, finalmente Herman, aporta ejemplos de estrategias de re-de-deconstrucción de las representaciones identitarias normativas mediante políticas de experimentación, principalmente vinculadas a la etnia.

Desde esta óptica, el lenguaje adquiere un papel predominante no sólo en la producción de realidades mediante actos de auto-denominación, enunciación, representación, des-identificación, descripción y reconstrucción de 'identidades', sino también en la interpretación, un acontecimiento político y performativo, un acto de habla y de re-interpretación-expectación.

Referencias bibliográficas

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.

BROUDE, Norma y Garrard Mary. *The Power of Feminist Art*. New York: Harry N. Abrams, 1996.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

CARLSON, Marvin. *Performance: a Critical Introduction*. London and New York: Routledge, 2004 [1996].

CASE, Sue-Ellen. *Cruising the Performative: Interventions into the Representation of Ethnicity, Nationality, and Sexuality*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

DIKOVITSKAYA, Margaret. *Visual Culture: The Study of the Visual After the Cultural Turn*. London and Cambridge: MIT Press, 2005.

ELLSWORTH, Elizabeth. "Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy", en *Harvard Educational Review*, Agosto 1989, nº 59, 3, P. 297-324.

FUSCO, Coco. *Corpus Delecti: Performance Art of the Americas*. London and New York: Routledge, 1999.

GILLIAN, Rose. *Visual methodologies: An introduction to the interpretation of visual materials*. London: Sage Publications, 2001.

HALBERSTAM, Judith. *Female Masculinity*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

JACKSON, Shannon. *Professing Performance. Theatre in the Academy from Philosophy to Performativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JONES, Amelia (Ed.). *Performing the Body/Performing the Text*. London and New York: Routledge, 1999.

MADISON, Soyini y HAMERA, Judith (Ed.). *The Sage Handbook of Performance Studies*. London: Sage Publications, 2006.

MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Ed.). (1996) HALL, Stuart. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.

VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

RODRIGO, Javier. "Envers pràctiques dialògiques. Nous territoris de cruïlla entre cultures, polítiques i pedagogies" en *Pràctiques dialògiques: Interseccions de la Pedagogia Crítica i la Museologia Crítica*. Palma de Mallorca: Fundació Es Baluard, 2007.

SÁNCHEZ, José Antonio. *Prácticas de lo real en la escena contemporánea*. Madrid: Visor Libros, 2007.

STURKEN, Marita y CARTWRIGHT, Lisa. *Practices of looking: an introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

TAYLOR. *The Archive and the Repertoire, Memory in the Americas*. Durham and London: Duke University Press, 2003.

TURNER, Victor. *The Ritual Process*. Middlesex: Penguin Books, 1969.

YÚDICE, George. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2003.

LA RECEPCIÓN DE LA CULTURA AJENA EN TRADUCCIONES DE TEXTOS LITERARIOS (ESPAÑOL-CHINO DE TAIWÁN). UN ESTUDIO EXPLORATORIO

Pei Chuan Wu

*Doctoranda en Traducción y Estudios Interculturales,
Departament de Traducció i d'Interpretació,
Universitat Autònoma de Barcelona*

sofia30879@yahoo.com.tw

Reflexiones previas

A mediados de los años setenta, la reflexión traductológica (representada por el enfoque funcionalista¹ y también en el marco de los Descriptive Translation Studies) empezó a cuestionar la traducción como mera transferencia lingüística para primar la “traducción cultural”. Como afirma Ovidi Carbonell, ésta comenzó a ser entendida:

“(...) desde la perspectiva más amplia de la comunicación intercultural, en la que entran en juego cuestiones semióticas de tanta amplitud como la configuración de imágenes (representaciones) de la cultura ajena y de la propia por contraste, observaremos que la traducción cultural es una herramienta de primer orden para establecer identidades y para facilitar (o dificultar) el entendimiento intercultural.” (Carbonell, 2004).

Como se mencionó arriba, para Carbonell la traducción es determinante para la configuración de imágenes (mentales) de la cultura ajena. Según la investigación neurobiológica, la imagen mental parece ser una condición esencial de pensamiento que es la base de cada acto de conocimiento. Es decir que el proceso para llegar a conocer y comprender una información determinada consiste en que nuestro pensamiento pueda formar imágenes mentales. En general, los seres humanos tenemos la capacidad de crear imágenes mentales a través de las cosas que captamos con nuestros sentidos, especialmente el de la vista o, en nuestro caso, de la lectura de textos literarios y también de sus traducciones. Además, el proceso de producir esas imágenes aparece muchas veces de forma instintiva, inconsciente, aunque la enseñanza y el aprendizaje, puede hacer más fácil ese proceso de formación de imágenes mentales.

Según Avila (2001), la visualización tiene mucho que ver con la información de imágenes mentales que formamos en nuestra mente con un propósito determinado y que mantenemos en nuestra memoria para luego operar con ella. En nuestra opinión, un traductor competente, como buen conocedor de la cultura original y la cultura final, debería ser capaz de recrear las imágenes que el autor del texto original (TO) pretende generar en sus lectores, independientemente de la cultura a la que pertenezcan.

1. Según la *teoría del skopos* la *translatología* es una subdisciplina de la lingüística aplicada y ésta es parte de las ciencias culturales, por lo que la una traducción es transferencia cultural. “Es más adecuado hablar de “*traslación intercultural*” que de “*traslación interlingual*”, ya que este último concepto es demasiado limitado.” (Reiss/Vermeer, 1996)

El presente trabajo está centrado, precisamente, en el estudio de la recepción dentro de la traducción literaria entre dos lenguas y culturas muy distantes: español y chino de Taiwán

Cuanto mayor sea la distancia cultural (como es el caso de España y Taiwán), mayor tendrá que ser el conocimiento de los traductores acerca de las dos culturas implicadas y mayor su habilidad para recrear en los receptores de la cultura meta imágenes similares conforme a las que el TO creó en los lectores de la cultura original. El presente trabajo está centrado, precisamente, en el estudio de la recepción dentro de la traducción literaria entre dos lenguas y culturas muy distantes: español y chino de Taiwán.

El motivo de basar nuestra investigación en textos literarios y sus respectivas traducciones en chino de Taiwán se debe a que, como menciona Neunzig (2001), "el seguimiento de una obra literaria no es necesario que acabe con 'el texto final' en varias lenguas, sino que puede abarcar también, p.e., la aceptación, la recepción social o la influencia de la traducción en la cultura meta, un tema en su esencia sociológico". Evidentemente, a través de las traducciones, podemos observar cómo recrea el traductor de la obra literaria las imágenes del TO y transmite su mensaje a los receptores de la cultura meta, y cómo reciben éstos el texto traducido que suscitará en sus mentes unas imágenes parecidas o distintas a las que el TO produjo en los lectores originales.

Con el fin de obtener datos sobre la forma en que los españoles y taiwaneses reciben el TO y el texto meta (TM) respectivamente, hemos realizado unos estudios exploratorios a partir de textos literarios que nos sirven también para afinar nuestros instrumentos de recogida de datos.

Estudio sobre la recepción de la caracterización de personajes literarios

En este primer estudio exploratorio nos hemos basado en la novela española "*El desorden de tu nombre*" de Juan José Millás y su traducción al chino de Taiwán de la traductora Tai Yu-Fen (戴毓芬), para estudiar en profundidad los referentes culturales y la caracterización de los personajes de dicha obra. La motivación para elegir dicha obra es, en primer lugar, que el autor, Juan José Millás, es un escritor centrado en el ser humano y sus experiencias vitales, de manera que los lectores de su obra se encuentran muy cerca del propio autor. En segundo lugar, es una novela contemporánea y directamente traducida del español al chino -especialmente para los lectores taiwaneses-, lo cual nos sirve para controlar mejor las variables de nuestra investigación.

Por un lado, dado que la acción de esta novela transcurre en Madrid, es lógico encontrar a lo largo de sus páginas una serie de expresiones y referencias propias de la cultura española. Esto nos da pie para observar cómo etiqueta el autor estos referentes culturales y asimismo, cómo los traduce nuestra traductora. Por otro lado, el autor de una obra literaria puede, entre otros recursos estilísticos (literarios), utilizar dos tipos de caracterizaciones -la directa y la indirecta- para la construcción de los personajes principales de su obra. La caracterización indirecta se realiza a través de sus hábitos (qué come, cómo se viste, la profesión, etc.) y sobre todo a través del comportamiento comunicativo de los protagonistas del libro, comportamiento que se encuentra inserto en un marco sociocultural específico que el autor comparte culturalmente con sus lectores, es decir, los receptores del TO.

Según el punto de vista traductológico, estos recursos estilísticos están precisamente ubicados dentro del estudio de la traducción de referentes culturales. Las reflexiones de C. Nord nos servirán de base para estudiar esta cuestión. Esta autora declara que los referentes culturales –cultu-remas y behavioremas –, en los textos de ficción, se refieren a unidades abstractas de interacción y comportamiento comunicativo. En el caso de nuestro estudio, estos referentes culturales quedan identificados con los personajes, los cuales se materializan a través de unidades de comportamiento, ya sea verbales (palabras, expresiones), no verbales (gestos, lenguaje corporal), o paraverbales (la voz, la entonación, el énfasis). La novela escogida, *El desorden de tu nombre*, ilustra bien todo lo expuesto por la manera en que presenta al lector español determinadas características de la personalidad de los protagonistas de su obra. Así pues, hemos elaborado un cuestionario basado en los segmentos “ricos” de dicha novela y su traducción y destinado a receptores españoles y taiwaneses.

Metodología

Hemos seleccionado unos segmentos o “puntos ricos”² de dicha obra en los cuales se percibe la caracterización de los personajes, para elaborar un cuestionario con las preguntas sobre una escala de Likert que nos sirve para observar cómo los lectores españoles y taiwaneses “reciben”, es decir, caracterizan a los personajes a través de las imágenes mentales que forman.

En segundo lugar, hemos aplicado este cuestionario, a título de “prueba piloto”, a un grupo reducido para comprobar la pertinencia de nuestro enfoque (y aplicarlas luego a una muestra mayor). Hemos presentado el cuestionario a dos grupos de diez estudiantes cada uno: el grupo español está compuesto por estudiantes de la UAB, mientras que el grupo taiwanés se compone de estudiantes universitarios o licenciados en Taiwán. Todos tienen una edad entre 20 y 28 años. Este nivel de estudios se fijó para asegurar un mínimo de capacidad lectora. Los encuestados han respondido a un cuestionario de tipo autoinforme.

Recogida de datos

Para analizar los resultados del cuestionario, nos basamos en estimaciones sobre una escala de Likert y el test estadístico del Chi-cuadrado para observar las diferencias de recepción entre lectores españoles y lectores taiwaneses. Aplicamos una escala de Likert (4 categorías: totalmente / bastante / poco / nada) a las que asignamos valores numéricos (totalmente: 3 puntos / bastante: 2 puntos / poco: 1 punto / nada: 0 punto). Dado que esta prueba exploratoria va destinada a detectar una tendencia general a nivel grupos, es lícito transformar la escala de Likert en una escala dicotómica: totalmente y bastante → más bien sí → $3 + 2 \text{ pts} = 5 \text{ pts} : 2 = 2,5 \text{ puntos}$; poco y nada → más bien no → $1 + 0 \text{ pts} = 1 \text{ pto} : 2 = 0,5 \text{ puntos}$.

Análisis estadístico

Para el análisis se aplica el test estadístico del Ji-cuadrado (o Chi-cuadrado o χ^2), p.e.: al analizar los resultados del “carácter de Julio” (ver: apartado 1.2.1. Segmento 1.)

En este primer estudio exploratorio nos hemos basado en la novela española “*El desorden de tu nombre*” de Juan José Millás y su traducción al chino de Taiwán de la traductora Tai Yu-Fen (戴毓芬), para estudiar en profundidad los referentes culturales y la caracterización de los personajes de dicha obra

2. En la acepción de C. Nord que aplicó a la traducción un término acuñado por el antropólogo americano Michel Aagaat, de enorme importancia para el estudio de las referencias culturales, ya que son los que marcan las diferencias culturales entre dos comunidades. Véase (Rodríguez Navarro, 2007: 66-67)

Hemos elaborado un cuestionario basado en los segmentos “ricos” de dicha novela y su traducción y destinado a receptores españoles y taiwaneses

Frecuencia observada			
	acuerdo	desacuerdo	suma
Españoles	A: 25	B: 0	25
Taiwaneses	C: 3	D: 10	13
Suma	28	0	38

valor Chi-cuadrado	26,098
Grados de libertad	1
Resultado	MUY SIGNIFICATIVO

Se observa una diferencia relevante (muy significativa) entre la recepción de los españoles y de los taiwaneses.

Con los resultados del test obtuvimos las siguientes conclusiones:

- El test, evidentemente, no arroja diferencias relevantes: a) la traducción provoca la misma respuesta; b) no resulta interesante buscar una explicación a las diferencias entre españoles y taiwaneses.
- El test no arroja diferencias significantes: a) la traducción parece provocar la respuesta similar; b) no resulta interesante buscar una explicación a las diferencias entre españoles y taiwaneses.
- El test arroja una diferencia que parece significativa. Dado el pequeño número de entrevistados de nuestro cuestionario, hemos considerado que dicha conclusión estadística (aunque probable) puede ser resultado de la casualidad.
- El test arroja una diferencia muy significativa: esto quiere decir que el resultado es muy relevante, lo que a) nos indica que la traducción no provoca la misma respuesta, y b) que este resultado es fruto de que “ha pasado algo” ya sea debido al propio proceso de traducción, ya sea a las diferencias culturales.

Resultados

En este apartado, presentamos tres segmentos y los correspondientes ítems del cuestionario que, en nuestra opinión, arrojan resultados interesantes:

- 1) Los resultados del primer segmento indican que los españoles y los taiwaneses no coinciden en su respuesta.
- 2) Los del segundo indican que los españoles coinciden entre sí en sus respuestas, mientras que los taiwaneses no tienen una recepción uniforme.
- 3) Los del tercer segmento muestran una gran coincidencia de respuestas entre las dos culturas.

Segmento 1

Personaje: Julio

TO: Se sentía seguro allí cada martes y viernes comentando con Laura y sus amigas diferentes sucesos domésticos, cuya gravedad se calibraba con una unidad de medida inventada por él y donominada caseromagnitud. Así, el derramamiento de un café con leche en el sofá del salón

equivalía a dos caseromagnitudes, (...). De vez en cuando se daba un premio simbólico a aquella ama de casa que hubiera acumulado mayor número de caseromagnitudes que las otras en el transcurso de la semana

LOS ESPAÑOLES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
1. Julio es un hombre creativo	2	8		
LOS TAIWANESES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
1. Julio es un hombre creativo	1	3	5	1

Resultado ítem 1: Diferencia muy significativa (veáse análisis estadístico)

Ante todo, diremos que inferimos los calificativos aplicados en la encuesta a los protagonistas de la obra (Julio y Laura) a través de consultas a una experta en literatura. El resultado referente a este segmento arroja una diferencia muy relevante y nos muestra una realidad muy diferente de las imágenes que forman los españoles y los taiwaneses respecto a “Julio”. Además, este resultado nos da un modo de acceso para conocer como los españoles consideran a “Julio” mucho más creativo que los taiwaneses. Cuando los receptores originales leen la palabra “caseromagnitud” creada por Julio, sus mentes visualizan una serie de imágenes debidas a su propia cultura. Sin embargo, como la traductora ha optado por el procedimiento de *explicación* y la traduce como: “la unidad de medida de sucesos domésticos”, se pierde el sentido de creatividad referido a Julio, que existía en el TO. Por eso, los receptores meta no perciben a “Julio” como una persona tan creativa. La imagen que la traducción produce no corresponde a la imagen producida por el TO.

Quando los españoles leen el TO, tienen una clara respuesta a lo que el autor les está transmitiendo y forman imágenes mentales que son muy similares entre todos ellos. Sin embargo, cuando los taiwaneses leen la traducción del pasaje tienen dificultades en captar su verdadero sentido y crean imágenes confusas y ambiguas

Segmento 2

Personaje: Julio

TO: Tenía cuarenta y dos años y no recordaba haber creído nunca, exceptuando quizá un breve paréntesis adolescente, que los hombres tuvieran más de una existencia; mucho menos que hubiera un orden distinto al conocido desde el que se juzgaran, para bien o para mal, las acciones a las que los seres humanos son empujados por la vida

LOS ESPAÑOLES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
2.1. Julio puede ser considerado como una persona fatalista	1	1	7	1
2.2. Julio puede ser considerado como una persona atea	4	5		1
LOS TAIWANESES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
2.1. Julio puede ser considerado como una persona fatalista	2	4	2	2
2.2. Julio puede ser considerado como una persona atea	2	3	2	3

Resultado ítem 2.1 : Diferencia significativa

Resultado ítem 2.2 : Diferencia muy significativa

El resultado³ de este segmento indica que los españoles tienen una fuerte tendencia a creer que Julio no es fatalista. También tiende a considerar que él es ateo. Por su parte, los taiwaneses no muestran una tendencia

Este estudio exploratorio no nos permite generalizar acerca de los conceptos interculturales. Más bien nos sirve para descubrir las tendencias de la recepción, la distancia cultural y las imágenes visuales

clara en contra del fatalismo de Julio. Asimismo el 50% de taiwaneses opinan que Julio es ateo y el 50% que no.

En nuestra opinión, cuando los españoles leen el TO, tienen una clara respuesta a lo que el autor les está transmitiendo y forman imágenes mentales que son muy similares entre todos ellos. Sin embargo, cuando los taiwaneses leen la traducción del pasaje, y especialmente en su segunda parte, "... mucho menos que hubiera un plan totalmente distinto al reconocido, ya sea para bien o para mal, las acciones a las que los seres humanos son empujados por la vida", tienen dificultades en captar su verdadero sentido y crean imágenes confusas y ambiguas. Por lo tanto, en este caso, los receptores taiwaneses no se decantan hacia una tendencia única y bien marcada, como los españoles, en relación al tema del ateísmo.

Segmento 3.

Personaje: Laura

TO: Al poco comenzó a conversar con él en el interior de una fantasía según la cual llamaban a la puerta y ella iba a abrir y aparecía Julio, que le preguntaba en voz baja si se encontraba sola y ella decía que sí y él que no podía resistir hasta el viernes, y que había averiguado de algún modo de su dirección. (...) Le contaba cómo había aumentado el amor y cómo la pasión había crecido también a sus expensas, hasta el punto de que el equilibrio entre ambas vidas –descompensadas ya sus fuerzas- comenzaba a quebrarse en beneficio de la que pensaba más, la oculta. (...)

- Es una vida dura – concluyó en voz alta -, dura como un castigo de los dioses, aunque excitante como un regalo del diablo.

LOS ESPAÑOLES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
3. Laura es una mujer con gran sed de amor	6	4		
LOS TAIWANESES	Totalmente	Bastante	Poco	Nada
3. Laura es una mujer con gran sed de amor	6	3	1	

Resultado ítem 3. Evidentemente no hay diferencia significativa

Es evidente que tanto los españoles como los taiwaneses coinciden en el modo de recibir la caracterización indirecta de Laura. O sea, ambos grupos de receptores forman las mismas imágenes referentes a la descripción de "Laura".

Conclusión

Este estudio exploratorio no nos permite generalizar acerca de los conceptos interculturales. Más bien nos sirve para descubrir las tendencias de la recepción, la distancia cultural y las imágenes visuales. Según los resultados obtenidos, nos encontramos con que, en varios puntos, los españoles y los taiwaneses tienen un cierto grado de coincidencia en sus respuestas. Esto significa que tanto el TO y el TM provoca, en sus

3. Una presentación más detallada de los resultados la presentamos en nuestro trabajo de investigación "Estudio de culturemas específicos y de la caracterización de los personajes en la traducción al chino de la obra *El desorden de tu nombre* de Juan José Millás "

respectivas culturas, el mismo efecto y reacción. Este resultado se puede interpretar como que los receptores de ambas culturas, al visualizar de forma rápida un texto literario, reciben a través de esta primera visualización, una imagen bastante parecida, o al menos, no reciben imágenes contradictorias.

No obstante, algunas de las preguntas planteadas a los encuestados demuestran que españoles y taiwaneses no comparten la misma recepción. Esto prueba que la traducción no provoca el mismo efecto y reacción en el receptor de la cultura original. Vemos, pues, que los lectores del TO y los del TM no visualizan la misma imagen mental al enfocar, por primera vez, el texto literario. Esto se puede atribuir a dos factores: el primero de ellos está relacionado con la manera de traducir; el segundo, con la distancia lingüística y cultural entre los dos tipos de receptores.

Esta investigación nos lleva a comprender que las imágenes mentales que forman lectores de dos culturas distintas -y, en este caso, muy alejadas lingüística y culturalmente-, al visualizar un texto literario y su traducción pueden diferir o bien coincidir, lo que en este trabajo todavía no hemos podido averiguar son los motivos a los que podemos atribuir dichas diferencias.

Algunas de las preguntas planteadas a los encuestados demuestran que españoles y taiwaneses no comparten la misma recepción. Esto prueba que la traducción no provoca el mismo efecto y reacción en el receptor de la cultura original

El Diferencial Semántico para medir la recepción de textos literarios en chino de Taiwán

Neunzig (2002) utiliza la técnica del Diferencial Semántico (DS), que es un instrumento de evaluación psicológica creado por Charles Osgood en 1957 para medir "las reacciones de las personas y grupos a las palabras y conceptos de estímulo en términos de estimaciones sobre escalas bipolares definidas por adjetivos antónimos, que forman un continuo de siete intervalos", por ejemplo simpático-antipático, caliente-frío, con el fin de poder estimar la reacción de individuos ante un texto, es decir, su recepción. Según el experimento de validación realizado por él mismo, el DS sirve para calibrar la actitud de los "españoles" ante un texto literario. Es decir, a través de la medida del DS, podemos observar la actitud de un sujeto ante un texto, su evaluación subjetiva, su primera visualización y recepción no condicionada por un análisis interpretativo. Sin embargo y en relación con nuestro caso, tenemos que preguntarnos: ¿nos sirve también dicho instrumento para evaluar la actitud de los "taiwaneses" ante un texto literario? Para averiguarlo, hemos elaborado un pre-experimento a partir de un texto traducido y dos textos literarios originales en chino de Taiwán para obtener la reacción de lectores taiwaneses con el fin de saber si el DS "funciona" con este grupo.

Diseño del experimento

Selección de las escalas bipolares

A la hora de elegir las escalas de pares de adjetivos contrapuestos que servirán de base a las estimaciones realizadas mediante la técnica del DS, aplicamos las mismas escalas seleccionadas por Neunzig en su experimento con el DS que ha obtenido por eliminación, es decir, des-

Los lectores del TO y los del TM no visualizan la misma imagen mental al enfocar, por primera vez, el texto literario. Esto se puede atribuir a dos factores: el primero de ellos está relacionado con la manera de traducir; el segundo, con la distancia lingüística y cultural entre los dos tipos de receptores

cartando las escalas que no presentan resultados relevantes. De esta manera, Neunzig nos presenta trece escalas bipolares (ver gráfico) que pertenecen en su mayoría a la dimensión "evaluación" (ocho escalas); otras tres pertenecen al factor "receptividad", y las dos restantes, al factor "potencia".

Evaluación: admirable-despreciable; antipático-simpático; blanco-negro; oscuro-claro; bueno-malo; alegre-triste; amable-odioso; optimista-pesimista.

Receptividad: frío-caliente; sabroso-insípido; entretenido-aburrido.

Potencia: débil-fuerte; natural-artificial.

admirable	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	despreciable
simpático	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	antipático
blanc	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	negro
claro	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	oscuro
bueno	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	malo
alegre	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	triste
amable	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	odioso
optimista	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	pesimista
fuerte	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	débil
natural	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	artificial
caliente	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	frío
sabroso	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	insípido
entretenido	----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- -----	aburrido

Selección de textos

Los tres textos literarios en chino de Taiwán elegidos para el experimento pertenecen al tipo "narrativa" y tienen la misma extensión.

- Extracto de la traducción al chino de Taiwán del libro "*Cien años de soledad*" de Gabriel García Márquez, como modelo de texto literario, siendo su traductor el taiwanés Yang Nai-Tung
- Extracto del libro en chino de Taiwán "*Los ciudadanos de Taipéi*" de Bai Xian-Yong como modelo de texto típico de la literatura china de Taiwán. La obra "*Los ciudadanos de Taipéi*" fue seleccionada por "*Semanario Asia*" en 1999 como una de las 100 mejores novelas de literatura en chino del siglo XX. Esto es una señal importante de que se trata de un libro de gran calidad literaria.
- Extracto del libro en chino de Taiwán "*S Si preocupado por su nación*" de Chang Ta-Chun como modelo de texto literario chino de Taiwán. Dicha obra también fue elegida por "*Semanario Asia*" en 1999 como una de las 100 mejores novelas de literatura en chino del siglo XX.

Desarrollo del experimento

Los tres textos fueron valorados sobre las escalas de estimación del DS por lectores taiwaneses -estudiantes universitarios o licenciados-. Este nivel de estudios se fijó para asegurar un mínimo de capacidad lectura.

La muestra de 30 (típicos de lectores de textos literarios) se dividió al azar en tres grupos de diez sujetos que deberían estimar su recepción sobre las 13 escalas seleccionadas del DS.

Grupo 1: Diez sujetos valoraron el texto traducido al chino de Taiwán "*Cien años de soledad*" (百年孤寂);

Grupo 2: Diez sujetos valoraron el texto original chino de Taiwán "*Los ciudadanos de Taipéi*" (台北人);

Grupo 3: Diez sujetos valoraron el texto original chino de Taiwán "*S Si preocupado por su nación*" (四喜憂國);

Grupo 4: los sujetos españoles que valoraron "*Cien años de soledad*" y los resultados obtenidos nos sirven de grupo de comparación.

El DS es un instrumento válido y funciona correctamente, tanto con españoles como con taiwaneses, en lo referente a recoger datos relevantes de la recepción subjetiva de un texto y obtener informaciones sobre la actitud de los lectores frente al texto

Resultados

Con el fin de comprobar si el DS mide diferencias en la recepción de la "literariedad" entre los receptores españoles y los taiwaneses, se utilizó, en una primera aproximación, el test estadístico del Chi-cuadrado porque nos permite una visión general sobre la adecuación del DS para nuestro estudio. En el segundo lugar, se aplicó la prueba U de Mann-Withney con el objetivo de profundizar más y descubrir si existe alguna causa que afecte los resultados de nuestro experimento.

Test del Chi-cuadrado

Para la comparación entre lectores españoles y taiwaneses, hemos escogido los mencionados textos en los que, mediante el DS, se evalúa la recepción por parte de lectores españoles y taiwaneses.

- a) "*Cien años de soledad*" (españoles)/ "*Cien años de soledad*" (taiwaneses) → NO SIGNIFICATIVO
- b) "*Cien años de soledad*" (españoles)/ "*Los ciudadanos de Taipéi*" (taiwaneses): resultado → NO SIGNIFICATIVO
- c) "*Cien años de soledad*" (españoles)/ "*S Si preocupado por su nación*" (taiwaneses): resultado → NO SIGNIFICATIVO
- d) "*Los ciudadanos de Taipéi*" (taiwaneses)/ "*S Si preocupado por su nación*" (taiwaneses): resultado → NO SIGNIFICATIVO

Todos los resultados del Chi-cuadrado en los casos comparativos seleccionados, han arrojado un "NO SIGNIFICATIVO". Es decir, no se observa una diferencia significativa entre los españoles y taiwaneses con relación a la recepción de la literariedad de estos textos. Vemos, por tanto, que:

Llegamos a la conclusión de que el DS es un instrumento de recogida de datos de la psicología adaptada a nuestro campo que nos sirve para generar nuevos conocimientos entre dos culturas tan alejadas

- 1) El DS parece medir la "literariedad" de textos taiwaneses valorados por lectores taiwaneses. (Caso d.)
- 2) No se observa diferencia significativa entre la recepción de un texto literario español evaluado por españoles y un texto literario taiwanés valorado por taiwaneses. (Casos b. y c.)
- 3) No se observa diferencia significativa entre TO (*Cien años de soledad*) y su traducción. (Caso a., aunque rozando el "significativo")

A partir de este último resultado -y dado que el Chi-Cuadrado se basa en los promedios de grupos, es decir, que no mide a nivel sujeto-, decidimos realizar la prueba U de Mann-Whitney, un test que sí permite comparar los grupos a nivel sujeto y afinar los resultados.

2.3.2. Prueba U de Mann-Whitney:

- a) "*Cien años de soledad*" (españoles) / "*Cien años de soledad*" (taiwaneses)

Estadísticos de contraste^b

	VAR00001
U de Mann-Whitney	38,000
W de Wilcoxon	129,000
Z	-2,401
Sig. asintít. (bilateral)	,016
Sig. exacta [2* (Sig. unilateral)]	,016 ^a
a. No corregidos para los empates	
b. Variable de agrupación: VAR00002	

Al observar los resultados del test de Mann-Whitney, el punto de la significancia asintótica (bilateral) obtenemos un valor de 0,016 que es menor que el límite 0,05. Esto quiere decir que hay claras diferencias a nivel sujeto entre el TO en español y su traducción al chino de Taiwán.

- b) "*Cien años de soledad*" (españoles) / "*Los ciudadanos de Taipéi*" (taiwaneses): resultado → No hay diferencia entre estos dos textos.
- c) "*Cien años de soledad*" (españoles) / "*S Si preocupado por su nación*" (taiwaneses): resultado → No hay diferencias claras entre estos dos textos.
- d) "*Los ciudadanos de Taipéi*" (taiwaneses) / "*S Si preocupado por su nación*" (taiwaneses)

Estadísticos de contraste^b

	VAR00001
U de Mann-Whitney	47,500
W de Wilcoxon	138,500
Z	-1,900
Sig. asintít. (bilateral)	,057
Sig. exacta [2* (Sig. unilateral)]	,057 ^a
a. No corregidos para los empates	
b. Variable de agrupación: VAR00002	

Los resultados de este caso son ligeramente superiores al límite y esto indica que se observa una pequeña diferencia, aunque no significativa al nivel de significancia utilizado en CCSS (5%), entre el texto *“Los ciudadanos de Taipéi”* y el texto *“S Si preocupado por su nación”* lo que nos llevó a indagar el motivo.

- e) Dado que en *“S Si preocupado por su nación”* se describe un tema más bien pesimista, podría ser que la valoración en las escalas *“alegre-triste”* y *“optimista-pesimista”*⁴ reflejara el tema, por lo que decidimos calcular el DS sin estas escalas y obtuvimos el siguiente resultado:

→ No se observan diferencias relevantes entre *“Los ciudadanos de Taipéi”* y *“S Si preocupado por su nación”*

Según los datos analizados, resaltamos los siguientes puntos esenciales:

- 1) El DS detecta la literariedad (*“Cien años de soledad”* – *“Los ciudadanos de Taipéi”*).
- 2) El DS detecta la literariedad (*“Los ciudadanos de Taipéi”* – *“S Si preocupado por su nación”*): sin cacular las escalas bipolares *“alegre-triste”* y *“optimista-pesimista”*).
- 3) El DS detecta las diferencias entre el texto original en español y su traducción (*“Cien años de soledad”*).
- 4) El DS detecta la recepción de literariedad en español, por lo menos, por parte de lectores con un determinado nivel de estudios.

Conclusión

Según los resultados obtenidos, el DS es un instrumento válido y funciona correctamente, tanto con españoles como con taiwaneses, en lo referente a recoger datos relevantes de la recepción subjetiva de un texto y obtener informaciones sobre la actitud de los lectores frente al texto.

Llegamos a la conclusión de que el DS es un instrumento de recogida de datos de la psicología adaptada a nuestro campo que nos sirve para generar nuevos conocimientos entre dos culturas tan alejadas. En el caso de nuestro estudio exploratorio, dicha técnica nos permite conocer que la cultura taiwanesa responde de una manera semejante a la cultura española al recoger una respuesta en las escalas del DS.

La presente comunicación pretende ser una primera aportación al tema de la recepción de la cultura ajena, en traducciones de textos literarios del español al-chino de Taiwán y viceversa. Hemos podido mostrar que se pueden detectar las diferencias en la recepción global de un texto literario y evidenciamos las diferencias que se pueden dar al visualizar la imagen de los personajes que aparecen en estas obras. Estos primeros resultados nos animan a seguir por este camino e investigar más en profundidad este tema tan interesante desde el punto de vista de la traducción.

La presente comunicación pretende ser una primera aportación al tema de la recepción de la cultura ajena, en traducciones de textos literarios del español al chino de Taiwán y viceversa

4. Estas escalas pueden distorsionar los resultados, ya que sobre ellas puede que se mida el tema / contenido y no la literalidad.

Referencias Bibliográficas

- AVILA López J. ÓPEZ, J. *La incidencia de las imágenes mentales en la comprensión lectora en una L2*. ELIA 2. P.35-48. [en línea]. Universidad de Sevilla, 2001.: [Consulta: 4 de abril de 2010].
<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/elia/pdf/2/2.Javi%20%20Avila.pdf>
- BECHINI Tejados A. *Técnicas de investigación social. El Diferencial Semántico. Teoría y práctica*. Barcelona: Hispano Europea, 1986.
- CARBONELL, O. "Vislumbres de la otredad. Hacia un marco general de la construcción semiótica del otro en traducción". *Vasos comunicantes* nº 28, 2004. P.59-72.
- HURTADO ALBIR, A. *Traducción y traductología*. Madrid: Cátedra. 2001.
- KATAN, D. *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester: St Jerome, 1999.
- MOLINA, L. *El otoño del pingüino. Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas*. Valencia. Universidad Jaume I. Estudios sobre la traducción; No 13. 2006.
- NEUNZIG, W. *La intervención pedagógica en la enseñanza de la traducción on-line: - cuestiones de método y estudio empírico -* [Tesis doctoral]. Universitat Autònoma de Barcelona. Facultad de Traducción e Interpretación. Bellaterra, 2001.
- NEUNZIG, W.; TANQUEIRO, H. *Estudios empíricos en traducción: enfoques y métodos*. Girona. Documenta Universitaria, 2007.
- NIDA, E. A. (*The Nature of Dynamic Equivalence in Translating*). *Babel*, 23, 3, P. 99-103, 1977.
- NIDA, E. A. *Toward a Science of Translating, with special reference to Principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- NORD, CH. *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*, *Translation Theories Explained* 1. St. Jerome. Manchester, 1997.
- NORD, CH. *Text analysis in Translation. Theory , Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*. Amsterdam. Rodopi, 1991. [*Textanalyse und Übersetzen, 1988*].
- NORD, CH. "It's tea-time in Wonderland: culture-maker in fictional texts" A: Pürschel Heiner (ed.). *Intercultural Communication*. Frankfurt: Peter Lang, 1994. P. 523-538.
- REISS, K.; VERMEER, H.J. *Fundamentos para una Teoría funcional de la Traducción*. Madrid. Akal, 1996.

RODRÍGUEZ Navarro, M. T. *Análisis de la obra: Bushido. The soul of Japan. De Inazo Nitobe, desde la triple perspectiva traductológica, cultural y jurídica*. [en línea]. Universidad de Granada, 2007. [Consulta: 12 de noviembre de 2009] <http://hera.ugr.es/tesisugr/16827442.pdf>

WU, PEI CHUAN *Estudio de culturemas específicos y de la caracterización de los personajes en la traducción al chino de la obra El desorden de tu nombre / 在妳的名字裡失序 de Juan José Millás*. [Trabajo de investigación]. Universitat Autònoma de Barcelona: Facultat de Traducció e Interpretació, Bellaterra, 2008.

Rosario Radakovich

*Profesora e investigadora, Ciencias de la Comunicación
y Observatorio Universitario en Políticas Culturales,
Universidad de la República en Uruguay
Doctoranda en Sociología, Universidad Estadual de Campinas, Brasil*

rosario_radakovich@yahoo.com

Introducción

La televisión pública en América Latina trae consigo una mochila pesada. Son años de debate en torno a su existencia, contenidos y forma de financiamiento, márgenes de autonomía y riesgos de manipulación política (Fuenzalida, Martín Barbero, Rincón entre otros). Pese a ello, el contexto de la era digital devuelve la discusión sobre la necesidad de existencia de la televisión pública y su capacidad de innovación, tanto como restablecer el sentido público y social a un medio cada vez más privatizado.

En la era digital y en un contexto como el uruguayo entre “posanalógico” y “pre-digital”, muchos pregonan a la vez la muerte de la televisión como medio de masas y como espacio de expresión pública. A esto se suma la sustitución creciente por las cada vez más presentes nuevas tecnologías de información y comunicación que alteran la relación entre producción, difusión y exhibición, modificando las preferencias y modalidades de consumo.

El impacto social de estos procesos revela desencuentros entre los medios tradicionales y las sociedades en las que están insertas. Por una parte, el contexto de segmentación y mercantilización de los contenidos privilegia la programación con mayor rating aún en los nichos de mercado y ello conlleva mayores exigencias, mayor profesionalización y fundamentalmente una tendencia a la internacionalización de los contenidos.

La globalización económica y la mundialización cultural operan en desmedro de la representación de las identidades locales y las modalidades participativas de producción televisiva. Por otro lado, la televisión “peer-to-peer” que promueven sistemas colaborativos como YouTube también terminan generando nuevas prácticas de producción y consumo audiovisual, en su extremo considerado como “napsterización de la televisión” (Aragón, 2007).

La reacción del público ha sido la de reforzar su interés por la televisión pública, fundamentalmente en su perfil cultural. En 2002, una abruma-

el contexto de la era digital devuelve la discusión sobre la necesidad de existencia de la televisión pública y su capacidad de innovación, tanto como restablecer el sentido público y social a un medio cada vez más privatizado

La participación popular no encuentra cabida en la oferta televisiva existente, por lo que existe una cierta necesidad cultural insatisfecha de contenidos sociales o comunitarios.

Dar voz a quienes no la tienen o representar a las comunidades en las que estos individuos se insertan tiende a ser un aspecto complejo, cargado de tensiones, expectativas disímiles y frágiles equilibrios de poder

dora mayoría de uruguayos afirmaba la necesidad de la existencia de canales de televisión públicos (Achugar et al, 2003). En 2009 los uruguayos se manifestaron sobre la televisión en general reclamando más espacio para el cine nacional, teatro y telediarios locales. Paralelamente, mostraron menor interés por producciones como info-shows o talk-shows (Dominzaín et al, 2009).

Desde esta perspectiva, los ciudadanos plantean la televisión como un espacio público en el cual precisan verse representados, en una estructura de medios encorsetada en lo privado que ofrece pocas, sino nulas, posibilidades de apertura de la pantalla a la diversidad de intereses de los ciudadanos¹. La participación popular no encuentra cabida en la oferta televisiva existente, por lo que existe una cierta necesidad cultural insatisfecha de contenidos sociales o comunitarios.

En un contexto de multiplicación de las imágenes y canales de exhibición cultural y en una sociedad que, en los últimos años, tiende a revisar su autoimagen resulta particularmente interesante constatar cómo aparece en pantallas televisivas públicas un creciente interés de los ciudadanos por contar sus historias, ser parte de las imágenes públicas, hacerse visibles.

Hacer visible lo invisible aparece como un foco de atención de *Árbol*, una iniciativa pública de televisión participativa, que invita a la producción, emisión y exhibición de videos comunitarios. La iniciativa cobra notoriedad pública desde que fue premiada en el concurso "Buenas ideas y mejores prácticas para promover la producción y difusión de contenidos locales en América Latina" por la UNESCO en 2005, junto a otras veinte iniciativas latinoamericanas. Sin embargo, dar voz a quienes no la tienen o representar a las comunidades en las que estos individuos se insertan tiende a ser un aspecto complejo, cargado de tensiones, expectativas disímiles y frágiles equilibrios de poder.

Por sobre las ramas. La re-ubicación de la televisión pública en Uruguay hoy

En Uruguay la televisión pública sólo tiene existencia en tanto televisión estatal y, hasta 1996, a partir de un único canal estatal nacional (Canal 5). Por años la programación del canal resultó poco atractiva y, por ende, con baja audiencia. Actualmente Canal 5, Televisión Nacional, ha realizado una fuerte inversión en el cambio de imagen y de contenidos, que le ha otorgado un atractivo que por años le fue ajeno. Si en las últimas décadas fue considerado "una pantalla gris", ahora ha renovado su programación y calidad de la imagen, estética y formas de aproximarse a los ciudadanos.

Los acuerdos de emisión que ha logrado llevar adelante con otras emisoras públicas internacionales y con Tevé Ciudad han cristalizado en una importante renovación de la grilla, lo que evidencia un reajuste político, una planificación más intensa y un plan directriz. El modelo actual se caracteriza por programas de ingenio, mezcla de humor y educación, programas de reconstrucción de la historia cultural y artística nacional e internacional –música popular uruguaya, rock, blues y jazz-, carnaval, telediarios e informativos de calidad. Este modelo sucede al modelo "TV

1. El sistema de medios uruguayo se reduce a cuatro canales de televisión abierta a nivel nacional, un canal público nacional anclado en televisión abierta –Televisión Nacional –, un canal público local que opera desde la TV cable de la capital del país – Tevé Ciudad- y escasas televisoras locales privadas.

informativa” previo y también ha mejorado la imagen general del canal. Estas nuevas apuestas generan expectativas frente a la potencialidad de la televisión pública de cara al futuro digital.

La creación de Tevé Ciudad en 1996 contribuyó significativamente a un cambio de imagen de la televisión pública en Uruguay. El canal surge como resultado del cableado de la ciudad y el interés de la Intendencia Municipal de Montevideo –en el marco de un gobierno de izquierda- de contar con un canal de televisión propio. Un primer análisis de Tevé Ciudad lo sitúa como canal público cultural, de proximidad.

Se trata de un canal público alternativo al modelo comercial que revelaba aciertos e innovaciones en las temáticas abordadas en la televisión uruguaya hasta el momento: la emisión de expresiones diversas y poco abordadas de la cultura artística local (rock, murga, candombe, canto popular; fotografía y plástica, literatura), la resignificación de las identidades locales, los espacios públicos de la ciudad, el mundo del trabajo y el estilo de vida de grupos y comunidades locales desde una perspectiva histórica -clubes con historia, barrios, plazas, profesiones tradicionales-, la visibilización de las violaciones a los derechos humanos durante el último régimen militar en Uruguay, referidos a los abusos cometidos en dictadura y debates recientes sobre los detenidos-desaparecidos-, la pobreza y exclusión social desde los protagonistas, sus perspectivas y des-mistificaciones respecto a las zonas consideradas más precarias de la ciudad -zonas rojas, testimonios de vecinos en asentamientos-, debates en torno a temas de interés general e información local. (Radakovich,2004)

Pero la acotada experiencia participativa del canal ofrecía dificultades de representación de intereses sociales que se trasladaran directamente a la pantalla. En los orígenes del canal se registra apenas una producción de “pretensiones” comunitarias, más bien anclado en la participación directa de los ciudadanos en la pantalla. Ágora TV fue un espacio de expresión popular donde se disponía de tres minutos en pantalla. El programa era grabado en los estudios del canal. El ciclo se convirtió en un espacio para la promoción de grupos de rock desconocidos o con poca trayectoria en el medio, recitales de poesía, “cortos” de obras de teatro a estrenar, entre otros. Constituyó un espacio para expresiones artísticas amateurs y promoción de servicios esotéricos.

Otras iniciativas de intervención institucional de actores sociales en la producción televisiva –fuera de Tevé Ciudad- habrían de ser limitadas por una legislación que impedía la emergencia de medios sociales o comunitarios hasta muy recientemente. Por años los medios comunitarios fueron prohibidos legalmente. En los años noventa surgieron algunas radios comunitarias que emitieron al margen de la legalidad, ya que la legislatura no las contemplaba. No fue sino hasta 2008 que cambió la legislación (Ley 18.232) por lo que finalmente los medios comunitarios quedaron amparados en la legalidad.

En este contexto, se registra un gran crecimiento de las radios comunitarias con alrededor de 400 emisoras. Entre otras iniciativas recientes aparece un proyecto de canal comunitario de la Central Nacional de Trabajadores (CNT), un plan que sobrevuela el escenario televisivo desde hace varios años sin encontrar cabida legal primero y formas de financiamiento viables después.

La creación de Tevé Ciudad en 1996 contribuyó significativamente a un cambio de imagen de la televisión pública en Uruguay. El canal surge como resultado del cableado de la ciudad y el interés de la Intendencia Municipal de Montevideo –en el marco de un gobierno de izquierda- de contar con un canal de televisión propio

Por años los medios comunitarios fueron prohibidos legalmente. En los años noventa surgieron algunas radios comunitarias que emitieron al margen de la legalidad, ya que la legislatura no las contemplaba. No fue sino hasta 2008 que cambió la legislación (Ley 18.232) por lo que finalmente los medios comunitarios quedaron amparados en la legalidad

La televisión público-estatal parece ser la única capaz hasta el momento de restablecer el puente perdido entre la comunidad y la pantalla. Veamos cómo lo hace y qué desafíos presenta este tipo de iniciativa.

Árbol en Tevé Ciudad: ¿de tal palo, tal astilla?

“El Proyecto Árbol surge de la necesidad de potenciar las voces de los uruguayos y de incluir las de quienes han quedado excluidos del entorno comunicacional debido a la histórica concentración de medios, la reproducción de valores estigmatizantes y a las brechas sociales que limitan las posibilidades de formación y acceso a la tecnología; además, surge de la necesidad de aportar a las reflexiones sobre el rol de la comunicación y los medios, principalmente de la televisión y las TIC. Partiendo de la experiencia que tiene *tevé Ciudad* en proyectos de participación y del fuerte vínculo con la ciudadanía que ha generado, y apoyándonos en los aportes de la comunicación popular, proponemos utilizar el audiovisual como herramienta de expresión, diálogo y acción, a nivel local y global.”²

El proyecto Árbol surge en el año 2003 como una incursión de televisión participativa del canal público municipal, *Tevé Ciudad*. Se presenta bajo la forma de ciclos, mini micros y tandas que exploran la perspectiva de los vecinos y colectivos sociales de jóvenes, mujeres o trabajadores sobre una temática cotidiana: la percepción del barrio y de la sociedad en la que viven, el entorno próximo y el medio ambiente, los estigmas y los consensos sociales, las preferencias y gustos culturales. Los ciclos realizados hasta el momento refieren a experiencias colectivas y comunitarias de defensa de intereses ciudadanos, cuentan historias locales y abordan temas globales con perspectiva local, interesa la voz y perspectiva de grupos no representados en otros medios, la experiencia de medios alternativos –las radios comunitarias por ejemplo– como objeto de atención.

Entre otras producciones realizadas entre 2008 y 2009, se incluyen los ciclos: “Generando movimiento”, “Historias glocales”, “Movimiento barrio”, “Radios comunitarias” de entre ocho y veinticinco programas cada uno. También “Somos árbol”, un documental realizado entre el Colectivo Árbol y trabajadores de *Tevé Ciudad* que, contando la experiencia, esclarece la propuesta de televisión participativa. Las tandas ¿Qué es para vos video comunitario? y ¿Qué es para vos *tevé* participativa? ofrecen pistas del significado que tiene la experiencia a nivel popular como espacio de convivencia, solidaridad y trabajo colectivo.

La experiencia de Árbol profundiza el original modelo “cultural” de *Tevé Ciudad* abordando las identidades locales barriales, el mundo del trabajo, la producción artística “alternativa” y penetra en géneros de baja presencia en los medios comerciales como la percepción de la exclusión social y los mecanismos de estigmatización y segregación territorial en la ciudad. En esta línea, Árbol promovió la realización de videos sobre los barrios de Montevideo. En el primer año se trabajó con organizaciones comunitarias asentadas en los barrios y con larga trayectoria que produjeron programas sobre los barrios Colón (con América 3), Malvín (con La Gozadera Cultural), Cerro (Con Apex) y La Teja (con El Tejano). Cada grupo entregó a *Tevé Ciudad* dos producciones, con las que se estableció un ciclo de emisión semanal.

2. Véase: <http://noticiasarbol.blogspot.com/2008/03/la-idea-surge-de-la-necesidad-de.html>

En diciembre de ese año se realizó una exhibición pública de esos videos en espacios abiertos de cada barrio. La dificultad radica en la apropiación social de esta producción, en la medida en que los colectivos y organizaciones sociales del barrio no siempre expresan el sentir colectivo ni traducen la diversidad sociocultural de quienes integran el barrio o la zona. El perfil de las instituciones involucradas atrae principalmente la participación de jóvenes artísticamente sensibilizados –y como en el caso de la Gozadera Cultural o El Tejano- ya involucrados en otras expresiones culturales como el carnaval y la radio respectivamente. Ante ello cabe preguntarse cuan representativa es esta producción como expresión local y en qué medida expresa el tránsito de lo amateur a lo profesional.

En 2004 se amplió la convocatoria a toda persona que deseara participar y tuviera los recursos técnicos y humanos para la realización audiovisual. Cerca de 40 grupos se manifestaron interesados y diez de ellos se sumaron a los que estaban trabajando desde el año anterior en la producción de videos locales. También se realizaron ocho proyecciones públicas barriales. El proyecto continua hasta hoy ampliándose año a año, al gado de recibir en la presente convocatoria más de ochenta proyectos.

Dadas estas características, Árbol trasciende la órbita del canal y se constituye como un colectivo independiente. La experiencia apuesta a la construcción de ciudadanía a través de la participación de la comunidad en la producción de contenidos locales. En esta apuesta, la participación se plantea como un objeto en sí mismo, que otorga un fuerte sentido de pertenencia social a los contenidos audiovisuales. Este macro-objetivo no está exento de tensiones. En primer lugar, tensiones institucionales, encuentros y desencuentros en torno a lo que significa una televisión pública como espacio de expresión social y en el espacio que se le otorgue a este tipo de iniciativa. En segundo lugar, se plantean tensiones entre la profesionalización del hacer televisivo y la legitimación de la producción amateur. En tercer lugar, surgen disparidades entre los saberes legítimos y los ilegítimos, los temas y discursos socialmente “aceptables”. En cuarto lugar, se contrasta la naturalidad del discurso popular y las maneras de hacer más o menos convencionales y el quantum de los riesgos creativos. Por último, aparece la dificultad de conceptualizar lo “social” o “comunitario” desanclado de los clichés más recurrentes de lo popular “testimonial” y de lo social “aburrido”.

La búsqueda de la calidad -como mencionan Jesús Martín Barbero, Germán Rey y Omar Rincón- es una tarea que incluye generar condiciones de profesionalidad, sin relegar la innovación y atendiendo la relevancia social de la producción. La televisión pública cultural de calidad, como señalan los autores, tiene como función la construcción de lenguajes comunes. En la experiencia de Árbol, la búsqueda de lenguajes comunes constituye un aspecto delicado. En primer lugar, porque los “lenguajes comunes” legitimados habitualmente en la televisión local no se ajustan a los sectores sociales de menores recursos; ni a los vecinos de zonas metropolitanas o rurales ni a grupos sociales deslegitimados como en el caso de los jóvenes que son los principales actores que aparecen a la hora de producir videos comunitarios. En segundo lugar, porque la construcción de un lenguaje común debe contemplar la integración de los vecinos y el equipo de producción del canal. En tercer lugar, difícilmente se puede compatibilizar el “lenguaje” e interés de los colectivos que producen los videos y los ciudadanos en general.

El Proyecto Árbol surge de la necesidad de potenciar las voces de los uruguayos y de incluir las de quienes han quedado excluidos del entorno comunicacional debido a la histórica concentración de medios, la reproducción de valores estigmatizantes y a las brechas sociales que limitan las posibilidades de formación y acceso a la tecnología

La experiencia de *Árbol* profundiza el original modelo "cultural" de *Tevé Ciudad* abordando las identidades locales barriales, el mundo del trabajo, la producción artística "alternativa" y penetra en géneros de baja presencia en los medios comerciales como la percepción de la exclusión social y los mecanismos de estigmatización y segregación territorial en la ciudad

Ahora bien, la búsqueda de un lenguaje común debería ser profundizada, en tanto garantía de una televisión pública que contribuya al interés social. En ese sentido, la experiencia debería reforzar el proceso educativo que aborda los medios y modos de producción. La televisión tiene un fuerte componente técnico donde a una imagen se le enfrenta una idea, un tema, unas personas para llevarlo adelante. Por tal razón, cuando la televisión se plantea algo más que las "mediaciones" (Martin Barbero) a cargo de la gente, los desencuentros entre expectativas y gustos aparecen en los públicos, en la crítica y en el rating.

La televisión pública busca modelo transgresor. ¿Todo árbol se quiebra en la rama más débil?

Quebrar la brecha entre producir y consumir, y por consecuencia entre participar y mirar, hacer y ver supone un modelo transgresor de televisión. Para decirlo en palabras de Chris Barker la transgresión en televisión aparece cuando se amplía la gama de representaciones. La necesidad de producir programas transgresores radica en que ofrezcan una manera competitiva de ver el mundo. La transgresión se entiende como "producción y diseminación de re-descripciones del orden social y de las identidades culturales en tanto nuevos lenguajes" (2003: 254).

Si la política de la identidad está constituida por la invención y circulación de nuevos lenguajes, entonces tendremos que preguntarnos acerca de la forma y la accesibilidad de dichos lenguajes. Claro que también la crítica social como transgresión es difícilmente consensuada como un programa atractivo para las grandes masas de público, por lo que ha sido abandonada desde los grandes referentes de la televisión pública a nivel internacional.

Pero la inclusión social resulta pertinente en un sistema de medios que –como el uruguayo– ha negado sistemáticamente la inclusión de sectores sociales populares. Allí radica la importancia de iniciativas como ésta en contextos institucionales, políticos, sociales y culturales tan poco afines a la producción social de contenidos audiovisuales.

Desde que *Árbol* inicia su producción en el año 2003, ha incursionado en diversas actividades sociales como la orientación de los vecinos, grupos y asociaciones de la producción a las instancias de exhibición en los barrios. Aún así, el apoyo institucional escasea y es la iniciativa popular la que ha terminado consolidando y legitimando dentro del canal la propuesta. Aproximadamente se han producido 30 videos comunitarios y han participado cerca de 3.000 personas en la exhibición de las producciones. Ello denota las dificultades de consolidar una televisión pública más social y comunitaria.

Si el nicho de mercado de la televisión pública local en la que el programa se inserta, es más bien la búsqueda de espacios creativos, una estética joven y dinámica, una producción cuidada y altamente profesionalizada, un perfil socio-cultural de la producción políticamente correcto –género, derechos humanos, arte–, lo popular ofrece distorsiones y desencantos frente al modelo de programación del canal. Su inclusión ofrece al menos resistencias. Su producción tiende a ser negociada y delimitada. Al pasar los años, lo popular se institucionaliza y los contenidos se ajustan y modelan.

Varios ejes de la producción de Arbol se ajustan a los grandes temas del modelo de programación que dio lugar al canal: el fortalecimiento de la identidad local y la construcción social de ciudadanía, la cuestión social –exclusión y marginalidad urbana- y la apuesta a la cultura artística joven. En sus producciones, se destacan los siguientes temas: trabajo y medio ambiente (cooperativas, cimientos sobre rieles), género, juventud (Casa Joven Paso de la Arena, Centro Juvenil Capurro), barrios de las zonas norte y periféricas de la ciudad (Casabó, Colón, Belvedere, Paso Molino), ferias y espacios populares (San Pancracio), expresiones artísticas y musicales (Portadores del Hip Hop).

En los últimos años Árbol muestra un proceso de des-encorsetamiento, que progresivamente afianza la participación popular sobre bases alternativas a las convencionales en la producción cultural, aunque mantiene temáticamente los ejes antes mencionados. Tres producciones –entre muchas- expresan la heterogeneidad de la producción más reciente y la continuidad de las líneas temáticas más sobresalientes. En primer lugar, *Jóvenes iguales y diferentes*, es una producción realizada por jóvenes de un centro recreativo de un barrio de escasos recursos, que muestra los estereotipos de los jóvenes respecto a otros grupos sociales. Los jóvenes exploran la opinión de los vecinos sobre la autodefinición en las subculturas juveniles y cómo ven a otros jóvenes de subculturas diferenciadas.

Las subculturas tienden a ser representadas como estilos de vida para unos y como situaciones de clase social para otros. Inclusive predomina esta segunda adscripción que se advierte en varios diálogos a lo largo del video. Una entrevistada señala que es plancha “porque los chetos son muy finos y yo no tengo dinero para ser cheta” y los jóvenes del centro recreativo al caracterizar al plancha señalan “Atención, plancha no se hace, se nace” haciendo referencia al origen pobre de quienes son parte. Sus propios estereotipos aparecen a la hora de clasificar a los demás.

En segundo lugar, *La velocidad de los ceibos* es un corto de ficción realizado por el grupo La Caída Film Group de San Jacinto en Canelones con participación de vecinos de la localidad. Narra la conmoción del pueblo para ir a ver pasar la vuelta ciclista del Uruguay, dejando toda actividad cotidiana para ir a la ruta y observar el paso de los ciclistas. La producción fue muy cuidada, hecha con profesionalismo por el grupo que se encargó de la dirección, guión, producción y montaje. Al aumentar la profesionalización también aumenta la distancia entre la perspectiva fresca que ofrece generalmente lo popular. En contrapartida se ofrece un producto con fuerte perfil cultural-artístico de calidad profesional.

En tercer lugar, *Ser mujer* es un corto realizado en el Interior del país por una documentalista uruguaya -con colaboración de una documentalista norteamericana-. El corto narra la vida cotidiana de dos mujeres periodistas que emprenden el desafío de realizar un programa de radio y luego de televisión llamado “Ser mujer” sobre la equidad de género. El corto plantea las dificultades de salir adelante de las conductoras, que pretenden superar el rol tradicional de la mujer -más asociado al hogar- en pos de una inserción laboral satisfactoria.

Los estilos y relatos se construyen de formas diferentes, de acuerdo a la dinámica del grupo y las competencias que tienen para la realización

Árbol trasciende la órbita del canal y se constituye como un colectivo independiente. La experiencia apuesta a la construcción de ciudadanía a través de la participación de la comunidad en la producción de contenidos locales. En esta apuesta, la participación se plantea como un objeto en sí mismo, que otorga un fuerte sentido de pertenencia social a los contenidos audiovisuales

Desde que Árbol inicia su producción en el año 2003, ha incursionado en diversas actividades sociales como la orientación de los vecinos, grupos y asociaciones de la producción a las instancias de exhibición en los barrios

de la producción. No obstante, el problema de la representación de las comunidades locales siempre aparece en cuestión. En cualquier caso, siempre se trata de una construcción, de un montaje realizado por un grupo local y supervisado por un grupo profesional –los integrantes del Colectivo Árbol–.

El “saber hacer” opera como legitimador y deslegitimador de modos de trabajo, formas de filmar, temas y discursos. Obsérvese que en los tres casos las historias resultan “políticamente correctas” en tanto abordan lo social desde problemas clásicos como las subculturas juveniles, la vida en contextos semi-rurales del país, la problemática de desigualdad de género. Salvo en el caso de “La velocidad de los ceibos” se recurre a la entrevista como eje conductor de la historia.

En el caso de “Jóvenes iguales y diferentes” se advierte la dificultad de los protagonistas de construir el diálogo, evidentemente por falta de un apoyo más especializado a la hora de armar el cuestionario de preguntas. Algunas de las interrogantes son: ¿de qué tribu te consideras parte? ¿Cómo te clasifican los otros? Ambas preguntas responden más a una asignación de atributos mutuos, que a una decodificación del mapa de subculturas urbanas de la comunidad.

Conclusiones: ver el árbol, ver el bosque; balance de la participación social en TV pública

La primera década de los años dos mil ha sido una década de transición en las políticas de comunicación y cultura en Uruguay³. No obstante, hasta el momento no se ha implementado en Uruguay algo similar a lo que en España se denominó como Consejo para la reforma de los medios de comunicación de titularidad del Estado (Real Decreto 744/2004), en respuesta a la necesidad de impulsar un sistema de medios públicos adaptados al nuevo entorno y a las demandas sociales de un futuro digital.

Los debates recientes sobre el futuro de la televisión pública plantean la necesidad de encontrar espacios o nichos de mercado, formulados desde abordajes creativos y plurales, así como generar contenidos socialmente contruidos y localmente anclados, que diferencien la producción pública de la privada nacional e internacional. En este sentido, reubicar la televisión pública estatal como una televisión social y participativa en la era digital devuelve el espíritu originario de los medios públicos planteados como representantes del interés general.

La realización participativa como la que plantea Árbol desde el canal público Tevé Ciudad de la ciudad de Montevideo, procura articular exhibición estatal y producción social, constituyéndose como una experiencia pionera en el ámbito nacional. Entre sus méritos se encuentra el incorporar un espacio de protagonismo popular en pantallas públicas locales, así como incursionar en formas educativas de producción audiovisual y promover espacios democráticos en pantallas televisivas.

Paralelamente, varias son las dificultades que surgen de tal experiencia. En primer lugar, el desencuentro mayor de la producción social televisiva ha sido la heterogeneidad de la calidad de la producción lograda. Los

3. Se debate en torno a la implementación de la televisión digital terrestre (TDT), se plantea el Plan Cardales que supone un acceso a bajo costo a televisión cable, telefonía e internet, y se presenta un proyecto de ley de “reserva” o “cuota pantalla” de producción nacional en televisión.

márgenes de la transgresión posible desde esta experiencia, en sus cinco años de producción, se expresan en la innovación de formatos y modalidades de producción. Para que esta producción logre mayor nivel de transgresión creativa debería asumir riesgos más intensos en las narrativas y abordajes.

Las dificultades de la producción comunitaria implican garantizar productos de calidad a la vez que sostener los márgenes de independencia creativa y modos de producción de las comunidades. En segundo lugar, la experiencia de Árbol se enfrenta al desafío de la representatividad de la comunidad. La creatividad de los ciudadanos siempre es mediada por el lente del canal, ya sea en el proceso de selección de las propuestas, en la forma como diversas instituciones median entre el canal y la gente, o en el proceso de producción, montaje y posproducción.

La iniciativa de garantizar la participación popular en las pantallas televisivas públicas expresa un cambio de énfasis en Tevé Ciudad, de la producción cultural a la producción social. Asimismo, los mecanismos que aseguren una televisión pública popular tienen aún una necesidad de maduración para garantizar y profundizar mecanismos más democráticos de realización audiovisual.

Como se ha observado, aunque la experiencia de Árbol contribuye en el ámbito local, se trata de una experiencia aislada que crece curiosamente gracias al impulso popular más que a políticas estatales. El interés de los ciudadanos aparece entonces como un indicador de que la televisión pública, más pública que estatal, será sólo una realidad si es consecuentemente rediseñada como un medio creativo de –y para– los ciudadanos.

Varios ejes de la producción de Árbol se ajustan a los grandes temas del modelo de programación que dio lugar al canal: el fortalecimiento de la identidad local y la construcción social de ciudadanía, la cuestión social –exclusión y marginalidad urbana– y la apuesta a la cultura artística joven

Referencias bibliográficas

DOMINZAÍN, S, Radakovich, R, Rapettis, S. *Imaginarios y consumo cultural II*. Montevideo: MEC/PNUD, 2009.

ACHUGAR, Hugo, Radakovich, R, Rapettis, S., Dominzaín, S. *Cultura en situación de pobreza*, Montevideo: PIA/IMM/FHUCE, 2008.

ACHUGAR, Hugo, Rapettis, S., Dominzaín, S, Radakovich, R. *Imaginarios y consumo cultural*, Montevideo: Trilce, 2003.

Árbol. En: http://arbol2008.blogspot.com/2009_04_01_archive.html

AUDFDERHEIDE, Patricia. *Public Broadcasting. Now & Later*. Washington: BBC, 2002. En Línea: www.bbc.org

BARDIN, Laurence. *Análisis de contenido*, España: Ed.Akal/universitaria, 1977.

BARKER, Chris. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós Comunicación, 2003.

BONET, Lluís. *Formación de público y consumo cultural*. Ponencia presentada al III Congreso Iberoamericano y del Caribe sobre Gestión Cultural, Medellín, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997.

BROWN, Giorgina. *Uncertain futures: public service television and the transition to digital –a comparative analysis of the digital television strategies of the BBC and Channel 4*, London: ESRC-Report, 2001.

BUSTAMANTE, Enrique (comp). *Hacia un nuevo sistema mundial de la comunicación. Las industrias culturales en la era digital*, Barcelona: Gedisa, 2003.

CRUZ Brittos, Valerio. *Recepção Tv a cabo. A força da cultura local*. Sao Leopoldo: Editora Unisino, 2001.

FUENZALIDA, Valerio. *La televisión pública en América Latina. Reforma o privatización*, Santiago: FCE, 2000.

– *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Edit. Grijalbo, 1995.

GONZÁLEZ Encinar, José. (ed) *La televisión pública en la Unión Europea*, Madrid: McGraw-Hill, 1996.

LEAL Filho, Laurindo, otros *A tv aos 50. Criticando a televisão brasileira no seu cinqüentenário*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

LÓPEZ, Bernat. "Televisión de proximidad y culturas minoritarias: complejidades de una relación". Ponencia presentada en Congreso Comunicación y Cultura. Santiago de Compostela, octubre de 1998. En línea: <http://www.comminit.com/en/node/150557>

MASTRINI, Guillermo, "¿Televisión estatal o gubernamental?", en *Le Monde diplomatique* N° 12, Buenos Aires, Junio de 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús *Transformations in the Map. Identities and Culture Industries. Latin American Perspectives, Politics, Culture and Postmodernism*, Issue 113, Vol. 27, Number 4, July-2000.

MCCAULEY, Michael P., Peterson Eric, Artz B. Lee, Halleck DeeDee. *Public Broadcasting and the public interest*. New York: ME Sharpe, 2003.

MINDEZ, Leonardo. *Canal Siete. Medio siglo perdido. La historia del estado argentino y su canal de televisión*. Buenos Aires: Ed. Ciccus-La Crujía, 2001.

ORTIZ, Renato *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.

RADAKOVICH, Rosario *Territorios televisivos*, Montevideo: Cal y Canto, 2003.

– "Televisión pública en Uruguay: modelo en transición y desafíos pendientes". En: Seminario "Políticas públicas de Comunicación en el Cono Sur", 2008, LICCOM, P. 137-151.

SARLO, Beatriz "Hoy: los medios audiovisuales". En Revista de Cultura Socialista. N°41. Bs. As., 1994.

STAR, Jerold M. *Air Wars. The Fight to Reclaim Public Broadcasting*. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

STOLOVICH, Luis-Lescano, G.- Mourelle, J. "Nuestra industria cultural", Cuaderno de Marcha N°118, Montevideo, 1996.

STURM, Eva. "In collaboration with gangart. Representations in an Reproductions of Artistic-Educational Projects". (2001) En línea: <http://eipcp.net/transversal/0102/sturm/en>

Herman Bashiron Mendolicchio

*Doctorando en Historia, Teoría y Crítica de la Artes,
Universitat de Barcelona*

hermanbashiron@ub.edu

// Las diferentes imágenes y concepciones del mundo que brotan de diferentes religiones, de tradiciones, del pasado histórico y de las organizaciones sociales, constituyen espacios peculiares. Recuerdos históricos, sagas, mitos y leyendas, símbolos y tabú, abreviaciones y signos del sentimiento, del pensamiento y del lenguaje: todos juntos componen la iconografía de una determinada región. Esta palabra, iconografía, me parece más completa y más adecuada a nuestras actuales concepciones que aquella, ya gastada, de ideología”¹ (Jünger; Schmitt, 1987: 139).

Carl Schmitt, pensador y jurista alemán del siglo XX, escribe en el año 1955 un texto de respuesta a Ernst Jünger, para dialogar sobre el concepto de Oriente y Occidente en la historia del mundo (Jünger; Schmitt, 1987). El incipiente prevalecer de la iconografía sobre la ideología, que Schmitt verificó ya en el 1955 y que se convirtió en lo que hoy es el prevalecer de la imagen sobre el texto, tuvo un creciente desarrollo durante la segunda mitad del siglo XX y el principio del siglo XXI, gracias también al avance y al progreso de las técnicas y de los medios de comunicación. Este proceso, todavía en acto, supone un replanteamiento de las diferentes teorías con las que miramos, analizamos y evaluamos los fenómenos y los acontecimientos de nuestra época actual. Una época, la de la globalización, cuya complejidad plantea un estudio y un análisis sociocultural cada vez más abierto e intercultural.

Si bien en muchos casos la globalización ha acercado culturas y pueblos una vez lejanos y nos ha permitido conocer al “otro” de una forma más sencilla y rápida; en otros casos ha provocado, y sigue provocando, la trinchera del “nosotros” frente a “ellos”. Como explica el antropólogo indio Arjun Appadurai: “La certeza de que pueblos diferentes y singulares han tenido origen en determinados territorios nacionales – y que los controlan – ha sido decisivamente desestabilizada por la fluida circulación a escala global de riquezas, armas, personas e imágenes (...). Dicho en pocas palabras, es probable que a lo largo de toda la historia del hombre, allí donde las líneas entre «nosotros» y «ellos» han estado desdibujadas en los límites y han sido poco claras en amplios espacios y grandes grupos, la globalización exacerbe tales incertidumbres y pro-

1. Traducción libre al español del escrito: *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*. Texto original en italiano: “Le differenti immagini e concezioni del mondo scaturite da differenti religioni, tradizioni, dal passato storico e dalle organizzazioni sociali, costituiscono spazi peculiari. Ricordi storici, saghe, miti e leggende, simboli e tabù, abbreviazioni e segnali del sentimento, del pensiero e del linguaggio: tutti insieme compongono l’iconografia di una determinata regione. Questo termine, *iconografia*, mi sembra più completo e più adeguato alle nostre odierne concezioni di quello, ormai logoro, di *ideologia*”.

Si bien en muchos casos la globalización ha acercado culturas y pueblos una vez lejanos y nos ha permitido conocer al "otro" de una forma más sencilla y rápida; en otros casos ha provocado, y sigue provocando, la trinchera del "nosotros" frente a "ellos"

duzca incentivos nuevos para la purificación cultural a medida que más naciones pierden la ilusión de la soberanía económica nacional y del bienestar" (Appadurai, 2007: 20).

La fluida circulación, no sólo de riqueza/pobreza, mercancías/armas, personas/vidas, etc., sino también de imágenes, como especifica Appadurai, desestabiliza los conceptos de espacio, sujeto, territorio, identidad y contribuye a crear nuevos imaginarios cuyos resultados pueden provocar, al mismo tiempo, encuentros y desencuentros, choques y alianzas, conflicto y diálogo, apertura o cierre.

La determinación de uno o de otro de estos términos contrapuestos deriva, entonces, también de la creación y producción de la imagen y del uso que se hace de ella. Plasmación, modificación y manipulación visual son elementos cada vez más difusos en la sociedad global. Es en este contexto, el de una sociedad cuyo imaginario y pensamiento es vehiculado a través de flujos de imágenes, que se hace cada vez más necesario profundizar en el estudio de la cultura visual.

En el campo de la visualidad las fronteras entre disciplinas se diluyen y se da lugar a cruces complejos y fascinantes entre cine, publicidad, medios, nuevas tecnologías, teorías de la información y de la comunicación, etc. La cultura visual, la comunicación –que deriva del icono, del símbolo, de la imagen–, abarca y abraza distintos campos del saber y uno de ellos, quizás el que tenga más relación con el desarrollo de la imagen y de la visualidad -y con sus infinitos cruces entre disciplinas distintas-, es el del arte.

El lenguaje del arte se difunde y se propaga en múltiples territorios a través de las imágenes y es consciente, como podemos notar de las palabras del artista español Rogelio López Cuenca, del poder que las imágenes tienen en la actualidad:

"Hoy ya sabemos sin ninguna duda que el lenguaje cambia el mundo, y que es un campo de batalla primordial. Antes de que salgan los legionarios o despeguen los bombarderos, primero la batalla ha tenido lugar a través de las imágenes. Ellas son las que construyen la posibilidad de que eso suceda. Me parece que es un territorio en el que hay que dar la cara". (Véase: Olivares, 2008)

Esta batalla, que se libra a través de las imágenes, tiene la intención de crear un imaginario y un terreno fértil para batallas más impetuosas y violentas. Es el caso de Oriente Medio, un territorio que en determinadas circunstancias se podría definir como "asediado por la mirada occidental". Como demostró Edward Said, uno de los autores de referencia de los estudios poscoloniales y de la reivindicación intelectual de "los otros", la representación de lo "oriental", la construcción de una determinada exterioridad, respondía, y responde, a una política cultural interesada y de carácter hegemónico. En su célebre texto *Orientalismo*, Said declara:

"Otra de las razones que me llevan a insistir en la idea de la exterioridad es mi necesidad de aclarar, al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, que lo que comúnmente circula por ella no es «la verdad», sino sus representaciones. (...) El valor, la

eficacia, la fuerza y la veracidad aparente de una afirmación escrita acerca de Oriente dependen, por tanto, muy poco de Oriente como tal e instrumentalmente no pueden depender de él. Por el contrario, para el lector, la afirmación escrita es una presencia porque ha excluido y desplazado a «Oriente» como realidad y lo ha convertido en algo superfluo. Así, todo el orientalismo pretende reemplazar a Oriente, pero se mantiene distante con respecto a él: que el orientalismo tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de Oriente, y este sentido le debe mucho a las técnicas occidentales de representación que hacen que Oriente sea algo visible y claro, que esté «allí» en el discurso que se elabora sobre él. Y estas representaciones, para lograr sus efectos, se apoyan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad, y no en un Oriente distante y amorfo” (Said, 2003: 45-46).

Beirut, Qana, Bent Jbeil, Gaza, Khan Yunis, Ramallah, Cairo, nombres de ciudades y pueblos que cada vez más, en el imaginario colectivo, llaman a la memoria imágenes de guerra, de conflicto, de peligro, de miseria y al mismo tiempo de exotismo o de rareza. La búsqueda de la exterioridad, de lo estremecedor y de lo inquietante, de lo exótico y lo extravagante priman en la mirada occidental. Como señala Stuart Hall, la práctica de la “mirada” corresponde a una práctica cultural. La acción de mirar y ser mirado remite a una construcción y producción de significado abierta a múltiples interpretaciones. Según Hall:

“...in relation to visual culture as a meaning-system, what matters is not simply the external sociological places which “seeing subjects” occupy, but their subjective capacity to take meaning, to interpret and make sense of what is seen, and how social positions help to shape those subjective capacities. In that sense “seeing” is regarded as a cultural practice” (Evans; Hall, 1999: 310).

Las aportaciones de Stuart Hall, desde el campo de la cultura visual, son útiles para que se consideren, junto a las nociones de imaginario y mirada, también los conceptos relativos a la representación y al discurso. Así también, en paralelo a las teorías de Edward Said sobre la representación orientalista y el discurso colonial, es útil mencionar los estudios de Homi Bhabha sobre el concepto de ambivalencia, el estereotipo y la diferencia en la representación del “otro” y en el discurso colonial (Bhabha, 2006).

Sobre el concepto de mirada es interesante observar que, tal y como señala Juan Eduardo Cirlot en su *Diccionario de Símbolos*:

“Mirada, o simplemente ver, se identifica tradicionalmente con conocer (saber, pero también poseer). De otro lado, la mirada es, como los dientes, la barrera defensiva del individuo contra el mundo circundante; las torres y la muralla, respectivamente, de la «ciudad interior». En Wagner, principalmente en Tristán, la mirada de amor es un acto de reconocimiento, de ecuación y de comunicación absoluta” (Cirlot, 2006: 314).

Estas mismas tipologías de miradas, reconocidas por Cirlot, las podemos hallar en algunas obras críticas de los artistas que analizaremos a continuación. Hay miradas de comunicación, de defensa y de conocimiento que se contraponen a las de posesión. A través de las obras de algunos

Como demostró Edward Said, uno de los autores de referencia de los estudios poscoloniales y de la reivindicación intelectual de “los otros”, la representación de lo “oriental”, la construcción de una determinada exterioridad, respondía, y responde, a una política cultural interesada y de carácter hegemónico

creadores de la región oriental del Mediterráneo, se tratará entonces de componer determinados ejemplos en los que la imagen pretende contrarrestar el avance del imaginario.

Durante el verano del año 2006, a partir del día 12 de julio y por 33 días seguidos, unos feroces bombardeos devuelven a Líbano entero, y particularmente a su capital Beirut, a aquel pasado de guerra, destrucción y miseria que el país y sus ciudadanos ya habían vivido y experimentado años atrás

Joana Hadjithomas y Khalil Joreige - *Je Veux Voir*

Los directores y artistas libaneses Joana Hadjithomas y Khalil Joreige analizan en *Je Veux Voir*, su última película rodada en 2008, un tema muy delicado como es el de la guerra en Líbano durante el año 2006. Dentro de este contexto reflexionan sobre el ciclo perpetuo de destrucción y reconstrucción, sobre la fuerte presencia de un dolor difícil de expresar y sobre la problemática de una situación cuyo entendimiento y explicación resulta muy complejo. En *Je Veux Voir*, Rabih Mroué, polifacético artista, performer y director teatral libanés, recorre, junto a la conocida actriz francesa Catherine Deneuve, las ruinas y los escombros de un Líbano herido por la guerra.

Durante el verano del año 2006, a partir del día 12 de julio y por 33 días seguidos, unos feroces bombardeos devuelven a Líbano entero, y particularmente a su capital Beirut, a aquel pasado de guerra, destrucción y miseria que el país y sus ciudadanos ya habían vivido y experimentado años atrás. Las imágenes que nos mostraron los medios de comunicación fueron escalofriantes; Beirut era una ciudad completamente transformada en ruinas y escombros. Barrios fantasmas, edificios destruidos, calles en llamas, casas demolidas y reducidas en polvo. Como bien explica el crítico y comisario de exposiciones Carles Guerra: "Los medios de información volvían a mostrarnos un país con sus principales infraestructuras arrasadas e ingentes masas de desplazados. La pesadilla era digna de un remake cinematográfico." (Guerra, 2007).

Delante de esta trágica situación la mayoría de los artistas libaneses reaccionaron encerrándose en una reflexión íntima, silenciosa, lenta, una reacción que, conscientemente, se quiso contraponer a la lógica de consumo visual impuesta por la sociedad de la comunicación espectáculo. En este contexto, la decisión de Hadjithomas y Khoreige de rodar una película-documental sobre la voluntad y la necesidad de ver, a través de los ojos de Catherine Deneuve, los rastros de la guerra, se dirige hacia una dirección contraria. El íntimo dolor provocado por la guerra se quiere transmitir a través de una mirada directa, profunda y silenciosa. En todo caso, a través del ejemplo de la película *Je Veux Voir*, podemos cuestionar ese impulso de la mirada y nos podemos preguntar: ¿Hasta qué punto esta propulsión no se convierte en espectáculo? ¿Nos encontramos delante de una necesidad de voyeurismo o de comprensión?

En la sociedad en que vivimos, donde estamos acostumbrados a que todo se puede representar y todo tiene su cara espectacular, la experiencia aterradora de la guerra se convierte en material de consumo, en imágenes, en sonidos y en múltiples formas de reproducción, listas para entrar y difundirse en el monstruoso vórtice llamado *mercado*. Estas reflexiones nos remiten directamente a lo que Guy Debord, situacionista francés, analizó en su famoso texto de *La sociedad del espectáculo*: "Toda la vida de las sociedades donde rigen las condiciones modernas de producción se manifiesta como una inmensa

acumulación de espectáculos. Todo lo que antes se vivía directamente, se aleja ahora en una representación” (Debord, 2000: 1).

En el caso de *Je Veux Voir*, el punto de partida no es la espectacularización de la guerra, ni el perverso deseo de producir y consumir imágenes espectaculares, sino la necesidad de detener y analizar un evento trágico a través de un tiempo alargado y lento, propio del cine, y cuestionarlo en profundidad utilizando ese medio cinematográfico como respuesta al consumo rápido y transitorio propio de la televisión y de la prensa.

La abundancia de imágenes espectaculares, en televisión y prensa, de los bombardeos y de las devastaciones que padeció la ciudad de Beirut -y Líbano entero- han sido producidas y consumidas en el tiempo más rápido posible, aquel tiempo de creación y re-creación incesante propio del espectáculo. Los dos directores libaneses de la película, durante la guerra del 2006, se cuestionaron: “No sabemos ya qué escribir, qué historias contar, qué imágenes enseñar. Nos preguntamos: qué puede hacer el cine delante de una guerra tan violenta, delante de las imágenes espectaculares de la televisión, ¿qué tipo de imágenes podríamos producir? ¿Qué puede hacer el cine en esas situaciones de extrema violencia?” (Vasse, 2008).

La respuesta a estas preguntas fue el rodaje de *Je Veux Voir*. Una película muda donde el silencio deja hablar a la imagen. Una película en la que, en relación a las palabras de Guy Debord citadas anteriormente, se privilegia el desarrollo de una vivencia directa, una mirada directa, contrapuesta a su representación. Una mirada que aspira al conocimiento, no a la posesión. Una mirada que, entre el ciclo vortiginoso de la destrucción y reconstrucción, quiere recuperar un aliento de vida. Como expresan los directores de la película:

“En Beirut nos gusta conducir por la noche, con las ventanillas abiertas, la música que suena, para recuperar una cierta libertad y reafirmar nuestro deseo de vivir. *Je veux voir* expresa el final de una cierta vida sin preocupaciones, pero también la esperanza de que todavía hay vida, un proceso de renovación que hace eco del ciclo humano de la destrucción y reconstrucción; queríamos que la película expresara este movimiento. Estamos en la necesidad de ficción, de sueños y belleza”. (Vasse, 2008).

Los directores y artistas libaneses Joana Hadjithomas y Khalil Joreige expresan, a través de la película *Je Veux Voir*, toda la inquietud de la mirada: esa tipología impulsiva de la mirada a través de la cual pasa el conocimiento.

Khalil Rabah - A Geography: 50 Villages

En la edición número 53 de la Bienal de Venecia en 2009, se presentó por primera vez, en la sección de eventos colaterales, el pabellón de Palestina: una presencia que ha conllevado indudablemente una fuerte carga simbólica. En el Monasterio de los SS. Cosma y Damiano, construido en el 1492 en la isla de la Giudecca, Palestina encontró, desde el día 7 de junio hasta el día 30 de septiembre de 2009, un domicilio temporal y al mismo tiempo una visibilidad y un reconocimiento de amplitud global.

En la sociedad en que vivimos, allí donde estamos acostumbrados en que todo se puede representar y todo tiene su cara espectacular, también la experiencia aterradora de la guerra se convierte en material de consumo, en imágenes, en sonidos y en múltiples formas de reproducción, listas para entrar y difundirse en el monstruoso vórtice llamado *mercado*

En la edición número 53 de la Bienal de Venecia en 2009, se presentó por primera vez, en la sección de eventos colaterales, el pabellón de Palestina: una presencia que ha conllevado indudablemente una fuerte carga simbólica

Entre Venecia, su Bienal de arte y Palestina hay una historia larga y compleja. Como recuerda el comisario Jack Persekian, en 1948, durante los preparativos de la Bienal de Venecia, en la entrada de lo que hoy es el pabellón israelí, colgaba un cartel con la palabra "Palestina". Nada más cambiar el rumbo de la historia y también en el cartel de la Bienal desapareció el nombre de Palestina y apareció el de Israel. La prepotencia de la geopolítica entraba poderosamente en el templo del arte contemporáneo. Asimismo Salwa Mikdadi, comisaria del actual pabellón palestino, recuerda una anécdota de hace pocos años:

"En la Bienal de Venecia del 2003 Francesco Bonami, el director de la 50ª Bienal de Arte, consideró incluir un pabellón palestino en los Giardini. Sus planes fueron cancelados por la Bienal ya que sus reglas dicen que sólo los países reconocidos por el Gobierno italiano pueden lograr el estatus de pabellón. De todos modos, Bonami comisionó a Sandi Hilal y Alessandro Petti la creación de una obra para los Giardini. La obra *Stateless Nation* consistió en diez "pasaportes" palestinos de dos metros de altura y documentos de viaje que se instalaron en diferentes sitios entre los pabellones nacionales. (...) Uno de estos "pasaportes" se situó estratégicamente entre el pabellón de EEUU y el de Israel, para recordar la complicidad de estas naciones en la obstrucción del curso de la justicia para los inalienables derechos de los palestinos". (Mikdadi, 2009)

Más de sesenta años después de aquel cartel que llevaba el nombre de Palestina y más allá de algunas presencias anecdóticas o puntuales de artistas palestinos en Venecia, esta tierra, cada vez más lacerada y fragmentada, vuelve entonces a tener un sitio propio en la histórica Bienal. Entre la selección de obras escogidas por la curadora Salwa Mikdadi, historiadora del arte palestina afincada en Estados Unidos, me parece oportuno señalar el trabajo desarrollado por el artista Khalil Rabah. En su obra *A Geography: 50 Villages*, advertimos la necesidad de visibilidad y reconocimiento de una Palestina aislada. El paisaje fijado en las postales supone una ruptura del aislamiento, un envío hacia otros destinos, una apertura al mundo. En este caso, a través del discurso y de las imágenes propuestas por Khalil Rabah, la defensa de la Palestina se lleva a cabo de una forma distinta: una defensa que no consiste en levantar murallas y barreras, sino al contrario, en derrumbarlas. Una reflexión y una mirada, la de Rabah, que parte del mundo del arte y de sus paradigmas, como es la producción y difusión de las Bienales en todo el mundo, y que cuestiona la epistemología de las Bienales, el valor que tienen y el papel que juegan en el ámbito de lo global. Los 50 pueblos representados en las postales constituyen los sitios en los que se ha querido llevar a cabo la Bienal Riwaq, una Bienal palestina organizada por Khalil Rabah, contemporánea a la de Venecia, cuya elaboración y desarrollo rompen con las tradicionales características propias de este tipo de eventos.

Khalil Rabah cuestiona hasta qué punto estos eventos consiguen estimular, activar y presentar prácticas artísticas implicando a las comunidades. Según lo que declara el mismo artista:

"La Bienal de Riwaq –estructurada en torno a una serie de visitas, de encuentros y de proyectos artísticos organizados en colaboración con las instituciones culturales y las comunidades locales– se propone crear oportunidades y dinámicas para continuar con el objetivo

principal de Riwaq, que es el de proteger, utilizar y promover el patrimonio cultural de Palestina (...) Riwaq ha creado una oportunidad no sólo para investigar las trampas de nuestros códigos visuales y culturales, sino también para encontrar las maneras de reconectar una aislada y amurallada Palestina al mundo del arte internacional". (Rabah, 2009)

Presentar una mirada distinta, con un potencial crítico en contra de los códigos impuestos por los discursos hegemónicos y en defensa de un enfoque abierto y compartido, es el objetivo que reivindica Khalil Rabah a través de *A Geography: 50 Villages*.

Osama Esid - Juegos de representaciones; el experimento egipcio

En el trabajo *Juegos de representaciones; el experimento egipcio*, el fotógrafo sirio Osama Esid compone imágenes contradictorias y paradójicas en las que hombres y mujeres contemporáneos posan en escenas típicamente orientalistas o con telones de fondo que representan paisajes exóticos de oasis con palmeras. Nos hallamos delante del cuestionamiento de una representación estereotipada y deudora de una mirada exótica y colonialista.

En dos de las series de fotografías que componen los "juegos de representaciones", o sea *Orientalismo y Nostalgia* y *Trabajadores de El Cairo*, Esid cuestiona los estereotipos clásicos que envuelven al Oriente considerado todavía como misterioso y exótico; el fotógrafo sirio se interroga sobre la mirada externa, la mirada otra, que imagina y representa al oriental, en este caso concreto a la sociedad árabe de Egipto, de una manera todavía vinculada al concepto orientalista.

Como afirma Gema Martín Muñoz: "El Orientalismo se forjó en comunión con la concepción colonial y enraizó una representación del "otro" árabe y musulmán unívoca, convencional e irreal. El orientalismo científico puso al servicio de la empresa "civilizacional" colonial las disciplinas de la sociología, la antropología social y la arqueología, avalando las concepciones comunitaristas, primitivistas y culturalistas de las sociedades sometidas a la dominación. Y el orientalismo esteticista y adorador de lo exótico representó una imagen fantasiosa, edulcorada y sensual de un "Oriente" que sólo respondía a los deseos de Occidente. Es interesante señalar que el pensamiento de la descolonización que abanderó la nueva izquierda europea puso en cuestión los fines de dominación política y económica de la empresa colonial, pero nunca cuestionó el principio de la superioridad cultural ni el orientalismo que engendró. Esa representación e imaginario han pervivido hasta la actualidad. Osama Esid hace un impresionante juego de representaciones con ese orientalismo, nos lo devuelve desde su propia arabidad y nos lo presenta como un espejo desde donde nos plantea multitud de cuestiones, interrogantes. Nos representa a nosotros mismos desde el "otro". Todo un ejercicio de creación, reflexión y debate". (Martín Muñoz, 2008)

A través de la obra de Osama Esid -cuya expresión y carácter se podrían vincular mucho a los conceptos de performatividad, parodia y mascarada- podemos reflexionar entonces sobre la función del arte como

Esid cuestiona los estereotipos clásicos que envuelven al Oriente considerado todavía como misterioso y exótico; el fotógrafo sirio se interroga sobre la mirada externa, la mirada otra, que imagina y representa al oriental, en este caso concreto a la sociedad árabe de Egipto, de una manera todavía vinculada al concepto orientalista

El trabajo del fotógrafo sirio se puede concebir como un perfecto *trait d'union* entre el llamado arte orientalista, en el que se reproducían y representaban escenas que respondían a estereotipos y prejuicios intrínsecos y atávicos, y un nuevo modelo de arte contemporáneo, en el que se desarrolla una conciencia crítica y más atenta a captar los diferentes pliegues de la realidad actual y las múltiples facetas de las culturas

herramienta de diálogo intercultural; sus fotografías consiguen generar un debate sobre la representación del "otro", sobre la creación de estereotipos y prejuicios y sobre los diferentes lenguajes que se utilizan para definir las culturas. Más allá de todo esto, la obra de Esid desarrolla también una reflexión intracultural, interrogándose asimismo sobre cómo han penetrado las representaciones y las fantasías occidentales en el mismo Oriente y de cómo el oriental, a la vez, las ha asumido y reinterpretado:

"es justamente sobre la presunción negativa de ese concepto de Orientalismo sobre lo que se interroga Osama Esid. Independientemente del discurso imperialista del cual nace ¿no hay nada positivo en él? Para Osama Esid, esa imagen de Oriente construida por Occidente también penetró y ha penetrado en Oriente. La fantasía de lo oriental existe en los dos lados y aún más lejos, y aquí es donde se centra la motivación y la inspiración de Esid, se puede indagar en un estereotipo para crear nuevas lecturas usando su lenguaje de manera más positiva y constructiva sin etiquetar una cultura".²

Como se ha podido apreciar, el cuestionar la esencia y el valor del estereotipo como forma de aproximación a las culturas otras, como uno de los primeros pasos del encuentro entre Oriente y Occidente, está en la base del trabajo fotográfico de Osama Esid. El trabajo del fotógrafo sirio se puede concebir como un perfecto *trait d'union* entre el llamado arte orientalista, en el que se reproducían y representaban escenas que respondían a estereotipos y prejuicios intrínsecos y atávicos, y un nuevo modelo de arte contemporáneo, en el que se desarrolla una conciencia crítica y más atenta a captar los diferentes pliegues de la realidad actual y las múltiples facetas de las culturas. Entre la ficción de las escenas antiguas al estilo orientalista y la realidad de los personajes, como los trabajadores que están retratados en la actitud y con las herramientas cotidianas de sus oficios, Osama Esid demuestra la fuerza comunicativa y la capacidad crítica del arte.

En las series *Orientalismo y Nostalgia* y *Trabajadores de El Cairo*, se desarrolla un diálogo entre seres humanos, paisajes, objetos y decorados, entre pasado y presente, entre mentira y realidad. Aquí, la mirada de Osama Esid se delinea, paradójicamente, como "un acto de reconocimiento, de ecuación y de comunicación absoluta" (Cirlot, 2006).

De las reflexiones llevadas a cabo en este escrito se puede trazar una distinción entre creadores de imágenes y creadores de imaginario; allá donde la palabra imaginario es sinónimo de ficticio, falso, inexistente. Aunque la imagen de por sí no es obviamente un elemento neutral, sino una representación que media discursos sobre la realidad, he querido aquí contraponerla al concepto de imaginario para remarcar la importancia del uso que se hace de ella. En este sentido, el trabajo de muchos artistas y creadores contemporáneos puede ser la clave para salir del estereotipo y romper las barreras de ideas y pensamientos predeterminados. La creación y el uso de distintas imágenes nacen y/o se desarrollan en clara oposición a ciertos imaginarios preconstituidos. Los tres ejemplos elegidos para articular mi discurso parten de reflexiones distintas, recorren caminos diversos, pero logran el mismo objetivo: contrarrestar la hegemonía del imaginario occidental.

2. MAUNAC M., Sandra; SANTOS SERRANO, Mónica (2008) "Juego de Representaciones; El Experimento Egipto". En: VV.AA. *Osama Esid, Juego de representaciones; el experimento egipcio*. Catálogo de la exposición. Madrid: Casa Árabe. P. 6.

Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets Editores, 2007.

BHABHA, Homi. *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi, 2006.

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Siruela, 2006.

CORM, Georges. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.

DEBORD, Guy. *La Sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 2002.

EVANS, Jessica; HALL, Stuart (Ed.). *Visual Culture: The Reader*. London: SAGE Publications, 1999.

GUERRA, Carles. "Remake libanés". En: *Cultura/s* 239. Suplemento de *La Vanguardia* (17 de enero 2007) P. 2-3

JÜNGER, Ernst; SCHMITT, Carl. *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*. Bologna: Ed. Il Mulino, 1987.

OLIVARES, Rosa. "Hoy ser progresista es mirar hacia el pasado". Entrevista a Rogelio López Cuenca. *Exitexpress*. No. 35 (2008). P. 11.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: [!]Debolsillo, 2003.

VASSÉ, Claire (2008) "An interview with Joana Hadjithomas and Khalil Joreige". En: *Presskit English* – [en línea – Consulta: 2 de Abril de 2010]. <http://www.hadjithomasjoreige.com/voir/kit/presskitenglish.pdf>

VV.AA. *Osama Esid. Juego de representaciones; el experimento egipcio*. Catálogo de la exposición. Madrid: Casa Árabe, 2008.

VV.AA. *Palestine c/o Venice*. Catálogo de la exposición. Beirut: Mind the Gap, 2009.

Sitios web

<http://www.casaarabe-ieam.es/~archivos/cordoba/jaen/catalogo.pdf>

<http://www.masasam.com/Osama%20Esid.htm>

<http://palestinecoveniceb09.org/khalilfeaturedwork.html>

<http://www.hadjithomasjoreige.com/>

http://interartive.org/index.php/2008/10/osama_esid

Aunque la imagen de por sí no es obviamente un elemento neutral, sino una representación que media discursos sobre la realidad, he querido aquí contraponerla al concepto de imaginario para remarcar la importancia del uso que se hace de ella. En este sentido el trabajo de muchos artistas y creadores contemporáneos puede ser la clave para salir del estereotipo y romper las barreras de ideas y pensamientos predeterminados

PANEL IV: LAS ENCRUCIJADAS DE LA PROXIMIDAD

- INTRODUCCIÓN

Celia Premat

- LAS ENCRUCIJADAS DE LA PROXIMIDAD:
CIUDADANÍA, PERTENENCIA Y CONVIVENCIA
VECINAL

Marisela Montenegro

- LA DIMENSIÓN ESPACIO-TEMPORAL
EN COMUNIDADES EMERGENTES

Sandra Fernández García

- RESIGNIFICAR LA POLÍTICA: TRÁNSITO DEL SUJETO
A LA ACCIÓN COLECTIVA

José R. Escobar John

- LLEGANDO AL PAÍS DE LAS MARAVILLAS:
LA (RE) CONFIGURACIÓN DE IMAGINARIOS
DE BOLIVIANOS EN ESPAÑA

Micaela Román Suxo

Cèlia Premat Katz

Antropóloga y Educadora Social

celiapremat@hotmail.com

Las comunidades humanas son próximas y lejanas, están construidas y vividas, tienen lazos invisibles y redes que se entrelazan. Son un "nosotros" y los "otros" son procesos, conflictos y diálogos simultáneos que permiten construir, conocer y, por lo tanto, transformar. Con este panel hemos querido abordar las diferentes formas de proximidad (tanto en la cercanía como en la lejanía), así como sus procesos de transformación y los desafíos que plantean. ¿Cómo se constituyen y se entretajan las diferentes territorialidades de lo comunitario y lo colectivo? ¿Qué elementos median en este tejido para generar nuevas formas de conocimiento y creatividad social a partir de la intermediación de saberes?

En otros momentos, para poder hacer un análisis de las redes comunitarias se obligaba al investigador a acercarse físicamente a los territorios o barrios, y construir allí su propio espacio de análisis y trabajo. Ahora, en plena era de globalización, lo comunitario y las redes toman una nueva dimensión global hasta hace poco desconocida para el investigador y que actualmente resulta de una complejidad desbordante.

Hay algunos elementos que resultan primordiales en cualquier construcción comunitaria y están muy relacionados con el sentimiento de pertenencia a un "nosotros". De ahí parte nuestra primera pregunta o hipótesis; cómo se construye en una sociedad global el "nosotros" sin pasar por un territorio, ni por la proximidad física. Para explorar estas cuestiones sigue siendo necesario comprender y analizar las estrategias de los grupos humanos para satisfacer sus necesidades ideológicas y prácticas como comunidad.

Hay algunos elementos que ya nos indican un cambio en la idiosincrasia y situación de las comunidades, uno de lo más importantes es la evolución en el significado mismo del concepto; ¿qué entendemos en este momento por comunidad?; ¿cómo definimos lo comunitario en función de los actores que participan y en la forma en que se construyen hoy en día las redes?

Existe una realidad social que construye esa pertenencia simbólica a una comunidad, un constructo identitario que, como mecanismo de identifi-

Con este panel hemos querido abordar las diferentes formas de proximidad (tanto en la cercanía como en la lejanía), así como sus procesos de transformación y los desafíos que plantean. ¿Cómo se constituyen y se entretajan las diferentes territorialidades de lo comunitario y lo colectivo? ¿Qué elementos median en este tejido para generar nuevas formas de conocimiento y creatividad social a partir de la intermediación de saberes?

La relación con el "otro" forma parte de uno de los mecanismos prioritarios para comprender cómo nos acercamos y nos alejamos de los que nos rodean. Es decir, qué entendemos y qué establecemos como lo relacional en tanto base de la comunicación.

cación con los otros, dota un orden de representación colectiva. Pero no sólo es importante el cómo se construye una comunidad, sino el proceso de desarrollo comunitario y de evolución de las redes. De hecho, uno de los elementos que las redes potencian es su propia práctica política, su práctica transformadora. La relación con el "otro" forma parte de uno de los mecanismos prioritarios para comprender cómo nos acercamos y nos alejamos de los que nos rodean. Es decir, qué entendemos y qué establecemos como lo relacional en tanto base de la comunicación.

En este panel se propusieron tres miradas completamente diversas pero a la vez complementarias, que nos han permitido comprender la complejidad de las comunidades actuales. Partiendo, como señala Marisela Montenegro, de la necesidad de producir un conocimiento crítico en relación a las prácticas y discursos presentes en las sociedades contemporáneas. Siguiendo a Montenegro, es trascendental que las sociedades receptoras de flujos migratorios, conciban o asimilen su identidad colectiva de una forma no esencial, sino como un constructo híbrido y en permanente interacción y transformación con el "otro". De ahí que insista en tratar de incorporar y conocer la mirada del "otro" como un aspecto fundamental para la cada vez más compleja interacción social.

El primer texto, *La dimensión espacio-temporal en las comunidades emergentes* de Sandra Fernández García, nos ofrece un recorrido alrededor de la experiencia de artistas contemporáneos que, confluyendo en diversos escenarios, han encontrado en la cultura y medios digitales una forma de relacionarse y entender la construcción comunitaria. Fernández García nos acerca al itinerario de tres artistas en el proceso de identificación con una nueva comunidad emergente que tiene como finalidad el análisis y el aprendizaje sobre su propio funcionamiento y experiencia participativa. La creación de toda una red de relaciones es parte importante de su análisis, y es que en espacios y programas como Medialab, por ejemplo, confluyen diversos artistas y participantes con el afán de producir, investigar y hacer difusión de la cultura digital, concretándose en la realización de festivales que permitan desarrollar proyectos comunes.

Fernández García centra su análisis en cómo se crean espacios de encuentro y relación que están en condiciones de desarrollar toda una compleja red de relaciones. Estos encuentros pueden ser tanto directos, como a través de redes electrónicas o virtuales. Para esta autora: "Los continuos encuentros colectivos entre distintos individuos son una práctica constitutiva de esta forma de funcionamiento que demanda información y formación constante, creando así redes de enlaces que cada persona convierte en capital social." El texto de Fernández, nos abre una puerta oculta y poco tangible en lo comunitario, como es la manera específica de construcción de lo relacional entre las personas, así como el revalorar la forma en que el mundo virtual y sus mecanismos de funcionamiento dan flexibilidad a las mismas. En este nuevo marco, donde las relaciones son cambiantes y nada es fijo, no hay un orden de recorrido, y no se comparten los mismos espacios y tiempos.

Dos actividades parecen básicas dentro de la dinámica de estos colectivos emergentes; por un lado producir trabajo común para desarrollar ideas que puedan encontrar resonancia y modificarse, y por el otro aprender a intercambiar informaciones, opiniones o conocimiento. Finalmente la

autora nos propone que esos son finalmente los nuevos mecanismos y las reglas de juego, no sólo para el intercambio, sino para la construcción de significados y, por tanto, de prácticas de comunidad.

De ahí que sea sugerente como Fernández retoma a Vered Amit como base teórica para el análisis de la construcción simbólica; la solidaridad representa la base del suelo social, sus prácticas, relaciones, corporalidad y afectos. Así pone énfasis en las experiencias vitales de los individuos, su formación, sus intereses y conocimiento de lo exterior. Y no obvia el sentimiento de construcción común. En conclusión, la autora intenta comprender, en el mundo globalizado actual, cómo se utilizan las estrategias de respuesta a situaciones problematizadoras, así como la construcción de nuevas propuestas, analíticas y formales, a prácticas ya existentes a nivel informal.

La segunda ponencia, *Resignificar la política. Tránsito del sujeto a la acción colectiva* de José Escobar John, nos ofrece una mirada más local y no por ello menos impactante a nivel de territorio. Introduce una voluntad de analizar lo comunitario por su capacidad de influencia en los modelos políticos, a nivel de intervención social y de convivencia. Escobar considera que la acción colectiva tiene una capacidad de transformación que no se puede obviar. En consecuencia, analiza los modelos de organización y de construcción de la colectividad que permiten procesos de transformación y búsqueda del bienestar comunitario.

Coincidiendo con algunos textos de este panel, Escobar vuelve a introducir uno de los ejes fundamentales en los procesos de construcción comunitarios; la relación entre "nosotros" y los "otros", entre el yo individual y el nosotros colectivo. Argumenta que la base de ese intercambio entre sujetos, que se reconocen como tal y que producen significados comunes, va constituyendo la idiosincrasia de la vida común y la base de lo político. El autor parte de lo próximo, del espacio público, de los lugares de encuentro y acción colectiva y comunicativa. Le interesa el cómo se realizan las decisiones políticas y cómo se establecen los mecanismos de democracia participativa, que dan protagonismo al individuo.

Una de las aportaciones más novedosas de Escobar es el análisis etnográfico que hace de la recuperación de la memoria, de las imágenes y de los relatos de los líderes. Su trabajo parte de analizar la identidad y a partir ahí observa cómo se construyen las colectividades y sus prácticas discursivas. Como todos los participantes en este panel, la línea de investigación de este autor gira en torno a hacer visible lo invisible, resignificar la política y los modelos culturales.

Por último, el artículo *Llegando al país de las maravillas: La (re) configuración de imaginarios de bolivianos en España* de Micaela Román Suño, nos propone un recorrido analítico de cómo los bolivianos que llegan a España construyen las redes migratorias. Desde una mirada o perspectiva comunitaria, la propuesta de esta autora resulta novedosa, en la medida que sitúa su análisis no sólo en cómo se construyen las relaciones a partir de las migraciones, sino en tanto producción de un imaginario migratorio.

Micaela Román centra su trabajo en dos enfoques básicos: las claves de la comunicación y la construcción entre lo esperado y lo que en verdad se encuentran los sujetos que deciden emigrar. De esta manera su texto

El primer texto de Sandra Fernández García nos ofrece un recorrido alrededor de la experiencia de artistas contemporáneos que, confluyendo en diversos escenarios, han encontrado en la cultura y medios digitales una forma de relacionarse y entender la construcción comunitaria

Una de las aportaciones más novedosas de Escobar es el análisis etnográfico que hace de la recuperación de la memoria, de las imágenes y de los relatos de los líderes. Su trabajo parte de analizar la identidad y a partir ahí observa cómo se construyen las colectividades y sus prácticas discursivas

va analizando cómo es que se reconstruye el significado de lo migratorio a lo largo del tiempo: el antes, durante y después en la construcción de las redes. La mezcla que hace la autora de lo comunitario y de la construcción del proyecto migratorio sitúa su análisis, aunque inicial, en una perspectiva novedosa dentro de las investigaciones comunitarias. Una perspectiva que se caracteriza por buscar conocer y analizar la evolución del inmigrante a partir de las redes, la información y la comunicación que siguen estableciendo con su lugar de origen. Desde esta óptica, la migración se convierte en una práctica para los logros económicos que involucra, a la vez, todo un despliegue de prestigio comunitario y personal que juega un papel determinante.

La reconfiguración del individuo en relación al "otro", desde su llegada y proceso de adaptación a una nueva red simbólica de relaciones e imaginarios, es quizás la apuesta más interesante de la autora. Además, Micaela Román propone visibilizar y reconfigurar el imaginario del inmigrante con el fin de humanizarlos y desestigmatizarlos en las sociedades de acogida.

A manera de conclusión podemos decir que todos los ponentes del panel ponen en evidencia y nos plantean cómo en nuestra sociedad se están haciendo apuestas comunitarias innovadoras. Las líneas de investigación propuestas por los participantes de este panel parecen girar en torno a resignificar la política, reconfigurar los imaginarios y transformar la propia vida de los inmigrantes empoderándolos. La mirada desde lo comunitario, a partir de la construcción de las redes, nos aclara el cómo se está dando un nuevo orden social y político en la práctica. Los seres humanos dan valor a lo colectivo como una nueva forma de repensar la sociedad, una forma que observa al sujeto como protagonista de la acción que construye significados y los comparte con el fin de llegar a acuerdos comunes.

Marisela Montenegro

*Departamento de Psicología Social
Universidad Autónoma de Barcelona*

marisela.montenegro@uab.cat

Los actuales flujos migratorios entran de lleno en las tendencias del mundo global, ya que la dirección en la cual se da el desplazamiento de personas se debe, en parte, a las enormes desigualdades geopolíticas generadas por los complejos procesos sociales y económicos presentes en este período histórico (Bauman, 1998; Sassen, 2003). En el caso de los países del sur de Europa, a partir de los años ochenta, ha habido transformaciones en los flujos migratorios convirtiéndose de países emisores de inmigración a receptores de procesos migratorios de otras partes del mundo (Baldwin-Edwards y Arango, 1999; Salt, 2002).

Las maneras en las que las personas viajan, llegan y viven en los territorios que actualmente se están configurando como receptores de estos flujos, están condicionadas por una matriz semiótico-material en la que están presentes una diversidad de elementos, tales como la proliferación de mafias de tráfico de personas, leyes de extranjería, procesos de inclusión/exclusión social, estratificación de los mercados laborales, discriminación y prejuicios en las sociedades receptoras y violencia social, produciendo patrones particulares de significados y experiencias (Silvey, 2004).

En particular, la inmigración “no comunitaria” -esto es, que no proviene de la Comunidad Europea- se entiende actualmente como el “otro” de las sociedades europeas, como un “problema” que amenaza la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e, incluso, la estabilidad política de dichas sociedades (Santamaría, 2002). La asociación inmigración-amenaza legítima, a su vez, toda una serie de prácticas de control y exclusión social de las que son objeto las personas que migran (Mora y Montenegro, 2009).

Esta matriz semiótico-material a través de la cual se entiende el fenómeno migratorio en la actualidad afecta las dinámicas locales de convivencia en las sociedades actuales en las que, tal como afirma Delgado (1999), la interculturalidad y la multiculturalidad ya son consustanciales a su funcionamiento. La definición de comunidades de pertenencia y espacios de convivencia se da a través de relaciones de poder que se definen en consonancia con los imaginarios presentes sobre lo “autóctono” y lo

La inmigración “no comunitaria” se entiende actualmente como el “otro” de las sociedades europeas, como un “problema” que amenaza la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e, incluso, la estabilidad política de dichas sociedades

Las posibilidades de construcción de encrucijadas de proximidad en la vida cotidiana pasa, en primer lugar, por poner en cuestión las actuales formas en las que se construye -desde las políticas públicas y los imaginarios sociales- el fenómeno migratorio en las sociedades europeas y, por otro, por generar discursos y prácticas en las que se contemple la posibilidad de convivencia entre personas con referentes culturales diversos

“foráneo” como delimitadores de quienes pueden transitar o habitar en ciertos lugares y quienes no (Romero Bachiller, 2003).

Las posibilidades de construcción de *encrucijadas de proximidad* en la vida cotidiana pasa, en primer lugar, por poner en cuestión las actuales formas en las que se construye -desde las políticas públicas y los imaginarios sociales- el fenómeno migratorio en las sociedades europeas y, por otro, por generar discursos y prácticas en las que se contemple la posibilidad de convivencia entre personas con referentes culturales diversos (Galaz, 2008). En este artículo proponemos algunas vías de reflexión sobre estas acciones, con el fin de contribuir a la construcción de mundos habitables para las personas que conviven actualmente en un mismo espacio social.

La construcción del inmigrante como “otro cultural”

Siguiendo a Ramón Grosfoguel (2004), las identidades son construidas a través de las estrategias de identificación de diferentes grupos sociales en un campo desigual de relaciones de poder dentro de estructuras simbólicas, económicas y políticas. Éstas se actualizan performativamente en las prácticas cotidianas y están estructuradas por complejas articulaciones de estamentos legales, espacios físicos, relaciones, etc. (Romero Bachiller y García Dauder, 2003; Romero Bachiller, 2006).

La “diferencia”, por tanto, se establece como relación social; esto es, se construye y organiza en relaciones sistemáticas a través de prácticas institucionales y de discursos económicos, culturales y políticos. De este modo, se trata de un proceso en el que se subraya la sistematicidad a través de las contingencias (Brah, 1992), por medio de diversos mecanismos de producción de diferencias en ciertos contextos socio-históricos (Stolcke, 1985). De esta manera, nos alejamos de la concepción de la diferencia como una construcción políticamente neutra que señala las diferencias entre grupos y entre el mismo grupo, para utilizarla como diferencia jerarquizada, es decir, un problema relacionado con la posicionalidad y la asimetría (Anthias, 2002). Aquello que constituye una diferencia significativa o marca de opresión en un contexto determinado no es un atributo fijo y estable, sino una relación contingente y situada que se moviliza en cada práctica (Escalera Karakola, 2004).

Las maneras en las que se han ido construyendo los significados alrededor del fenómeno migratorio en la actualidad, establecen la diferenciación a partir de un discurso “culturalista” que tiende a interpretar lo relacionado con la población inmigrante en términos de la diferencia cultural entre “ellos” y “nosotros” (Delgado, 1998; Santamaría, 2002, Callén y Montenegro, 2003). Este proceso tiende a borrar las heterogeneidades que articulan la dinámica social y políticas del lugar de “origen” -por ejemplo, en términos de clase social, de género o de movimientos ideológico-políticos-, al mismo tiempo que constituye una matriz de interpretación sobre las negociaciones y las transformaciones surgidas del juego de las contradicciones y de las interacciones entre los sujetos diversos en las sociedades de recepción (Gregorio Gil y Franzé, 1999).

Esta matriz de interpretación se sostiene sobre un concepto de cultura que presenta la realidad humana en forma de innumerables enclaves

aislados y autosuficientes, donde los grupos humanos, infinitamente diversos, poseen esencias fijas que determinan su identidad (Feliu, 2001). Como consecuencia, las culturas son entendidas como rasgos que determinan el carácter y conducta de las personas y tienen consecuencias morales para sus posicionamientos sociales (Omar, 2006). Esta idea de cultura sirve para agrupar a las personas en conjuntos concretos y estancos y en la que se asume que las características que tienen las personas son inamovibles y que quienes comparten un mismo origen geográfico son iguales entre sí y diferentes de otras personas con otros orígenes diferentes; generando prejuicios (tanto positivos como negativos) acerca de los comportamientos y formas de pensar de estas personas a partir de la "adscripción cultural" que se le confiere. Como efecto de esta manera de entender "lo cultural", las formas de vida de personas de orígenes nacionales o culturales diferentes son vistas como inconmensurables, imposibilitando pensar formas de convivencia diferentes a la adaptación o asimilación de las personas extranjeras a la sociedad de acogida o a la formación de guetos en los que cada cual se relaciona con las personas que pertenecen a su propia categoría identitaria.

De este modo, en el análisis sobre el fenómeno migratorio en la actualidad, se considera que las identidades de cada grupo están predefinidas y que las fronteras sociales que dividen a los grupos entre sí son inalterables (Morell, 2004). Esta concepción "culturalista" está situada, a su vez, en una matriz de colonialidad del poder (Grosfoguel, 2004) en la que además de una diferencia cultural, se establece una asimetría por la cual existe un rasgo común que se asigna a todos los inmigrantes procedentes del "Tercer Mundo", a partir del cual son configurados, además de como diferentes, como atrasados respecto de las formas culturales dominantes en la sociedad de recepción. El efecto discriminatorio, en este contexto, tiene que ver con la preservación de una superioridad de un modelo cultural que ha permitido acceder a mayores cuotas de progreso, prosperidad y bienestar. Las personas inmigradas son entendidas como subdesarrolladas económicamente, pero también social y culturalmente (Morell, 2004).

Esta matriz de comprensión, se concreta en la construcción de las personas inmigradas "no comunitarias" a partir, básicamente, de dos afirmaciones: causan problemas y tienen problemas (Callén y Montenegro, 2003). Según la primera de ellas, el inmigrante es visto como una amenaza. Esto remite al temor de la población por la incidencia que la inmigración masiva pueda tener en la identidad y el estilo de vida autóctono (las visiones más extremas remiten a la idea de invasión cultural). El miedo al inmigrante se complementa con la idea de que el incremento de la inseguridad ciudadana y la delincuencia es el resultado de una inmigración incontrolada. Paralelamente, se presenta la visión del inmigrante como un competidor por los puestos de trabajo y por los recursos de bienestar, lo que repercutiría negativamente en el nivel de vida de la población autóctona. (Morell, 2004). Estos argumentos fomentan, como hemos dicho, las políticas securitarias y de control hacia este colectivo:

"La política criminal del riesgo busca mantener separados a aquellos que son considerados productores de riesgos de aquellos otros que pueden experimentar las consecuencias de ese riesgo y "pagar" toda la tecnología aseguradora. Así se nutre la lógica amigo-enemigo a través de la cual se señala, estigmatiza y justifica la expulsión del

Las maneras en las que se han ido construyendo los significados alrededor del fenómeno migratorio en la actualidad, establecen la diferenciación a partir de un discurso "culturalista" que tiende a interpretar lo relacionado con la población inmigrante en términos de la diferencia cultural entre "ellos" y "nosotros"

El miedo al inmigrante se complementa con la idea de que el incremento de la inseguridad ciudadana y la delincuencia es el resultado de una inmigración incontrolada. Paralelamente, se presenta la visión del inmigrante como un competidor por los puestos de trabajo y por los recursos de bienestar, lo que repercutiría negativamente en el nivel de vida de la población autóctona

otro, pero también desde la que se busca reconstruir la sensación de comunidad en la medida en la que pretende ubicar el origen de los temores fuera de ésta." (Mora y Montenegro, 2009: 9).

La segunda afirmación sostiene que las personas inmigradas tienen problemas a causa de su condición de recién llegadas y culturalmente diferentes. Se generan toda una serie de discursos y prácticas de intervención social destinadas a la promoción de la "integración social" de la población inmigrada (Gregorio Gil y Franzé, 1999); sobre la base de que son personas necesitadas de protección ya que no son competentes para realizar decisiones de manera independiente (Park, 2006).

La consecuencia de estos dos discursos mayoritarios es que, o bien se justifican los discursos racistas y xenófobos (que apoyan las políticas de limitación de los flujos migratorios y de la limitación de derechos de estas personas), o bien los discursos de carenciales, que justifican las intervenciones profesionales e institucionales de tipo asistenciales que muchas veces tienen como consecuencia la estigmatización de este colectivo (Amengual et al; 2003).

Según Galaz (2008), aunque menos frecuentes, en los discursos que circulan sobre el fenómeno migratorio, se encuentran también significados asociados a la valoración de los aportes de las personas migradas. Se defiende como algo positivo la llegada de personas con otras formas de hacer, por la diversidad que esto conlleva y el enriquecimiento que significa compartir estas diferencias. Otros hacen ver, como respuesta a discursos xenófobos, la aportación económica y social de la inmigración, por ejemplo, con el aumento de personas afiliadas a la seguridad social, o con la entrada de más niños a los colegios, cosa que en algunos casos evita que éstos se cierren y propicia la creación de más puestos de trabajo. Se viene a afirmar que gracias a las personas inmigrantes hay un beneficio en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, este tipo de acercamiento también pone en evidencia una concepción de la persona inmigrada como diferente y con una distancia respecto de la autóctona, contribuyendo a la generación de la dicotomía entre los "de aquí" y los "de afuera", en términos culturales.

Espacios de pertenencia y la experiencia de fuera de lugar

Las formas de construcción social de la persona inmigrante como el "otro cultural" están basadas en la oposición radical entre nacionales e inmigrantes, reificando una identidad nacional-cultural propia de la población autóctona (Stolcke, 1985). El Estado-nación está conformado no sólo por las fronteras que limitan su territorio, sino también por una entidad imaginaria, una comunidad de pertenencia que torna posible la construcción de una identidad nacional.

Es por esto que cuando se remite a la idea de la inmigración se da la paradoja de referirse a personas que están en una posición de dentro/afuera; esto es, son de "afuera" -no nacionales- pero están "aquí", compartiendo los espacios de convivencia cotidiana (Santamaría, 2002). Es decir se establece una diferenciación, en las relaciones sociales cotidianas, que distingue entre nacionales-autóctonos-familiares y

extranjeros-inmigrantes-extraños, entre pertenecientes y diferentes, legítimos y transgresores (Park, 2006).

Emerge un "nosotros" en el que participan aquellas personas que legítimamente entran en los límites establecidos y son poseedoras de un derecho de pertenencia (Brah, 1996; Yuval-Davis, 1997; Ahmed, 2000). A la vez, emerge un "otros", aquellos considerados como ocupantes ilegales, los excluidos de la ciudadanía (Grosfoguel, 2004). A través de las políticas de pertenencia; esto es, de los discursos sobre ciudadanía y nacionalismo y el sistema de valores éticos y políticos usados para construir los límites de dicha pertenencia, se define quién puede participar de esta comunidad imaginada de "la nación" y quien no (Yuval-Davis, 2006).

De este modo, las personas definidas como "otras" son quienes, de acuerdo con la forma en la que los espacios y los cuerpos son imaginados (política, histórica y conceptualmente), llegan a ser circunscritas como 'fuera de lugar' (Puwar, 2004). La diferencia se establece en la relación de diferentes cuerpos, y la designación de fuera de lugar no se refiere simplemente a presencias desconocidas en un lugar particular, sino a su valoración con respecto al espacio en el que se encuentran y que lleva a reconocerlos como no pertenecientes (Ahmed, 1999; Gedalof, 2000).

La experiencia de fuera de lugar refiere a todas aquellas prácticas que generan la sensación de extrañamiento en relación con el espacio y con otras personas. Se da cuando aquellos cuerpos que entran en el espacio que no ha sido tradicionalmente reservado para ellos se convierten en "invasores espaciales" (Puwar, 2004) o, parafraseando a Santamaría (2002), aun sin ser de "aquí" están entre "nosotros". Son cuerpos entendidos como incivilizados, salvajes, provenientes de sociedades "atrasadas" que perturban los espacios de la civilidad de los cuerpos blancos -no marcados- legítimamente pobladores de dichos espacios (Hall, 1992; Puwar, 2001):

"Los acentos y los cuerpos, en este sentido, son dotados, de nuevo, con un peso enorme a la hora de establecer reconocimientos y posicionar a 'unos' y 'otros': se reproduce ese fetichismo de lo extraño que promete su reconocimiento permanente a través de la mirada, del oído, de tal forma que el reconocimiento siempre será a distancia, previo al contacto." (Romero Bachiller, 2006: 388).

El "otro cultural" está construido, en las sociedades receptoras, como aquel que ilegítimamente ocupa un espacio que no le es propio, vive en una sociedad ajena y en la cual él es también ajeno. La tesis de la incompatibilidad cultural -que sostiene que los universos culturales autóctonos y alógenos son esencialmente inamovibles- y la de la no pertenencia social -según la cual estos cuerpos están erróneamente situados en el lugar nacional-cultural de la sociedad de recepción- legitima tanto las políticas de control social sobre los cuerpos como las políticas de "integración" que han de intervenir sobre sus culturas.

Siguiendo a Avtar Brah (1996) aquellas personas que han sido racializadas o minorizadas están siempre obligadas a explicar cómo encajan en una escala jerárquica de categorías en las que nunca son la norma y en aquellos espacios en los que nunca están permitidas a estar sin dar explicaciones. Mientras el etnocentrismo y el racismo existan, es importante

Las personas definidas como "otras" son quienes, de acuerdo con la forma en la que los espacios y los cuerpos son imaginados (política, histórica y conceptualmente), llegan a ser circunscritas como 'fuera de lugar'

Es necesario realizar un cuestionamiento de la dicotomía autóctono/inmigrado y de los efectos de discriminación que está teniendo en las políticas públicas y la vida cotidiana, para generar significados y prácticas que ayuden a construir nuevas metáforas sobre los procesos migratorios en las sociedades contemporáneas

prestar atención a estos procesos para resistir y problematizar estas definiciones de la identidad, contribuyendo a renombrar estas identidades y a redefinir estos “lugares”.

Es necesario realizar un cuestionamiento de la dicotomía autóctono/inmigrado y de los efectos de discriminación que se está teniendo en las políticas públicas y la vida cotidiana, para generar significados y prácticas que ayuden a construir nuevas metáforas sobre los procesos migratorios en las sociedades contemporáneas. Estas son tareas esenciales para la producción de espacios de convivencia.

Las encrucijadas de la proximidad: hacia la construcción de mundos habitables

Para algunas personas la pertenencia a la comunidad imaginada de la “nación” está dada por sentado, es aproblemática. Sin embargo, tal como afirma Ríos (2007), pertenecer no es un lujo, sino un derecho que debe ser reconocido y respetado. Por tanto, si la meta es ir hacia sociedades realmente justas y democráticas se necesita considerar las perspectivas y voces de aquellas para quienes pertenecer no está dado de antemano ni es un privilegio invisible, disfrutado desde el nacimiento. La construcción de mundos habitables en el contexto de las sociedades receptoras de inmigración en la actualidad, constituye un reto que tiene que ver con políticas, significados y prácticas concretas para la construcción de comunidades de pertenencia más inclusivas.

El primer paso en esta tarea de ampliar las comunidades de pertenencia tiene que ver con la adquisición, por parte de todas las personas que habitan un territorio concreto, de los derechos de ciudadanía (Delgado, 1999; Amengual, et. al., 2003), lo cual permitiría la construcción conjunta de dicha sociedad a partir de los aportes de todos sus miembros en igualdad de condiciones en lo referente al estatus legal, social y político.

Siguiendo a Yuval-Davis que afirma que “el interés por la ciudadanía no se centra solamente en el término formal y estrecho de derecho a portar un pasaporte, sino un concepto general que engloba la relación entre el individuo, el estado y la sociedad” (1997:4), podemos entender la ciudadanía como un campo que tiene que ver con los derechos y deberes de las personas que comparten determinados espacios sociales. Así, las adscripciones culturales perderían su relevancia central y la preocupación se focalizaría en las mejoras de las condiciones de vida de las personas en el marco de la convivencia y las influencias múltiples entre personas con referentes culturales diversos (Galaz, 2008).

En segundo lugar, es necesario trabajar hacia la deconstrucción de la matriz semiótico-material que tiende a homogeneizar a las personas -tanto autóctonas como extranjeras- a partir de su origen nacional, religioso o social, ocultando la enorme heterogeneidad presente en los diferentes contextos de convivencia cotidiana. A partir de los innumerables cuestionamientos, provenientes mayoritariamente de las corrientes de pensamiento crítico, referidos a los efectos perversos que se desprenden de conceptualizar las culturas como hechos inamovibles -y de los efectos de discriminación que se desprenden de comprender los diferentes marcos culturales de manera jerarquizada, en la que hay

una infravaloración de las culturas periféricas o no occidentales (Clifford, 1988; Said, 2000)–, se busca entender lo cultural como complejos procesos de hibridación entre grupos humanos enclavados en diversas relaciones de poder que configuran dichas relaciones.

Así, se postulan diversas nociones de cultura que la entienden como un hecho dinámico y no como un hecho puro e inamovible. Es decir, como un producto de diferentes influencias heterogéneas, que se dan en articulaciones concretas donde se define un espacio de conflicto y de consenso a la vez (Clifford, 1988; Bhabha, 1994; Kahn, 1995). Estos desarrollos proponen entender la cultura como formas de hacer en constante reconstrucción que definen las relaciones de las personas con ellas mismas y con aquello que las rodea. Esto es, como un aspecto activo y cambiante de la actividad humana que depende tanto del contexto en el que se encuentran estas relaciones humanas, como de las interpretaciones que hacen los que participan en ella con respecto a lo que está pasando a su alrededor (Hall, 1995).

Así, desde estas perspectivas, se pueden entender los procesos de integración, no como una manera de adaptación de las personas inmigradas a las costumbres y formas de hacer de la sociedad receptora, ni como la conformación de guetos en los que estén reproduciendo sus “propios marcos culturales”, sino como una intersección entre las estrategias de las personas inmigradas y las estructuras sociales donde desenvuelven su accionar. Así, se entendería este proceso como tendiente a la conformación de una cohesión social entre personas que comparten un mismo territorio en un momento dado (Givens, 2007).

En tercer lugar, debemos ser capaces de reimaginar las metáforas de lugar de modo de pensarlas fuera de las nociones delimitadoras de frontera -los de adentro y los de afuera- que traen consigo las definiciones de exclusividad relacionadas con quién puede –y no– pertenecer legítimamente a los diferentes espacios sociales. Debido, justamente, a que la construcción de los espacios no se realiza en el vacío, sino más bien a través de una red de relaciones de poder -a su vez forjadas en múltiples escalas entre lo local y lo global que generan significados particulares del espacio y normas sociales asociadas a grupos sociales específicos-, se deben transformar las matrices semiótico-materiales que delimitan dichas significaciones es una tarea necesaria para la construcción de mundos habitables por diferentes personas (Silvey, 2004).

Lo local se transforma en un espacio de configuración de prácticas e imaginarios. Se trata de alejar la idea de comunidad asociada a la adscripción nacional-cultural y situarla en un marco conceptual que sostenga el carácter múltiple y heterogéneo de las realidades colectivas e, incluso, los diferentes intereses que se pueden generar alrededor del compartir determinados espacios. Para esto, será necesario sostener que los procesos de convivencia son complejos y que requieren de esfuerzos y recursos para conocer y trabajar sobre dicha complejidad a través de procesos de negociación, producción de significados y prácticas colectivas.

Frente a esta complejidad, el concepto de convivencia busca abrir un espacio de debate sobre cómo generar formas de vivir conjuntamente. Algunas autoras enfatizan en buscar los elementos comunes que pueda haber en la experiencia cotidiana de las personas que habitan un mismo

La construcción de mundos habitables en el contexto de las sociedades receptoras de inmigración en la actualidad, constituye un reto que tiene que ver con políticas, significados y prácticas concretas para la construcción de comunidades de pertenencia más inclusivas

Se pueden entender los procesos de integración como una intersección entre las estrategias de las personas inmigradas y las estructuras sociales donde desenvuelven su accionar. Lo local se transforma en un espacio de configuración de prácticas e imaginarios. Se trata de alejar la idea de comunidad asociada a la adscripción nacional-cultural y situarla en un marco conceptual que sostenga el carácter múltiple y heterogéneo

territorio. Aludiendo a la noción de vecino y vecina, podemos ver que, a pesar de las enormes diferencias que hay entre las personas que pueblan un lugar, hay aspectos que comparten que tienen que ver justamente con las necesidades, recursos e intereses ligados a la vida cotidiana (Amengual et al., 2003).

La categoría de vecino/a incluye a personas de diferentes orígenes que viven en un mismo territorio, incluyendo el derecho a la diferencia y el respeto por formas de vida diversas. No busca crear una identidad homogénea que desplace las categorías identitarias alrededor del origen nacional; sino que es una propuesta hacia una forma de identificación precaria para pensar las relaciones en un territorio en un momento dado. Lo que se propone es una categoría que en vez de cerrar las posibilidades de diálogo a partir de las diferencias inconmensurables de cada origen "cultural", tenga como consecuencia la apertura de espacios de relación por su carácter abierto y contingente. La categoría de vecindad planteada de esta manera, evitaría clasificar a las personas a partir de su origen nacional, religioso o cultural -proceso de descentramiento de identidades inconmensurables- e intentaría fijar puntos en común entre personas que viven en un espacio más o menos delimitado geográficamente en un momento dado. De esta manera, esta categoría está referida a unas formas de hacer, un estado contingente (que es el vivir en esa zona y no en otra en un período determinado) y no a una característica esencial y trascendente de las personas. Además refiere a relaciones precarias (que pueden crearse, desaparecer, negociarse) en el seno de la vida vecinal a partir de la contingencia y fluidez de los flujos de personas que habitan, se mudan, cambian, etc., a través del tiempo en contextos urbanos específicos. Por otro lado, la categoría vecindad, a diferencia de las categorías identitarias basadas en el origen nacional, no implica necesariamente formas de homogeneidad entre las personas que habitan en el barrio; ya que refiere a un punto de encuentro en el entramado de la ciudad y busca, por tanto, explorar las tensiones de semejanza-diferencia que pueda haber entre diferentes habitantes del barrio:

"La vecindad es una categoría transitoria que potencia la participación conjunta en relaciones sociales en un territorio determinado y en un momento concreto. Esta categoría más que cerrar posibilidades -como puede ser la dicotomía "ellos/nosotros"- abre opciones de trabajo social para la creación de espacios de convivencia conjunta" (Galaz, 2008: 306)

Sin embargo, esta noción no puede ser pensada en abstracto, separada de las realidades cotidianas de cada territorio. Al contrario, es necesario pensar esta noción en el marco de procesos participativos en los que se pueda crear el caldo de cultivo para la propia conformación de una categoría de vecindad en la que quepan las múltiples diferencias entre las personas.

Delgado (1999), afirma que para lograr grados crecientes de convivencia, es necesario el establecimiento de normas que regulen, hasta cierto punto, las relaciones sociales. Estas normas no pueden ser establecidas desde los grupos mayoritarios o con más peso en la sociedad sino que, al contrario, deben emerger de consensos y procesos de arbitraje en los que puedan participar diferentes grupos sociales que habitan conjuntamente.

En este sentido, la participación ciudadana será una pieza fundamental para el logro de espacios de diálogo en el que se diriman los conflictos, alianzas, intereses comunes, espacios de libertad, etc., a partir de la asunción del status de ciudadanía -en cuanto a deberes y derechos- de todos los habitantes. La categoría de vecino/a puede contribuir a abrir espacios de participación donde se posibiliten procesos de conocimiento mutuo entre las personas que conviven y, por tanto, de las semejanzas y diferencias entre ellas. A partir de ésta, se trata de abrir espacios de participación en el que intervengan diferentes habitantes.

De aquí se desprende que el concepto de convivencia, lejos de significar "armonía", alude a convivir con y desde el conflicto; a reconocer la presencia de tensiones, y junto con ello a manejarlas, tramitarlas, agenciarlas desde las propias relaciones. La construcción de mundos habitables, por tanto, acarrea diferentes retos para las sociedades de recepción de la inmigración, tanto a nivel de las políticas de acceso a la ciudadanía en igualdad de condiciones para quienes habitan determinado espacio geográfico, como de las micropolíticas cotidianas en las que es necesario crear espacios de pertenencia más inclusivos que los existentes en la actualidad. La categoría de vecindad y la creación de espacios de participación en los que muchas diferencias tengan cabida son sólo algunas de las vías para generar encrucijadas de proximidad y procesos complejos de convivencia cotidiana.

La categoría de vecindad y la creación de espacios de participación en los que muchas diferencias tengan cabida son sólo algunas de las vías para generar encrucijadas de proximidad y procesos complejos de convivencia cotidiana

Referencias bibliográficas

AHMED, Sara. "Home and away. Narratives of migration and estrangement." *International journal of cultural studies*. Vol. 2. No. 3 (1999). P. 329-347.

– *Strange encounters*. Nueva York y Londres: Routledge, 2000.

AMENGUAL, Antònia; ASTUDILLO, Sandra; BOSCH, Maria de la Pau; CALLÉN, Blanca; GARZÓN, Lluís; MONTENEGRO, Marisela; TERRONES, Albert y VERGER, Antoni. "Participació i immigració en contextos pluriculturals. La situació del Casc Antic de Barcelona". *Finestra Oberta*. No. 33 (2003). P. 1-136.

ANTHIAS, Floya. "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location." *Women's Studies International Forum*. Vol. 25. No. 3. (2002). P. 275-286.

BALDWIN-EDWARDS, Martín y ARANGO, Joaquín (eds.) *Immigrants and the Informal Economy in Southern Europe*. London: Frank Cass, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalització. Les conseqüències humanes*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2001.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. London Routledge, 1994.

BRAH, Avtar. "Diferencia, diversidad y diferenciación". En: Hooks, Bell; BRAH, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria; Levins Morales, Aurora; Bhavnani, Kum-Kum; Coulson, Margaret; Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. P. 107-136.

– *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.

CALLÉN, Blanca y MONTENEGRO, Marisela. "Inmigración y participación: Hacia la construcción de espacios de convivencia vecinal." *Encuentros en Psicología Social*. Vol. 1. No. 3 (2003). P. 217-223.

CLIFFORD, James. *The Predicament of culture: Twentieth century ethnography, literatura and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

DELGADO, Manuel. "Dinámicas identitarias y espacios públicos." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 43-44 (1998). P. 17-33.

– "Anonimat i ciutadania. Dret a la indiferència en contextos urbans." *Revista catalana de sociologia*. No. 10 (1999). P. 9-22.

ESKALERA KARAKOLA. "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista." En: VVAA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2004. P. 9-32.

FELIU, Joel. "Culturalisme. Psicologia social de la diferència cultural." *Tesi doctoral. Departament de psicologia de la salut i psicologia social. Universitat Autònoma de Barcelona*, 2001.

GALAZ, Catherine. "Las relaciones de cooperación y exclusión entre personas con referentes culturales diversos. Un estudio socioeducativo sobre la alteridad." *Tesis doctoral. Departamento de pedagogía sistémica y social. Universitat Autònoma de Barcelona*, 2008.

GEDALOF, Irene. "Identity in Transit. Nomads, cyborgs and Women." *The European Journal of Womens Studies*. No. 7 (2000). P. 337-354.

GIVENS, Terri. "Immigrant integration in europe: Empirical Research." *Annual Review of Political Science*. No. 10 (2007). P. 67-83.

GREGORIO GIL, Carmen y FRANZÉ, Adela. "Intervención social con población inmigrante: esos "otros" culturales". *Intervención Psicosocial*. Vol. 8. No. 2 (1999). P. 1-14.

GROSGOUEL, Ramón. "Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities?: Identities within Global Coloniality." *Ethnicities*. Vol. 4. No. 3 (2004). P. 315-336.

HALL, Stuart. "New ethnicities." En: Donald, James y Rattansi, Ali (eds.) *Race, Culture and Difference*. London: SAGE, 1992. P. 252-259.

– New cultures for all. En: Massey, Doreen y Jess, Pat (Eds.) *A place in the World?* Oxford: Oxford University Press, 1995.

KHAN, Joel. *Culture, multicultural, postculture*. London: SAGE, 1995.

MORA, Bely y MONTENEGRO, Marisela. «Fronteras internas, cuerpos marcados y experiencia de fuera de lugar. Las migraciones internacionales bajo las actuales lógicas de explotación y exclusión del capitalismo global». *Athenea Digital*. No. 15 (2009). P. 1-19. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/330> .

MORELL BLANCH, Antonio. «La inmigración como problema: un análisis de las prácticas discursivas de la población autóctona». *Papers*. No 74 (2004). P. 175-201.

OMAR, Sidi. «Los estudios Post-coloniales: Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural.» *Tesis doctoral. Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad. Universitat Jaume I*, 2006.

PARK, Yoosun. «Constructing Immigrants: A Historical Discourse Analysis of the Representations of Immigrants in US Social Work, 1882-1952». *Journal of Social Work*. Vol. 6. No.2 (2006). P. 169-203.

PUWAR, Nirmal. "The racialised somatic norm and the senior civil service." *Sociology*. Vol. 35. No. 3 (2001). P. 651 – 670.

– *Space invaders. Race, gender and bodies out of place*. Oxford: Berg, 2004.

RIOS ROJAS, Anne. "Contested Citizenships: Reflections on the Politics of Belonging for Youth of Immigration in the Greater Barcelona Area." *EMIGRA Working Papers*. No. 40(2007). Accesible en línea: www.emigra.org.es.

ROMERO BACHILLER, Carmen. "Los desplazamientos de la 'raza': de una invención política y la materialidad de sus efectos." *Política y Sociedad*. Vol. 40. No. 1 (2003). P. 111-128.

– "Articulaciones Identitarias: Prácticas y representaciones de género y 'raza'/etnicidad en 'mujeres inmigrantes' en el barrio de Embajadores (Madrid)." *Tesis Doctoral. Departamento de Sociología V (Teoría sociológica). Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid*, 2006.

ROMERO BACHILLER, Carmen y GARCÍA-DAUDER, Silvia. "Saturaciones identitarias: de excesos, materialidades, significación y sus (in)visibilidades." *Clepsydra*. No. 2 (2003). P. 37-56.

SAID, Edward. *Reflexions on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University, 2000.

SALT, John. "Current Trends in International Migration in Europe." *Council of Europe, CDMG* (26 de diciembre de 2002).

SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos, 2002.

SASSEN, Saskia. *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

SILVEY, Rachel. "Power, difference and mobility: feminist advances in migration studies." *Progress in Human Geography*. Vol. 28. No. 4 (2004). P. 490-506.

STOLCKE, Verena. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe." *Current Anthropology*. Vol. 36. No. 1 (1985). P. 1-24. Special Issue: Ethnographic Authority and Cultural Explanation.

YUVAL-DAVIS, Nira. "Women, Citizenship and Difference." *Feminist Review*. No. 57 (otoño 1997). P. 4-27.

– "Belonging and the Politics of Belonging." *Patterns of Prejudice*. Vol. 40. No. 3 (2006). P. 196-213.

Sandra Fernández García

*Dpto. Antropología Social y Cultural
Facultad de Filosofía. UNED*

sand76.fg@gmail.com

Introducción

Los agregados humanos presentan diferentes características que responden a factores históricos, económicos, políticos, y tecnológicos cambiantes. Las ciencias sociales han centrado su estudio sobre estos agrupamientos, en gran parte, en relación al concepto "comunidad". Este concepto, que tiene su principal origen teórico en las aportaciones clásicas de Tonnies o Durkheim ha sido formulado y reformulado en numerosísimas ocasiones, tanto desde los estudios de urbanismo con Wirth, Canclini o Hannerz¹, hasta la antropología social de autores como Finegan, Augé, Martín Barbero, etc., pasando por la psicología o la filosofía. Desde los años noventa la muy comentada "comunidad simbólica" de Cohen ha sido la perspectiva imperante. Sin dejar esta perspectiva de lado, entendemos que los cambios globales de la tardomodernidad nos llevan a hacernos una serie de preguntas: ¿qué sucede actualmente en nuestras sociedades?, ¿cómo se producen, forman o mantienen las comunidades en entornos urbanos y mediadas por la tecnología?, ¿cómo se crean las fronteras en grupos no delimitados territorialmente?, ¿han cambiado las formas de adscripción y los sentimientos de pertenencia o las construcciones de identificación asociadas a ésta?

Me interesa pensar sobre estas nuevas formas de grupos humanos que, al enfrentarse a una visión establecida de la realidad, vuelven controlado lo que antes era normativo con el objetivo de transformar algún aspecto de ésta de acuerdo a unos fines determinados; se constituyen en sujetos políticos al dotarse de cierta continuidad y organización en la consecución de su objetivo. ¿Qué relación existe entre esas nuevas formas de relacionarse, que a su vez nos van a permitir visitar el término *comunidad*, y las nuevas formas de acción política?

Este artículo es una pequeña reflexión de narrativa etnográfica sobre las maneras en que se entrecruzan las lógicas de los agentes que configuran una parcela de prácticas, una manera de presentar los senderos de acción y construcción de grupos en proximidad de objetos que median su práctica. Planteo así las confluencias de acción como presentación sobre la que se van construyendo unos sistemas de redes cada vez más complejos y

1. Véanse textos clásicos como "El Urbanismo como modo de vida" de Wirth, "Explorando la ciudad, hacia una antropología urbana" de Hannerz, o "Culturas Híbridas" de García Canclini.

abarcadores, que tratan de mostrar una perspectiva amplia de los niveles de la práctica que se hallan implicados en un grupo como este.

Recorridos, escenarios y creación de enlaces en una comunidad emergente

Este artículo es una pequeña reflexión de narrativa etnográfica sobre las maneras en que se entrecruzan las lógicas de los agentes que configuran una parcela de prácticas, una manera de presentar los senderos de acción y construcción de grupos en proximidad de objetos que median su práctica

Paloma es italiana, de esa zona de la Toscana donde aún permanecen un grupo de artesanos que trabajan con artistas de todo el mundo que acuden allí para terminar sus obras. Su padre tiene una fundición y se ocupa de realizar las esculturas en metal de los artistas que le frecuentan, dicen que el propio Botero es cliente suyo. Paloma estudió filosofía y ha trabajado como maestra en Italia durante varios años, pero le interesaba la pedagogía “alternativa”, buscar otras formas de educación. Hizo un curso de edición de vídeo y empezó a trabajar también de vídeo-jokey. Las relaciones e intereses que surgieron en esos campos le llevaron a pedir una excedencia para ir a Barcelona a estudiar un Máster de Diseño de la Interacción en una escuela superior perteneciente a una universidad catalana. Aprovechó su situación económica óptima (durante sus años de funcionaria se había comprado una casa que ahora podía poner en alquiler) e hizo las maletas y cambió de país, de ciudad, de ocupación, de relaciones y de espacios.

Durante unos meses se movió por Hangar (un centro cultural de Barcelona) y acudió al Summercamp, un encuentro anual que organiza el centro de arte LABoral de Gijón junto con Hangar. Uno de sus profesores del máster presentaba una ponencia en una convocatoria del Medialab (un centro de producción artístico-científico de Madrid), y la invitó a ir a Madrid con él para participar como colaboradores en uno de los proyectos que se desarrollaban como parte de la misma convocatoria. Durante este taller Paloma estableció numerosos contactos, entre otros con Manuel, el comisario del taller que también era profesor suyo del máster. Algún tiempo después, en Barcelona, le surgió la posibilidad de dar una clase en el mismo máster que había estudiado.

PRESENTACIÓN DE MEDIALAB EN SU PÁGINA WEB.

Medialab-Prado es un programa del Área de Las Artes del Ayuntamiento de Madrid. Está orientado a la producción, investigación y difusión de la cultura digital y del ámbito de confluencia entre arte, ciencia, tecnología y sociedad. El objetivo principal es crear una estructura en la que tanto la investigación como la producción sean procesos permeables a la participación de los usuarios.

Hablando con la “promotora” y una “colaboradora” del proyecto en que participó en Medialab se le ocurrió presentarse como promotora al siguiente taller al que MediaLab sacó convocatoria. Su proyecto estaba relacionado con el que se había trabajado en el taller anterior, expuesto como un desarrollo de este. Fue seleccionado y lo desarrolló con tres colaboradores. Durante este segundo taller, en el que había varias personas a las que ya conocía del Summercamp o de Hangar, expresó su interés de hacer amistad con la mujer de otro de los promotores, ya que era la encargada del departamento de pedagogía del Centro de Arte LABoral. Estableció los enlaces necesarios y ésta la invitó a desarrollar su proyecto en LABoral para el curso siguiente. Al terminar este segundo taller volvió a Barcelona, manteniendo el contacto con uno de sus

colaboradores, profesor en la India, con el que se apuntó a participar en un festival de nuevas tecnologías en Helsinki. De vuelta a Barcelona, preparó durante sus clases un proyecto para que sus alumnos lo presentaran en el Festival LOOP de Barcelona, antes de lo cual participó en el "Festival Internacional Zemos98, Educación Expandida", desarrollado en Sevilla durante una semana, y entre cuyos socios se encontraba el hermano de uno de los colaboradores que trabajaron en el mismo proyecto que Paloma en Medialab. En este festival coincidió con Javier y Beatriz, responsables de contenidos de Medialab, con Clara y Jesús del Summercamp, con otro colaborador de otro taller posterior de Medialab y con el que era ya su compañero de máster, Manuel (comisario del primer taller de Medialab) que, tras haber hablado con Javier y Beatriz sobre el proyecto desarrollado por Paloma en Medialab, la saludó de una forma efusiva y atenta, muy diferente a su tratamiento anterior.

Durante este mismo festival, los gestores de Medialab consiguieron a Paloma una entrevista con una becaria, que había trabajado con ellos hacía años como ayudante de programación del "Museo Nacional Reina Sofía". La intención de la reunión era presentar el trabajo realizado para desarrollarlo dentro de alguna de las actividades del museo. De vuelta en Barcelona, Paloma presentó a sus alumnos en el LOOP. Unos meses más tarde fue de nuevo al Summercamp. Quince días después fue invitada a la Universidad de India en que trabajaba uno de sus colaboradores y donde ahora trabajaba el que había sido su profesor de máster.

Los continuos encuentros colectivos entre distintos individuos son una práctica constitutiva de esta forma de funcionamiento que demanda información y formación constante, creando así redes de enlaces que cada persona convierte en capital social

PRESENTACIÓN DEL FESTIVAL EN SU WEB

LOOP es el punto de encuentro anual para los profesionales del vídeo arte a partir de tres formatos distintos, el Festival, la Feria y Paneles de conferencias. LOOP es un proyecto dirigido por Emilio Álvarez, Carlos Durán y Lluçia Homs.

Festival LOOP muestra el trabajo reciente de más de 800 artistas en múltiples locaciones en el centro de Barcelona.

Feria LOOP es la primera feria especializada en vídeo arte y cuenta la participación de más de 40 galerías y distribuidoras que muestran los últimos trabajos de artistas internacionales.

Paneles LOOP reúne a distinguidos artistas, coleccionistas, comisarios y directores de museos y festivales para discutir acerca de los diferentes aspectos de la conservación, el coleccionismo, la distribución y las nuevas tendencias en el vídeo arte.

Pedro nació en Asturias y estudió Arquitectura entre Sevilla y Estocolmo. Es un artista que trabaja en el "new media" y ha coincidido con Paloma en Medialab, ya que su proyecto fue seleccionado como "invitado" por Manuel, que es el comisario de una de las líneas de trabajo que se desarrollan en este centro, la cual ideó junto a Javier. Pedro y Manuel se conocían previamente a su confluencia en Medialab, ya que habían coincidido en Sonar 2005, y Manuel había escrito algún artículo sobre el trabajo de Pedro para el Cultural del diario para el que trabaja. Pedro fue uno de los fundadores de Hackitectura.net en 2003 junto con uno de sus profesores de Arquitectura en Sevilla; expuso obra en Sonarama, una parte del Sonar 2005; coincidió como ponente con Manuel y con Javier, entre otros, en el Art Tech Media 2007; en el 2007 fue premiado por LABoral con el premio LABjoven_Experimenta y todos los años realiza diversas actividades en ese centro como el Summercamp o los Encuentros de Cartografía Ciudadana a los que confluyen muchas otras personas con las que coincide recurrentemente en otros escenarios como son: Eduardo, que ha participado en el Festival Zemos08; Lorenzo,

Es en los escenarios de casi toda la interacción donde se afianzan las relaciones y se intercambian las informaciones, donde se crean y mantienen los vínculos que hacen de una serie de personas una comunidad de significados y prácticas tan heterogéneas como ésta

compañero de proyecto en Medialab; Fernando, uno de los profesores del mismo taller de Medialab; Carlos, que también participó como ponente en Zemos y Medialab, etc. Pedro en 2007 también ganó el Premio del Jurado de *eme3collapse*, celebrado en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), siendo su profesor y compañero en Hackitectura miembro del jurado.

PRESENTACIÓN DE ZEMOS EN SU PÁGINA WEB

ZEMOS98 es un equipo de investigación interesado en desarrollar proyectos multidisciplinares de manera continua, abierta y colaborativa. Llevan trabajando desde hace más de diez años que nació el Festival Internacional ZEMOS98. Su proceso de investigación ocurre en el ámbito de la creación cultural y las nuevas tecnologías. Desde proyectos formativos a producciones audiovisuales, pasando por el comisariado de exposiciones, talleres, encuentros o concepción de grandes -y pequeños- eventos, sin olvidar el desarrollo de sitios web, el proceso de investigación, producción y difusión es uno solo para nosotros. Es un sistema continuo basado en la idea del reciclaje, la colaboración y el concepto de ensayo/error del laboratorio.

ZEMOS98 se relaciona con conceptos como: antropología, arte, audiovisual, blogs, comunidades, comunicación audiovisual, cortometrajes, creación, copyleft, diseño, DIY, documental, educomunicación, educación, encuentro, escritura, exposiciones, festivales, formación, instalación, inteligencia, intercambio, internet, imagen, mediateletipos, medios, música, multimedia, open source, pensamiento, podcast, publicaciones, radio, redes, reflexión, remix, sociología, software libre, tags, televisión, video, videoarte, videoclips, voluble.

Javier es madrileño, licenciado en Bellas Artes y dirige, junto con su pareja, las líneas de contenidos de Medialab, un espacio que depende del Gobierno de las Artes del Ayuntamiento de Madrid. Ha participado en el Now del CCCB, en el Festival Zemos08, en Art Tech Media 07, en el Summercamp09, en el Pechakucha Night de Sevilla, en el Dorkbot y en otros talleres, festivales y jornadas en las que encontramos una y otra vez nombres repetidos. En todos estos escenarios se producen encuentros continuos entre agentes, de los cuales Paloma, Pedro y Javier son sólo tres ejemplos aleatorios. Podríamos extendernos mucho más en la ejemplificación de las confluencias y los lugares, pero considero que esta dimensión de confluencias espacio-temporales queda sobradamente explicada en relación al planteamiento que quiero presentar.

El desarrollo de estas prácticas surge en una compleja red de relaciones establecida tanto física, como mediada computacionalmente gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación. Los continuos encuentros colectivos entre distintos individuos son una práctica constitutiva de esta forma de funcionamiento que demanda información y formación constante, creando así redes de enlaces que cada persona convierte en capital social. Los distintos eventos tienen distintos matices, pero tanto talleres como jornadas o festivales, etc., son vistos como los escenarios de aprendizaje y transmisión de conocimiento oral de unos participantes a otros. Es en los escenarios de casi toda la interacción donde se afianzan las relaciones y se intercambian las informaciones, donde se crean y mantienen los vínculos que hacen de una serie de personas una comunidad de significados y prácticas tan heterogéneas como ésta. Estos continuos escenarios de encuentro, y sus pautas de movilidad, llevan consigo una forma concreta de relacionarse y de trabajar que es distintiva del funcionamiento contextualizado de estas prácticas emergentes, con una sociedad tendente a una flexibilización cada vez mayor. La itinerancia-

interacción, más que el desplazamiento en sí, es uno de los factores que describen estas prácticas en un mundo cada vez con menos distancias, al menos para algunos, en que una comunidad no está reducida a una pauta común de residencia o a una localidad única.

La red de relaciones abarca agentes individuales y colectivos, y supera en mucho las fronteras nacionales de España, llegando desde Japón hasta México en una extensa red de vínculos que se apoyan no sólo en los medios digitales de transmisión de información, sino también en las relaciones cara a cara, las confluencias, los encuentros y las situaciones de presencia física compartida.

FRAGMENTO DE ENTREVISTA CON MANUEL

"(...) esta comunidad tiene dos cosas muy buenas, una que es una comunidad en que el sentimiento de comunidad pesa mucho. Realmente, efectivamente, una comunidad construida por unas redes donde los lazos son muy, muy estrechos y yo siempre he tenido la impresión de que la atmósfera, voy a decirlo en español mejor; la comunidad new-media es muy muy muy distinta a la comunidad en las artes visuales, generalizando por supuesto, pero en general [...] por tema de cómo funcionan las redes que establecen contactos entre todos los distintos agentes, es decir, luego claro, falta decir el que yo me siento mucho más cómodo en esa que en la otra, que es bastante más mezquino y bastante más competitivo, bastante más frío y también por supuesto porque hay muchos más recursos y hay luchas por el control de esos recursos, genera todo ese tipo de dinámicas. Pero ahí creo que hay una circulación de conocimiento, de ideas y de sintonías personales que ha sido y es muy productiva para como esta comunidad se rige (...)"

¿Qué sentido tiene aquí el seguir estableciendo diferenciaciones taxonómicas entre comunidades físicas o virtuales, simbólicas o de interacción cara a cara? En ciencias sociales ha crecido el uso, desde los años noventa, del término *comunidad imaginada*, y sin embargo, siguiendo a Vered Amit, es claro, en este caso concreto, que un grupo no se puede separar de su base social. Este fragmento de entrevista y lo expuesto previamente expresan cómo las conexiones son sentidas, corporalizadas, derivadas de experiencias, relaciones, historias o territorios compartidos. El impacto emotivo de la comunidad, la capacidad de empatía y afinidad no surge sólo de la comunidad imaginada, sino de la interacción dinámica entre el concepto y las actuales y limitadas relaciones sociales y prácticas a través de las cuales éste es realizado. La gente se preocupa porque asocia la idea de comunidad con gente que conoce, con los que tiene experiencias compartidas, actividades, lugares o historias. Usan estas relaciones interpersonales para interpretar sus relaciones y extenderlas hacia categorías sociales.

El planteamiento de Manuel, que representa una visión generalmente compartida por otros miembros, resultaría chocante para un planteamiento clásico del término comunidad. A pesar de que marca la construcción de la diferencia entre un "nosotros" y un "ellos" y subraya su sensación de pertenencia como "cómoda", estamos hablando de un grupo de agentes que se interrelacionan de forma episódica y fragmentaria, cambiante. Una serie de personas que circulan caóticamente por varios escenarios; nada es fijo, no hay un orden de recorrido, no todos pasan por los mismos sitios ni en el mismo orden, cada uno comparte una serie de escenarios con otro, pero otros muchos no, estos últimos a su vez los compartirán con otros, etc. No existe ningún tipo de lími-

El impacto emotivo de la comunidad, la capacidad de empatía y afinidad no surge sólo de la comunidad imaginada, sino de la interacción dinámica entre el concepto y las actuales y limitadas relaciones sociales y prácticas a través de las cuales éste es realizado

A pesar de que marca la construcción de la diferencia entre un “nosotros” y un “ellos” y subraya su sensación de pertenencia como “cómoda”, estamos hablando de un grupo de agentes que se interrelacionan de forma episódica y fragmentaria, cambiante

te territorial para este grupo, para esta comunidad, aunque de sobra sabemos que los límites de los grupos humanos no dependen de las diferencias en sí, sino de cómo estas son categorizadas por los miembros de cada grupo. No hablamos de listados de rasgos objetivables, sino de construcciones simbólicas de identidades compartidas. Estas comunidades de nueva formación son episódicas y parciales, lo que no significa triviales ni superficiales. La comunidad no necesita abarcarlo todo o ser directiva, para proveer formas de conexión social y pertenencia satisfactorias.

Marcos de interacción cara a cara

Varios autores han trabajado sobre un modelo clasificatorio de grupos (comunidades), como es el caso de Melvin Webber en su distinción entre comunidades *naturales o de elección*, distinción en que se apoya Steven Brint en su construcción de un sistema clasificatorio de subtipos estructurales. Otros enfoques han ahondado más en la dimensión simbólica, en las ideas compartidas, como es el caso de A. P. Cohen. Sin embargo, una comunidad no tiene por qué agotarse en una construcción simbólica:

“(...) the emotive impact of community, the capacity for empathy and affinity, arise not just out of an imagined community, but in the dynamic interaction between that concept and the actual and limited social relations and practices through which is realized”.
(Amit, 2002)

El suelo social de este grupo que, como analizamos, se construye en estas confluencias, en episodios en que algunas personas se encuentran para desarrollar y compartir una prácticas que abarcan desde la producción de “prototipos”, su exposición, el debate y el intercambio de datos, opiniones y enfoques, hasta las entregas de premios –pasando por situaciones de relación informales que los propios miembros consideran del todo relevantes para la constitución del grupo, como pueden ser las cañas en el bar tras la jornada de trabajo o la fiesta que inaugura una exposición, ambas ocasiones indicadas para distender y ampliar el círculo de relaciones, o convertirlas en más intensas– y, en las que se dan también prácticas ritualizadas, situaciones que marcan públicamente las jerarquías y que muestran el orden social. Pero veamos uno de estos encuentros de forma más detenida, concretamente uno que se ha desarrollado en el espacio de Medialab, en la ciudad de Madrid. Medialab desarrolla varias líneas de trabajo dirigidas por diferentes personas externas a su plantilla; en este caso el director o comisario es Manuel.

FRAGMENTO DE ENTREVISTA CON MANUEL

“(...) fue precisamente cuando hicimos esa edición de Art Futura sobre la estética de la información cuando Javier, bueno, yo conocía a J.M. antes, habíamos tenido antes relaciones, habíamos tenido un trabajo... bueno, nos conocíamos de un grupo de colegas, y fue entonces allí cuando Javier ya propuso el que pensáramos en hacer un proyecto, una línea de trabajo sobre visualización de la información”.

Manuel selecciona cada vez a personas reconocidas del campo para que hagan el papel de profesores en cada convocatoria. Una vez elegido el equipo se saca una convocatoria internacional para proyectos y ponencias. Los proyectos seleccionados serán desarrollados en el espacio de Medialab durante 15 días y cuentan con la ayuda de colaboradores. En el desarrollo de este taller, los primeros días se destinan a crear un marco teórico con intervenciones de ponentes y profesores. Luego el espacio queda libre para el trabajo, sobre el que se continúan desarrollando prácticas de control de diferente intensidad que permitan alcanzar el objetivo marcado de tener listo un "prototipo" para dejar expuesto en esa misma sala durante un tiempo. Las personas que confluyen aquí van a compartir 15 días de trabajo, con jornadas interminables de espíritu calvinista y con un alojamiento común, lo que implica mucha intensidad, mucha cercanía, mucho espacio y tiempo compartidos, mucho que vivir juntos. Además, los participantes suelen ser de origen urbano, en su mayoría universitarios, doctorandos o investigadores, y no tienen problemas con el inglés. Podríamos decir que ya comparten una base social.

La retórica construida alrededor del encuentro subraya las ideas centrales sobre las que se basa el modelo de construcción de "conocimiento" en que se apoya también la construcción de la comunidad. El sentido de "nosotros somos los que trabajamos así", utilizamos ciertas herramientas y ciertas metodologías que nos distinguen de otros que no las emplean.

Las personas que confluyen aquí van a compartir 15 días de trabajo, con jornadas interminables de espíritu calvinista y con un alojamiento común; lo que implica mucha intensidad, mucha cercanía, mucho espacio y tiempo compartidos, mucho que vivir juntos

VOZ EN OFF DEL VÍDEO DE PRESENTACIÓN DEL MODELO DE TALLER QUE DESARROLLA MEDIALAB

Interactivos? es una plataforma de producción e investigación acerca de las aplicaciones creativas y educativas de la tecnología, centrada en la creación colectiva con herramientas de open hardware y open software. Su objetivo es experimentar con el uso de la electrónica y la programación en proyectos artísticos, educativos y de diseño, contribuyendo al desarrollo de comunidades de productores culturales en este ámbito.

Los eventos Interactivos? son un híbrido entre taller de producción, seminario y exhibición. En ellos se crea un espacio de reflexión, investigación y trabajo colaborativo en el que se desarrollan y posteriormente se muestran varias propuestas seleccionadas mediante convocatoria internacional, en un proceso abierto al público de principio a fin.

Interactivos? trasciende el modelo de taller caracterizado por la típica relación instructor- alumno, en la que los expertos enseñan y un grupo de alumnos aprende. En el modelo Interactivos?, el intercambio de conocimientos se da entre los propios participantes. En un contexto de producción, encuentro, debate y aprendizaje colectivo, varios tutores ejercen de asesores conceptuales y técnicos de los grupos transdisciplinarios de trabajo que desarrollan cada una de las propuestas.

Podríamos decir que hay tres actividades principales que se van a desarrollar durante este "taller": producir, es decir, trabajar de forma constante y de manera colectiva por grupos y así desarrollar ideas que muchas veces van cambiando a lo largo del proceso para ajustarse a presupuestos tanto económicos como teóricos; aprender, intercambiar opiniones, información o conocimientos entre los participantes o con otros por medio de redes informáticas en la búsqueda de soluciones para el trabajo en desarrollo y; relacionarse, establecer nuevos vínculos y reforzar los ya existentes en distintos escenarios de acción.

Una vez se han seleccionado las ideas que van a desarrollarse se abre una "convocatoria de colaboradores". El colaborador es un sujeto tremendamente interesante para los organizadores, ya que simplemente quiere ayudar a construir un prototipo sobre una idea de otra persona, elige qué idea le interesa y pone su fuerza de trabajo y conocimientos a disposición del promotor de ésta

Producir

Una vez se han seleccionado las ideas que van a desarrollarse se abre una "convocatoria de colaboradores". El colaborador es un sujeto vital para los organizadores, ya que simplemente quiere ayudar a construir un prototipo sobre una idea de otra persona; elige qué idea le interesa y pone su fuerza de trabajo y conocimientos a disposición del promotor de ésta. De esta manera los primeros días se forman grupos de trabajo, cada uno con un promotor y un número muy variable de colaboradores. La formación de los grupos es un tema complejo con muchos matices que implican relaciones personales, lógicas particulares y procesos de descarte no regulados que conllevan incluso la pérdida de identidades. Una vez constituidos los grupos se reparten las tareas, se toman las decisiones pertinentes y se empieza a trabajar. El trabajo es continuo: búsqueda de información, materiales, desarrollo de *software*, etc., siempre bajo la atenta mirada de los profesores, que controlan el proceso, y los asistentes, que ayudan a resolver temas técnicos.

Aprender

En los primeros días, las actividades desarrolladas dentro del taller son de carácter teórico y forman una unidad a la que Medialab denomina "Seminario internacional". Durante dos o tres días se dedican a las presentaciones y ponencias, en las que el equipo docente busca construir un marco conceptual concreto para que los grupos desarrollen su trabajo en él. Aquí se aprecia la diferenciación de los sujetos a través de las intervenciones públicas individuales, y cómo el orden de participación, los tiempos, los horarios y los usos del espacio intervienen en la construcción de un sistema complejo de relaciones intersubjetivas en que la demostración de la posesión y el intercambio de bienes simbólicos es rectora del modo de relación, y la producción de un tipo determinado de significados o productos culturales es rectora del modo de organización. Esta forma de relación intersubjetiva está además diseñada para que se produzca un aprendizaje, crear un espacio similar a un *think tank*, en el que el "comisario" y los "profesores" van a construir públicamente una serie de significados para compartirlos con el resto de asistentes. La construcción de este espacio como lugar de pensamiento compartido es importante para pensar en este circuito de prácticas como una comunidad. Es destacable no sólo la oralidad de las charlas, ponencias, reuniones y exposiciones que construyen los sentidos, sino también las ideas y formas de desarrollo que toman los proyectos, y la manera en que éstos se llevan a cabo conformando formas de pensar y ver el mundo y la propia práctica. Además, la forma que toman los proyectos al final del taller, como producto artístico, y las maneras en que va a ser difundido y por quién construye una importante parte del "imaginario" social actual.

Relacionarse

Durante los días que dura el trabajo hay varias actividades informales que forman parte del programa del taller, y cumplen una función determinada y planeada por Javier y Beatriz en el desarrollo de su formato.

MEDIADOR

"...es muy importante la labor que se ha currado J. para los temas sociales [...] que son los que crean vínculos entre la gente y hacen que esto funcione."

Dentro de estas actividades "sociales" están la asistencia a inauguraciones artísticas, como la visita de grupo al Centro de Arte Matadero para la entrega de los Premios Vida que otorga Telefónica, o las visitas a otros espacios de la ciudad, como al patio maravillas con Critical Art Ensemble, además de las cañas, las cenas y las comidas. La interacción entre los agentes en estos espacios da lugar a relaciones no marcadas por los condicionantes rutinarios y aunque las pautas de relación en el bar son más distendidas que en el taller, se tienden a mantener los grupos de relación. La gente del mismo proyecto se relaciona más entre ella, sobre todo durante los primeros minutos, aunque siempre se habla también con otros. Hay una parte de relación que depende de una cuestión personal; hay que tener en cuenta la presencia de otros aspectos que influyen en las relaciones sociales como la existencia de vínculos personales, conocimiento previo, intereses, idioma, etc.

Dotaciones de significado

Para conocer la temática real de las líneas de trabajo, los objetivos explícitos y las lógicas particulares, expondré las líneas de la convocatoria del taller, y de dos de los proyectos en él realizados, que considero van a permitir entender estas cuestiones de una forma más completa.

FRAGMENTO DE LA CONVOCATORIA PUBLICADA EN LA WEB DE MEDIALAB

Taller

Representar la Ciudad de Datos

Los proyectos desarrollados en la edición de este año exploran cuestiones como:

- ¿Qué papel juegan las redes y las estructuras de información en la construcción de la ciudad moderna?
- ¿Qué podemos aprender sobre las ciudades a través de los flujos de datos que genera su actividad diaria? ¿Podemos desarrollar herramientas que visualicen estos datos para ayudarnos a diseñarlas y administrarlas mejor?
- ¿Cómo podemos integrar la representación dinámica de información en los edificios y espacios urbanos?

Algunos objetivos posibles del taller incluyen el desarrollo de:

- Herramientas de visualización que nos permitan entender cómo emplean los ciudadanos los espacios urbanos.
- Herramientas de visualización que mapeen y representen la diversidad social y cultural de las grandes ciudades.
- Herramientas de visualización que muestren la relación entre los espacios urbanos y las redes que los habitan, ya sean redes de servicios (tráfico, transportes públicos, redes de electricidad o agua) como redes de información (redes telefónicas, emisiones de radio y televisión, redes de datos)
- Herramientas de visualización que representen la actividad que tiene lugar en espacios concretos, y los muestren e integren como elemento arquitectónico.

El acercamiento de los profesores

"Este taller constituye una oportunidad única para reunir artistas, diseñadores e investigadores para tratar sobre la ciudad digital del futuro, y para fomentar la creación de trabajos sobre visualización de flujos de información generados por nuestras actividades diarias en la ciudad, datos que muestran procesos urbanos hasta ahora invisibles. Animo a los participantes a ir más allá del mapeado de los patrones emergentes de estos nuevos datos urbanos y explorar técnicas analíticas (minado de datos, estadística, interacción de usuarios, etc). Es el siguiente paso necesario para comprender y evaluar su verdadero significado y su potencial de cara a configurar las ciudades del futuro."

En los primeros días, las actividades desarrolladas dentro del taller son de carácter teórico y forman una unidad a la que Medialab denomina "Seminario internacional". Estos dos/tres días se dedican a las presentaciones y ponencias, en las que el equipo docente busca construir un marco conceptual concreto para que los grupos desarrollen su trabajo en él

Esto es lo que significa la "comunidad" en la experiencia de estas personas; romper pre-nociones, modificar el método de trabajo, ser "un núcleo de resistencia cultural", cubrir "necesidades" que vayan más allá del "prestigio", etc. Esta forma de compartir símbolos agrupa a agentes que desarrollan prácticas en interacción, produciendo a su vez nuevos símbolos, creando "imaginarios", que re-conectan con el resto de la sociedad, con los no-miembro

PLANTEAMIENTO INICIAL DE DOS DE LOS PROYECTOS REALIZADOS

Cartografía del Estrecho 2.0

El proyecto tiene como objetivo la visualización de los flujos migratorios, económicos, políticos y culturales del territorio-frontera del sur de Europa y norte de África en un entorno de realidad aumentada.

Pretendemos representar todas las noticias publicadas en indymedia estrecho / madiag en tiempo real sobre la cartografía tridimensional del estrecho.

Además el sistema representará información interactiva de cada uno de los "items" sobre la cartografía: CIEs, población migrante, muertes en la frontera, etc. También se incluirá todo el trabajo de documentación de la anterior cartografía "plana" y se representará en la cartografía tridimensional con una interfaz de visualización más manejable donde se pueda representar más información.

PLANTEAMIENTO INICIAL DE DOS DE LOS PROYECTOS REALIZADOS

In The Air

El proyecto pretende hacer visibles los agentes microscópicos e invisibles en el aire de Madrid (gases, partículas, polen, enfermedades, etc.) para observar cómo se comportan, reaccionan e interactúan con el resto de la ciudad. A través del modelado 3D construiremos un modelo dinámico on-line, en el que emergerán modelos de comportamiento como resultado del cruce de datos. El resultado de este análisis alimentará un prototipo físico de lo que hemos llamado una "fachada difusa", un indicador masivo de los componentes del aire a través de una nube cambiante que desdibuja la arquitectura con la atmósfera que invade, mediando también los cuerpos humanos que rodea.

Estos planteamientos concretos de actividades, que demuestran una intención activa hacia una representación del mundo, del propio hábitat, que permite modificarlo o controlar ciertos aspectos, y que se basa en un cierto enfoque positivista, son parte de un planteamiento más amplio que se desarrolla tanto personal como colectivamente de una manera borrosa, como un símbolo compartido cuyo significado es difuso, difícil de concretar o incluso diferente para cada persona.

FRAGMENTO DE ENTREVISTA CON UN GESTOR DE MEDIALAB

"(...) ver que relación tenían esas cosas que había allí con las vidas de la gente, que al final es eso ¿no? La gente que va a ver una exposición y luego sale ¿qué es lo que saca? Porque muchas veces es sólo una cuestión de prestigio, de hay que ir a ver esa exposición porque son unas obras de no sé quien y ... ay! Ya he ido, ya he ido, me quedo con la conciencia tranquila porque tengo una vida cultural no sé qué. Entonces, como puedes ir más allá de eso ¿no? Y bueno tiene que ver también con cuales son las necesidades de un centro dedicado a la cultura en general, ¿cuáles son las necesidades que tiene que cubrir ¿no? ¿y para qué sirve? Porque si para lo único que sirve es para mover exposiciones de un lado a otro y contar el número de gente que entra y sale, y que la gente se quede un poco más tranquila porque se supone que tienen una vida cultural más interesante que la de otros [...] porque al final es que la mayoría de las -o sea simplificando muchísimo quiero decir-, pero al final, la capa cultural es eso, se reduce a eso (...)"

FRAGMENTO DE ENTREVISTA CON UN TRABAJADOR DE MEDIALAB

"(...) [se] va en busca de la sociabilidad, del conocimiento mutuo, un conocimiento que se da sobre un espacio que necesariamente tiene que ser acogedor, que cada usuario, individual o colectivo puede sentir como suyo, tiene derecho a sentir como suyo porque ese espacio del Ayuntamiento, porque esa cultura, ese conocimiento es un bien público, gratuito y accesible.[...] Otro objetivo fundamental es fomentar el encuentro entre estos tipos de usuarios, lograr que se conozcan entre sí, romper con el tabú del artista intocable y el público que sólo lo conoce en fotografías. La idea es que el artista no es una figura única e intocable, se rompe con esa prenoción. Primero porque no tiene él o ella sola la idea, sino que se reconocen sus fuentes de inspiración y sobre todo se fomenta el método colaborativo de trabajo, en que varias personas colaboran en el proceso de creación. Pueden ser diseñadores gráficos, programadores informáticos, artistas graduados en Bellas Artes, o personas con intereses sociológicos comunes sobre los temas planteados. El resultado final por ello es mucho menos previsible y más enriquecedor de esta manera, son todo ventajas, más rápido, más soluciones para un número cada vez más reducido de retos o problemas, más ingenio junto siempre es mejor. [...]. Hay una especie de intención de decir, "Oye, aquí trabajamos con otra filosofía", y en ese sentido Medialab no deja de ser un lugar muy especial, un pequeño núcleo de resistencia cultural y social donde viene mucha gente a nutrirse, donde mucha gente puede salir transformada.[...] Un compromiso de romper una vez más con esa serie de tradiciones férreamente arraigadas en otras instituciones culturales y educativas en las que básicamente se establece un monólogo con los usuarios. Amable, pero monólogo unidireccional al fin y al cabo. Un volcado de información cuyos efectos se desconocen. [...] Con la mediación cultural humanizamos y secularizamos ese proceso. (...)"

Esta comunidad es básicamente una red de nodos dinámicos, de espacios en que ciertas personas comenzaron a confluir hace unos diez años, tal como recuerda Manuel, con el surgimiento de las nuevas tecnologías en España, para hablar, relacionarse e intercambiar información sobre intereses comunes

Esto es lo que significa la "comunidad" en la experiencia de estas personas; romper pre-nociones, modificar el método de trabajo, ser "un núcleo de resistencia cultural", cubrir "necesidades" que vayan más allá del "prestigio", etc. Esta forma de compartir símbolos agrupa a agentes que desarrollan prácticas de interacción, produciendo a su vez nuevos símbolos, creando "imaginarios", que re-conectan con el resto de la sociedad, con los no-miembros. De esta manera, a partir de una serie de simbología compartida, de ideas, se plantean ciertos espacios como lugares en los que buscar enfoques alternativos a aspectos que son así problematizados, como el funcionamiento de la educación institucionalizada. Estos aspectos, antes normativos, son rectores de la actividad de este grupo como forma de realización política a nivel personal y colectiva. Estos espacios, diversos en muchos aspectos e interconectados de diferentes maneras, entre los que deambulan las personas, mantienen una continuidad temporal que les confiere una cierta entidad a nivel analítico, y una cierta organización en la consecución de objetivos. Esta intención de creación de "nuevos imaginarios [...] y con ello nuevas formas de vivir y relacionarse" es tal y cómo define Fernando Quesada el concepto de política. Sin embargo, como forma de organización política, no deja de ser curiosa la falta de ideología política común más allá de ciertas ideas rectoras difusas, que permiten trabajar en un mismo proyecto a un militante del Opus y a una anarquista feminista de la diferencia sin, por supuesto, saberlo.

La dimensión espacio-temporal rectora en la creación de la comunidad

Como actividad política, como compromiso, como aprendizaje dentro de los marcos concretos de los grupos variables, como manera de relación con los otros, como forma de vivencia y como proceso de construcción colectiva de "imaginarios", la participación es fundamental para esta comunidad

Estas prácticas se constituyen en un circuito por el que lo que circula son las personas y los significados, y el bien intercambiado es principalmente valor simbólico. Este circuito, constituido como comunidad de intercambio de bienes y de significados compartidos, presenta también criterios de adscripción al grupo, criterios variables y no objetivables, que han de cumplirse para ser considerado miembro de la comunidad. Y por supuesto, como en cualquier grupo humano cruzado por relaciones de poder, existe una jerarquía social, y la dotación simbólica va a depender de las posiciones que ocupan los sujetos en cada escenario. Por otro lado, todas estas relaciones se configuran en el marco de unos saberes compartidos que vinculan arte y ciencia con un trasfondo político y estético, hablamos pues de una forma de relaciones intersubjetivas voluntarias y temáticamente específicas que vinculan imaginación (o creación simbólica) y suelo social.

Esta comunidad es básicamente una red de nodos dinámicos, de espacios en que ciertas personas comenzaron a confluír hace unos diez años, –tal como recuerda Manuel, con el surgimiento de las nuevas tecnologías en España–, para hablar, relacionarse e intercambiar información sobre intereses comunes. La interacción cara a cara, la participación en las prácticas, la itinerancia, son elementos decisivos a la hora de ser considerado y de considerarse miembro de esta comunidad. Como actividad política, como compromiso, como aprendizaje dentro de los marcos concretos de los grupos variables, como manera de relación con los otros, como forma de vivencia y como proceso de construcción colectiva de "imaginarios", la participación es fundamental para esta comunidad. Es a partir de ésta, que se da una producción de elementos sensoriales, elementos que constituyen un género de producción semiótica en los que se manifiesta la voluntad de representación tecno-estética de la realidad. Se produce un mensaje que arrastra una voluntad de verdad y una voluntad de producción sensorial, lo que nos remite a dos polos: uno sensorial saturado de positivismo y otro ideológico, de componente político-instrumental.

De esta forma quiero argumentar que el carácter relacional de la comunidad parece derivado de los múltiples vínculos de sus miembros, como de contrastes, con otras colectividades de las que no se es miembro.

Hay una intencionalidad clara de formación de grupo, una acción volitiva por parte de las personas de construir esas redes y esos significados de forma crítica a ciertos aspectos de su contexto que son así problematizados. Esto implica dos cosas:

1. El sentido de voluntad, agencia individual y colectiva. El grupo como algo dinámico. Los individuos no son incidentales a sus relaciones sociales, tal como expresa Rapport. Hay un sentido de identidad colectiva pero no de una forma esencialista, sino, como dice Melucci, una construcción social en constante elaboración. Una identificación colectiva. (Melucci, 1995)
2. La formación de procesos críticos que configuran símbolos nuevos, "nuevos imaginarios y con ellos nuevas formas de vivir y relacionarse"(F. Quesada, 2006). Esto es política, tal y como la defi-

ne Fernando Quesada: “Es una imagen de minoría activa, redes y laboratorios sociales en que se redefine como políticas nuevas dimensiones de las relaciones y se persigue influir en la ciudadanía y en los gobiernos” (F. Quesada, 2008). No es un movimiento social como el feminismo o la ecología, aunque su base social se asienta en las clases medias, no es la diferenciación económica sino la cultural el factor más relevante (el *hábitus*), aunque desligarlo resulte ingenuo. Su campo de acción política es un espacio no previsto para tal asunto en la democracia liberal: el arte, la academia, la ciudadanía, los espacios culturales, los medios tecnológicos.

La esfera de producción y difusión del arte es un espacio acotado de poder simbólico en las sociedades occidentales, es decir, dotada de una autoridad con respecto al establecimiento de valoraciones, de “imposición de connotaciones o metáforas sobre las denotaciones” (E. Wolf, 1984). Estos procesos que constituyen la construcción de ideologías o simbolismos son llevados a cabo en este caso por los distintos agentes implicados en esta red y legitimados socialmente por el respaldo de la institución Arte con la que están materialmente entrelazados en el uso de espacios, la dotación institucional de medios, la implicación con la propaganda de la arena política y la subvención económica y de prestigio. Tengamos en cuenta que el prestigio aún actúa como principio rector del campo, es decir, es una parte del simbolismo social institucionalizado, con sus canales, códigos, lenguaje, etc.

Realmente, lo más interesante de esta comunidad es su complejidad en el cambio de un contexto simbólico a otro, su implicación con diferentes sistemas ideológicos y su flexibilidad a la hora de establecer vinculaciones operacionales. No podemos hablar ya de un tipo de prácticas culturales derivado de este tipo de organización social, no serán de un solo tipo, ya que la heterogeneidad de planteamientos y lógicas entrelazadas será compleja de tipificar. Yo he intentado comenzar el estudio de estos grupos planteando esta revisión del concepto de comunidad para entender estas formaciones de manera contextualizada, así como una serie de interrogantes sobre su funcionamiento. La idea ha sido lanzar pequeños arpones hacia otros campos, dejando muchos frentes de investigación abiertos que, espero, sean de utilidad para aquellos interesados en estos temas.

Lo más interesante de esta comunidad es su complejidad en el cambio de un contexto simbólico a otro, su implicación con diferentes sistemas ideológicos y su flexibilidad a la hora de establecer vinculaciones operacionales

Referencias bibliográficas

- AMIT, V. *Realizing Community*. London: Routledge, 2002.
- BARTH, F. (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTHES, R. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós Comunicación, 2002.
- *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- BAUMANN, G. y GINGRICH, A. *Grammars of Identity/Alterity*. Canada: Berghahn Books, 2004.

- BAUMAN, Z. *Arte líquido*. Madrid: Sequitur, 2007
- *Comunidad*. Madrid: Siglo XXI, 2008
- BECKER, H.S. *Art Worlds*. London: University of California Press, 1982.
- BOURDIEU, P. *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- BRINT, S. "Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept". *Sociological Theory*. Vol. 19. No. 1 (2006). P. 1-23.
- COHEN, A.P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1985.
- CRUCES, F. *Símbolos en la ciudad. Lecturas de Antropología urbana*. Madrid: UNED, 2006.
- CRUCES, F. y DÍAZ DE RADA, A. *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*. Madrid: UNED, 1996.
- FINNEGAN, R. "Senderos en la vida urbana" en F. Cruces y otros (eds) "*Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*". Madrid: Trotta, 2001.
- FLACHSLAND, C. *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de Ideas, 2003.
- KOCKELMAN, P. "Agency. The Relation between Meaning, Power, and Knowledge". *Current Anthropology*. Vol. 48. No. 3 (2007).
- LATOURETTE, B. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2005.
- LYON, L. *Community in urban society*. Canadá: Lexington Books, 1989.
- MELUCCI, A. *The Process of collective identity in social movements and culture*. London: UCL Press, 1995.
- SPERBER, Dan. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- QUESADA, F. *Sendas de Democracia*. Santa Fe: Homo Sapiens Ediciones, 2006.
- QUESADA, F. *Ciudad y ciudadanía, senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid: Trotta, 2008.
- TONNIES, F. *Community & Society*. East Lansing: Michigan State University Press, 1957.
- VELASCO, H. et al. *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2006.
- WOLF, E. "La Cultura ¿Panacea o Problema?" *American Antiquity*. No. 49 (1984). P. 393-400.

José R. Escobar John

Universidad Autónoma del Caribe.
Barranquilla, Colombia

columna74@gmail.com

Introducción

¿Cómo transformar la realidad social para salir de la crisis y construir sociedades centradas en el bienestar general, sostenibles y en convivencia pacífica? Esta es una pregunta muy abierta, en permanente cuestión, y a la cual se le podrían encontrar respuestas a partir de la reflexión de la *política* llevada a la acción, y de quienes la protagonizan; no sólo como individuos sobre los cuales ha sido delegado un poder, sino como agentes que asumen su rol con una mirada integradora y transformadora.

Las tensiones que hoy se dan en el escenario social requieren un reordenamiento de la vida cotidiana, y ello conduce a buscar nuevas prácticas sociales y culturales que permitan articular las relaciones entre los sujetos, de manera que conjuntamente construyan un sentido de lo colectivo. Sentido que se manifiesta en acciones de transformación de la vida misma, de la realidad que a todos ocupa y en la construcción de esperanza acerca de un futuro optimista y posible. Es una invitación a encontrar en la utopía un elemento vital que de sentido a la búsqueda del bienestar general como algo realizable, alcanzable, por encima de las luchas de poder.

Esto implicaría, de alguna manera, la necesidad de que el sujeto trascienda su individualidad hacia el encuentro con el "otro", un sacrificio donde, en palabras de Norbert Lechner, "a partir de las declinaciones del propio yo, se instala un concepto de nación como construcción deliberada e intersubjetiva" (citado en Díaz Eolo, 2004). De esta forma toma sentido la propuesta de un orden social privilegiado por el intercambio entre sujetos que, desde la subjetividad, se reconocen como miembros de una colectividad y producen significados a partir de la pluralidad y la diferencia. Significados que los hacen converger y manifestarse en la acción colectiva, integrando los fines particulares con los generales.

El contexto de esta reflexión es el *espacio público*, asumido como ese lugar de convergencia y acción comunicativa, que requiere la construcción de consensos a partir de la valoración de las diferentes perspectivas de los actores sociales. Miradas que son puestas en común a través del debate y la deliberación. Así sería probable revisar dinámicas políticas

Las tensiones que hoy se dan en el escenario social requieren un reordenamiento de la vida cotidiana, y ello conduce a buscar nuevas prácticas sociales y culturales que permitan articular las relaciones entre los sujetos, de manera que conjuntamente construyan un sentido de lo colectivo

El contexto de esta reflexión es el espacio público, asumido como ese lugar de convergencia y acción comunicativa, que requiere la construcción de consensos a partir de la valoración de las diferentes perspectivas de los actores sociales

que permitan la puesta en marcha de una democracia participativa, con protagonismo de los ciudadanos como actores estratégicos que inciden en las decisiones políticas de una localidad, de una ciudad. Sujetos quienes en un entorno democrático “toman parte activa voluntaria y personalmente... poniéndose en marcha por sí mismos... entendiendo que participar es tomar parte con los demás y en interacción con los demás” (Sartori, 2009: 35).

El propósito de este trabajo es funcionar como detonante para analizar la transición de la acción individual a la *acción colectiva*, partiendo del hecho de que es posible que el *individuo* pase de ser uno solo para sí mismo, y se convierta en *sujeto consciente*. Esto es que trascienda a la dinámica de la interacción colectiva como posibilidad para consolidar procesos políticos que apunten al mejoramiento de las condiciones de vida de la sociedad, de una comunidad, de su gente, e incluso, de sí mismos. Por ello, se parte de la precisión que Lechner hace cuando aclara que para “determinar el estatus de *lo político* hemos de analizarlo junto con la concepción de sociedad” (1986:18), siendo esta última consecuencia de lo primero.

Ahora bien, en el marco de la *acción colectiva* a donde se quiere llegar, surgen otras preocupaciones por cuanto la misma implica reorientar las voluntades individuales hacia lo colectivo: ¿Cómo articular la acción individual hacia tal fin? ¿De qué manera podrían los sujetos llegar racionalmente a la acción colectiva? Es por ello que se hace necesario repensar el concepto de *lo político*, y revisar su alcance en el establecimiento de un *orden social* que logre vencer el desencuentro entre los intereses particulares y los intereses colectivos, y se legitime y dé valor a *lo público* como aquello que es de todos.

En el intento de encontrar sentido a esta reflexión, se aprovecha un estudio (Escobar, 2009) que tuvo como objetivo identificar y comprender los imaginarios políticos de los líderes comunitarios en el Distrito de Cartagena de Indias (Colombia, Sur América), territorio políticamente complejo dada su situación de alta distorsión de lo político, donde inciden:

“(...) factores coyunturales como la pobreza, el desplazamiento y la exclusión,..., en un contexto que ha sido caracterizado por el desconocimiento y desvirtualización de *lo público*, tanto por la sociedad civil como del Estado,..., lo cual ha deteriorado no sólo la democracia representativa, sino también la participativa, realidad demostrada en estudios¹ que señalan prácticas paternalistas, clientelistas, nepotistas y autoritarias en todos los ámbitos en los cuales se detenta el poder”. (Escobar, 2009: 4).

La investigación fue de corte cualitativo etnográfico y tomó como sujetos de investigación a líderes comunitarios; hombres y mujeres, adultos y jóvenes de Juntas de Acción Comunal en la ciudad de Cartagena de Indias. Sujetos que provenían de diferentes estratos sociales, con diferentes necesidades y problemas. Estos líderes no fueron precisamente presidentes o integrantes de las juntas directivas de tales organismos ciudadanos, sino todas aquellas personas que voluntariamente han tomado la decisión de hacer parte de éstas asumiendo roles de liderazgo en beneficio de sus comunidades.²

1. Ver los estudios: 1) USAID; UNIANDES. *La cultura política de la democracia en Colombia: 2005*. 2) *Informe Cartagena Cómo Vamos*, agosto 2007.

2. Las Juntas de Acción Comunal o JAC, como resume su sigla, son: “corporaciones cívicas sin ánimo de lucro, compuestas por los vecinos de un lugar dedicados a aunar esfuerzos y recursos para solucionar las necesidades más sentidas de la comunidad” Véase el documento del Programa Colombia-Universidad de Georgetown: *Fortalecimiento Institucional de las Asambleas y Concejos en Colombia*. Tema: *Juntas de Acción Comunal*. Paquete Electrónico Semanal de Información jurídica, abril 27 de 2004, Envío # 33. P. 3

Entrando en detalle, los hallazgos más representativos y que dieron pie a esta reflexión fueron encontrados en los discursos extraídos de las mujeres líderes, por la riqueza de sus perspectivas, por su carácter incluyente e integrador en medio del vértigo de lo que hoy llamamos “Era de la información y el conocimiento”. El estudio utilizó la técnica de investigación cualitativa para la *recuperación de memoria* denominada Colcha de Retazos, que elaboran a partir de la utilización de imágenes y relatos que son presentados respectivamente por los sujetos a partir de retazos (dibujos, collages, recortes) y el diálogo socializador de lo que han dibujado o graficado (Rodríguez, 2004:28), como insumos para aproximarse a la *memoria*: “como un lugar de encuentro de las señales de identidad (...) donde podemos rastrear tanto las huellas y señales de identidad como los modos en que los individuos se construyen como sujetos y miembros de colectividades”. Para tal el efecto, la técnica de la Colcha de Retazos funge como una estrategia que promueve prácticas discursivas para identificar los hitos en la historia particular de los líderes comunitarios, encontrando en ella los momentos e influencias clave que han determinado la forma en que actúan y conciben a la *política*, develando así sus *imaginarios*.

Es preciso anotar que para efectos de esta reflexión, los imaginarios son construcciones sociales que residen en el repertorio simbólico de la memoria colectiva de los sujetos, y surgen “a partir de distintas creencias, ideas y valores” que los configuran, los promueven y los perpetúan, en muchos casos, generación tras generación. En este mismo sentido, los imaginarios funcionan como insumos para comprender modos de ver, de ser, de actuar de los actores sociales influenciados por su cultura pero también, como afirma Pintos: “hacen visible la invisibilidad social” (1995: 8), la desnudan y la ponen al descubierto. Explorar y recuperar la *memoria* para identificar los *imaginarios*, es útil y pertinente en tanto que permite conocer procesos y cambios que:

“(…) se dan de manera sutil y pausada en el tiempo, (siendo) difícil detectarlos en los momentos exactos y como se producen. Por ello, (se acude) a la memoria para que las personas recuerden y cuenten los eventos significativos en sus vidas... Cuando se mira hacia atrás es más fácil detectar esos cambios (y aprendizajes) y los momentos en que se dieron, así como las circunstancias que los permitieron (Rodríguez, 2004:16).

Aunque no es menester desglosar el método utilizado en el estudio, explicarlo vale la pena, así sea brevemente, en cuanto deja ver que el rastreo cualitativo permite o ayuda a construir una especie de mapa cultural a partir de las miradas y perspectivas de cada uno de los sujetos abordados en la indagación. Desvelar tales imaginarios funciona como manera de acercarse a esos modos de ver, actuar, encontrarse y reencontrarse con *lo político*, como ciudadanos, como personas que conviven y comparten espacios, momentos, tiempos. Resignificar la política es, entonces, un interés que se podría materializar en la manera como los sujetos entran en el juego político, y en el cómo actúan cotidianamente y participan en los procesos de transformación de su propia vida, conscientes y empoderados.

En el marco de la *acción colectiva* surgen otras preocupaciones por cuanto la misma implica reorientar las voluntades individuales hacia lo colectivo: ¿Cómo articular la acción individual hacia tal fin? ¿De qué manera podrían los sujetos llegar racionalmente a la acción colectiva?

Los imaginarios son construcciones sociales que residen en el repertorio simbólico de la memoria colectiva de los sujetos, y surgen “a partir de distintas creencias, ideas y valores” que los configuran, los promueven y los perpetúan, en muchos casos, generación tras generación

Cuatro ejes para conceptualizar la política

Lechner (1984), como principal referente, propone cuatro ejes fundamentales para comprender la vitalidad de la política en la vida social, y que a su vez permiten hacer un abordaje del asunto estudiado: la transición del sujeto a la acción colectiva. El más recurrente y destacado en su propuesta es *el orden*, frente al cual apunta que “si concebimos a la sociedad como un orden natural que evoluciona según la legalidad inmanente, entonces no hay lugar para la política como disposición social sobre las condiciones materiales de vida” (Lechner, 1984: 17). Crítica al *orden natural*, regido por la causalidad y que supone una realidad objetiva y unívoca, en la que los sujetos no son más que individuos que responden a un diseño establecido por leyes generales alejadas de su voluntad, una negación de la condición humana que privilegia la materialidad y la objetividad.

Lecher, sitúa el marco en el cual la sociedad puede ser vista como un *orden social* históricamente construido donde la política adquiere sentido como práctica social. Donde se reconoce al hombre como sujeto y se le otorga valor como miembro de una colectividad en la que *el deseo* juega un papel esencial y la intersubjetividad comienza a tomar sentido en la construcción de ese *orden* donde la política organiza las relaciones sociales. Concebida así, la realidad resulta del intercambio de sentidos por la acción del hombre; dejaría de ser objetiva, material e inmutable. Es lo que podría ser asumido como un *orden político*, y por lo cual podría instalarse este eje en la dinámica de la *acción colectiva* como la que hace posible que tal orden logre configurarse y dar sentido a la sociedad. De modo que no es el individuo quien la protagoniza, sino una suma de sujetos conscientes y decididos a actuar en conjunto, en común, por un propósito compartido.

Esto conduciría a ver la política como acción viva que resulta de las interacciones sociales, y nos sitúa en un segundo eje, *técnica e interacción*, donde el sujeto trasciende de la individualidad hacia un lugar en el que la política lo integra como agente central de su acción. Deja de ser en ese momento un ser aislado para constituirse en *sujeto político*, toda vez que a partir de esa transición asume un rol como transformador y constructor al mismo tiempo de su realidad. Aparece la *interacción social* como el proceso que deviene en sociedad a partir del momento en que “los hombres toman consciencia de las contradicciones estructurales a través de delimitaciones ideológicas” (Lechner, 1984:28). En ese momento, entra en juego el Estado como una forma de generalidad que da continuidad a los hombres, una instancia de “totalidad social respecto a la cual se reconocen los sujetos entre sí, y cada cual a sí mismo” (Lechner, 1984:31), pero no un Estado administrado por un gobierno delegado, sino con la participación y co-gestión de la sociedad civil y los ciudadanos organizados.

En el tercer eje, *subjetividad y formalización*, la convivencia colectiva es una de las apuestas fundamentales en tanto proceso de interacción y construcción de significados compartidos en medio de las diferencias. Lo cual propone a la política como un espacio de trabajo, traducción y establecimiento de acuerdos intersubjetivos. De ahí que se le considere como comunicación simbólica (aún asumiendo que todo proceso comunicativo es simbólico por su naturaleza, origen y soporte en los signos), toda vez

que encuentra en la subjetividad el espacio de construcción de tales significados; la libertad del hombre y su condición humana, actúa como sujeto productor de sentidos y *fabricante* de su historia.

No puede existir *orden social* en la racionalidad formal, en la estática, pues no es en la unidimensionalidad donde se construye la realidad social, sino en la pluralidad y la diferencia. Así se caracteriza un nuevo eje, el de la *acción instrumental* y la *expresión simbólica*, donde el mito y el rito surgen como manifestaciones culturales a través de las cuales se visibiliza la acción colectiva de los sujetos; reconociendo que *la política como ritual* es una afirmación de la vida colectiva práctica cultural acordada y convertida en *performance* casi sagrado de los actores sociales que la viven. Por su parte, el mito deviene como forma simbólica de disposición sobre el mundo, un referente para pensar y organizar la sociedad. Ambas formas de interacción y construcción legitiman el *orden social*.

El caso de las mujeres líderes comunitarias: regreso a la cooperación

A partir de la construcción de las colchas de retazos elaboradas con los dibujos de los líderes comunitarios, y de sus relatos fue posible encontrar una serie de coincidencias en el discurso de las mujeres líderes. Tales coincidencias cobran suma importancia en la medida que hoy día la sociedad ha perdido de vista el valor de *lo colectivo* y legitima la individualidad como estatus de independencia y éxito -alterando el *orden social* y regresando al *orden natural*-, salvo en casos donde la realidad, sus problemáticas y conflictos hacen necesario el encuentro en el contacto con el "otro", para dialogar, debatir, deliberar y construir acuerdos.

La pregunta que dio inicio al estudio fue: ¿cuál fue el momento más importante en su vida como líder de su comunidad? Y desde allí se desencadenaron dibujos, relatos y reflexiones. Ahora bien, para hacer claridad en lo coincidente, es necesario precisar, antes que nada, que las respuestas de los hombres líderes, tanto en sus dibujos como en sus relatos, dejaron ver que ese "momento más importante" fue el día de su elección como presidentes en sus respectivas juntas de acción comunal. Expresiones personalistas como "he llevado muchos logros a mi comunidad", "me llena de satisfacción tanto lo que hago para mi barrio como lo que logro para otras comunidades", o, "cuando la comunidad ve que ese líder va entregado y tiene toda la disponibilidad para hacer todas las cosas posibles, pues la comunidad reacciona", dejan ver una mirada de *lo político* como lo que el representante delegado hace, convirtiendo a la comunidad en simples seguidores del "líder salvador".

En pocas palabras, la mirada masculina deja ver un imaginario del poder a partir del elegido, y niega así que éste reside en quien elige. Por lo tanto, la acción política es para el líder masculino la posibilidad de ser quien hace las cosas, mientras su pueblo lo aclama. Una mirada individual, muy desde lo particular, que deja a la colectividad solo la función de elegir, y aplaudir. De este modo, en un mundo cada vez más abierto como complejo, el poder en uno solo sería un retroceso hacia el *orden natural*, donde la estática del establecimiento rige y se rompe toda posibilidad de interacción e intercambio simbólico que conduzca a construir alternativas más integradoras e incluyentes. Esto desencadena en el

Resignificar la política es, entonces, un interés que se podría materializar en la manera como los sujetos entran en el juego político, y en el cómo actúan cotidianamente y participan en los procesos de transformación de su propia vida, conscientes y empoderados

La sociedad puede ser vista como un orden social históricamente construido donde la política adquiere sentido como práctica social. Donde se reconoce al hombre como sujeto y se le otorga valor como miembro de una colectividad en la que el deseo juega un papel esencial y la intersubjetividad comienza a tomar sentido en la construcción de ese orden donde la política organiza las relaciones sociales

aislamiento del colectivo de la acción política, quien se resigna a dejar todo en manos de su delegado, coartando, y muchas veces anulando, la participación.

En contraste, el sentido cooperativo de lo político volvió a hacerse visible en la actuación política de las mujeres líderes comunitarias. Cada uno de sus dibujos mostró un entramado de relaciones; un tejido desde la base misma, dejando ver que el día más importante de su vida como líder fue cuando tuvieron la posibilidad de trabajar en conjunto con los demás integrantes de su comunidad en la solución de sus necesidades. Sus relatos evidencian el significado que le otorgan a la acción política: "Soy líder del programa familias en acción, madres familias en acción y como líder me siento bien representando a mi comunidad (...) yo me sentí bien porque ellas todas me colaboraron y se sintieron felices". Una mirada donde la líder no hace desde fuera, con un poder delegado, sino que integra y participa con todas. El relato de otra líder sobre su dibujo deja ver con más claridad el sentido colectivo:

"ahí estoy representando una reunión que hicimos en la comunidad (...) sobre la salud de los habitantes (...) nos reunimos todos, hubo juegos, concursos, refrigerios, participaron los niños, sobretodo porque las asambleas no solamente son los adultos, siempre hay que llevar a los niños a que participen de todo para que ellos vayan teniendo un objetivo de la vida, eso me alegró mucho". Y refuerza anotando: "fue el día más feliz de mi vida como líder comunitaria porque nos integramos todos con los niños y hubo participación de la gente".

Son dos testimonios que validan la apuesta del *orden social* que propone Lechner y que encuentra en la acción colectiva el modo de hacerlo posible. Sobre todo porque estas mujeres no se ven sólo como delegadas representantes que fueron privilegiadas por una elección, sino como parte de la comunidad, responsables de su comunidad, de su gente y de sí mismas. Así mismo, descubren en el encuentro con el "otro" la posibilidad de transformar su realidad, de atender sus necesidades, de dirimir sus conflictos, no sólo ratificando el eje de la *técnica e interacción* donde se ven como sujetos políticos, sino el de *subjetividad y formalización*, por cuanto dan sentido a lo colectivo integrando a su comunidad en la acción política. Así lo demuestra otra líder cuando anota:

"para mi la mayor satisfacción fue conseguir el pavimento de la calle principal, porque allí está el colegio (...) fue algo de que me llenó de satisfacción porque los niños por fin se ven caminando en el pavimento, ya no pisan barro (...) y fue una satisfacción doble porque lo conseguí con ayuda de la comunidad participando". Es una respuesta contundente que además de ratificar los ejes mencionados anteriormente, deja ver que el *ritual* de la participación comunitaria solamente deviene en resultados de bienestar colectivo si existe un compromiso de los integrantes de la comunidad o del grupo social, con la solución de sus necesidades y problemas. En este sentido se legitima, como se ha dicho, el *orden social* por encima del *orden natural*, y deja ver la importancia del *sujeto consciente* como actor principal de la acción colectiva, como alternativa esencial para abordar la realidad -con sus complejidades y marañas-, y transformarla.

A manera de conclusión

Es en la cultura misma donde esta posibilidad reside, pues ella ofrece ese repertorio simbólico resultante de acuerdos sociales que permite poner en común las ideas, las necesidades, y sobre todo, comprenderse como parte de un colectivo. De manera que los imaginarios de estas mujeres líderes dejan ver que la acción política definitivamente va más allá de lo que pueda hacer el representante elegido, y que la sociedad en la que vivimos requiere romper los personalismos, caudillismos y las prácticas totalitaristas, para mirarnos más en conjunto, como sociedad que somos. Lejos de la agresiva pasividad del mundo electrónico, eficiente pero limitante, y cada vez más cerca de la dinámica de la interacción social, tan compleja como efectiva, para encontrar el mejor espacio para discutir las ideas, y para tomar decisiones que realmente sean beneficiosas para todos.

Queda clara la importancia de construir procesos colectivos representados en la disposición de una estructura social que facilite articular el interés particular con el beneficio general. Se valoran los elementos simbólicos de la cultura que nacen de la subjetividad y que dan cuerpo a la política como práctica social y cultural, y que encuentra en el Estado el espacio donde se configura y actúa la colectividad. De esta manera se presenta una opción donde el *orden social* legitima a la democracia como un escenario de participación e intercambio de sentidos, un orden que circula entre una dimensión normativa impuesta por la formalización, y una dimensión representativa que se construye a partir de los significados compartidos por los sujetos en interacción. Del mismo modo, –y dentro de este marco de interacciones, intersubjetividades y producción de sentidos–, surgen prácticas de confrontaciones de poder que desencadenan en tensiones y resquebrajamiento social, por las fuerzas de dominación cultural hegemónica, que grupos sociales dominantes imprimen persiguiendo sus intereses. Pero es en la misma cultura, como lugar y construcción colectiva, donde reside la posibilidad para flexibilizar tales tensiones y generar procesos de transformación, donde la interacción simbólica, en el mismo marco intersubjetivo, arroje fórmulas, estrategias y respuestas para la reivindicación y el equilibrio social.

Los imaginarios de estas mujeres líderes dejan ver que la acción política definitivamente va más allá de lo que pueda hacer el representante elegido, y que la sociedad en la que vivimos requiere romper los personalismos, caudillismos y las prácticas totalitaristas, para mirarnos más en conjunto, como sociedad que somos

Referencias bibliográficas

ALMOND, G. & VERBA, S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

ARENDRT, Hannah. *Crisis de la república*. Taurus, Madrid, 1973.

BOBBIO, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Año académico 1975-1976. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

BORON, A. (ed). *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2006.

CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol.1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Tusquets: Barcelona, 1983.

DÍAZ, Eolo. "El legado de Norbert Lechner a la ciencias sociales en Chile". *Agenda Pública*. No. 4 (2004). Chile.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Taurus, 1989.

LECHNER, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.

— *La dimensión subjetiva de la política*. Chile: LOM Ediciones, 2002.

LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991. P. 131.

MOLINA, Ignacio. *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

MURRAY, Edelman. *The symbolic uses of politics*. University of Illinois Press, 1974.

ORJUELA, Luis J. "Las transformaciones contemporáneas de lo político y sus problemas de legitimación". *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 22 (2003).

PINTOS, J.L. *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Editorial SAL TERRAE, 1995.

— "Construyendo realidad(es): Los imaginarios sociales". En: Vega, J. y

García, L. "Imaginarios de Ciudadanía en niños y niñas: ¿súbditos o empoderados?". *Investigación y Desarrollo*. Vol. 13. No. 2 (2005). P. 296-317.

Programa Colombia-Universidad de Georgetown. "Fortalecimiento Institucional de las Asambleas y Concejos en Colombia. Tema: Juntas de Acción Comunal". *Paquete Electrónico Semanal de Información jurídica*. Envío # 33 (27 abril de 2004).

RODRÍGUEZ, Clemencia et al. "Guía para la primera fase de la evaluación de experiencias para la comunicación ciudadana". *Documento de trabajo*. 2004.

SARTORI, Giovanni. *La democracia en 30 lecciones*. Bogotá: Taurus, 2009.

SERNA Bravo, G. et al. *Discurso e imaginario, poder e identidad. Posibilidades de la investigación social*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2006.

VÁZQUEZ, Félix. *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginarios*. Paidós: Barcelona, 2001.

Micaela A. Román Suxo

Colectivo de investigación Jiwasa

mica_roman@hotmail.com

*“Pedimos mano de obra y nos llegaron seres humanos”
Frase popular*

Experiencias y realidades

La corriente de la sociología del conocimiento liderada por Schutz hace referencia a la diversidad de realidades en el mundo de la vida, Berger y Luckmann destacarán que “Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Su ubicación privilegiada le da derecho a que se llame suprema realidad” (2001:39). En este sentido, se ha indagado la configuración y reconfiguración del imaginario de los migrantes a partir de las distintas realidades que transitan: una *realidad inicial*, es decir, aquella que se presenta en el lugar o país de origen, y una *realidad suprema*, la que se refiere al lugar de destino y llega a ser parte de una cotidianidad¹.

Aunque desde la investigación social se ha considerado el fenómeno de la movilidad humana a partir de muchas perspectivas, la mirada sobre la determinación económica y laboral como promotora de la migración internacional ha sido tratada con prioridad. Sin embargo, conocida la variedad de factores que promueven la construcción de un proyecto migratorio, el presente artículo los analiza en tanto configuradores del imaginario del migrante, que si bien tiene que ver con los motivos que impulsan el proyecto (justificación), presenta una interrelación entre la imagen que se tiene del lugar de destino y del lugar de origen.

Imaginando el lugar de destino desde la realidad inicial

Cuando Llanos y Spedding nos recuerdan que la migración no es el resultado mecánico de una combinación de factores, sino más bien una estrategia y un proceso que depende de las estrategias y procesos de sus antecesores (1999:13), entendemos que este amplio abanico de factores –no sólo objetivos a la persona sino principalmente subjetivos–, hacen que el migrante procese el contexto junto a algo

Este trabajo se desprende de la tesis para optar por el título de licenciatura en Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. La información y relatos que se presentan en este documento fueron recabados principalmente con inmigrantes bolivianos en Madrid hasta el año 2007

1. Nótese que al hacer mención de una única *realidad suprema* no se está pretendiendo hablar de una realidad descubierta u objetivada, sino más bien en el sentido que Schütz le da a la realidad de la vida cotidiana (2003).

Se ha indagado la configuración y reconfiguración del imaginario de los migrantes a partir de las distintas realidades que transitan: una realidad inicial, es decir, aquella que se presenta en el lugar o país de origen, y una realidad suprema, la que se refiere al lugar de destino y llega a ser parte de una cotidianidad

primordial para entender los flujos migratorios de bolivianos: la presencia de *redes sociales* en las trayectorias migratorias². Goycochea (2003), Herrera (2002) y Pedone (2002) también nos han mostrado que el imaginario en el caso de los ecuatorianos está estrechamente vinculado a las redes sociales, pues graficarían en origen el progreso y el desarrollo de los países europeos (Goicochea, 2003:35). Para el proceso boliviano en Arlington, De la Torre ha mostrado, en términos de prácticas sociales, como las redes sociales vinculan comunicación e imaginación prestando especial atención a las llamadas telefónicas y a las videograbadoras como vehículos afectivos y regulares de información de los detalles de la vida en el extranjero que responden a la 'oralidad boliviana', es decir, a las prácticas comunicacionales bastante enraizadas en la población (2006: 114-117).

Por eso, para indagar ese proceso de ordenamiento o entrelazamiento de factores se han analizado las historias de vida de migrantes bolivianos y bolivianas que, a través de sus diálogos desprendidos, han compartido sus variadas experiencias y sus vínculos con migrantes antecesores; mostrando así ciertos hilos conductores que permiten hacer más visible su imaginario pero que no pretenden mostrar o descubrir una realidad, sino más bien recuperar las experiencias que se desplazan alrededor de múltiples realidades.

La construcción imaginaria del boliviano respecto de su proyecto migratorio empieza por la identificación que éste hace de su realidad inicial. Bajo estos términos se puede hacer referencia a dos situaciones: aquella evocación de los migrantes hacia la identificación de necesidades no satisfechas y, por otro lado, la identificación de condiciones sociales no favorables.

Necesidades no satisfechas en Bolivia

La identificación de la realidad inicial donde el tema económico es directriz la denominamos *frustración económica* y tiene que ver con el reconocimiento de necesidades no satisfechas, éstas pueden tener dos formas u orígenes: la primera son necesidades económicas no satisfechas de hecho, es decir la imposibilidad de generar recursos económicos para la manutención de su hogar, alimentación, servicios básicos, educación de los hijos y, sobre todo, la imposibilidad de pagar deudas e intereses bancarios.

Aunque muchos estudios sobredimensionan la necesidad económica de los migrantes en sus países de origen, en tanto imposibilidad laboral e incluso marginalidad, es importante considerar las peculiaridades de cada grupo así como su componente social. Es así que el segundo origen de *frustración económica* tiene que ver con el efecto de atracción, donde la relación con migrantes es determinante; es decir, personas que no necesariamente les falta para comer o para cumplir con los pagos por los servicios básicos, sino que tienen ingresos económicos suficientes para vivir en su lugar de origen, pero su relación con los emigrantes y la concepción del "primer mundo" moderno y desarrollado les causa la aspiración de lo que tienen otros, y con ello, a sentir necesidades insatisfechas como la construcción de una casa, la compra de un automóvil, la educación privada para los hijos.

2. Véase Martínez Veiga (1997) a partir de su investigación de inmigrantes dominicanos y marroquíes en España propone que el papel de las redes migratorias no es siempre esencial en los flujos migratorios, su importancia sería oscilante y matizable de acuerdo a cada conglomerado. Sin embargo, para el caso boliviano diversas investigaciones han mostrado que las redes sociales son fundamentales en la viabilidad del proyecto migratorio (De la Torre 2006, Hinojosa 2000, 2007).

Cualquiera de estos dos casos confluye en una proyección ideal del hecho migratorio en tanto generador de 'progreso' en la realidad inicial y "mejor vida" en el lugar de destino que es asociado a características como "orden", "limpieza", "progreso", "horas de trabajo".

Condiciones sociales no favorables en Bolivia³

El migrante identifica situaciones y/o conflictos personales que le impiden desarrollarse social e individualmente dentro de su realidad inicial; en los relatos trabajados se encuentra la *decepción familiar* y el *fracaso académico* como impulsores en la construcción de un imaginario. El fracaso familiar y académico, entendido desde una perspectiva social, jugará un papel importante en la no proyección ideal del lugar de destino. Situaciones que conciernen tanto a hombres y mujeres como el divorcio, la imposibilidad de formar una familia, la violencia familiar, el maltrato psicológico, entre otras, provocarían que el lugar de destino se convierta en una válvula de escape; un lugar nuevo y diferente pero a la vez un *no lugar*, un lugar sin forma o sin características y más bien su imaginario se concentraría en lo no favorable de su realidad inicial.

Profundizando, el *divorcio o problemas en el ámbito familiar* son una de las primeras características de las personas que narran no haber pensado, imaginado o siquiera preocupado, en cómo sería la sociedad a la que se dirigen. El olvido, el rechazo social o familiar causado por un conflicto familiar es un fundamento destacable que motiva su migración, pero no puede ser limitado exclusivamente al caso de las mujeres, pues en los varones también se han encontrado relatos identificadores de condiciones no favorables donde los conflictos familiares desembocan en problemas sociales, por ejemplo el caso de esposos infieles que son rechazados por su familia y posteriormente por su entorno, o los casos de aquellos que buscan separarse de sus esposas y temen a la desaprobación familiar y social en el lugar de origen, entre otros.

Es interesante destacar que esta forma de identificación de la realidad inicial como no favorable no tendría por qué desembocar necesariamente en la imaginación de un destino ideal, un camino a la liberación patriarcal o un horizonte de mayor libertad social, como lo apunta por ejemplo Cecilia Lipszyc (2004) para el caso latinoamericano. El ordenamiento de estos factores promotores de la migración muestra que el imaginario de estos casos está centrado en su realidad inicial. Por otro lado, ésta no construcción imaginaria de un lugar de destino ideal justificaría también la actual reproducción en el lugar de destino de prácticas tradicionales que se podrían considerar de sociedades patriarcales, donde las mujeres se encargan de las labores del hogar y los hombres del trabajo pesado fuera del hogar y que finalmente justificaría el carácter familiar que termina adquiriendo la migración de los bolivianos.

El pesar de muchos jóvenes por un *fracaso académico* dado por la imposibilidad de acceder a una universidad, el sentirse poco capacitados para terminar el colegio o el alejamiento de los estudios los encierra en un círculo de poca expectativa laboral y provoca la imagen de un lugar de destino limitado al ámbito laboral, las horas de trabajo y remuneración. Ese lugar se convierte en un destino amorfo y sin particularidades donde no se necesita una formación académica para desarrollar una actividad

La construcción imaginaria del boliviano respecto de su proyecto migratorio empieza por la identificación que éste hace de su realidad inicial, bajo estos términos se puede hacer referencia a dos situaciones: aquella evocación de los migrantes hacia la identificación de necesidades no satisfechas y, por otro lado, la identificación de condiciones sociales no favorables

3. Es relevante señalar que en esta caracterización no se deja de lado la motivación económica, pues ésta será siempre algo inevitable, pero no se la considera como fundamento único y aislado; en realidad en todas las historias de vida analizadas es un eje transversal.

El migrante identifica situaciones y/o conflictos personales que le impiden desarrollarse social e individualmente dentro de su realidad inicial; en los relatos trabajados se encuentra la decepción familiar y el fracaso académico como impulsores en la construcción de un imaginario

económica y ser bien remunerado. Por otro lado, el lugar de origen está siempre presente en el imaginario del migrante en tanto espacio de exposición de logros económicos y ámbito para el despliegue del prestigio que no estaba a su alcance anteriormente. Diversos estudios han explorado el peso del prestigio en las prácticas sociales de bolivianos, aquellos enmarcados dentro del fenómeno migratorio relacionan el hecho principalmente con prácticas festivas en los lugares de origen y de destino (Giorgis, 1998; Hinojosa, 2000; De la torre, 2006).

(Re) configurado imaginarios: camino de la realidad suprema

La investigación de Claudia Pedone en el Ecuador muestra como las representaciones del lugar de destino se confunden, solapan y entran en conflicto al arribo de dichos lugares (2002:58). En este artículo denominamos esta etapa como *realidad transitoria*; momento de encuentro con el lugar de destino en el que los emigrantes sufren indudablemente un impacto que produce dudas, inseguridades y probablemente también efectos positivos, por lo tanto un momento donde el imaginario del migrante comienza a ser re-configurado.

Las impresiones negativas muchas veces comienzan por el abandono de su contacto (amigo, paisano, familiar) en el aeropuerto del lugar de destino, situación que empieza a complejizar la imagen de las redes sociales. La llegada a la primera vivienda es otra de las primeras impresiones que marca esta etapa, la pérdida de privacidad, lo limitado del espacio, las relaciones tensas entre inquilinos, así como múltiples cobros por servicios y alimentos contrarresta lo que muchos dicen no sucede en Bolivia, el "no se acostumbra en Bolivia"⁴ va poco a poco tomando fuerza y perfilando la idealización del lugar de origen. Dentro de este momento transitorio, esa idealización del lugar de origen está acompañada de dudas sobre la realidad y el lugar en el que se encuentra. Así describe su llegada una boliviana inmigrante:

"...cuando he llegado mi impresión ha sido,..., parecía una ciudad abandonado, un pueblito insignificante, sus departamentos están pequeñitos, en Bolivia son tan grandes, por lo menos donde yo he estado, tenía mis comodidades, tenía mi terraza, donde estar, donde colgar la ropa, tenías tu lavadero y aquí no, pensé en primer momento, mi primera imagen era que España, que Madrid era un pueblo abandonado" (Carola, 43 años, 2007)

Hasta ahora la experiencia individual del migrante, que puede ser entendida como algo circunstancial y personal, empieza a reconfigurar el imaginario únicamente a partir de que éste empieza su interacción con otros inmigrantes que, bajo sus mismas condiciones, comparten experiencias individuales y familiares. Empezando de esta manera a asociar su experiencia con "lo normal" de la vida de un inmigrante en Madrid. Esta interacción inicial que puede ser de corta o larga duración, y está enmarcada en la red transmisora de información, es fundamental para empezar la reconfiguración, pero también son las primeras interacciones con nativos españoles, los encuentros cara a cara y principalmente a través del primer trabajo conseguido; indudablemente, la interacción cotidiana con un contexto mayor (es decir fuera de los espacios de relación que puedan

4. En el caso de las personas que tienen una trayectoria migrante en otros países, asumen esta situación de readaptación con mayor facilidad pero es latente la idealización del lugar de origen.

crear los bolivianos en Madrid) con nativos del lugar de destino muchas veces es lo que direcciona o re-direcciona el imaginario del migrante. En otras palabras, gracias a su experiencia individual y posterior socialización con otros migrantes en sus mismas condiciones, el migrante puede esperar más de esta sociedad si su relación con el nativo español –más allá de lo inicialmente vivido– es adecuada, genera esperanzas y perspectivas. En este sentido, la experiencia inicial es asumida como algo circunstancial y no como la realidad de la vida cotidiana, la realidad estaría en las expectativas que generaría el contexto mayor.

El boliviano en la *realidad suprema* de la vida cotidiana –a través del trabajo, el ocio y la rutina– enfrenta problemas y situaciones desde los cuales su imaginario seguirá reconfigurándose y aún así este podría seguir siendo algo fluctuante, así lo señala por ejemplo Rocío: “Yo a este país no lo veo, lo vivo día a día, es un país que no es bueno ni malo, depende de cómo lo vivas el día a día, pues si lo vives bien es un país bien”(24 años, 2007).

Los imaginarios relacionados a un fracaso académico o frustración económica, son los que más fácilmente procesan su imaginario, lo asumen y lo reproducen con los recién llegados. Estos migrantes son los más proclives a quedarse en España, y pensar en su retorno a Bolivia únicamente como visita o por lo menos visualizar su retorno definitivo como un horizonte muy lejano. Para el caso de los que inician su proyecto migratorio a partir de una decepción familiar, la re-configuración de su imaginario pasa por los viajes de visita a su lugar de origen y por la inclusión del aspecto económico dentro de sus prioridades, en tanto que trabajar y ahorrar dinero le permitirán mejorar su economía y la de su familia, así como adquirir prestigio, independencia y seguridad en sus visitas.

Reproducción del imaginario: La familia migrante entre la realidad y la “ficción real”

La imposición del visado a los ciudadanos bolivianos a partir del primero de abril del 2007 fue una noticia que tuvo un efecto importante no sólo en medios de comunicación nacionales, sino también internacionales. Las historias de bolivianos que intentaban ingresar a Europa por vía aérea o marítima antes del límite permitido se escucharon ampliamente. Desde la prensa internacional, pocos repararon en lo que significa para algunos bolivianos tomar un crucero desde Brasil con dirección a Europa, o pagar un tour de 18 días por toda España. El hecho es que nada podía impedir su llegada.

¿Cómo explicamos esa exaltación?

La reproducción de los imaginarios es crucial para entender estos sucesos, pues la ilusión fue avivada desde España por los mismos migrantes, pero ese imaginario transmitido a los familiares, amigos y paisanos no es siempre el mismo. La reproducción del imaginario puede adquirir dos formas: la forma ficticia –“ficción real” porque habla de una realidad que es ficción– que sólo es posible de reproducir a distancia desde el lugar de destino o en ocasionales visitas a familiares, amigos y conocidos en el país de origen; y la forma real que reproducen los mismos inmigrantes

El pesar de muchos jóvenes por un fracaso académico dado por la imposibilidad de acceder a una universidad, el sentirse poco capacitados para terminar el colegio o el alejamiento de los estudios los encierra en un círculo de poca expectativa laboral y provoca la imagen de un lugar de destino limitado al ámbito laboral, las horas de trabajo y remuneración

Por otro lado, el lugar de origen está siempre presente en el imaginario del migrante en tanto espacio de exposición de logros económicos y ámbito para el despliegue del prestigio que no estaba a su alcance anteriormente

con la misma familia, amigos o conocidos ante la inmediatez de la realidad suprema.

La forma ficticia en cualquiera de los casos de migrantes (provenientes de la decepción familiar, fracaso académico o frustración económica) está relacionada fundamentalmente con las características del mundo laboral, la remuneración económica y la vivienda; así se puede entender que se pague elevadísimos montos cuando no se tiene conocimiento del tiempo que se debe trabajar para pagar únicamente el dinero 'invertido' para el emprendimiento del viaje (es decir boletos aéreos, seguro médico, impuestos, dinero de bolsillo, entre otros), en estas circunstancias las características de la población boliviana, las valoraciones de su forma de vida diaria y el tiempo de ocio desaparecen o pierden importancia.

La forma real de reproducción del imaginario responde a la racionalización de éste en términos de ventajas y desventajas en la realidad suprema. Aquellas historias donde los migrantes reciben la realidad de destino satisfactoriamente se adecuarán con mayor facilidad a la cotidianidad y la problemática que los rodea. Goycochea señala que la *ilusión* se convertiría en una estrategia que permitirá superar las contradicciones de los lugares de destino, maltratos y discriminación (2003:58-59).

Son los migrantes los que se encargan de reproducir su imaginario con familiares, amigos o conocidos recién llegados a través de su cotidianidad, exponiendo las condiciones que deben ser aceptadas y presentando la normalidad de sus acciones como inevitables en la vida de los migrantes, por lo tanto la racionalización del imaginario, o esa lectura compartida de su realidad suprema, empieza a expresar el imaginario colectivo de los migrantes.

Comentario final

¿Y el imaginario de los nativos respecto de los migrantes?

El presente artículo enfoca su mirada únicamente en el proceso de construcción de imaginarios de los migrantes. Existe una serie de problemáticas que se van desarmando en la relación de dos mundos, donde obviamente ambos imaginarios se encuentran: el "otro" migrante y el europeo que ya han sido concebidos e ideados antes de relacionarse, vinculando a uno con el retraso y al otro con el progreso y la superioridad. Si bien ambas concepciones están plenamente internalizadas en la subjetividad y discursividad de los sujetos, entendemos que la reproducción de las mismas se da principalmente en su cotidianidad, donde desde ambos lados se acepta la mutua lógica colonial. Sin embargo, es indudable que la lógica de la vida transnacional del migrante le permite a éste ser un buen transmisor de información, siendo así tal vez el reproductor y profundizador en sus lugares de origen de la lógica colonial en la que el mundo occidental-europeo es superior, letrado y racional, aunque eso incluya la ironía de la anulación de sus derechos humanos, civiles, y/o laborales.

Por otra parte, aunque este artículo está realizado desde la visión de una investigadora que nace y vive en Bolivia –país "proveedor" de

muchos inmigrantes a España⁵– no se concentra en lo que se puede hacer respecto del “problema” de la inmigración en España, en tanto acciones concretas o ideales de integración. Pues si bien se reconoce la necesidad de construir una mirada conjunta donde los “sujetos” no sean tomados en cuenta en tanto polaridad, sino más bien en su forma de relación y desenvolvimiento dentro de un mismo espacio, el reto aún está pendiente. Éste es un intento de ir humanizando al sujeto migrante al que estamos haciendo referencia –es decir, al que es preconcebido y aceptado como ser retrasado y pre moderno–, para considerarlo como un sujeto que también tiene mucho que decir de su pasado y de su vida desplegada en diferentes realidades y múltiples experiencias, además de motivaciones, expectativas y necesidades que pueden ir más allá de lo que visualizan las instituciones públicas y privadas para su accionar.

La popular frase: “*Pedimos mano de obra y nos llegaron seres humanos*” aunque fue creada para una época distinta –donde irónicamente el flujo migratorio tenía otra dirección y otros eran los migrantes–, sigue siendo útil en nuestro tiempo; no solamente porque expone la invisibilidad de la persona dentro una nueva realidad, sino también porque motiva a reflexionar sobre la invisibilidad a la que es sometida el migrante dentro de la concepción y proposición de acciones enmarcadas en la problemática migratoria. La idea es revertir esta forma de invisibilidad que sigue negando la capacidad del sujeto migrante (individual y colectivo) de trabajar, proponer y apoyar, desde sus conocimientos y experiencias, a los procesos de intervención social que se ejecutan sobre una problemática de la cual debería ser protagonista.

Referencias bibliográficas

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La Construcción social de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

GIORGIS, Martha. *Y hasta los santos se trajeron. La fiesta de la virgen de urkupiña en el boliviano gran Córdoba*. Tesis de maestría en Antropología social, Posadas, UNAM, 1998.

GOYCOECHEA, Alba Gabriela. *Los imaginarios migratorios: El caso ecuatoriano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

HERRERA, Lucía. *La ciudad del migrante: La representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Ecuador: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

HINOJOSA, Gordonava Alfonso *et al.* *Idas y venidas: Campesinos tarijeños en el norte argentino*. La Paz: Fundación PIEB, 2000.

LIPSZYC, Cecilia. “Feminización de las migraciones: sueños y realidades de las mujeres migrantes en cuatro países de América Latina”, 2004. (En línea) (Consulta junio de 2010) <http://www.diba.es/urbal12/PDFS/CECILIA%20LIPSZYC.pdf>

MARTÍNEZ Veiga, Ubaldo. *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid: Trota Editorial, Fundación de Mayo, 1997.

Las impresiones negativas muchas veces comienzan por el abandono de su contacto (amigo, paisano, familiar) en el aeropuerto del lugar de destino, situación que empieza a complejizar la imagen de las redes sociales. La llegada a la primera vivienda es otra de las primeras impresiones que marca esta etapa, la pérdida de privacidad, lo limitado del espacio, las relaciones tensas entre inquilinos, así como múltiples cobros por servicios y alimentos

5. Para que sirva de referencia, se estima que en España viven más de 350 000 bolivianos con y sin permiso de residencia (Fuente: www.acobe.org)

PEDONE, Claudia. "Las representaciones sociales en torno a la migración". *Iconos*. No. 14. FLACSO (2002). P. 56-66.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2003.

SPEEDING, Alison; LLANOS, David. "No hay ley para la cosecha". *Un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*. La Paz: PIEB, 1999.

TORRE Ávila, Leonardo de la. *No llores prenda pronto volveré: Migración movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: Fundación PIEB, IFEA, UCAB, 2004.

PANEL V: COLONIALIDAD Y PODER: CAPITALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIEDAD

- INTRODUCCIÓN

Luis Alfonso Herrera

- "COLONIALIDAD DEL PODER" Y DINÁMICA RACIAL.
NOTAS PARA LA REINTERPRETACIÓN DE LOS
LATINO-CARIBEÑOS EN NUEVA YORK

Ramón Grosfoguel

- COLONIALIDAD Y FRONTERA

Ricardo Alberto Pulido Carrasco

- DE LA COLONIALIDAD PERPETUA Y OTROS
OPÚSCULOS: POR UNA SOCIOLOGÍA CRÍTICA
DEL PODER GLOBAL

Caio Simoes de Araújo

- EL CENTRO Y LA PERIFERIA:
UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DESDE
EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Keina Raquel Espiñeira González

Luis Alfonso Herrera Robles

*Director-investigador del Programa de Estudios Internacionales
e Interculturales de El Colegio de Chihuahua
Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*

alfluish@gmail.com

Bajo el tema *Colonialidad del poder: capitalismo, democracia y sociedad*, se presentaron en el panel V, una conferencia y tres textos que intentaron posicionar un conjunto de ideas y nociones desde la perspectiva decolonial; entendiéndola como una propuesta de reinterpretación y relectura desde las Ciencias Sociales y las Humanidades que pone como eje central el concepto de *Colonialidad del poder* y todo lo que de éste se deriva. A partir de las experiencias coloniales de larga duración durante el colonialismo europeo y su prolongación en el nuevo orden poscolonial global, se revisan categorías como centro-periferia, frontera, migrante-inmigrante, raza, etnia y poder global. Se parte de la premisa de que en el actual sistema-mundo moderno/colonial, planteado por Immanuel Wallerstein y los autores del giro decolonial, las situaciones coloniales presentes, aún producen sujetos coloniales racializados que presentan una posición estructural similar independientemente de su ubicación geográfica, es decir, siguen siendo racializados tanto en Europa, como en los Estados Unidos.

Quiero iniciar la reflexión partiendo de la necesidad de entender la colonialidad más allá de un periodo histórico, ya que el colonialismo como parte de una época histórica no necesariamente hace alusión a la *condición colonial*. La colonialidad como propuesta de análisis y estudio teórico, se entiende como una condición donde el poder es ejercido hacia los "otros", los extra-europeos, sometidos a un proceso de inferiorización y subalternización que da como resultado su sometimiento dentro de un orden social y político hegemónico. Eurocéntrico. Donde se reconoce el papel fundamental que ha jugado el capitalismo como un sistema que, basado en la explotación de una inmensa mayoría, ha logrado un sistema de privilegios para una pequeña parte de los habitantes del planeta.

La colonialidad del poder es una categoría sociopolítica que nos sirve para repensar el viejo y el nuevo orden colonial. El giro decolonial, los estudios subalternos y los estudios poscoloniales han cobrado fuerza en los últimos años debido a su abrumadora vigencia en sociedades contemporáneas que se creían libres de todo colonialismo. En este panel, se revisan desde cuatro miradas distintas cómo están operando estas

La colonialidad como propuesta de análisis y estudio teórico, se entiende como una condición donde el poder es ejercido hacia los "otros", los extra-europeos, sometidos a un proceso de inferiorización y subalternización que da como resultado su sometimiento dentro de un orden social y político hegemónico

La colonialidad del poder es una categoría sociopolítica que nos sirve para repensar el viejo y el nuevo orden colonial. El giro decolonial, los estudios subalternos y los estudios poscoloniales han cobrado fuerza en los últimos años debido a su abrumadora vigencia en sociedades contemporáneas que se creían libres de todo colonialismo

lógicas coloniales en distintas partes del mundo o repensando las categorías de análisis que nos ayudan a entender el mundo extra-europeo de hoy. Nociones e ideas como capitalismo tardío, flexible o salvaje, poscolonialismo, frontera, centro-periferia, poder, democracia liberal, globalización, migración, sujetos racializados, neoliberalismo, democracia, entre otras, son del interés de nuestros panelistas: Caio Simões de Araújo, Keina Raquel Espiñeira, Ricardo Alberto Pulido y el conferencista Ramón Grosfoguel.

Se realiza una crítica al viejo eurocentrismo que se ocupó de crear una epistemología donde quedaran fuera otras formas de pensamiento, desplazando sus realidades, formas de vida y convivencia. La reconceptualización y el repensar esta historia de la condición colonial permite encontrar en el pasado las claves de una sociedad presente que hoy se enfrenta a sus peores detractores. Por ejemplo, las crisis económicas cada vez más recurrentes, la pobreza, el hambre, la sobrepoblación, la muerte del campo, etc., fenómenos que muchas tienen veces tienen su origen en el colonialismo europeo –desde el siglo XVI hasta los del siglo XIX,– siempre bajo la consigna de orden y progreso y la misión civilizadora de una modernidad ahora exhausta. Parecería ser que el abandono es uno de los rasgos o elementos que mejor describen a nuestras sociedades contemporáneas, como sociedades del abandono¹.

En su presentación, el profesor de la *University of California, Berkeley*, aborda las zonas de contacto en ciudades globales como Nueva York, Ámsterdam y París que aún producen situaciones coloniales, y donde aparecen sujetos coloniales racializados e inmigrantes coloniales que sufren las consecuencias de la división internacional del trabajo, bajo la lógica de la colonialidad del poder. Para explicar bien estos procesos de racialización del otro-inmigrante, usa el caso de los puertorriqueños, dominicanos y cubanos en la ciudad de Nueva York. Nos advierte sobre la falta de literatura que revise la continuidad de la colonialidad de los Estados formalmente independientes.

"El mito de la llamada descolonización del mundo oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías colonial-raciales globales y contribuye a la invisibilidad de la 'colonialidad' actual. Durante los últimos cincuenta años, los estados que habían sido colonias, siguiendo los discursos eurocéntricos liberales dominantes construyeron ideologías de 'identidad nacional' 'desarrollo nacional', y 'soberanía nacional' que produjeron una ilusión de 'independencia', 'desarrollo' y progreso" (Grosfoguel, 2010).

Grosfoguel, evidencia como el eje colonial entre europeos, euroamericanos y los no-europeos produce nuevas subjetividades e identidades en el mundo moderno, además de las conocidas relaciones de explotación laboral y dominación. También presenta una distinción conceptual de importancia cuando diferencia al migrante del inmigrante, en tanto que son sujetos sometidos a distintas tensiones, tanto históricas como de colonialidad del poder. Pensando al *migrante* como aquel sujeto colonial que aún sufre formas directas de discriminación y estereotipos raciales parecidos a los que sufrieron los sujetos coloniales raciales de algún imperio. Y entendiendo por *inmigrante* a aquellos que llegan y que en un principio se ven rechazados para posteriormente ser aceptados generacionalmente.

1. Véase HERRERA Robles, Luis Alfonso. *La sociedad del abandono. Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas*, México: El Colegio de Chihuahua-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2010.

En suma, el profesor Grosfoguel pone sobre la mesa las formas como los sujetos coloniales/raciales han sido parte del imaginario euroamericano quedando subalternizados y silenciados históricamente por el colonialismo euroamericano. Situación que denuncia, se sigue presentando hasta la fecha con los latino-caribeños en Nueva York o los marroquíes, argelinos y turcos en Países Bajos y Alemania. Hace uso de la categoría de "colonialismo interno" de Blauner como marco de referencia para entender la asimilación de diversos grupos étnicos y raciales en los Estados Unidos.

"Según Blauner, este mito [el fundacional del Sueño Americano] no podría explicar la experiencia colonial de los grupos racializados en Estados Unidos. Se tenía que hacer una diferencia importante entre –inmigrantes– y aquellos que se originaron en las poblaciones coloniales internamente. El trabajo de los inmigrantes se incorporó como trabajo asalariado, mientras que los grupos colonizados experimentaron formas de trabajo coercitivo" (Grosfoguel, 2010).

Por otro lado, Keina Raquel Espiñeira de la Universidad Complutense de Madrid, se encarga de repensar las categorías de centro-periferia de la teoría de la dependencia desde la teoría decolonial, partiendo de la pregunta ¿cuáles son las bases de la desigualdad? A partir de esto, la desigualdad pasa a ser su noción central para explicarnos cómo funciona esta ubicación entre centro y periferia de los seres humanos según su posición social dentro del sistema mundo moderno-colonial. Esta llamada desigualdad estructural se nutre del sistema capitalista que la alimenta y fomenta, generando lo que podemos llamar la diferencia colonial.

La colonialidad y la modernidad –como lo explica Aníbal Quijano, Grosfoguel, Dussel, y Mignolo, entre otros–, son parte de una misma moneda. Donde la colonialidad se trató de ocultar por ser la parte oscura de la modernidad. Aquello que permitió la formación y consolidación del mundo europeo que hoy conocemos. Raquel Espiñeira, nos recuerda la interdependencia histórico-estructural a la que hacía referencia Quijano en sus estudios sobre este tema, y recupera la lógica capitalista de producción, distribución desigual y acumulación que operó paralela a la lógica de la modernidad basada en la idea de progreso y racionalidad. Su cruce de categorías, en este caso de centro-periferia y desigualdad con las nociones propuestas por la teoría decolonial nos permiten entender el papel histórico del capitalismo en esta distribución espacial del poder. Pero nos recuerda ser cuidadosos en no olvidar que dentro del mismo centro hay periferia y que dentro de la misma periferia, existe centro:

"Es decir, no toda la población que habita en un país periferia es población periférica, y no toda la que habita en un país centro es céntrica. ¿Hasta qué punto ser mujer, negra y musulmana implica una posición global de subordinación? Se puede estar dominado, o no, en las distintas jerarquías, pero como se ha argumentado hasta el momento, la posición de poder depende de múltiples factores, y omitirlos significaría pues una homogenización" (Espiñeira: 2010).

Ricardo Alberto Pulido de El Colegio de Chihuahua, ubicado geográficamente en la frontera norte de México, en su ponencia llamada *Colonialidad y frontera*, nos apunta dos momentos históricos con los cuales la colonialidad está presente ejerciéndose hacia los individuos. El

Grosfoguel, evidencia como el eje colonial entre europeos, euroamericanos y los no-europeos produce nuevas subjetividades e identidades en el mundo moderno, además de las conocidas relaciones de explotación laboral y de dominación

Keina Raquel se encarga de repensar las categorías de centro-periferia de la teoría de la dependencia desde la teoría decolonial, partiendo de la pregunta ¿cuáles son las bases de la desigualdad?

En un intento poco común entre los jóvenes investigadores, Alberto Pulido emprende el reto de centrar la frontera, es decir, ponerla como centro más que como periferia para su análisis sociológico

primer momento es el de la llegada de los conquistadores españoles al septentrión de la Nueva España (hoy el norte de México) y la fundación de misiones y presidios en medio de un terreno inhóspito y desértico. Aquí, la colonialidad del poder y el ser se basa en el intento de sometimiento de los antiguos pobladores de las conocidas culturas del desierto hasta el establecimiento y salida de tierras mexicanas una vez ganada la independencia.

Posteriormente, un segundo momento de colonialidad se da cuando una vez constituida la frontera entre México y los Estados Unidos en 1848 –producto de una guerra devastadora y sellada con la pérdida de casi la mitad del territorio mexicano–, la colonialidad del poder aparece en su formato renovado del siglo XIX. En esta ponencia, que Ricardo nos advierte es fruto de un análisis sociológico, los fenómenos locales y los conceptos de la colonialidad, nos muestran una nueva relación entre frontera y colonialidad.

En un intento poco común entre los jóvenes investigadores, Alberto Pulido emprende el reto de centrar la frontera, es decir, ponerla como centro más que como periferia para su análisis sociológico. Como él mismo lo dice, es difícil hablar de la frontera como centro, estando está ubicada en la periferia:

"Hemos de notar que la frontera no puede ser el centro, porque está en la periferia. Esto es parcialmente cierto. La parte verdadera nos obliga a entender de una buena vez que la frontera como centro no es más que una necesidad, porque la frontera es la parte más periférica de la geometría política. La frontera es el punto que guarda mayor distancia con respecto al centro. Pues resulta que tal condición, la de frontera debido a las implicaciones que contiene en los políticos y económicos que actualmente se presentan en la región, es el motivo principal para su centralización" (Pulido: 2010).

En este aspecto sobre centro-periferia, coinciden Espiñeira y Pulido, preguntándose ¿cuándo el centro deja de ser centro para convertirse en periferia y cuándo la periferia puede convertirse en centro? Por su parte, Caio Simões de Araújo de la Universidad de Coimbra, parte de una sociología crítica del poder global. Bajo el título *De la colonialidad perpetua y otros opúsculos: por una sociología del poder global*, propone una revisión de la categoría de poder en la teoría política y social, que ha quedado absorbida por las Relaciones Internacionales y su teorización del poder global. Así, parte de la premisa que las Relaciones Internacionales fabricaron un discurso imperial del poder. Además de imponer una serie de prácticas que el poder global homogeniza. De ahí, menciona de Araújo, la necesidad de un giro epistemológico en las Relaciones Internacionales que se utilice para la creación de "Epistemologías del sur" como epistemologías emancipadoras, tal y como las formuló Boaventura de Sousa Santos. Para tal cometido, se recurre a la noción de colonialidad de poder de Aníbal Quijano que es capaz de invertir estos discursos imperiales de las Relaciones Internacionales.

La hegemonía de las Relaciones Internacionales sobre otras disciplinas del poder, como la Teoría Política y la Teoría Social, fue posibilitada sólo hasta el fin del período colonial y por la apertura de un nuevo sistema internacional y la emergencia de nuevos Estados nacionales, sobre todo

en África. El poder de convocatoria de las Epistemologías del Sur, se debe a que posibilita la descolonización de las Relaciones Internacionales, abriendo posibilidades reales a otras formas de saber y conocimiento que no obedecen a la lógica del pensamiento moderno y su ciencia. Las llamadas formas de saber no-científicas.

El panel V, *Colonialidad y poder: capitalismo, democracia y sociedad*, pone a discusión las consecuencias de un sistema capitalista que tiene sus raíces en la modernidad-colonialidad, donde la condición colonial más que un mero periodo de la historia, comenzado en el siglo XV y finalizado a mediados del siglo XX con los procesos de descolonización sobre todo en África, cuestiona la condición actual de millones de seres humanos integrados en sociedades abandonadas y condenadas a la guerra civil, el desgobierno, el odio interracial, la demagogia, el populismo. Lugares donde la democracia pierde legitimidad y es recibida en muchos casos como una imposición producto de una intervención militar.

Caio Simões de Araújo parte de una sociología crítica del poder global El poder de convocatoria de las Epistemologías del Sur, se debe a que posibilita la descolonización de las Relaciones Internacionales, abriendo posibilidades reales a otras formas de saber y conocimiento que no obedecen a la lógica del pensamiento moderno y su ciencia. Las llamadas formas de saber no-científicas

“COLONIALIDAD DEL PODER” Y DINÁMICA RACIAL: NOTAS PARA LA REINTERPRETACIÓN DE LOS LATINO- CARIBEÑOS EN NUEVA YORK

Ramón Grosfoguel

*Departamento de Estudios Étnicos,
Berkeley University, Estados Unidos*

grosfogu@berkeley.edu

En los últimos quince años, la rúbrica de la identidad “latina” ha sido usada para apoyar la educación bilingüe, las demandas culturales, los derechos de los inmigrantes y para oponerse a la brutalidad policíaca. El término “latino” ha sido usado como una alternativa a “hispano”, porque este último es percibido como una identidad colonial impuesta por los grupos anglos dominantes en Estados Unidos. Aunque es útil para construir amplias coaliciones entre los grupos de origen latinoamericano y latino-caribeño, el término latino oscurece las relaciones complejas, heterogéneas y contradictorias entre y dentro de los llamados grupos latinos. La categoría “latino” derrumba las diferencias entre las poblaciones que tienen diversas experiencias históricas de opresión. Para evitar la combinación de dos significaciones, proponemos distinguir entre “sujetos/coloniales/raciales”, “inmigrantes coloniales”, e “inmigrantes” en el imperio norteamericano.

Estas distinciones proporcionan un punto de partida para un nuevo marco teórico que se orienta hacia el posicionamiento social de los grupos de inmigrantes racializados en Estados Unidos. Muy a menudo la posición social de estos inmigrantes ha sido tomada en torno a la cuestión de la asimilación, el contexto de la recepción, o en términos de la relación entre la construcción de la nación y la tez blanca. Sin embargo, el lugar contemporáneo de los migrantes latinos en la jerarquía racial/étnica en la Ciudad de Nueva York necesita comprenderse en relación tanto de la dinámica histórica como en el posicionamiento contemporáneo de los sujetos racializados/coloniales del imperio norteamericano y de la dominación norteamericana de los países latino-caribeños. Destacamos las categorías raciales construidas en el imaginario social euroamericano que son las categorías raciales dominantes que se usan en Estados Unidos. Por razones de espacio, aquí no estudiamos cómo las categorías raciales se construyen dentro de cada comunidad racial-étnica. Las percepciones racistas de los grupos son fenómenos exclusivamente de “los blancos”, aunque es importante reconocer que las percepciones racistas euro-americanas representan los puntos de vista de la sociedad.

Estudiamos la experiencia latino-caribeña de manera que ofrezca un nuevo enfoque a la pregunta: ¿porqué algunas minorías en Estados

Agradecemos a Enrique Dussel, Agustín Lao, Hector Cordero-Guzman, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, James Cohen, Nina Glick Schiller, Louis Mazzari, e Immanuel Wallerstein por su influencia intelectual y por las muchas conversaciones que contribuyeron para el marco teórico de este capítulo

Traducción del inglés al español de Alejandra Arroyo MS. Dpto. de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Estudiamos la experiencia latino-caribeña de manera que ofrezca un nuevo enfoque a la pregunta: ¿porqué algunas minorías en Estados Unidos tienen más éxito económico que otras que permanecen empobrecidas?

Unidos tienen más éxito económico que otras que permanecen empobrecidas? La pregunta ha sido hecha por otros investigadores (Glazer y Moynihan, 1963; Lieberman, 1980; Sowell, 1981; Steinberg, 1981). Nuestro objetivo es re-pensar las antiguas suposiciones y abrir el debate. Preferimos hacer un intento provocativo para estimular el debate más que proporcionar una solución definitiva. Para comprender estas dinámicas construimos la noción de "colonialidad del poder" desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991, 1993, 1998). Originalmente aplicado al contexto latinoamericano, este concepto puede ser muy útil para comprender la racialización contemporánea de los migrantes en Estados Unidos. La "colonialidad del poder" señala la manera en que las relaciones de poder social hoy día continúan organizadas, constituidas, y condicionadas por siglos de expansión colonial occidental. Intentamos re-conceptualizar tres procesos sociales: 1) la construcción de los puertorriqueños como una minoría racial colonial en el imaginario euroamericano; 2) la transformación de los dominicanos en "migrantes coloniales" en el área metropolitana de Nueva York, esto es, cómo los dominicanos se hicieron "puertorriqueños"; y 3) porqué los migrantes cubanos de antes de los años ochenta fueron capaces de disociarse de la "puertorriqueñización" experimentada por los dominicanos.¹

Cuatro puntos aclaratorios

Primero, el uso de la palabra "colonial" no se refiere solamente al "colonialismo clásico" o al "colonialismo interno", ni se reduce a la presencia de una "administración colonial". Una situación colonial de explotación y dominación, formada durante siglos por el colonialismo europeo, puede persistir hasta el presente sin una "administración colonial". En su lugar, usamos el término "colonialismo" para referirnos a las "situaciones coloniales" impuestas por la presencia de la administración colonial tal como el período de colonialismo clásico, y, de acuerdo con Quijano (1991, 1993, 1998), usamos "colonialidad" para dirigirnos a "situaciones coloniales" en el período actual en el que las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del sistema-mundo capitalista. Por "situaciones coloniales" nos referimos a opresión cultural, política y económica de grupos raciales/étnicos subordinados por grupos raciales/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales. Es crucial señalar que la "colonialidad" en el sistema-mundo contemporáneo surge de la larga historia de colonialismo europeo que la precedió. Quinientos años de dominación y expansión colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre los europeos y los no-europeos que se reproduce en la fase "postcolonial" actual del sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1979, 1995).

Actualmente las zonas centrales de la economía mundial capitalista se entrecruzan con las sociedades predominantemente blanco/europeas/euro-americanas tales como Europa occidental, Canadá y Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas se entrecruzan con los pueblos no-europeos colonializados.² La jerarquía global racial/étnica de europeos y no-europeos fue una parte integral del desarrollo de la división internacional del trabajo del sistema mundo capitalista (Wallerstein, 1983; Quijano, 1993; Mignolo, 1995). La división internacional del trabajo que se produjo por el colonialismo europeo también ha creado una jerarquía racial/étnica desde los años 1500 (Quijano y Wallerstein, 1992; Mignolo, 1995). En los

1. La unidad que usamos en este capítulo es el área metropolitana de Nueva York, que es más grande que la Ciudad de Nueva York. A veces utilizamos el término Nueva York o Ciudad de Nueva York indistintamente para referirnos al área metropolitana de Nueva York.

2. Japón es la excepción que confirma la regla. Nunca fue colonizado o dominado por los europeos, e igual que en occidente, jugó un papel activo en la construcción de su propio imperio colonial. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periférica a través del uso de intercambios comerciales coloniales, igual que Hong Kong y Macao, y a través de intervenciones militares directas.

tiempos presentes “post-independientes”, la jerarquía continúa siendo una parte integral de la división del trabajo global contemporáneo.

Para sostener nuestro argumento, usamos una conceptualización que va en contra de suposiciones comúnmente sostenidas. Las ciencias sociales y las humanidades producen conocimiento que se enfoca y se orienta principalmente hacia el estado-nación como la unidad de análisis [Wallerstein 1991a]. La suposición predominante es que los Estados-nación son unidades independientes y que la explicación principal para las desigualdades globales se justifica por las dinámicas internas de cada Estado-nación. Aunque en la década pasada –el conocimiento sobre la globalización ha desafiado esta suposición–, ninguna literatura ha tratado adecuadamente la continua colonialidad de los estados formalmente independientes (Robertson, 1992; Mittleman, 1997; Sassen, 1998). Las representaciones dominantes del mundo actual asumen que las “situaciones coloniales” dejaron de existir después de la conclusión de las “administraciones coloniales” hace cincuenta años. Este mito de la llamada descolonización del mundo oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías colonial-raciales globales y contribuye a la invisibilidad de la “colonialidad” actual. Durante los últimos cincuenta años, los estados que habían sido colonias, siguiendo los discursos eurocéntricos liberales dominantes (Wallerstein, 1991a, 1995) construyeron ideologías de “identidad nacional”, “desarrollo nacional”, y “soberanía nacional” que produjeron una ilusión de “independencia”, “desarrollo” y “progreso”. Con todo, sus sistemas económicos y políticos fueron moldeados por su posición subordinada en el sistema mundo capitalista organizada en torno a la división internacional del trabajo jerárquica (Wallerstein, 1979, 1984, 1995).³ Estas múltiples jerarquías (incluyendo la jerarquía racial-étnica), junto con el predominio de las culturas eurocéntricas (Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000), constituyen una “colonialidad global” entre los europeos/euroamericanos y los no-europeos. Entonces, “colonialidad” se mezcla con, pero es reducible a, la división internacional del trabajo. El eje “colonial” entre los europeos, euroamericanos y los no-europeos se inscribe no solo en las relaciones de explotación (entre el capital y el trabajo) y la dominación, sino también en la producción de las subjetividades y las identidades en el mundo moderno.

Segundo, aunque la literatura sobre los blancos y la construcción de la nación (Omi y Winant, 1986; Gilroy, 1987; Roediger, 1991; Almaguer, 1994; Basch, Glick Schiller, y Santon-Blanc, 1994) ha influenciado nuestro trabajo, queremos llevar nuestra investigación más allá al hacer estudios sobre los blancos en un marco mucho más global. Los investigadores en este campo han señalado los significados cambiantes y los procesos discontinuos de los discursos racistas y su relación con el nacionalismo, la identidad nacional y la construcción de la nación. Sin embargo, han sobreestimado las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías raciales/étnicas. Los grupos oprimidos que se han incorporado al imperio norteamericano incluyendo a aquellos dentro de las fronteras de la nación a lo largo de una larga historia de colonialismo se entienden mejor como “sujetos coloniales/raciales”. Las relaciones de poder al nivel del Estado-nación en Estados Unidos todavía se organizan a través de estructuras, instituciones, y criterios culturales que privilegian a los europeos blancos sobre los pueblos no-europeos. Esta jerarquía racial/étnica que constituye a las relaciones de poder en Estados Unidos ha cambiado

3. La crítica reciente al enfoque del sistema mundo capitalista subraya un enfoque “estado-céntrico” (Evans, Rueschemeyer y Skocpol, 1985). Sin embargo, el enfoque “estado céntrico” reproducía el mito desarrollista de que un estado periférico se puede desarrollar si construye un estado desarrollista que pueda fomentar estrategias de desarrollo “propias”. Los “milagros” de Taiwán y del Corea del Sur son los ejemplos que más frecuentemente se usan en esta literatura. Lo que este enfoque oculta son “los aparadores manufactureros” durante la Guerra Fría a través de miles de millones de dólares de ayuda del exterior, de la reforma agraria radical dirigida por Estados Unidos, y la intervención directa oficial de Estados Unidos en estas reformas de estado periférico (Grosfoguel, 1996). La movilidad de Taiwán y de Corea del Sur en el sistema-mundo de la periferia a la semiperiferia fue parte de una estrategia de Estados Unidos para contener al “comunismo” en el Sureste de Asia (Grosfoguel, 1996). La reciente crisis “asiática” contribuyó a que cesaran los “milagros” de la guerra fría y a la de-construcción de la idea de que los estados desarrollistas pudieran escapar de los procesos sistémicos del mundo. Para resumir, la crítica estado-céntrica perpetúa los mitos del desarrollismo y la descolonización y refuerza al “Estado-nación” como la unidad de análisis.

Usamos el término “migrantes coloniales” para referirnos a aquellos grupos que, aunque provienen de países que nunca fueron colonizados directamente por Estados Unidos, aún sufren formas de discriminación y estereotipos raciales que son similares a aquellas que sufrieron los “sujetos/coloniales/raciales” del imperio

los significados y las estrategias a lo largo del tiempo, pero ha existido desde los inicios de la colonización europea de las Américas (Quijano y Wallerstein, 1992; Mignolo, 1995). Las distintas jerarquías raciales/étnicas de las diferentes regiones en Estados Unidos constituyen e informan la experiencia de los afroamericanos, los chicanos, los puertorriqueños, y los nativo-americanos. Actualmente éstos viven con la perniciosa persistencia de lo que Quijano llama la “colonialidad del poder” (1991, 1993).

Tercero, usamos el término “migrantes coloniales” para referirnos a aquellos grupos que, aunque provienen de países que nunca fueron colonizados directamente por Estados Unidos, aún sufren formas de discriminación y estereotipos raciales que son similares a aquellas que sufrieron los “sujetos/coloniales/raciales” del imperio. Estos migrantes frecuentemente provienen de regiones dominadas por Estados Unidos, y su estatus en la sociedad huésped es muchas veces asociada con el bajo perfil de su país en la división internacional del trabajo (Grasmuck y Grosfoguel, 1997; Grosfoguel, 1997b).

Cuarto, siguiendo la experiencia migratoria europea hacia Estados Unidos, nos reservamos el término “inmigrantes” solo para aquellos pueblos que llegan, los cuales, aunque pueden enfrentar discriminación inicial, se les permite el acceso en unas cuantas generaciones a la corriente de la sociedad norteamericana. En los centros de poder, tal como Estados Unidos, solo los venidos con movilidad ascendente son capaces de obtener tratamiento como “inmigrantes”. A pesar de sus dificultades, los “inmigrantes” tienen un estatus más alto que los sujetos coloniales que continúan experimentando una racialización negativa. En algunos casos, incluyendo a los refugiados cubanos anteriores a 1980, estos grupos han tenido éxito económico en la primera generación debido a las políticas de Estado de Estados Unidos en el momento de su arribo.

Las distinciones descritas entre “sujetos raciales/coloniales” del imperio norteamericano, los “inmigrantes coloniales”, y los “inmigrantes” tienen implicaciones significativas para comprender las reacciones positivas y negativas de los grupos “euroamericanos” dominantes hacia una etnia “Latina” particular. Los “sujetos coloniales/raciales” históricamente han sido el blanco de las representaciones racistas del imaginario euroamericano como una expresión particular de la historia mundial del colonialismo. Por ejemplo, los puertorriqueños y los afroamericanos son sujetos coloniales/raciales del imperio norteamericano que han sido el blanco de muchos estereotipos racistas. Como los más antiguos grupos de negros y latinos en la Ciudad de Nueva York, los estereotipos raciales de los afroamericanos y los puertorriqueños establecieron un precedente en los nuevos inmigrantes “negros” y “latinos” a los que deben enfrentarse, al grado de que muy frecuentemente son confundidos con los afroamericanos y los puertorriqueños en el imaginario hegemónico. Esto produce relaciones contradictorias entre los diferentes grupos latinos. Muchos colombianos, mexicanos, dominicanos, cubanos y ecuatorianos en la Ciudad de Nueva York hacen esfuerzos por evitar ser colocados bajo la rúbrica de puertorriqueños o afroamericanos por múltiples y complejas razones. No es meramente un intento romántico señalar una distinción de identidad cultural. Después de todo, ser confundido con puertorriqueño o afroamericano podría ser útil para los inmigrantes ilegales que deseen protección provisional bajo la garantía de ciudadanía norteamericana garantizada para los puertorriqueños y los afroamericanos. La estrategia étnica de no ser

confundidos tiene más que ver con un esfuerzo por evitar la construcción racializada y estereotipada de los “sujetos raciales/étnicos” del imperio norteamericano. Ser identificado como puertorriqueño en la jerarquía étnica/racial de la Ciudad de Nueva York es una marca racista para el recién inmigrado latino. De igual modo, ser asociado con los “afroamericanos” es también una marca racista para muchos inmigrantes de descendencia africana. La asociación de la identidad “puertorriqueña” y “afroamericana” en el imaginario euroamericano con estereotipos racistas como pereza, criminalidad, estupidez, y conducta incivilizada tiene implicaciones significativas en el mercado de trabajo, que afecta seriamente a las oportunidades de los recién inmigrados.⁴

Los puertorriqueños han migrado a Nueva York desde el comienzo del siglo XX, pero la migración más grande ocurrió en los años cincuenta (Centro de Estudios Puertorriqueños, 1979: 186-87). La migración masiva de los dominicanos comenzó muy recientemente, después de la invasión de la República Dominicana a mediados de los años sesenta (Grasmuck y Pessar, 1991: 20-21). Aunque los cubanos también han migrado a Estados Unidos desde el comienzo del siglo XX, llegaron masivamente como refugiados anticomunistas entre 1960 y 1980 (Boswell y Curtis, 1984: 40-42).

El origen de clase de la migración puertorriqueña es similar a la migración afroamericana a la Ciudad de Nueva York. Los migrantes provienen de medios predominantemente de trabajo no calificado rural y llegaron con poca educación (Friedlander, 1965; Gray, 1966; Osofsky, 1966; Ottley y Eatherby, 1967; Levine, 1987; Grosfoguel, 1995).⁵ Por el contrario, los dominicanos que llegaron entre 1965 y 1985 principalmente provenían de los sectores de clase media urbana y de la clase trabajadora con niveles de calificación más altos que los del promedio de trabajadores en la República Dominicana [Bray 1984; 1987; Grasmuck y Pessar 1991].⁶ Sin embargo, a pesar de estas diferencias, tanto los puertorriqueños como los dominicanos en la Ciudad Nueva York están en el fondo del mercado de trabajo, sufriendo las peores condiciones económicas. Los puertorriqueños y los dominicanos tienen las más altas tasas de desempleo (13,5% y 16,5%, respectivamente), las tasas de participación de la fuerza del mercado de trabajo más bajas (58,6% y 63,6%), y las tasas de pobreza más altas (38,3% y 32,4%) en el área metropolitana de Nueva York (Grasmuck y Grosfoguel, 1997). Se repiten patrones similares cuando se registran por género (Ibídem).

Los cubanos que llegaron al área metropolitana de Nueva York entre 1960 y 1980 provenían de medios urbanos de clase media similar a los dominicanos recién llegados (Cronin, 1981; Boswell y Curtis, 1984; Grasmuck y Grosfoguel, 1997). Las cuestiones más importantes son: dado al medio socioeconómico más alto de los dominicanos comparado con el de los puertorriqueños, ¿cómo es que los primeros terminaron en una posición estructural similar que los últimos en el mercado de trabajo de Nueva York? Dado los orígenes de clase similares de los dominicanos y de los migrantes cubanos anteriores a 1980 en Nueva York, ¿por qué la situación de los primeros se deterioró y la de los últimos mejoró?

El siguiente argumento se desdobra en tres: 1) la racialización de los puertorriqueños se mezcló con la racialización de los afroamericanos como sujetos coloniales-raciales dentro del imperio norteamericano, esto

4. Muchos nuevos inmigrantes descendientes de africanos rechazan cualquier asociación con sujetos coloniales/raciales del imperio norteamericano (a saber, los afroamericanos). Lo mismo es cierto para algunos nuevos inmigrantes latinos, quienes rechazan cualquier relación con puertorriqueños (Foner, 1998). Muchos grupos de inmigrantes descendientes de africanos cuyas identidades se perciben como no distintas de los afroamericanos en el “imaginario social” euroamericano han sido adscritas a los mismos estereotipos racistas de éste último. Algunos grupos de negros, tales como los inmigrantes caribeños hacen énfasis de la identidad étnica sobre la identidad racial con el fin de evitar los estereotipos dirigidos contra los afroamericanos en Estados Unidos (Kazinitz, 1992). Además, existen grupos de descendientes africanos cuya identidad se percibe como distinta, pero que todavía sufren de discriminación racista debido a la permanencia perniciosa de la discriminación por color en el imaginario euroamericano (Halter, 1993).
5. La mayoría de los migrantes no calificados de Puerto Rico llegaron a Estados Unidos entre 1950 y 1970. Hacia 1970, en vista de que Puerto Rico había cambiado de ser una sociedad rural a una urbana, la mayoría de los migrantes aún provenientes de medios de trabajo no calificado, llegaron más de las áreas urbanas que de áreas rurales. Durante los años ochenta, hubo una migración de trabajadores calificados y de la clase media de Puerto Rico a Florida y Texas. Sin embargo, la mayoría de los migrantes puertorriqueños provenientes de medios de trabajo no calificado siguieron llegando al área metropolitana de Nueva York (Grasmuck y Grosfoguel, 1997).
6. A medida que el tiempo ha pasado, la migración dominicana ha incluido gran cantidad de personas de los sectores pobres de la República Dominicana, especialmente durante los años ochenta (Grasmuck y Grosfoguel 1997). Este es un factor que ha agudizado las similitudes entre las migraciones puertorriqueñas y dominicanas.

Muchos colombianos, mexicanos, dominicanos, cubanos y ecuatorianos en la Ciudad de Nueva York hacen esfuerzos por evitar ser colocados bajo la rúbrica de puertorriqueños o afroamericanos por múltiples y complejas razones

es, los puertorriqueños se “afroamericanizaron”; 2) la racialización de los puertorriqueños condicionó el modo de incorporación de los dominicanos al mercado de trabajo de Nueva York, esto es, los dominicanos se “puertorriqueñizaron”; y 3) los cubanos que llegaron antes de los años ochenta esquivaron una construcción similar debido a que, como parte de la estrategia de la Guerra Fría de Estados Unidos, los cubanos recibieron programas de “bienestar al estilo europeo” a través del Programa para Refugiados Cubanos.⁷ Los temas de colonialidad, lengua, e identidad son cruciales para comprender estas múltiples formas de incorporación.

Capital simbólico y colonialidad global

Las identidades de las diferentes poblaciones dentro de Estados Unidos se encuentran en varios niveles estructurales (global, Estado-nación, y local). Nos enfocamos en las identidades como relaciones sociales y las vemos como constituidas en relación con las estrategias de identificación de los grupos en un campo desigual de relaciones de poder dentro de estructuras simbólicas, económicas, y políticas (Said, 1979; Bordieu, 1977, 1994b; Hall, 1990, 1995). Los grupos dominantes de los campos simbólicos, económicos y políticos son los que tienen el poder para hacer sus clasificaciones sociales de una sociedad hegemónica. En Estados Unidos, este poder de clasificación se relaciona a su vez con la historia de la construcción de grupos raciales-étnicos dentro de un sistema de supremacía colonial de poblaciones diferenciadas internamente vinculadas al crecimiento de un poder colonial.

Como en cualquier parte, a las diferentes etnias en Nueva York se les otorga un valor social diferente. El capital simbólico (Bordieu, 1977, 1994b), es decir, el capital de prestigio y honor de cada grupo varía. Los grupos en la cima de la jerarquía racial-étnica gozan de un prestigio social alto o positivo. El prestigio generalmente se traduce en mayores oportunidades económicas y en el acceso al capital económico. Por el contrario, los grupos que se encuentran en el fondo de la jerarquía étnica-racial tienen un capital simbólico bajo o negativo –es decir, no tienen prestigio– y su identidad generalmente está ligada a una imagen pública negativa o mala. Estos grupos experimentan discriminación en el mercado de trabajo, enfrentando barreras para las oportunidades económicas.

W.E.B. Du Bois fue uno de los primeros intelectuales en Estados Unidos en conceptualizar la subordinación de los sujetos racializados en el centro de la economía-mundo capitalista como un aspecto de la relación colonial. El 7 de noviembre de 1945, en una reunión de la Asociación Este-Oeste, Du Bois dijo:

"Debemos concebir a las colonias de los siglos diecinueve y veinte como algo no muy distante de los centros de la civilización; no como comprendiendo problemas que no son nuestros problemas –los problemas locales de Londres, París y Nueva York. Éstos no representan algo que podamos considerar a nuestro antojo, sino que más bien son parte de nuestra actual organización económica local. Lo que es más, mientras que el centro del sistema colonial (y su forma y patrón) se instala en las localidades que se llaman definitivamente colonias y son poseídas políticamente e industrial-

7. Sin embargo, éste no fue el caso para los “Marielitos” cubanos que llegaron después de 1980.

mente por países imperiales, debemos recordar también que en los estados organizados y dominantes existen grupos de personas que ocupan un estatus casi colonial: trabajadores que viven en los tugurios de las grandes ciudades; grupos de negros en Estados Unidos que están segregados físicamente y que son discriminados ante la ley y las costumbres; grupos como los indígenas sudamericanos que trabajan como peones, sin derechos o privilegios, de grandes países; y muchas clases de trabajadores en Asia y los Mares del Sur que legalmente son parte de los países imperiales y, de hecho, tienen un trabajo que es tratado como mercancía a una paga muy baja, y la tierra está monopolizada. Toda esta gente ocupa un estatus realmente colonial y son el meollo y la sustancia del problema de las minorías". (1970: 183-84)

Para Du Bois la racialización y la colonialización son procesos complicados. La discriminación racial es un aspecto del uso colonial del trabajo subordinado. Los grupos "coloniales" domésticos tales como los negros en Estados Unidos se convierten en "una mercancía de bajo precio". A principio de la década de 1970, Robert Blauner (1972) desarrolló un análisis similar, que se refería al estatus colonial que las minorías ocupan en los centros del imperio como "colonialismo interno". Blauner proporcionó un marco de referencia para comprender las diferentes formas de incorporación de los distintos grupos étnico-raciales en Estados Unidos. En este marco, Blauner distinguía entre los grupos de "inmigrantes" y los "coloniales internos". Aquellos grupos que eran incorporados en Estados Unidos como parte de la experiencia de inmigración tenían una forma más privilegiada de incorporación que la de aquellos grupos que fueron incorporados a través de la violencia como parte de la expansión imperial-colonial (Blauner, 1972; Lieberman, 1980). Los grupos europeos de diferentes etnias formaron parte de la experiencia de inmigración, mientras que la gente de color sufrió la colonialización.

Blauner utilizó esta distinción analítica para de-construir la "analogía inmigrante". El mito fundacional de la nación, el "Sueño Americano", retrataba a América como la tierra de oportunidades en donde los grupos inmigrantes de todas las clases sociales y orígenes raciales tenían oportunidades iguales. En este mito todos los grupos inmigrantes experimentaron dificultades en la primera generación, pero después de unas cuantas generaciones fueron capaces de tener movilidad social. Según Blauner, este mito no podría explicar la experiencia colonial de los grupos racializados en Estados Unidos. Se tenía que hacer una diferencia importante entre "inmigrantes" y aquellos que se originaron en las poblaciones coloniales internamente. El trabajo de los inmigrantes se incorporó como trabajo asalariado, mientras que los grupos colonializados experimentaron formas de trabajo coercitivo. Aunque esta conceptualización es históricamente exacta, no es útil para comprender el período posterior a 1965. Una vez que las formas coloniales de trabajo coercitivo desaparecieron y la Ley de los Derechos Civiles de 1964 fue aprobada, fue conceptualmente difícil sostener el enfoque del "colonialismo interno" para comprender la experiencia de los inmigrantes y las minorías domésticas después de 1965. Uno de los límites del concepto del "colonialismo interno" descansa aquí. El colonialismo se entiende como mecanismos o instituciones extraeconómicas tales como la administración local o los métodos coloniales de

La estrategia étnica de no ser confundidos tiene más que ver con un esfuerzo por evitar la construcción racializada y estereotipada de los "sujetos raciales/étnicos" del imperio norteamericano. Ser identificado como puertorriqueño en la jerarquía étnica/racial de la Ciudad de Nueva York es una marca racista para el recién inmigrado latino

Los grupos en la cima de la jerarquía racial-étnica gozan de un prestigio social alto o positivo. El prestigio generalmente se traduce en mayores oportunidades económicas y en el acceso al capital económico. Por el contrario, los grupos que se encuentran en el fondo de la jerarquía étnica-racial tienen un capital simbólico bajo o negativo –es decir, no tienen prestigio– y su identidad generalmente está ligada a una imagen pública negativa o mala

trabajo coercitivo. Por lo tanto, muchos investigadores (incluyendo a Blauner) abandonaron el enfoque del “colonialismo interno” y lo sustituyeron por el llamado período postcolonial. Sin embargo, pensar en el período posterior a 1965 como un rompimiento completo y discontinuo con el pasado es inexacto. Aunque la jerarquía racial-étnica haya cambiado con la ascensión de algunos grupos previamente clasificados en el fondo hacia las posiciones intermedias (coreanos, jamaquinos, o cubanos), todavía existen importantes continuidades con el pasado colonial, dado que los euroamericanos permanecen al frente de la jerarquía y la gente de color al final. ¿Cómo podemos pensar sobre las continuidades del pasado colonial mientras reconocemos las discontinuidades? ¿Cómo podemos reconceptualizar la noción de “colonialismo interno” de manera que de cuenta de las transformaciones y las complejidades posteriores a 1965 de la jerarquía raza-etnia de Estados Unidos?

Aunque podemos aprender de enfoques mucho más recientes sobre la dinámica racial, éstas no formulan adecuadamente las estructuras continuas del poder que surgen de la historia colonial de Estados Unidos. Como consecuencia, las categorías raciales están des-historizadas. Por ejemplo, el enfoque de la “formación racial” desarrollado por Omi y Winant (1986), aunque es importante para comprender los significados cambiantes de raza a través del tiempo, y es crucial para no tener un enfoque reduccionista de raza, aún desestima las continuidades históricas entre tiempos coloniales y “postcoloniales”. Su conceptualización es útil para comprender las formas en la que las relaciones de poder actuales difieren de las del pasado, pero no es capaz de tomar adecuadamente las continuidades históricas.

Podemos conceptualizar las continuidades coloniales en el presente re-pensando el enfoque de “colonialismo interno” en términos de formas de reproducción no economicistas y no coercitivas o de fuerza de trabajo “colonial” no coercitiva. La reciente literatura “postcolonial” ha tratado de dirigir este tema al campo del criticismo literario y a los estudios culturales. Sin embargo, lo “post” en el término “postcolonial” implica una temporalidad que mina la intención inicial de conceptualizar las continuidades coloniales en el presente (Mc Clintock, 1992; Shohat, 1992). No hay “post” en las jerarquías coloniales-racistas en el mundo actual. En vez de eso hay procesos culturales y políticos que reproducen una “situación colonial” sin la presencia de la “administración colonial” o las “leyes coloniales” para imponer visiblemente una subordinación colonial. Aunque la cultura racista es constitutiva de la acumulación de capital a escala global. El racismo fue y continúa siendo un rasgo integral e inherente del capitalismo histórico (Wallerstein, 1983).

El concepto de “colonialidad del poder” de Quijano (1991, 1993, 1998) es crucial para superar los límites de las enfoques mencionados. La “colonialidad del poder” nombra las continuidades de la llamada era postcolonial de las relaciones de explotación y dominación de jerarquías sociales entre los occidentales y los no-occidentales que se construyó durante siglos de la expansión colonial europea subrayando las relaciones de poder cultural y social. Como lo expresa Quijano:

El racismo y la etnicidad se produjeron inicialmente en las Amé-

ricas y se expandieron al resto del mundo colonial como la fundación de las relaciones de poder específicas entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Después de quinientos años, todavía son los componentes básicos de las relaciones de poder a través del mundo. Una vez que se extingue el colonialismo como un sistema político formal, el poder social todavía se constituye sobre los criterios que se originaron en las relaciones coloniales. En otras palabras, la colonialidad no ha cesado de ser el carácter central del poder social actual... Con la formación de las Américas se estableció una nueva categoría social. Esta es la idea de "raza"... Desde entonces en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas de poder social surgieron, por una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente a la de los europeos, sino sobre todo, que pertenecen a un nivel o tipo "inferior". Por otra parte, está la idea de que las diferencias culturales se asocian con tales desigualdades biológicas... Estas ideas han configurado una profunda y persistente formación cultural, una matriz de ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales que no cesan de implicarse en las relaciones entre la gente, aún y cuando las relaciones políticas coloniales se hayan erradicado. (Quijano, 1993: 167-69; nuestra traducción).

El concepto de "colonialidad del poder" para el estudio de la raza es importante porque nos permite comprender porqué la actual jerarquía racial-étnica del sistema-mundo capitalista está todavía "constituida sobre criterios [culturales] que se originaron en las relaciones coloniales". La "colonialidad del poder" historiza y explica porqué ciertos grupos están en fondo de la jerarquía mientras que otros permanecen en la cima. Se mueve más allá de la tendencia en los estudios sobre raza para enfocarse solamente en la persistencia de una jerarquía de color. Este enfoque puede conducir a la materialización de las categorías de color.

Además, enfocarse en el color no señala el hecho de que, aunque los diferentes grupos colonizados pueden ser fenotípicamente indistinguibles para los grupos colonizadores dominantes, sin embargo pueden ser racializados como inferiores en una situación colonial. La racialización de los irlandeses en el Imperio británico es un buen ejemplo de cómo este proceso no es fundamentalmente sobre el color de la piel sino sobre un lugar en la relación colonial. Sucede el mismo proceso de racialización con los puertorriqueños "blancos" en Estados Unidos. Este es el porqué preferimos usar la categoría de sujetos "coloniales-raciales" del imperio más que simplemente "sujetos raciales". Las categorías raciales se construyen en relación con las historias coloniales. Deben verse en conjunto. De este modo, para los diferentes significados y estructuras que Omi y Winant (1986) conceptualizan como "formación racial", nosotros preferimos llamarlo una "formación colonial-racial". Los diferentes significados sobre raza tienen una continuidad histórica que solo se puede comprender en relación con las historias coloniales de los imperios.

Las categorías de la modernidad tales como ciudadanía, democracia, e identidad nacional han sido históricamente construidas a través de la "colonialidad del poder" entre los europeos y los no-europeos (Quijano, 1991, 1998). En Estados Unidos esta "colonialidad del poder" se constituye por las jerarquías racial-étnica, simbólicas y estructurales. Las elites euroamericanas históricamente han exhibido su capital simbólico, esto

Aunque la jerarquía racial-étnica haya cambiado con la ascensión de algunos grupos previamente clasificados en el fondo hacia las posiciones intermedias (coreanos, jamaquinos, o cubanos), todavía existen importantes continuidades con el pasado colonial, dado que los euroamericanos permanecen al frente de la jerarquía y la gente de color al final. ¿Cómo podemos pensar sobre las continuidades del pasado colonial mientras reconocemos las discontinuidades?

No hay "post" en las jerarquías coloniales-racistas en el mundo actual. En vez de eso hay procesos culturales y políticos que reproducen una "situación colonial" sin la presencia de la "administración colonial" o las "leyes coloniales" para imponer visiblemente una subordinación colonial

es, el poder del prestigio social, la clasificación, la exclusión, y los sujetos coloniales subordinados.

Si el concepto de "colonialidad del poder" se extiende más allá del Estado-nación a escala global, podemos hablar de "colonialidad global" (Georas, 1997). A pesar de la erradicación de las instituciones jurídico-políticas del colonialismo, la "colonialidad global" nombra las continuidades de las prácticas y las imaginaciones coloniales a través del tiempo y del espacio a nivel global. Esto puede explicar por qué un grupo de inmigrantes de una sociedad que los expulsa que no era un territorio colonial de la metrópoli al cual migraron, puede entrar al laberinto de las construcciones de identidad colonial-racista. Por ejemplo, los inmigrantes turcos en Alemania actualmente sufren de opresión de una cultura alemana racista-colonial que se origina en la expansión colonial europea sin que Turquía haya sido una colonia alemana. De igual modo, los inmigrantes turcos y marroquíes en los Países Bajos (Verkuyten, 1997) sufren los efectos de los discursos coloniales-racistas, aunque Turquía y Marruecos nunca fueron colonias de los Países Bajos. De este modo, los turcos en Alemania, y los turcos y los marroquíes en los Países Bajos son, de acuerdo con la conceptualización, "inmigrantes coloniales".

La colonialidad del poder global desde los tiempos coloniales hasta los post-coloniales nos ayuda a comprender el continuo poder de las elites masculinas blancas para clasificar a las poblaciones y excluir a las personas de color de las categorías de ciudadanía y de la "comunidad imaginada" llamada la "nación". Los derechos civiles, políticos, y sociales que la ciudadanía proporcionó a los miembros de la "nación" se expandieron selectivamente con el tiempo a las clases trabajadoras "blancas" y a las mujeres de clase media "blancas". Sin embargo, los grupos coloniales "internos" permanecieron como "ciudadanos de segunda", sin que nunca tengan acceso a los derechos de los ciudadanos y a la "comunidad imaginada" llamada la nación (Gilroy, 1987). La "colonialidad del poder" constituye las narrativas de la nación de las metrópolis Estado-nación. Quién pertenece y quién no pertenece a la "nación" es informado por las relaciones de poder históricas entre los europeos y los no-europeos. La persistencia de una cultura colonial en el presente informa y constituye el poder social actualmente.

El aspecto central del concepto de "colonialidad del poder" es que ésta nos permite comprender la conexión entre las culturas racistas y las relaciones de poder social con una larga historia colonial en el sistema-mundo capitalista. Nos muestra cómo el poder social actualmente todavía está informado por criterios construidos sobre una larga historia colonial. Con todo, es importante subrayar que la colonialidad no es un proceso homogéneo, sino más bien heterogéneo. Existen varias formas de colonialidad de acuerdo a los diferentes poderes coloniales y a las diferentes historias de cada imperio colonial. Aunque los sujetos coloniales-raciales de un imperio tienen una historia de racialización más larga que algunos inmigrantes recientes, esto no quiere decir que estos últimos sean inmutables a una categoría racial similar a la de los antiguos sujetos coloniales del imperio. Hay experiencias de inmigrantes que solamente se pueden comprender en relación con la "colonialidad del poder" de la sociedad huésped ("inmigrantes coloniales"), mientras otros inmigrantes pueden escapar a ciertas formas de colonialidad ("inmigrantes") debido a su color de piel, su origen de clase, y/o a políticas particulares del estado.

Ciudades globales como microcosmos del imperio

En Estados Unidos, los descendientes de las elites masculinas europeas ("blancos") han dominado la clasificación social de las poblaciones a través de un largo proceso histórico de dominación colonial-racial sobre los nativos americanos, los africanos y otros sujetos no europeos. Las representaciones raciales de los "sujetos coloniales" no son peculiares de los Estados Unidos. Otros sujetos coloniales en otras partes del mundo también han estado sujetos a la historia del imperio y su relación con la "colonialidad global". Los grupos con una larga relación histórica-colonial con un estado imperial son particularmente vulnerables a representaciones negativas de sus identidades. Están en el corazón de la "colonialidad global" que todavía está presente en una era oficialmente postcolonial. Los objetivos de la "colonialidad" varían de acuerdo a la ciudad global; París, Ámsterdam, Londres o Nueva York. Estas ciudades, centros del imperio del pasado, hoy día todavía son "microcosmos del imperio" (Georas, 1997). Reproducen en sus fronteras espaciales las jerarquías racial-étnicas de los antiguos imperios coloniales. Las poblaciones colonizadas que viven en un antiguo poder colonial, pero no el que había colonizado su país, a menudo confrontan menos estereotipos que en casa. Por ejemplo, los afroamericanos y los puertorriqueños en París o Ámsterdam a menudo experimentan una recepción "neutral" y a veces hasta "positiva" entre los holandeses y los franceses (Baldwin, 1972; Oppenneer, 1995; Stovall, 1996). En general no hay ninguna noción preconcebida ligada a las identidades "puertorriqueñas" y "afroamericanas" en el imaginario hegemónico holandés y francés. Sin embargo, en el momento en que alguien se identifica a sí mismo/a como puertorriqueño o afroamericano en la ciudad de Nueva York, hay una lista de representaciones ideológicas negativas preconcebidas que inmediatamente se movilizan contra los sujetos racializados. Como Pedro, un puertorriqueño a quien entrevistamos y que ha vivido en París durante los últimos veinte años, que dijo:

Me cambié de un pueblo rural en Puerto Rico a la Ciudad de Nueva York en 1957. Harlem del Este fue mi residencia durante veinte años. Trabajé en la confección de camisas en una fábrica. También trabajé como cargador de mercancías en un supermercado, y estuve en el área de limpieza en una oficina. En Nueva York la vida era muy difícil para un muchacho como yo. A cada lugar que iba a pedir trabajo y decía que era puertorriqueño, el único puesto al que podía aspirar era en la servidumbre, de poca paga. Los blancos pensaban que los puertorriqueños eran flojos y criminales. Siempre nos trataron de mierda... Un día me di cuenta de que no importaba que tanto trabajara, estaba condenado a vivir en el gueto y trabajar por poca paga el resto de mi vida. Es entonces cuando decidí tomar un avión y trasladarme a París aun y cuando no sabía nada de este país. Es entonces cuando las cosas cambiaron para mí. Aquí nadie me discriminaba por ser puertorriqueño. Solamente me discriminaban cuando pensaban que era argelino. Pero cuando aclaro que soy puertorriqueño me piden disculpas... Aprendí la lengua y trabajé durante varios años en servicios de limpieza. Por la noche iba a una universidad a estudiar. Sabes, aquí no es como en Estados Unidos en dónde para ir a la universidad y obtener un grado necesitas miles de dólares... Después que obtuve mi grado comencé a trabajar en una oficina en dónde ya no tenía que estar en el área de limpieza".

El aspecto central del concepto de "colonialidad del poder" es que ésta nos permite comprender la conexión entre las culturas racistas y las relaciones de poder social con una larga historia colonial en el sistema-mundo capitalista. Nos muestra cómo el poder social actualmente todavía está informado por criterios construidos sobre una larga historia colonial. Con todo, es importante subrayar que la colonialidad no es un proceso homogéneo, sino más bien heterogéneo

Las poblaciones colonizadas que viven en un antiguo poder colonial, pero no el que había colonizado su país, a menudo confrontan menos estereotipos que en casa. Por ejemplo, los afroamericanos y los puertorriqueños en París o Ámsterdam a menudo experimentan una recepción "neutral" y a veces hasta "positiva" entre los holandeses y los franceses

La experiencia de Pedro como puertorriqueño no es única. Los afroamericanos tienen una larga historia de irse a París para escapar del racismo de Estados Unidos (Stovall, 1996). Sin embargo, lo mismo se puede decir de los afrosurinameses y los argelinos en la Ciudad de Nueva York.⁸ En general no hay una noción preconcebida negativa sobre las identidades de estos grupos en el imaginario euroamericano. La ausencia de una historia colonial dentro de un imperio particular hace una diferencia importante en términos de cómo se construyen y, por lo tanto, cómo se perciben las identidades de los migrantes. Sin embargo en Ámsterdam y en París la historia es diferente. Los afrosurinameses y los argelinos son sujetos coloniales racializados dentro de la antigua historia colonial con respecto a las metrópolis. Son sujetos subalternos marcados por el ejercicio de la "colonialidad", esto es, la reproducción de las jerarquías raciales-coloniales en las metrópolis. Los afrosurinameses en Ámsterdam y los argelinos en París son representados en el "imaginario social blanco" con los mismos estereotipos con los que los afroamericanos y los puertorriqueños son representados en la Ciudad de Nueva York: como criminales, sucios, oportunistas, y estúpidos (Gillette y Sayad, 1976; Laval, 1984; Essed 1990, 1991; Wieviorka, 1992; van Dijk, 1993; Grosfoguel, 1999). Las "identidades" de los sujetos coloniales-raciales adquieren un significado negativo o peyorativo debido a la articulación de la "formación hegemónica colonial-racial."

Algo similar se puede decir de los antillanos en Nueva York y Londres. En la era posterior a los derechos civiles éstos son frecuentemente representados en el "imaginario euroamericano", como trabajadores, educados, y como gente de negocios", mientras que en Londres son representados con los mismos estereotipos racistas como los puertorriqueños y los afroamericanos en Nueva York (Hartmann y Husband, 1973; Hall et al., 1978; Grosfoguel, 1997a, 1999). Esto en parte se relaciona con el hecho de que los antillanos fueron históricamente sujetos coloniales-raciales del Imperio británico pero no del Imperio norteamericano (Grosfoguel, 1999). Sin embargo, la posibilidad de que surja una imagen positiva sobre los antillanos en la Ciudad de Nueva York también está relacionada con las transformaciones en los discursos raciales en Estados Unidos.

Durante las décadas de 1920 y 1930, los fuertes discursos racistas biológicos en Estados Unidos hicieron difícil para los antillanos distinguirse ellos mismos de los afroamericanos en el "imaginario social blanco" de la Ciudad de Nueva York. Aunque los antillanos no tenían una larga historia colonial con Estados Unidos, de todos modos experimentaron los efectos de la "colonialidad del poder" dirigida a los afroamericanos. Los antillanos vivieron y fueron racializados junto con los afroamericanos (Watkin-Owens, 1996). Durante esos años, unieron fuerzas contra la exclusión racial en la Ciudad de Nueva York (W. James, 1998). De este modo, su estrategia política subrayaba lo racial sobre la identidad étnica (Kasinitz, 1992). Sin embargo, las transformaciones de los derechos civiles de los discursos raciales americanos del racismo biológico al racismo cultural hicieron posible las estrategias étnicas de la distinción entre la comunidad "negra". Para distinguirse ellos mismos de las representaciones simbólicas negativas de los afroamericanos, la primera generación de antillanos posterior a 1965 subrayó lo étnico sobre la identidad racial (Kasinitz, 1992) El "acento" inglés antillano contribuyó a distinguirlos en el imaginario euroamericano del capital simbólico negativo asociado con la "identidad afroamericana". Esta es una estrategia importante de la

8. Esto no quiere decir que no sufran de discriminación en estas ciudades. Después de todo, hoy día los argelinos están sufriendo de la reacción contra los árabes.

distinción "étnica" vis-à-vis de los sujetos coloniales-raciales de Estados Unidos (por ejemplo, los afroamericanos y los puertorriqueños).

El hecho de que la primera generación de antillanos ya no fuera agrupada junto con los afroamericanos significaba que su pasado de alta calificación no fuera desechado. De este modo, se incorporaron exitosamente en el mercado de trabajo huésped en trabajos públicos y privados mejor pagados. Actualmente los antillanos son representados por el *establishment* "blanco" en Nueva York como una "minoría trabajadora modelo" contra la "pereza" de los afroamericanos. Las elites políticas "blancas" han albergado lo étnico más que la identidad racial de los antillanos como una estrategia de "divide y vencerás" para vencer a los candidatos afroamericanos en la política de la ciudad (Kasinitz, 1992). El capital simbólico de la "identidad" antillana en la jerarquía racial-étnica de la ciudad es superior a la de los grupos coloniales-raciales.

Esto no quiere decir que no haya un proceso de racialización hacia los antillanos en la Ciudad de Nueva York. Como un grupo predominantemente compuesto de afrocaribeños, también padecen por las jerarquías establecidas por la colonialidad del poder pero de manera distinta. Más que ser marginados del mercado de trabajo como lo son los puertorriqueños y los afroamericanos, enfrentan la discriminación en cuanto a los límites del ingreso. Ha sido documentado que los antillanos reciben un ingreso más bajo que los "blancos" y hasta que los afroamericanos en ocupaciones profesionales y calificadas (Model, 1991). Como resultado, ocupan un lugar intermedio en la jerarquía racial-étnica en la Ciudad de Nueva York. Para resumir, los acentos de la primera generación de antillanos ingleses y su alto capital cultural (esto es, su pasado de alta educación) en el contexto de la era posterior a los derechos civiles los condujo a la distinción étnica de los afroamericanos y, por lo tanto, a su capital simbólico positivo y a su incorporación más exitosa.

Sin embargo, es importante señalar que la segunda generación de antillanos en Nueva York son una historia diferente (Waters, 1994). Ellos viven, estudian y comparten espacios "coloniales" junto con los jóvenes afroamericanos. Su "acento" ya no es el británico-caribeño como el de la primera generación de antillanos. Se han "afroamericanizado" en el imaginario "euroamericano", han experimentando estereotipos raciales similares y discriminación en los espacios públicos y en el mercado de trabajo. Como resultado de su afroamericanización, se han re-asumido como sujetos coloniales del imperio norteamericano.

James Baldwin, el escritor afroamericano que vivió en París muchos años, nos ofrece una excelente descripción de las paradójicas relaciones que experimentan los sujetos coloniales en un imperio y en otro. El trato respetuoso de los parisinos inicialmente le hizo creer que los franceses no eran racistas hasta que descubrió que:

"[En] París, *les misérables* eran argelinos. Dormían cuatro o cinco horas en un cuarto, y dormían por turnos, eran tratados como basura, y subsistían si podían sacar de las piedras parisinas. Los franceses los llamaban perezosos porque parecía que deambulaban la mayor parte del tiempo sentados en los cafés de París bebiendo té. Pero no eran perezosos. No podían encontrar trabajo, y sus habitaciones estaban heladas... los estudiantes franceses

La ausencia de una historia colonial dentro de un imperio particular hace una diferencia importante en términos de cómo se construyen y, por lo tanto, cómo se perciben las identidades de los migrantes

El hecho de que la primera generación de antillanos ya no fuera agrupada junto con los afroamericanos significaba que su pasado de alta calificación no fuera desechado. De este modo, se incorporaron exitosamente en el mercado de trabajo huésped en trabajos públicos y privados mejor pagados

pasaban la mayor parte del tiempo en los cafés por la misma razón, pero no eran tachados de perezosos... De vez en cuando alguien se podía inquietar por el color de mi piel, o por una expresión en mi rostro, o decía yo algo que los inquietaba, o arbitrariamente reclamaba mi parentesco con los árabes (no había razón para suponer que ellos me querían). Luego me decían que yo era diferente: *le noir américain est très évolué, voyons!* Pero los árabes no eran como yo, no eran 'civilizados' como yo". (1972: 24-27).

Las imágenes simbólicas negativas de los sujetos coloniales racializados en sus respectivas metrópolis se relacionan con las historias coloniales de cada imperio y con la "colonialidad global" que todavía está presente bajo el sistema-mundo capitalista "postcolonial" o "postimperial". Las ciudades globales actualmente son las nuevas "zonas de contacto" de los "encuentros coloniales" (Pratt, 1992). Según Mary Louis Pratt, la "zona de contacto" se refiere al espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que los pueblos separados geográficamente e históricamente se ponen en contacto y establecen relaciones sucesivas, que generalmente involucran condiciones de coerción, desigualdad radical, y conflictos irresolubles (Ibídem: 6). Aunque Pratt usaba la noción de "zonas de contacto" para hablar del espacio de los encuentros coloniales durante la expansión europea, —el período colonial clásico— éste puede ser un concepto útil para usarse actualmente en las ciudades globales contemporáneas. Lo que es común a los puertorriqueños y a los afroamericanos en Nueva York, a los surinameses en los Países Bajos, a los antillanos en Londres o a los argelinos en París es sus respectivas largas relaciones históricas como sujetos coloniales-raciales dentro de cada imperio y su lugar subordinado en la reproducción de esas jerarquías hoy en día. Esto no implica que los afroamericanos o los puertorriqueños en París, o los antillanos y los surinameses o los argelinos en la Ciudad de Nueva York no sufran discriminación, sino que más bien señala cómo el grado en el cual se enfrentan al racismo es marcadamente más bajo, o se relaciona frecuentemente con ser confundido/asociado con uno de los sujetos coloniales locales (por ejemplo, un puertorriqueño que es confundido con un argelino en París, o un surinamés confundido con un afroamericano en la Ciudad de Nueva York) entonces son convertidos es "inmigrantes coloniales". El capital simbólico (negativo o positivo) adherido a la "identidad" de grupos diferentes en la jerarquía racial/étnica de una ciudad global se relaciona con la progresiva "colonialidad del poder" aunque el colonialismo generalmente haya sido eliminado como sistema político a finales del siglo veinte.

Los afroamericanos y los puertorriqueños como sujetos coloniales/raciales

Categorías tales como hispano o latino, aunque políticamente son útiles para ciertas luchas, mezclan grupos étnicos diferentes que tienen experiencias heterogéneas y que no se pueden incluir bajo una sola etiqueta. Al mismo tiempo, estos amplios agrupamientos han llegado a ser descritos como "grupos étnicos" lo que ha sido una palabra clave para raza en Estados Unidos. "Étnico" se refiere a aquellos grupos, ya sea que anteriormente o actualmente se hayan racializado y que por lo tanto se excluyeron de la "comunidad imaginaria" de los anglosajones de América. El cambio en los discursos dominantes sobre raza se dio

como respuesta al movimiento de los derechos civiles en los años sesenta. El discurso dominante emergente fue elaborado por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (1963) en su ahora ya clásico *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish in New York City*. La experiencia de la gente de color en Estados Unidos se iguala a aquella de los inmigrantes “blancos” de Europa a principios del siglo veinte. Al transmutar la discriminación racial en discriminación étnica, los puertorriqueños y los afroamericanos son presentados como capaces de seguir la misma trayectoria que las anteriores olas de migrantes “blancos” europeos. Son vistos como candidatos a ser eventualmente incorporados económicamente, socialmente y políticamente. Ya que la puerta está abierta a su incorporación, cualquier pobreza y marginación que padezcan se atribuye a un “problema cultural” dentro de la comunidad étnica más que a un problema estructural de discriminación por parte de los grupos euroamericanos dominantes. Este enfoque elimina la historia de la opresión racial/colonial experimentada por los afroamericanos y los puertorriqueños. La situación de ambas poblaciones no puede ser comprendida completamente si son categorizados como simples migrantes o miembros de un grupo étnico. En vez de eso, su situación se comprende mejor si son vistos como sujetos coloniales/racializados en Estados Unidos. Ambos son ciudadanos formalmente, pero no pueden ejercer completamente sus derechos debido a la historia de opresión racial/colonial. Aunque las barreras coloniales formales para la movilidad social hayan desaparecido, los afroamericanos y los puertorriqueños todavía enfrentan los antiguos estereotipos raciales/coloniales como barreras hacia la igualdad y la movilidad social en la “zona de contacto” del “encuentro racial” tal como en una ciudad global como Nueva York.

Aunque ha habido puertorriqueños y afroamericanos en la Ciudad de Nueva York desde el siglo diecinueve, su migración masiva no ocurrió hasta que hubo una creciente pérdida de empleos debido a la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y una imposición de restricciones legales para la migración europea en la década de 1920 (Otley y Weatherby, 1967). Como parte de los esfuerzos de guerra, los afroamericanos y los puertorriqueños fueron reclutados para la industria manufacturera y para servicios de bajos salarios en la Ciudad de Nueva York (Otley y Weatherby, 1967; Centro de Estudios Puertorriqueños, 1979; Sánchez-Korrol 1983). Los agentes de trabajo, ayudados por el Departamento de Trabajo de Estados Unidos reclutaron directamente a los negros del sur y a los puertorriqueños de la isla. La Ciudad de Nueva York se volvió uno de los principales destinos de estos migrantes racializados/coloniales.

La Ley de Inmigración de 1924 que restringía la inmigración europea hacia Estados Unidos posteriormente aceleró la migración masiva de estos sujetos coloniales “internos” a la Ciudad de Nueva York. A medida que los trabajadores blancos ascendieron (lo que no sucedió a escala mundial hasta después de la Segunda Guerra Mundial) con mayores habilidades y oportunidades de trabajo en industrias con altos salarios, los trabajos en la manufactura del vestido y en la industria de aparatos domésticos se volvió un sector económico indeseable identificado con las minorías raciales. Durante las décadas de 1920 y 1930, los afroamericanos se convirtieron en la fuente principal del nuevo trabajo barato en el sector manufacturero de la Ciudad de Nueva York y en los servicios con bajos salarios. Con aproximadamente 30.000 recién llegados en los años veinte, los puertorriqueños fueron la segunda fuente de trabajo más

Las imágenes simbólicas negativas de los sujetos coloniales racializados en sus respectivas metrópolis se relacionan con las historias coloniales de cada imperio y con la “colonialidad global” que todavía está presente bajo el sistema-mundo capitalista “postcolonial” o “postimperial”

La construcción social de las categorías raciales en Estados Unidos, en donde "una sola gota de sangre negra" es suficiente para ser clasificado como "negro", fue suelo fértil para la clasificación inicial de los puertorriqueños como afroamericanos a pesar de sus esfuerzos por mantener una identidad autónoma

barata. La racialización de estos sujetos coloniales se reflejó en los bajos salarios que recibían en la industria del vestido en comparación con los blancos de otras etnias. A comienzos de los años 1929, los puertorriqueños y los afroamericanos ganaban de 8 a 13 dólares a la semana, mientras que los judíos y los italianos ganaban desde 26 hasta 44 dólares por semana [Laurentz 1980: 90, 104] Como Du Bois diría, el estatus colonial de estos grupos se relaciona con tener "su trabajo tratado como una mercancía a un salario bajísimo" (1970:184).

La racialización de los puertorriqueños como unos "Otros" inferiores en la Ciudad de Nueva York se mezcló con la racialización de los afroamericanos. Los puertorriqueños inicialmente se establecieron cerca de las comunidades afroamericanas tales como Harlem (Sánchez-Korrol, 1983). Dado el gran número de mulatos, negros y mestizos entre la población de migrantes puertorriqueños, muchos fueron inicialmente "confundidos" en el imaginario social blanco con los afroamericanos. La construcción social de las categorías raciales en Estados Unidos, en donde "una sola gota de sangre negra" es suficiente para ser clasificado como "negro", fue suelo fértil para la clasificación inicial de los puertorriqueños como afroamericanos a pesar de sus esfuerzos por mantener una identidad autónoma. La siguiente historia es típica de muchos migrantes puertorriqueños anteriores a 1950 en la Ciudad de Nueva York:

"Cuando yo llegué a Nueva York todo estaba racionado, el azúcar, el arroz, todo. Entonces mi mamá me mandó a buscar una tarjeta de racionamiento. Mi primo Gino, quien nos había escrito sugiriéndonos que nos viniéramos para acá, fue conmigo. Hablaba la lengua mucho mejor que yo, así que él hizo toda la conversación. Noté que la chica de ahí escribía todo en un cuestionario. Me preguntó la nacionalidad y mi primo contestó que era puertorriqueño, pero ella escribió negro. Mi primo protestó, "No, no, no negro, puertorriqueño". Ella lo miró pero borró "negro" y escribió "puertorriqueño". Fue mi primera experiencia de ese tipo aquí". (Narrado por Soledad, y citado en Lewis, 1966: 227)

La historia de los puertorriqueños en la Ciudad de Nueva York está entremezclada de muchas maneras con la de la comunidad afroamericana. Los puertorriqueños fueron "afroamericanizados" en la "zona de contacto colonial" como Nueva York. Pero la construcción social de los puertorriqueños como los "Otros" inferiores en el imaginario social euroamericano es algo que se remonta a la incorporación colonial de la isla como resultado de la invasión norteamericana en 1898. Hubo una construcción autónoma de puertorriqueños como sujetos inferiores que comenzó a principios de siglo y que luego se movilizó contra los migrantes puertorriqueños en la metrópoli (Santiago, 1994; Thompson 1995). Sin embargo, no fue hasta después de 1950 que la diferente racialización de los puertorriqueños en Nueva York adquirió una forma más pronunciada.

La migración masiva afroamericana a la Ciudad de Nueva York disminuyó después de 1950. Sin embargo, este no fue el caso para los puertorriqueños. Después de la Segunda Guerra Mundial, los migrantes puertorriqueños se incorporaron en grandes cantidades al mercado de trabajo de Nueva York. ¿Porqué los puertorriqueños fueron masivamente reclutados durante la década de 1950 más que los chicanos, los afroamericanos, los dominicanos, cubanos o jamaquinos? La lógica de la acumu-

lación capitalista puede explicar la demanda de trabajo de la metrópoli, pero no qué grupo étnico sería masivamente reclutado. Para contestar esta pregunta, debemos comprender las estrategias de Estado globales ideológicas/simbólicas de Estados Unidos durante la Guerra Fría. El caso de los puertorriqueños durante este período es crucial para entender porqué los puertorriqueños, y no otros grupos nacionales/étnicos, fueron reclutados masivamente en este tiempo.

Los puertorriqueños: ¿una nueva “raza”?

Ya que la racialización no es solamente por el color de la piel, los puertorriqueños de todos los colores de piel continuamente eran percibidos por los euroamericanos como el “otro”. Los puertorriqueños, como un grupo colonial en Estados Unidos, se convirtieron en un nuevo sujeto racial, diferente de los blancos y los negros, compartiendo con estos últimos una posición subordinada en relación con los primeros. La película *West Side Story* probablemente fue la piedra de toque para que los puertorriqueños se convirtieran en una minoría racial que ya no sería confundida con los negros o los chicanos en el imaginario social euroamericano (Pérez, 1997; Sandoval-Sánchez, 1997). Sin embargo, *West Side Story* ya había sido un éxito en Broadway antes de que fuera una producción cinematográfica. Miles de personas en la Ciudad de Nueva York habían visto esa producción antes de convertirse en una exitosa producción cinematográfica de Hollywood vista por millones de norteamericanos. Así, para los neoyorquinos los puertorriqueños habían sido percibidos como un nuevo sujeto racial mucho antes (de los años cincuenta) que para las audiencias nacionales en todos los Estados Unidos (1960).

Esta racialización fue el resultado de un largo proceso histórico de subordinación colonial/racial en la isla y en Estados Unidos (Vázquez, 1991; Santiago, 1994; Thompson, 1995). El racismo experimentado por los afro-puertorriqueños en muchas instancias puede ser mucho más fuerte que la experimentada por los puertorriqueños con una piel más clara. Sin embargo, no importa cuánto una persona pueda ser “rubia, de ojos azules”, o si pueda “pasar” en el momento en que la persona se identifica a sí misma como puertorriqueña, entonces entra en el laberinto de la otredad racial. Los puertorriqueños de todos los colores de piel se han convertido en un grupo racial en el imaginario euroamericano, marcado por los estereotipos racistas de pereza, violencia, conducta criminal, estupidez, y suciedad. Aunque los puertorriqueños forman un grupo variable fenotípicamente, se han convertido en una nueva “raza” en Estados Unidos. Esto pone de relieve el carácter social más que el biológico de las clasificaciones raciales. La clasificación despreciativa de los puertorriqueños como “*spiks*” en el campo simbólico de Nueva York muestra al capital social negativo unido a la “identidad puertorriqueña” imaginada.

En la división de trabajo racial/étnica de Nueva York, los puertorriqueños ocuparon el nicho económico de los trabajos manufactureros de baja paga. Hacia 1960, más del 50% de los puertorriqueños en Nueva York se incorporaron como fuerza de trabajo de baja paga en este sector (Grasmuck y Grosfoguel, 1997). Durante la década de los años sesenta, las exitosas luchas de los puertorriqueños por trabajo y derechos civiles los hizo “demasiado caros” para el sector manufacturero informal. Al mismo tiempo, la des-industrialización de Nueva York condujo a la pér-

La película *West Side Story* probablemente fue la piedra de toque para que los puertorriqueños se convirtieran en una minoría racial que ya no sería confundida con los negros o los chicanos en el imaginario social euroamericano

La República Dominicana, con una población total de menos de cinco millones, tiene tasas más altas de emigración legal a Estados Unidos que cualquier otro país del hemisferio occidental, lo cual fue posible por la política gubernamental de Estados Unidos

dida de miles de puestos de trabajo en la manufactura. La mayoría de las industrias manufactureras se trasladaron a las regiones periféricas del mundo, y aquéllas que permanecieron en Nueva York, informalizaron sus actividades. La industria manufacturera, en constante necesidad de trabajo barato, se recargó con nuevos inmigrantes latinoamericanos, legales o ilegales, quienes tenían aún menores derechos que los sujetos coloniales "internos" tales como los puertorriqueños. La expulsión de puertorriqueños de los trabajos manufactureros, y el hecho de ser racializados después, los segregó del sistema educativo, que excluyó a los puertorriqueños de las mejores escuelas públicas y produjo una redundante fuerza de trabajo que no podía acceder al mercado de trabajo formal. Esto condujo a la formación de lo que algunos han llamado la "subclase" puertorriqueña, a la que nosotros preferimos llamar una "redundante fuerza de trabajo colonial/racializada". Sin posibilidades de encontrar trabajo, muchos puertorriqueños desarrollaron estrategias populares, legales o ilegales, para sobrevivir a la crisis. Actualmente, sólo el 14% de los puertorriqueños están en el trabajo manufacturero, y más del 50% están en una situación o de desempleado o fuera de la fuerza de trabajo (Grasmuck y Grosfoguel, 1997).

La "puertorriqueñización" de los dominicanos en Nueva York

Difícilmente hubo migración de dominicanos hacia Estados Unidos durante la dictadura de Trujillo. Sólo después del golpe de Estado en el país con el apoyo norteamericano en 1961, la migración aumentó en gran escala. El proceso de migración fue apoyado por las elites políticas norteamericanas y dominicanas como una válvula de escape para liberar el desasosiego social y la inestabilidad política, así como para perpetuar un Gobierno estable proestadounidense (Baez-Evertz y D'Oleo Ramírez, 1986: 19; Grasmuck y Pessar, 1992: 31-33; Mitchell, 1992: 89-123; Grosfoguel, 1977b). La política exterior de Estados Unidos en el Caribe buscaba evitar otro régimen al estilo de Castro (Grasmuck y Pessar, 1992: 32-33). Como parte de la estrategia de contención, Estados Unidos invadió a la República Dominicana en 1965 para derrotar a las fuerzas constitucionalistas, y la migración aumentó dramáticamente. De 1961 a 1965, 35.372 dominicanos fueron legalmente admitidos en Estados Unidos, pero de 1966 a 1970 el número de dominicanos admitidos legalmente aumentó a 58.744 (Grasmuck y Pessar, 1992: 20). La mayoría de los migrantes provenía de los sectores medios urbanos de la clase trabajadora, muchos de los cuales eran políticamente activos contra el régimen (Grosfoguel, 1997b). Además, la Ley de Inmigración de 1965 facilitó la inmigración de trabajadores calificados a Estados Unidos.

La República Dominicana, con una población total de menos de cinco millones, tiene tasas más altas de emigración legal a Estados Unidos que cualquier otro país del hemisferio occidental, lo cual fue posible por la política gubernamental de Estados Unidos y la República Dominicana, que en los años posteriores a 1965 activamente alentó la "entrada" dominicana a Estados Unidos. Pero el interés geopolítico de alentar la inmigración para lograr la seguridad en la República Dominicana no se tradujo en una política de incorporación activa. De hecho, muchos de los migrantes dominicanos llegaron solamente con visas de turistas y no tuvieron la posibilidad de obtener visa de residentes permanentes. Los

dominicanos que emigraron pudieron entrar a Estados Unidos, pero después fueron obligados a valerse por sí mismos.

Los dominicanos en el área de Nueva York se establecieron en las comunidades puertorriqueñas del *Lower East Side*, el *South Bronx*, y *Brooklyn* (Hendricks, 1974; Grasmuck y Pessar, 1991; Guarnizo, 1992). Confiaban en las redes sociales puertorriqueñas para encontrar trabajo, para adquirir información sobre los servicios de la ciudad, y para evitar la “migra” asumiendo una “identidad puertorriqueña” (Hendricks, 1974; Guarnizo, 1992). Estos dominicanos estaban racialmente mezclados y probablemente incluían más descendencia africana que los puertorriqueños.⁹ Además, la mayoría de los dominicanos no sabían hablar inglés. Su “acento” cuando hablaban inglés no difería mucho del acento de los puertorriqueños. De este modo, los dominicanos no se distinguían de los puertorriqueños en el imaginario social euroamericano. Hasta los dominicanos que se esforzaban por distinguirse de los puertorriqueños, para evitar ser asociados con su capital simbólico negativo, fracasaron. Como José, un informante dominicano, que dijo: “En la Ciudad de Nueva York, si no eres blanco ni negro, entonces perteneces a una tercera categoría racial llamada ‘puertorriqueño’. Constantemente les digo a los americanos que soy dominicano, no puertorriqueño, pero parecen no entenderlo”.

Los dominicanos fueron incluidos en las categorías de “colonialidad del poder” dirigida hacia los puertorriqueños, y aunque provenían principalmente de un sector medio urbano con antecedentes de clase con educación, esto es, una condición de clase más alta que los puertorriqueños, no fue un accidente que los dominicanos en la Ciudad de Nueva York llegaran a ocupar un nicho económico similar al de los puertorriqueños. Se volvieron “inmigrantes coloniales” porque su proceso de incorporación estaba cerca de la experiencia de los sujetos coloniales/raciales que los precedieron.

Como no-ciudadanos racializados, los dominicanos representaron una fuerza de trabajo más barata que los puertorriqueños. Los dominicanos reemplazaron la llamada fuerza de trabajo puertorriqueña respecto al sector manufacturero (Grasmuck y Grosfoguel, 1997). Muchos dominicanos trabajaban en las fábricas de la ciudad por una paga menor al salario mínimo federal. Además, el estatus ilegal de muchos dominicanos proporcionó una fuerza de trabajo no tasada para la industria manufacturera americana de baja paga. La entrada ilegal proporcionó un nuevo mecanismo para transformar a las poblaciones de inmigrantes en sujetos coloniales, y los dominicanos se convirtieron en lo que llamamos “inmigrantes coloniales”.

Hacia 1980, los dominicanos habían formado su propia comunidad étnica en *Washington Heigts*. Comenzaron a ser identificados por muchos euroamericanos como el “otro racial” distinto de los puertorriqueños. Sin embargo, la “puertorriqueñización” de los migrantes dominicanos en la división del trabajo racial/étnico de Nueva York ya era un hecho consumado. La construcción social de la “identidad dominicana” en el imaginario social euroamericano fue asociado con estereotipos similares hacia los sujetos coloniales/raciales en la ciudad, tales como perezosos, criminales, y estúpidos. Hacia 1980, alrededor del 50% de la fuerza de trabajo dominicana en la Ciudad de Nueva York había terminado en trabajos de baja paga en la manufactura.

Hacia 1980, los dominicanos habían formado su propia comunidad étnica en *Washington Heigts*. Comenzaron a ser identificados por muchos euroamericanos como el “otro racial” distinto de los puertorriqueños

9. Sin embargo, los dominicanos tienen más dificultades para aceptar su herencia africana que otros grupos caribeños. El proceso de construcción nacional de la República Dominicana expulsó la herencia africana de su “comunidad imaginaria”. En el contexto de la “colonialidad del poder” del Estado neocolonial dominicano, “negro” es una categoría racial usada para referirse a los haitianos, quienes se han construido como “salvajes”, “criminales”, “perezosos”, y “oportunistas”. Por el contrario, los dominicanos de piel oscura son vistos como “indios” de diferentes tintes (“indio oscuro”, “indio claro”, etc.) Esto explica porqué muchos migrantes dominicanos de la primera generación llegaron a Estados Unidos con una ideología nacional que negaba su “negrura”. De este modo, muchos de ellos experimentaron un choque cultural, no solamente cuando eran confundidos con puertorriqueños, sino también cuando eran denominados “negros” por otros grupos. La segunda generación de dominicanos tiene una relación más positiva en el reconocimiento de su herencia africana. Sin embargo muchos de la primera generación de dominicanos todavía se resisten a asociarse con los afroamericanos, los puertorriqueños y los haitianos en el contexto de la Ciudad de Nueva York. Esto tiene implicaciones políticas significativas que no pueden ser discutidas aquí.

Además de su papel en el capitalismo de escaparate, los cubanos fueron usados como modelo de minoría en contra del movimiento de los derechos civiles de los sujetos coloniales/raciales "internos" del Imperio norteamericano durante los años sesenta

Durante la década de 1980, entraron más dominicanos en la Ciudad de Nueva York que de otras poblaciones. Sin embargo, las desindustrialización de Nueva York se aceleró en esos años. Muchos dominicanos perdieron su trabajo o fueron reacomodados en fuentes de trabajo aún más baratas, como también ocurrió con los inmigrantes ecuatorianos, los mexicanos y los chinos. Este despido, más el gran número de nuevos inmigrantes dominicanos que entraron en la fuerza de trabajo, y la dificultad para encontrar trabajo en su nicho económico tradicional, formaron una fuerza de trabajo racializada y redundante. Los dominicanos se convirtieron en fuerza de trabajo marginal en cantidad similar a la de los puertorriqueños, pero en un período de tiempo más corto (Grasmuck y Grosfoguel, 1997). Como "inmigrantes coloniales" se toparon con una discriminación racial similar a la de los sujetos coloniales/raciales en Estados Unidos.

La migración cubana

La mayoría de los migrantes cubanos en el área metropolitana de Nueva York llegaron entre 1960 y 1980, y se establecieron en Union City, Nueva Jersey. Muchos llegaron a Nueva York por medio de los "vuelos de la libertad" Habana-Miami entre 1965 y 1973. Estos cubanos eran parte de una migración de trabajadores calificados urbanos (Prieto, 1984:7), igual que los dominicanos en la Ciudad de Nueva York, y también fueron confundidos con los puertorriqueños. Dada la similitud de clase y educación y el origen latino de la migración cubana y dominicana, ¿cómo los cubanos evitaron entrar con los puertorriqueños al fondo del mercado de trabajo? Primero, la mayoría de los refugiados cubanos que llegaron antes de 1980 eran "blancos" (Pedraza-Bailey, 1985a: 23). Sin embargo, ser típicamente blanco no necesariamente impide la racialización en el imaginario social euroamericano. Como lo ilustra el ejemplo dominicano, la asociación con los puertorriqueños es un factor racial sin tomar en cuenta el color de la persona. Las prácticas sociales "étnicas" y un "acento puertorriqueño" también pueden "dar color" a la persona.

Los cubanos que emigraron antes de 1980 lograron escapar del capital simbólico negativo de la racialización puertorriqueña porque recibieron más de 1.000 millones de dólares para el Programa de Refugiados Cubanos¹⁰ por parte del Gobierno norteamericano. El gobierno federal proporcionó a cada ciudad en donde se establecieron los cubanos millones de dólares de asistencia gubernamental para cubrir los costes de educación, bienestar, hospitales y otros servicios públicos para los refugiados cubanos. Como resultado, los gobiernos locales percibían a los cubanos que se establecían como una ganancia financiera, más que como una carga, "blanqueando" la percepción de su diferencia en el imaginario de la América "blanca". Como dijo un informante puertorriqueño del East Harlem, "El Gobierno federal enjuagó a los refugiados cubanos con cloro". Por lo tanto, los cubanos escaparon de la subordinación simbólica de la colonialidad del poder que experimentaron otros sujetos coloniales/raciales. Los medios de comunicación también representaron a los cubanos como miembros de una "minoría modelo" que había podido levantarse desde sus propias "agujetas" (Pedraza-Bailey, 1985b).

Además de su papel en el capitalismo de escaparate, los cubanos fueron usados como modelo de minoría en contra del movimiento de los

¹⁰ Esta sección se refiere solamente a los refugiados cubanos que emigraron antes de 1980. No se refiere a la migración realizada durante la década de los años ochenta del grupo conocido como los "Marielitos", que se compuso en gran parte por mulatos y afro cubanos. Para cuando los "Marielitos" llegaron a Estados Unidos, la mayoría de los programas de asistencia federal para los cubanos habían terminado. Entonces los "Marielitos" no pudieron evitar ser negativamente racializados, como no lo habían sido los cubanos que los precedieron.

derechos civiles de los sujetos coloniales/raciales “internos” del Imperio norteamericano durante los años sesenta. En Miami, así como en Union City (Nueva Jersey) y en la Ciudad de Nueva York, las áreas urbanas en donde se establecieron gran cantidad de cubanos, la Administración de Pequeñas Empresas (SBA) practicaba institucionalmente políticas racistas contra los puertorriqueños y los afroamericanos mientras que favorecía desproporcionadamente a los cubanos con los programas de préstamos. El apoyo de la SBA se relaciona con empresas exitosas entre los cubanos en Union City (Cronin, 1981) y en Miami. Una investigación realizada a principios de los años ochenta de más de 120 firmas cuyos propietarios eran cubanos en Unión City encontró que el 73% había adquirido su capital inicial a través de préstamos bancarios directos o garantizados por la SBA (Cronin, 1981). Aproximadamente el 80% del total de capitalización inicial de las 120 firmas cuyos propietarios eran cubanos surgía de préstamos bancarios directos o garantizados por la SBA.

La misma investigación encontró que la SBA en Nueva Jersey y en la Ciudad de Nueva York favorecía a los cubanos por encima de los puertorriqueños en sus programas de préstamos, aunque el 70% de los empresarios cubanos habían completado solamente ocho años o menos de educación formal y provenían de orígenes de clase similares a la de los puertorriqueños. El estudio se hacía esta pregunta: si los propietarios de las pequeñas empresas cubanas de Union City tienen un perfil educativo y económico similar al de los puertorriqueños del área metropolitana, ¿por qué los puertorriqueños no han experimentado el mismo éxito empresarial? El estudio encontró que cuando los puertorriqueños acudían a las oficinas de la SBA en Nueva Jersey y en la Ciudad de Nueva York, al 75% y 80% de los demandantes, respectivamente, se les daba información engañosa. Cuando los cubanos acudían a la misma oficina, el 84% de los demandantes en Nueva Jersey y 70% en Nueva York recibían la información correcta. El estudio concluyó que había una amplia política institucional que favorecía a los refugiados cubanos sobre los puertorriqueños. Como afirma Pedraza-Bailey, “en América las migraciones políticas que se llevaron a cabo durante los años más álgidos de la Guerra Fría –de húngaros, berlineses y cubanos– sirvieron a una función simbólica importante. En este período histórico de la Guerra Fría, Occidente y el Este compitieron por la superioridad de sus sistemas económicos y políticos. Los emigrantes políticos que tuvieron éxito en su huida hacia la libertad se convirtieron en símbolos conmovedores alrededor de los cuales se tejía la legitimidad que se necesitaba para la política exterior” (1985b: 16-17).

Esta estrategia simbólica global se tradujo en recursos económicos para los refugiados cubanos que aumentaron su capital simbólico étnico. La representación más dramática de cómo la “identidad cubana” fue asociada con el capital simbólico positivo fue la comedia musical *Popi* en 1969, en dónde un puertorriqueño de un gueto en la Ciudad de Nueva York, que tenía tres trabajos, decidió que la única manera de darles a sus hijos una mejor vida era convirtiéndolos en refugiados cubanos que llegaban a Miami. Entrenó a sus hijos a ser cubanos y los hizo zarpar de la costa de Florida para pasarlos como cubanos. Después de su “rescate” por los guardacostas, recibieron todos los beneficios de los refugiados cubanos. Esta graciosa película, tristemente documenta el capital simbólico positivo asociado con la identidad cubana y su relación con los recursos estatales.

La representación más dramática de cómo la “identidad cubana” fue asociada con el capital simbólico positivo fue la comedia musical *Popi* en 1969, en dónde un puertorriqueño de un gueto en la Ciudad de Nueva York, que tenía tres trabajos, decidió que la única manera de darles a sus hijos una mejor vida era convirtiéndolos en refugiados cubanos que llegaban a Miami. Entrenó a sus hijos a ser cubanos y los hizo zarpar de la costa de Florida para pasarlos como cubanos

La colonialidad del poder, las estrategias simbólicas globales, así como el campo simbólico racial/étnico de la Ciudad de Nueva York, son determinantes cruciales para comprender las diferencias entre los migrantes latinocaribeños. Los inmigrantes no entran en un espacio neutral cuando emigran

Durante los años ochenta, miles de refugiados cubanos de la migración "Mariel" se cambiaron de Miami al área metropolitana de Nueva York. Comparado con los inmigrantes cubanos anteriores a los años ochenta, la mayoría eran de la clase trabajadora con antecedentes agrícolas. Es más, un gran número de migrantes del "Mariel" eran afrocaribeños o mulatos. Debido a que el Programa de Refugiados Cubano se había terminado a finales de los años setenta, estos migrantes no pudieron acceder a la asistencia estatal, ni ser protegidos contra la discriminación racial. Como resultado, los "Marielitos" fueron puertorriqueños en la Ciudad de Nueva York y afroamericanizados en Miami. Sufrieron marginalización en el mercado de trabajo de manera similar a los puertorriqueños y los dominicanos en la Ciudad de Nueva York. Se volvieron parte de los "inmigrantes coloniales" y experimentaron un proceso similar al de los sujetos coloniales/raciales del Imperio norteamericano.

Conclusión

La colonialidad del poder, las estrategias simbólicas globales, así como el campo simbólico racial/étnico de la Ciudad de Nueva York, son determinantes cruciales para comprender las diferencias entre los migrantes latinocaribeños. Los inmigrantes no entran en un espacio neutral cuando emigran. La jerarquía racial/étnica de Estados Unidos tiene una historia colonial perdurable. Los sujetos coloniales/raciales tienen una larga historia de racialización en el imaginario "blanco" de las poblaciones metropolitanas como resultado de su historia colonial dentro del imperio norteamericano. Algunos inmigrantes entran en el laberinto de los sujetos coloniales/racializados ("inmigrantes coloniales"), mientras que otros escapan a esta subordinación, lo que los conduce a la incorporación sociopolítica exitosa y al mercado de trabajo ("inmigrantes"). Los migrantes de los estados-nación caribeños experimentaron la "colonialidad del poder" cuando fueron percibidos por las poblaciones dominantes euroamericanas como seres culturalmente similares a los sujetos puertorriqueños coloniales/raciales. Este fue el caso de los dominicanos, quienes entraron en las redes sociales puertorriqueñas y ocuparon la misma posición en la jerarquía racial/étnica de Nueva York, compartiendo así el mismo capital simbólico negativo.

Los factores de ámbito global también ayudan a determinar como son recibidos los inmigrantes, y afectan su incorporación ya sea como inmigrantes, inmigrantes coloniales o sujetos coloniales/raciales. Estados Unidos desarrolló estrategias simbólicas y militares y de seguridad en el Caribe durante la Guerra Fría que afectaron el proceso de migración de diferentes maneras. La migración dominicana masiva de sectores medios urbanos fue amparada por Estados Unidos como parte de una estrategia geopolítica para ganar estabilidad política y evitar la emergencia de otra Cuba. Puerto Rico y Cuba libraron, como subrogados, la batalla simbólica de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. En el caso de Puerto Rico, el escaparate fue la isla, no los migrantes. La migración rural, el trabajo no calificado y los pobres urbanos hicieron posible el éxito de Puerto Rico como un escaparate americano. De este modo, los recursos estatales de Estados Unidos fueron canalizados a la isla, no a los migrantes. En el caso de Cuba, anterior a 1980, los migrantes mismos llevaban el valor simbólico, y Estados Unidos canalizó los fondos a los migrantes, mientras que los isleños sufrieron el embargo comercial. Los inmigrantes cubanos anteriores a 1980 no fueron percibidos, en el lugar donde se establecieron, como

una carga para las comunidades locales. A dondequiera que los cubanos se movieran, el Gobierno federal enviaba millones de dólares de apoyo. Así, los cubanos desarrollaron un capital simbólico positivo en el “imaginario euroamericano” y, al incorporarse como inmigrantes, fueron percibidos como similares a las poblaciones blancas en la jerarquía racial/étnica. Esto nos ayuda a comprender porqué, al contrario de los dominicanos, los refugiados cubanos anteriores a 1980 en la Ciudad de Nueva York fueron capaces de escapar de la racialización de la comunidad puertorriqueña.

La articulación entre la “colonialidad del poder” de Quijano y el “enfoque del sistema-mundo” de Wallerstein proporciona una poderosa herramienta analítica para comprender las complejas continuidades históricas entre las actuales jerarquías racial/étnicas y los antiguos legados coloniales. Aunque se cambien los significados con el tiempo, el predominio de una cultura racista/colonial global en el sistema-mundo capitalista tiene sus orígenes históricos en la expansión colonial europea. En la reciente era “postcolonial”, el “colonialismo” ha sido reemplazado por “colonialidad”. Actualmente, las relaciones de poder todavía se constituyen y se informan por la cultura colonial/racista que privilegia a los europeos/euroamericanos/blancos sobre los no-europeos, aún y cuando las administraciones coloniales ya no existen. La fusión entre la “colonialidad del poder” y el enfoque “sistema-mundo” proporciona un marco analítico importante para comprender los diferentes modos de incorporación de distintas comunidades de migrantes y su lugar sin igual en la jerarquía racial/étnica del “país huésped”. Además, este enfoque nos ayuda a establecer conexiones entre el estatus del inmigrante y el “país huésped” y el lugar de su “país de origen” dentro del sistema-mundo. La mayoría de las poblaciones migrantes que terminan como “inmigrantes coloniales” proviene de zonas periféricas subordinadas en la economía-mundo capitalista. Los migrantes que son asignados como “inmigrantes coloniales” permanecen unidos a su país e intentan hacerlo permanecer en el sistema-mundo. Su lucha por una incorporación positiva en el “país huésped” se mezcla con la lucha política transnacional para mejorar la posición de su “país de origen” en el sistema-mundo.

Los estudios futuros deberían analizar las implicaciones de la “colonialidad del poder” en Estados Unidos, para ver las distintas formas en las que se construyen los derechos civiles, el sentido de propiedad, así como la segregación residencial entre las diferentes comunidades latinoamericanas. Además, necesitamos explorar en profundidad las conexiones transnacionales entre el estatus de un grupo étnico en la “colonialidad del poder” en Estados Unidos y la posición del país de origen de cada grupo en un sistema-mundo organizado alrededor de la “colonialidad global”.

Referencias bibliográficas

ALMAGUER, Tomás. *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*. Berkeley: University of California Press, 1994.

BAEZ-EVERSZT, Franc y D’Oleo, Frank. *La Emigración de Dominicanos a Estados Unidos: Determinantes Socio-Económicos y Consecuencias*. República Dominicana: Fundación Frederick Ebert, 1986.

BALDWIN, James. *No Name in the Street*. New York: Laurel, 1972.

Los migrantes de los estados-nación caribeños experimentaron la “colonialidad del poder” cuando fueron percibidos por las poblaciones dominantes euroamericanas como seres culturalmente similares a los sujetos puertorriqueños coloniales/raciales

BASCH, Linda; Glick Schiller, Nina y Szanton-Blanc, Cristina. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial. Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1993.

BLAUNER, Robert. *Racial Oppression in America*. New York: Harper & Row, 1972.

BOSWELL, Thomas y R. Curtis, James. *The Cuban-American Experience: Culture, Images, and Perspectives*. New Jersey: Rowman & Allanheld Publishers, 1984.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Capital*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BRAY, David. "Economic Development: The Middle Class and International Migration in the Dominican Republic". *International Migration Review*. No. 18 (1984). P. 217-236.

BRAY, David. "Industrialization, Labor Migration and Employment Crises: A Comparison of Jamaica and the Dominican Republic". En: Tadarico, Richard (ed.) *Crises in the Caribbean Basin*. Beverley Hills: Sage Publications, 1987. P. 79-93.

CENTRO DE ESTUDIOS PUERTORRIQUEÑOS. *Labor Migration under Capitalism: The Puerto Rican Experience*. New York and London: Monthly Review Press, 1979.

CRONIN, Denise Margaret, *Ethnicity, Opportunity and Occupational Mobility in the United States*. Ph. D. Dissertation., State University of New York, Stony Brook, 1981.

DOMINGUEZ, Jorge I. "Cooperating with the Enemy? U.S. Immigration Policies toward Cuba", En: Mitchell, Christopher (ed.) *Western Hemisphere Immigration and United States Foreign Policy*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1992. P. 31-88.

DUBOIS, W.E.B. "Human Rights For All Minorities". En: Foner, Philip S. (ed.) *W.E.B. Dubois Speaks: Speeches and Addresses 1920-1963*. New York: Pathfinder, 1970. P. 179-191.

ESSED, Philomena. *Everyday Racism*. Alameda, CA: Hunter House Publishers, 1990.

– *Understanding Everyday Racism*. Newbury Park: Sage, 1991.

FRIEDLANDER, Stanley. *Labor Migration and Economic Growth: A Case Study of Puerto Rico*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1965.

GEORAS, Chloé. *From Colonial Empire to Culture Empire: Re-Reading Mitterand's Paris*. M.A. Thesis. Binghamton University, 1997.

GUILLETTE, Alain y Sayad, Abdelmalek. *L'immigration Algérienne en France*. Paris: editions entente, 1976.

GILROY, Paul. *'There Ain't No Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

GLAZER, Nathan and Moynihan, Daniel P. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1963.

GRASMUCK, Sherri y Grosfoguel, Ramón. "Geopolitics, Economic Niches and Gender Social Capital: Caribbean Migrants in New York City." *Sociological Perspectives*. Vol. 40. No. 3 (1997). P. 339-363.

GRASMUCK, Sherri and Pessar, Patricia. *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley: California University Press, 1991.

GRAY, Lois Spier. *Economic Incentives to Labor Mobility: The Puerto Rican Case*. Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1966.

GROSFOGUEL, Ramón. *Puerto Rico's Exceptionalism: Industrialization, Migration and Housing Development, 1950-1970*. Ph. D. Dissertation, Temple University, 1992.

– "World cities in the Caribbean: The rise of Miami and San Juan". *Review*. Vol. 17. No. 3 (1994). P. 351-381.

– "Depeasantization and Agrarian Decline in the Caribbean". En: McMichael. Philip (ed.) *Food and Agrarian Orders in the World-Economy*. Westport: Praeger, 1995. P. 233-253.

– "Colonial Caribbean Migrations to France, The Netherlands, Great Britain and the United States". *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 20. No. 3 (1997a). P. 594-612.

– "Migration and Geopolitics in the Greater Antilles: From the Cold War to the Post-Cold War." *REVIEW*. Vol. 20. No. 1 (1997b). P. 115-145.

– "Cultural Racism' and 'Borders of Exclusion' in the Capitalist World-Economy: Colonial Caribbean Migrants in Core Zones". *PROTZOLOGIE*. Vol. 13: No. 1 (Forthcoming)

GUARNIZO, Luis. *One Country in Two: Dominican-Owned Firms in New York and the Dominican Republic*. Ph. D. Dissertation, Johns Hopkins University, 1992.

HALL, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora". En: Rutherford. J. (ed.) *Identities: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990. P. 222-237.

HALL, Stuart. "The Question of Cultural Identity". En: Thompson. Kenneth; Hall, Stuart; Held, David y Hubert, Don (eds.) *Modernity*. Cambridge and London: Blackwell, 1994. P. 595-634.

HALL, Stuart; Critcher, Chas; Jefferson, Tony; Clarke, John y Roberts, Brian. *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1978.

HARTMANN, Paul y Husband, Charles. *Racism and the Mass Media*. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, 1973.

HENDRICKS, Glenn T. *The Dominican Diaspora: From the Dominican Republic to New York City. Villagers in Transition*. New York: Teachers College Press, 1973.

JAMES, Winston. *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth Century America*. London: Verso, 1998.

KASINITZ, Philip. *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

LAGUERRE, Michel S. *American Odyssey: Haitians in New York City*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.

LANDER, Edgardo. "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social Latinoamericano". En: Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz R. (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998. P. 87-96

LAURENZ, Robert. *Racial/Ethnic Conflict in the New York City Garment Industry, 1933-1980*. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Binghamton, 1980.

LAVAL, Guy. « Le Racisme ». *Les Temps Modernes*. No. 452-453-454 (1976-1987, 1984).

LEVINE, Barry B. "The Puerto Rican Exodus: Development of the Puerto Rican Circuit". En: Levine, Barry B. (ed.) *The Caribbean Exodus*. New York: Praeger, 1987. P. 93-105.

LEWIS, Oscar. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty - San Juan and New York*. New York: Random House, 1966.

MCCLINTOCK, Anne, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'" *Social Text* 31/32 (Spring): 1-15, 1992

MIGNOLO, Walter *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000

MITCHELL, Christopher. "U.S. Foreign Policy and Dominican Migration to the United States". En: Mitchell, Christopher (ed.) *Western Hemisphere Immigration and United States Foreign Policy*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1992. P. 89-123.

MODELL, Suzanne. "Caribbean Immigrants: A Black Success Story?". *International Migration Review*. Vol. 25. No 2 (1991). P. 248-276.

OMI, Michael and Winant, Howard. *Racial Formation in the United States*. New York and London: Routledge, 1986.

OPPENNEER, Herman. *Kid Dynamite: De legende leeft*. Amsterdam: Mets, 1995.

OSOFSKY, Gilbert. *Harlem: The Making of a Gueto*. New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1966.

OTTLEY, Roi y William, Weatherby. *The Negro in New York: An Informal Social History, 1626 1940*. New York: Praeger, 1967.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.

PEDRAZA-Bailey, Silvia. "Cuba's Exiles: Portrait of a Refugee Migration". *International Migration Review*. No. 29 (1985a). P. 4-34.

PEDRAZA-Bailey, Silvia. *Political and Economic Migrants in America: Cubans and Mexicans*, Austin: University of Texas Press, 1985b.

PÉREZ, Richie. "From Assimilation to Annihilation: Puerto Rican Images in U.S. Films". En: Clara Rodríguez (ed.) *Latin Looks*. Boulder: Westview Press, 1994. P. 142-163.

PORTES, Alejandro y Sensenbrenner, Julia. "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action". *American Journal of Sociology*. Vol. 98. No. 6 (1993). P. 1320-50.

PORTES, Alejandro y Stepick, Alex. *City on the Edge: The Transformation of Miami*. Berkeley: University of California Press, 1993.

PORTES, Alejandro y Zhou, Min. "Gaining the upper hand: economic mobility among immigrant and domestic minorities". *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 15. No.4 (1992). P. 491-522.

PRIETO, Yolanda. "Cuban Migration of the '60s in Perspective". *Occasional Papers*. No. 46 (1984). Center for Latin American and Caribbean Studies: New York University.

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

– "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas". En: Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta S.A., 1993. P. 167-187.

– "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz R. (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998. P. 139-155.

QUIJANO, Aníbal and Wallerstein, Immanuel, "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Journal of Social Sciences*. No. 134 (1992). P. 583-591.

ROEDIGER, David R. *The Wages of Whiteness*. Verso: London, 1991.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SANCHEZ-KORROL, Virginia E. "From Colonia to Community: The History of Puerto Ricans". En: *New York City, 1917-1948*. Westport: Greenwood Press, 1983.

SANDOVAL-SÁNCHEZ, Alberto. "West Side Story: A Puerto Rican Reading of 'America'". En: Rodríguez, Clara (ed.) *Latin Looks*. Boulder: Westview Press, 1994. P. 164-179.

SANTIAGO, Kelvin, "*Subject People*" and *Colonial Discourses*. Albany: State University of New York Press, 1994.

SHOHAT, Ella. "Notes on the Post-Colonial". *Social Text*. No. 31/32 (1992). P. 99-113.

STOVALL, Tyler. *Paris Noir*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1996.

THOMPSON, Lanny. *Nuestra isla y su gente: La construcción del otro en Our Islands and Their People*. Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales y Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

THE MIAMI NEWS. "LBJ Keeps A Promise To Greater Miami: Federal Task Force" (August 12, 1966).

VAN DIJK, Teun A. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park: Sage, 1993.

VAZQUEZ, Blanca. "Puerto Ricans and the Media: A Personal Statement". *Centro*. No. 3 (1991). P. 5-15.

VERKUYTEN, Maykel. "Cultural Discourses in the Netherlands: Talking about Ethnic Minorities in the Inner-City". *Identities*. Vol. 4. No. 1 (1997). P. 99-132.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.

– *Historical Capitalism*. New York: Monthly Review Press, 1983.

– *The Politics of the World-Economy*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

– *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

– *After Liberalism*. New York: The New Press, 1995.

WATERS, Mary C. "Ethnic and Racial Identities of Second-Generation Black Immigrants in New York City". *International Migration Review*. Vol. 28. No. 4 (1994). P. 795-820.

WATKINS-Owens, Irma. *Blood Relations: Caribbean Immigrants and the Harlem Community, 1900-1930*. Indiana: Indiana University Press, 1996.

WIEVIORKA, Michel. *La France Raciste*. Paris: Editions Du Sueil, 1992.

Ricardo Alberto Pulido Carrasco

*Auxiliar de Investigación,
El Colegio de Chihuahua (México)*

rpulido@colech.edu.mx

Introducción

Este artículo es el intento de enmarcar el análisis sociológico de Ciudad Juárez bajo los conceptos de la colonialidad¹. Con ello pretendo exponer sus ideas fundacionales para incentivar su introducción y utilización en los estudios de la frontera norte de México con énfasis en la región Paso del Norte, y dejar así sentadas las bases para un estudio interdisciplinario de la frontera norte de México, que incorpore conocimientos históricos, antropológicos, arqueológicos, sociológicos y económicos de la región. Pero en el presente análisis también busco la posibilidad de argumentar que la frontera, el límite, la periferia, dadas ciertas características, tienen la peculiaridad de transitar para convertirse en el *centro*. ¿Estamos ante la presencia de un *frontericismo*? Haré referencia a tres aspectos:

1. La producción científica generada por el teórico, académico y científico que se aboca a estudiar la frontera, es decir su propio ámbito de existencia humana, con la finalidad de practicar en ella las ciencias sociales.
2. Los rasgos de la identidad cultural juarense que afloran en diversas circunstancias para delimitar y marcar diferencias con grupos sociales inmigrantes.
3. El peculiar rasgo de violencia que ha distinguido o caracterizado la mortalidad en la frontera: los feminicidios de la década de 1990 y las muertes por arma de fuego de los últimos años de la década del 2000.

Colonialidad y espacio fronterizo

¿Cuál sería el estado actual de las civilizaciones prehispánicas si no se hubiera dado la expansión europea de 1492? La vocación de crear saberes alternos a los eurocéntricos no cumple la función de negar la dominación o hegemonía del sistema colonial de distribución del poder como tal, sino más bien cumple la de reclamar que el sistema económico que se formó a partir de 1492 (Quijano, 2000), no es la cúspide de la civilización humana. Sin embargo, su amplitud e influencia en las socie-

1. Para este efecto resulta fundamental el estudio del conjunto de ensayos compilados por Edgardo Lander (Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

La vocación de crear saberes alternos a los eurocéntricos no cumple la función de negar la dominación o hegemonía del sistema colonial de distribución del poder como tal, sino más bien cumple la de reclamar que el sistema económico que se formó a partir de 1492 (Quijano, 2000), no es la cúspide de la civilización humana

dades contemporáneas es irrefutable. Esto implica reconocer que todos los puntos que hayan sido tocados por el proceso de expansión del sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2007) funcionan bajo su lógica.

La colonialidad en el sentido que la define Quijano “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 y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”(Quijano, 2000). Se presume que inicia su operación a finales del siglo XV, cuando los habitantes de Europa se dieron cuenta de que había otras civilizaciones habitando el mundo al otro lado del océano atlántico, y que estas tenían características distintas a las suyas. En el ámbito social, la principal de estas distinciones era la religión: politeísta en el caso de las sociedades locales, y monoteísta en el caso de los europeos, destacando también el lenguaje, la organización política y la economía. En cuanto al ámbito étnico/racial, las diferencias fueron igual de evidentes, principalmente el color de la piel y del cabello, y rasgos fisiológicos como la nariz y los labios.

Después de llegar a las nuevas tierras, el siguiente paso consistió en conquistarlas, es decir someter militarmente a sus sociedades y apropiarse de su territorio, recursos naturales, humanos y minerales, principalmente el oro. Desde entonces se inició un proceso de acumulación económica, para el cual fue necesario inferiorizar a las razas originarias de las tierras descubiertas, hecho que desembocó en una ampliación del capitalismo y en la operación de la colonialidad. Al ubicarla en el contexto del “descubrimiento de América”, se establece que dicho patrón surge en el mismo contexto.

La propuesta que el concepto de colonialidad expone del capitalismo, es que no se le debe considerar como una teoría económica, sino como la herramienta de dominación puesta en marcha por los colonizadores europeos del siglo XVI en adelante (Lander, 2000), y al respecto cobran relevancia los planteamientos de Walter Mignolo (2000, 2007). En primer lugar, al centrar su interés en el surgimiento del circuito comercial del Atlántico del siglo XVI:

“Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. Tampoco me interesa discutir si hubo o no comercio con anterioridad a la emergencia del circuito comercial del Atlántico, antes del siglo XVI, sino el impacto que este momento tuvo en la formación del mundo moderno/colonial en el cual estamos viviendo y siendo testigo de sus transformaciones planetarias”.

Tomando lo anterior en consideración vemos que el patrón mundial de poder capitalista que contiene a la colonialidad, se intensifica con los acontecimientos del siglo XVI, sobre todo en América. Otro punto de relevancia es que durante ese siglo se produjeron expediciones de evangelización y conquista, que finalmente desembocaron en la fundación de lo que actualmente es Ciudad Juárez (González de la Vara, 2009), de manera que la ciudad es producto y contribuyente de las consecuencias derivadas de ese periodo de tiempo.

En los siglos XVIII y XIX, los Estados Unidos y México se despojaron de sus colonialismos, pero no pudieron despojarse de su colonialidad. Con los nacionalismos se produjeron esquemas de relación Estado/sociedad distintos a los que hasta entonces se conocían, definiéndose la figura de ciudadano que prevalece hasta la actualidad. Mignolo (2000) describe la forma en la que durante los procesos de independencia en Estados Unidos y en América Latina, se construyó simultáneamente un *colonialismo interno*, dado de la influencia de la conciencia criolla que produjo el establecimiento de la colonialidad ejercida ahora no por conquistadores españoles o europeos, sino por los líderes de la construcción nacional.

La colonialidad se ha desarrollado en tres dimensiones principales: la colonialidad del poder (Quijano, 2005), la colonialidad del saber (Lander, 2000) y la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007). Pensando en el contacto que el colonialismo tuvo con lo que hoy es la frontera de México con Estados Unidos, y en que la condición de colonialidad rebasa al colonialismo –en tanto que éste se termina con las independencias, pero la colonialidad permanece–, destaca que la estructura social se encuentra profundamente caracterizada por las determinaciones establecidas bajo criterios de colonialidad, pero no debe ser aplicada en bruto a la realidad fronteriza, sino que debe matizarse con ayuda de procesos sociales más contemporáneos.

Para referirme a los aspectos estructurales de la sociedad en la frontera Juárez-El Paso, considero que los fenómenos sociales en general emanan de las condiciones materiales de la estructura urbana y de los procesos culturales, económicos y políticos en los que se da la interacción social. El Estado es el aparato de organización social en cuyo funcionamiento recaen el control y la reproducción de los insumos para la vida social. Por lo tanto, los fenómenos sociales son generados a partir de la manera en la que se establezca la relación entre la sociedad y el Estado. En los términos expuestos por Herrera Robles, prevalece una política de abandono causante del desgobierno de la ciudad: “la precariedad, la marginación y la cultura de la violencia fueron los ejes iniciales para poder revisar nuestro proceso de industrialización y su empalme con los nuevos hábitos de consumo como elementos de una sociedad cambiante” (Herrera Robles, 2007).

La constitución de América aporta bastantes elementos a la configuración geopolítica que actualmente prevalece en el mundo, ese momento cronológico corresponde al relato más reciente que se puede construir de la sociedad, del sistema mundo/colonial (Quijano, 2000). Pero para Ciudad Juárez, el proceso de industrialización mencionado en la cita anterior se desarrolla en la segunda mitad del siglo XX (1965), y deja constancia de la transformación total de una sociedad que transita de un carácter agrícola y turístico, a uno industrial y de consumo. De esa transformación emerge la estructura sobre la cual se han construido las relaciones de poder en la zona. Se trata del inicio de la historia más reciente que se puede relatar para describir los últimos 45 años de vida de la ciudad.

Los problemas sociales que podemos ubicar en la localidad, están contruidos en el marco de las condiciones sociales que emergieron como resultado del establecimiento de una economía industrial. Dentro de la misma cita, veremos que los ejes centrales para entender la industrialización de Juárez, son conceptos que se relacionan con la condición humana: la marginación, la precariedad y la violencia.

En los siglos XVIII y XIX, los Estados Unidos y México se despojaron de sus colonialismos, pero no pudieron despojarse de su colonialidad. Con los nacionalismos se produjeron esquemas de relación Estado/sociedad distintos a los que hasta entonces se conocían, definiéndose la figura de ciudadano que prevalece hasta la actualidad

La industrialización es un icono de la modernidad; si la industrialización precarizó la vida en Juárez, entonces la modernidad que impulsa la industrialización, también lo hizo

Si apelamos a la mera referencia de estas palabras independientemente de su contexto, parecen carentes de significado, pero los puntos geográficos que fueron colonizados, y después cicatrizados con la colonialidad, comparten experiencias que tienen similitud con las experiencias de esta geografía fronteriza. Edgardo Lander (2000), dice:

“La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social...Entre sus contribuciones fundamentales se destacan: las múltiples vertientes de la crítica feminista, el cuestionamiento del Historia europea como Historia Universal, el desentrañamiento de la naturaleza del orientalismo, la exigencia de abrir las ciencias sociales, los aportes de estudios subalternos de la India; la producción de intelectuales africanos como V.Y Mudimbe, Mahmood Mamdani, Tsenay Serequeberham y Oyenka Owomoyela, y el amplio espectro de la llamada perspectiva poscolonial que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas y europeas”.

Esto quiere decir que existe un vínculo entre lo que Lander denomina "contribuciones fundamentales al cuestionamiento de la conformación desigual del mundo moderno", y lo que Herrera Robles llama "los ejes iniciales" para entender el proceso de industrialización de Juárez. El vínculo consiste en que los puntos geográficos colonizados y sus sociedades tienen una experiencia compartida. Esa experiencia aglomera a una parte importante del mundo en el sentido de una nación/global con una historia compartida. En este sentido, cualquier estructura social dentro del patrón mundial de poder capitalista verá en su sociedad la reproducción de la colonialidad. Los factores exógenos de producción de problemas sociales, a los cuales Herrera se refiere como "cambios a nivel macro", y que yo agrego son los fenómenos locales relacionados a la condición colonial de Juárez en el sistema mundo/colonial se enuncian como: la economía mundial (globalización), la movilidad social (la constante migración de connacionales y centroamericanos en su paso hacia los Estados Unidos), la flexibilización laboral (del postfordismo), la aparición del trabajo inmaterial (intelectual, afectivo, comunicacional e informático) y las recientes metamorfosis del trabajo productivo (Herrera Robles: 2007).

Los factores de precarización de la vida en la frontera, aparecen cuando la organización social ya está sometida a la operación del sistema capitalista, o patrón mundial de poder capitalista, para entonces:

1. Ya contamos con un Estado-nación en plena operación.
2. Ya se ha expandido la sociedad de masas.
3. Ya operan los procesos de clasificación étnico/raciales.
4. Se ha subalternizado por completo al indígena.
5. Se ha difundido la supremacía del género masculino.
6. Opera el sistema ético y moral.
7. Opera la organización de la sociedad en clases y estratos sociales.
8. Se practica la discriminación.

Según esta visión, la precarización de la vida en la frontera, misma que desata serias problemáticas tres décadas después, se inicia con la industrialización de la ciudad. La industrialización es un icono de la modernidad; si la industrialización precarizó la vida en Juárez, entonces la modernidad que impulsa la industrialización, también lo hizo.

Los antecedentes indígenas del espacio fronterizo

Aníbal Quijano (2005) afirma: “La globalización en curso, es en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial”. La pertinencia del estudio de la realidad en Juárez a través de la colonialidad, permite atribuirle el mismo valor científico a la causalidad de los fenómenos sociales de los siglos XVI y XVII, como al proceso de industrialización de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, hay una plataforma de tensiones sociales que forman parte de la cotidianidad de la sociedad fronteriza, pero impera un rasgo más profundo e histórico de distribución de poder en la región que está clavado en la colonización. Los factores exógenos de la condición social en Juárez se establecen desde la participación de la zona en la constitución de América, como parte de del surgimiento de la ruta comercial del atlántico, que ha sido analizada por autores como Walter Mignolo.

Una idea muy presente en el pensamiento de la colonialidad del poder es la reivindicación de los pueblos indígenas. Son las víctimas del proceso de expansión europeo, porque su cosmovisión y organización social quedaron prácticamente extintas. En lo particular me inquieta poder saber el estado actual que guardarían los sistemas sociales de este punto geográfico, de no haber recibido la invasión europea. En el caso de los que habitaban las orillas del Río Bravo, hay la visión que pudiera haber venido de una modernidad propia, dada principalmente por las condiciones climáticas, la existencia de recursos para la caza y la pesca y el agua. Martín González de la Vara (2002) ofrece una recolección de datos arqueológicos que nos obligan a ampliar la mirada para entender las culturas de esta zona dentro de un propio sistema social, en el que existían y se relacionaban varios grupos.

Se plantea un recorrido de 12.000 años a.C., desde las primeras evidencias encontradas en la zona, hasta 1450 d.C., cuando se cree que dejaron la agricultura. En ese largo espacio temporal, destaca el año 500 a.C., cuando se hace referencia a un crecimiento de la agricultura, y hay objetos ceremoniales relacionados con la religión e indicios organización social. También destacan las fechas de 1000 d.C. cuando sugiere que la agricultura tomó otro importante auge, y el año 1450, cuando la dejan. En el momento del contacto con los españoles, en la zona no existe una organización social estructurada. Se construyen los rasgos de los pueblos jumanos, sumas y mansos, gracias a sus cartas y narraciones. Darío Oscar Sánchez Reyes coincide con González en destacar la figura de Antonio de Espejo en 1582, como primer explorador español, que por la fecha de sus referencias, tiene que ver con lo que Mignolo llama la “expansión de la ruta comercial del atlántico”.

Es posible ratificar el contacto de los grupos indígenas con los colonizadores españoles, y a pesar de que hay referencias de su existencia entre

No podemos identificar un discurso indigenista propio del espacio fronterizo: no existe si no es como nación extinguida, porque en la actualidad no se preservan sus culturas.

doscientos y trescientos años después, no podemos identificar un discurso indigenista propio del espacio fronterizo: no existe si no es como nación extinguida, porque en la actualidad no se preservan sus culturas. Surge entonces la necesidad de pensar que la reivindicación de los pueblos indígenas reclama sociedades prosperas, organizadas, desarrolladas y avanzadas, que en el momento de la expansión colonial estuvieran floreciendo, y que la condición de los pueblos a los que heredamos la tierra de Ciudad Juárez, tiene poco que aportar a la colonialidad del poder, porque ya sea en el momento de la colonialización o en el de la industrialización, prolifera una condición periférica, marginal y precarizada de la región.

Damos cuenta entonces de una situación de doble colonialidad en la que el espacio requiere ser entendido, primero por la expansión europea y el colonialismo, siendo fundada la misión de Guadalupe en 1659, y después por el colonialismo interno del siglo XIX (Mignolo, 2000); y una segunda colonialidad, esta vez mediante el establecimiento de la frontera² con Estados Unidos. ¿Por qué segunda colonialidad? Por que se detecta la existencia de una clasificación étnica/racial de la población (González Herrera, 2008).

La centralidad del espacio fronterizo

El origen de un centralismo en el plano teórico se ha gestado en la negación de que la producción científica creada en realidades particulares aplique a la explicación de lo acontecido en otras. Occidente ha proveído a la sociología de un paradigma dominante de explicaciones a los fenómenos sociales que se han convertido en herramientas necesarias para la comprensión de la realidad. La crítica a esa postura adquiere la forma de un *eurocentrismo*, y nace entre las comunidades científicas de la periferia para denunciar mediante una nueva praxis la inexactitud que resulta de ver la realidad a través de un solo lente sociológico, iniciando la creación de teorías propias de la periferia para explicar su realidad³.

Si la colonialidad del ser responde a *la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida* (Maldonado-Torres, 2007), entonces tenemos una historia colectiva que tiene como pasado al colonialismo, y que nos permite hablar de los sujetos subalternizados como un conjunto homogéneo de realidades. ¿Pero en dónde quedan las experiencias particulares de los pueblos?

Para iniciar el planteamiento de la centralidad fronteriza, parto del supuesto de que las experiencias de los pueblos que han padecido alguna forma de colonialidad se pueden distinguir las unas de las otras; tales distinciones llevan a conformar una caracterización de los pueblos en la que se reconoce que los contextos sociales, económicos y políticos, y la condición humana que de ellos emanen, conforman un imaginario de precariedad que se les aplica, y bajo el cual las experiencias de marginación, carencia, pobreza, corrupción y violencia, conllevan un nivel de normalización propio de su inferioridad. Lo que busco establecer es que las experiencias vividas pueden rebasar ese límite de normalización de la precariedad social, pero cuando se rebasan esos límites no se puede mover la posición más hacia la marginalidad o la periferia porque no hay un grado más allá, por lo tanto solo queda tomar el camino inverso, que consiste en centrar los puntos periféricos. Dos de esas experiencias son:

2. La frontera se refiere al límite territorial entre México y los Estados Unidos, en donde convergen las ciudades de Juárez y El Paso.

3. Enrique Dussel (2000) propone que hay dos conceptos de modernidad: "El primero es eurocéntrico, provincial, regional. La modernidad es una emancipación, una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema –y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual. Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de subjetividad moderna son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa". Una página más adelante, el mismo Dussel aclara: "Denominamos a esta visión eurocéntrica porque indica como punto de partida de la 'Modernidad' fenómenos intraeuropeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso". El origen del debate se encuentra en el estudio unidisciplinario de Wallerstein por comprender la evolución del sistema social entendido como un sistema mundo, cuyos orígenes y condiciones primitivas ubica entre 1450 y 1650. Sin embargo, Dussel señala que el sistema mundo no puede existir sino hasta 1495.

1) la violencia generalizada desde 2008 y 2) los feminicidios de la década de los años noventa.

En segundo lugar, emerge la identidad fronteriza mediante la cual los miembros de la sociedad fronteriza se distinguen de los inmigrantes a partir de lo que Pablo Vila (2007) denomina *puntos nodales*, o *narrativas fronterizas*. La forma de pensar del ciudadano juarenses y los discursos utilizados para crear una identidad, requieren un punto de atención: “me centraré en cómo las posiciones de sujeto religiosas, de género y de clase, cobran sentido en la frontera cuando se las entiende, como muchos lo hacen en la región, a través de la lente particular de región, etnicidad y nación”. (Villa, 2007).

En este simple enunciado, en el que Vila describe el contenido de su trabajo, se revelan dos cosas destacables: primero, que es necesario ajustar el lente para que las posiciones de sujeto cobren sentido. Al hacerlo, se condiciona al observador a modificar su perspectiva epistémica para comprender lo que la experiencia vivida de los fronterizos revela. Segundo, el que las posiciones de identidad sean religiosas, de género y de clase, revela la operación de los principales mecanismos de funcionamiento de la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Por lo tanto, tenemos que la colonialidad está tan enraizada en la sociedad, que sus discursos forman parte de la identidad de los miembros de la sociedad fronteriza. Pero lo importante es que tal identidad fronteriza, construida mediante mecanismos que dan vida a la condición colonial, se utiliza para discriminar principalmente a la población centroamericana y del sureste mexicano.

La frontera exige sus ejes de problematización. Entre las líneas temáticas que guían las reflexiones sobre la sociedad contemporánea, la frontera ha adquirido un papel fundamental como explicación de diversos fenómenos. Las particularidades de la frontera en consideraciones de tipo socioeconómicas son explicaciones de largo en el estudio desde otros puntos de la geometría social. No es difícil encontrar a ciudadanos de reciente llegada a Ciudad Juárez provenientes de los estados de Veracruz, Durango, Chiapas o Coahuila⁴. Localmente existe la necesidad explicativa en torno al impacto de la inmigración, pero el científico social de los lugares de origen de los inmigrantes también se enfrenta a tal necesidad ante la aparición de fenómenos socioeconómicos, socioculturales y sociopolíticos que requieren de la contemplación de la frontera como escenario central del análisis. En este sentido, diríamos que los estudios de migración manejan una idea de frontera en la que el *límite* es el escenario de la problemática, además de que ese lugar central también se aplica al analizar otras formas de migración, no sólo la interna, como podría ser la migración internacional.

En tercera instancia, la frontera puede ser una centralidad si se le ve desde el afán de los intelectuales y científicos por *pensar la ciudad* (Herrera Robles, 2007). Junto con la emergencia de la identidad fronteriza socialmente construida, la preocupación analítica de teorizar la frontera desde una amplitud de disciplinas científicas es un proceso cognitivo que la centra como identidad, o como espacio-categoría. En ambos casos la frontera está en el centro de la discusión. En este sentido, es verdad que los estudios de la colonialidad tienen una praxis diversa de las Ciencias Sociales que encontraron un nido en Ciudad Juárez hacia finales de siglo XX. Actualmente se han generado múltiples estudios desde diversas

La colonialidad está tan enraizada en la sociedad, que sus discursos forman parte de la identidad de los miembros de la sociedad fronteriza. Pero lo importante es que tal identidad fronteriza, construida mediante mecanismos que dan vida a la condición colonial, se utiliza para discriminar principalmente a la población centroamericana y del sureste mexicano

4. De los lugares de origen de la población mayor de 5 años que emigraron a Ciudad Juárez entre el periodo 2000-2005 con mayores porcentajes destacan: Veracruz con 4,57%, Durango con 2,59%, Coahuila con 1,58%, Chiapas con 1,12% y Estados Unidos con 1,91%. En el periodo de 1995 a 2000, los estados con mayores porcentajes de emigrantes fueron Veracruz con 29,66%, Durango con 20,72%, Coahuila con 13,16% y Zacatecas con 5,65%. Fuente: www.INEGI.org.mx.

La frontera Juárez-El Paso tiene un cuerpo teórico dispuesto para referirse a ella, capaz de emanciparse gradualmente de las ciencias sociales del eurocentrismo y de procrear una posición epistémica libre

disciplinas que producen un conocimiento en cierta medida periférico y eurocéntrico, ya que la influencia de la producción de conocimiento europea constituyó la base de la reproducción de las Ciencias Sociales. Sin embargo, hoy recibimos el siglo XXI dotados de conceptos y perspectivas del espacio propio que son el producto de investigaciones y estudios cuya preocupación se concentró en describir tanto la conformación de la ciudad en términos históricos, políticos, sociales y económicos, como en filtrar la realidad fronteriza a través de las ciencias sociales para construir su conocimiento. El resultado de todo eso es que la frontera Juárez-El Paso tiene un cuerpo teórico dispuesto para referirse a ella, capaz de emanciparse gradualmente de las ciencias sociales del eurocentrismo y de procrear una posición epistémica libre.

La frontera aparece entonces como un espacio lo suficientemente amplio y complejo para que se den en ella manifestaciones inéditas de fenómenos sociales que, comúnmente, disipan el atributo periférico para centrarla en el universo del estudio sociológico, mediático, político, económico y social. Tal centralidad está sujeta a una intermitencia que se activa y desactiva a medida en que aparecen nuevos conjuntos de manifestaciones sociales que requieren de la condición fronteriza, o más bien de las consecuencias que de ella emergen, para entrar en acción. La condición fronteriza surge en el siglo XIX, y se va a distinguir con algunos rasgos de colonialidad (modernidad/colonial) durante algunas décadas del siglo XX, pero ello no va a disipar los rasgos coloniales atribuidos desde el XVI. La frontera aparece en el centro en forma de a) objeto de estudio, b) espacio para la marginación y c) escenario de expresiones violentas que si bien nos son exclusivas, sobrepasan el nivel de precarización de la vida propio de sociedades como ésta.

Referencias bibliográficas

CASTRO-GOMEZ, Santiago; "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. (En línea) (Consulta 14 de mayo de 2010): <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>

DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

— *Política de la liberación historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

GONZALEZ DE LA VARA, Martín. *Breve Historia de Ciudad Juárez y su región*. México: El colegio de la frontera Norte, 2002.

GONZALEZ HERRERA, Carlos. *La frontera que vino del norte*. México D.F: Editorial Taurus, 2008.

GROSFUGUEL, Ramon. *Transmodernity, border thinking, and global coloniality, Decolonizing political economy and postcolonial studies*. (En línea)

(Consulta 12 de septiembre del 2009.): (www.eurozine.com), <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>,

HERRERA ROBLES, Luis Alfonso. *El desgobierno de la Ciudad y la política de abandono. Miradas desde la frontera norte de México*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Juárez, 2007.

LANDER, Edgardo. "Ciencias Sociales: Saberes coloniales y euro céntricos". En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. P. 11.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Editorial Barcelona: Gedisa, 2007.

— "La colonialidad a lo largo y a lo ancho": el hemisferio occidental en el horizonte occidental de la modernidad. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. P. 55

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World-Systems Research*. Vol. 6. No. 2 (Summer/Fall 2000). Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I (En línea) (Consultado en septiembre 2009): <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2.pdf>

— "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y America Latina". Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

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

SANCHEZ REYES, Darío Oscar. *El legendario Paso del Norte*, México: Meridiano editores, 1994.

VILA, Pablo. *Identidades fronterizas, narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2007.

Caio Simões de Araújo

*Facultad de Economía,
Universidad de Coimbra, Portugal*

caioaraujo@ces.uc.pt

Introducción

El “poder” es uno de los conceptos más ambiguos y fluctuantes de la teoría social y política, prueba de ello es que viene siendo trabajado, definido y constantemente negociado desde múltiples, complejos y contradictorios puntos de vista y tradiciones epistemológicas. Cuando se trata de las configuraciones del poder en el ámbito internacional o global, las disputas teóricas se vuelven aún más intensas, una vez que, en la llamada era de la globalización, las fuentes y dispositivos de ejercicio del poder se vuelven cada vez más complejos y no-lineares.

Sin embargo, desde el siglo XVI hasta el XX el poder global fue ejercido por actores específicos –los poderes colonizadores europeos–, sobre áreas también específicas –las zonas colonizadas en América, Asia y África–, a través de mecanismos y sistemas de dominación colonial. Con el fin del colonialismo como relación política oficial, y la emergencia de nuevos estados en un sistema internacional bipolar, el poder pasó a ser conceptualizado como las potencialidades militares e ideológicas de dos estados hegemónicos-antagónicos. Con el fin de la llamada Guerra Fría, la creciente globalización e institucionalización de las relaciones internacionales condujo a ciertas tesis de un poder global complejo, ambivalente y difuso.

Dicha complejidad muchas veces es interpretada por discursos hegemónicos y apoteóticos tan diferentes como el de la “aldea global” o el “fin de la Historia”. Lo que éstas y otras perspectivas tienen en común es una oclusión ideológica que confunde las estructuras complejas y capilares de las formas de poder global, con la inexistencia de una estructura global de exploración organizada alrededor de ciertas dinámicas, procesos, discursos y prácticas específicos. Como apunta Fernando Coronil (2005), la idea de “globalización” rasura la noción de “Europa” (así como la de Occidente o Norte Global) solamente para confundirla con la categoría del “mundo/globo”, reproduciendo así el eurocentrismo de un modo particularmente perverso, aunque disfrazado.

En un sentido contrario, este artículo parte de dos premisas principales: por un lado, hay que tener en cuenta que la organización política, económica

Con el fin de la llamada Guerra Fría, la creciente globalización e institucionalización de las relaciones internacionales condujo a ciertas tesis de un poder global complejo, ambivalente y difuso

Intentaremos demostrar en qué medida las relaciones internacionales se convirtieron en un sistema de saber-poder que envolvió la delimitación de un canon analítico monocultural y occidental. Así, haremos una crítica a la total oclusión ideológica que sigue ignorando la importancia del colonialismo en la constitución histórica del sistema-mundo y en la definición de los formatos de la política mundial contemporánea

y cognitiva del mundo está todavía formada por la hegemonía de la colonialidad-modernidad occidental como patrón de referencia absoluto (Mignolo, 2005); por otro, que también es necesario reconocer que el fin del colonialismo –como una relación política– no provocó su fin como una relación social global (Santos, 2004), sino que persiste y se basa en las formas de racionalidad discriminatoria que emergieron con la dicha colonialidad-modernidad.

Partiendo de estas observaciones centrales, argumentamos que las disputas teóricas sobre los significados del poder no son autónomas en relación con las realidades sociales y políticas en las cuales emergen, sino que son una dimensión fundamental de la lucha por el poder mismo y por su legitimación. Así, privilegiaremos el abordaje poscolonial o decolonial, para demostrar que la epistemología del poder y el poder de la epistemología son categorías fundamentales para cualquier teoría o práctica política que objetive la superación de las asimetrías globales.

La importancia creciente de los fenómenos globales es hoy ampliamente reconocida por diferentes campos de estudio y disciplinas académicas. El campo teórico de las Relaciones Internacionales (RI) se ha establecido en las últimas décadas como una arena privilegiada para teorizar lo global/internacional/intergubernamental/interestatal. Aunque las RI hayan emergido en el post-1945 como una variación de las Ciencias Políticas, hoy ya han alcanzado su autonomía, prestigio y una desconcertante proximidad a las esferas del poder.

Intentaremos demostrar en qué medida las relaciones internacionales se convirtieron en un sistema de saber-poder que envolvió la delimitación de un canon analítico monocultural y occidental. Así, haremos una crítica a la total oclusión ideológica que sigue ignorando, en la teoría política de las RI, la importancia del colonialismo en la constitución histórica del sistema-mundo y en la definición de los formatos de la política mundial contemporánea. Esta “política del olvido” sostiene la incapacidad en reconocer la “geometría del poder” (Massey, 2007) de los procesos globales y sus estructuras de dominación, al mismo tiempo en que fomenta los discursos celebratorios acerca de la globalización, los regímenes internacionales y otras dinámicas de la política (y del poder) mundial.

Buscaremos definir los términos de una contribución pos o decolonial para la teorización de los procesos globales. Estaremos particularmente interesados en desarrollar el concepto de *colonialidad del poder* (Quijano, 1993, 2005) y sus implicaciones en las RI. El poder en las relaciones internacionales, que hasta el momento venía siendo conceptualizado desde el punto de vista del Imperio, es entonces subvertido por un sujeto subalterno que, al hablar del poder, puede finalmente verbalizar lo que hasta entonces solamente conocía en el sentido de la dominación: su colonialidad.

La epistemología del poder

El estudio de las relaciones internacionales no es en absoluto reciente. Al contrario, escritos y consideraciones acerca de lo “internacional” son recurrentes en la Historia, en las Ciencias Políticas y otras Ciencias Sociales. Sin embargo, no fue hasta los años cincuenta, sesenta y setenta que las relaciones internacionales lograron destacarse en cuanto un área

autónoma del conocimiento, diferente de la Ciencia Política, y pasaron a poseer su historia propia –o como diríamos con los críticos postmodernos, su propia auto-narrativa.

La historia hegemónica de la génesis de la disciplina refleja el dominio de la escuela de pensamiento realista, una vez que la perspectiva liberal que dominó la teorización de la política internacional en las primeras décadas del siglo XX estuvo inclinada al derecho internacional y su disposición en cambiar el sistema mundial por la vía institucional-jurídica, que recibió la denominación de “idealista”. Además, el abordaje liberal en el período ha sido considerado ingenuo, de poca relevancia científica, y ha sido culpabilizado del “retraso” con que las relaciones internacionales emergieron en cuanto ciencia. La publicación de *Twenty years of Crisis*, de Edward Carr, fue consagrado como la obra fundacional del tratamiento científico, objetivo y empírico de un contexto político interpretado en términos de una lucha por el poder que es incompatible con proposiciones normativas.

No fue hasta que los Estados Unidos emergieron como una superpotencia después de la Segunda Guerra Mundial, que las relaciones internacionales se establecieron como una disciplina bajo los principios del realismo político de Hans Morgenthau y su *Politics Among Nations*. Determinado a construir una ciencia empírica, rigurosa, que se opusiese a las “utopías liberales”, Morgenthau buscó identificar las regularidades que pudiesen conferir alguna previsibilidad al comportamiento de los estados, basándose sobretodo en los conceptos del poder y de interés nacional. Según Hoffman, fue precisamente la arrogancia teórica de Morgenthau en establecer los principios irrefutables de la política internacional y su argumentación problemática y simplista lo que incendió el debate y provocó una serie de lecturas e interpretaciones destinadas a reaccionar: “*by reacting, criticizing, correcting, refuting, to build on [his] foundations*” (1995: 218).

Así, el campo de estudios se ha erigido –y todavía sigue haciéndolo–, en relación o contraposición al realismo, particularmente en su versión norteamericana. En este sentido, la narrativa principal que identifica el liberalismo político con “idealismo” remarca el período en que la noción disciplinaria de “las cosas como ellas son” se estaba constituyendo en y cómo el centro de las Relaciones Internacionales, alejando y previniendo contra la emergencia de cualquier abordaje que pudiera contestar el *status quo* (Der Derien, 1995: 4). En esta primera fase, que perduró incontestable a lo largo de los años setenta, en las RI el poder fue conceptualizado desde las estrictas líneas del poder mismo; o sea el poder producía su propio conocimiento y su propia legitimación como tal. Las asimetrías globales, los procesos (neo)coloniales o imperiales son entonces ignorados en un mundo en que nada puede cambiar, en que todos los actores egoístas buscan maximizar sus lucros y lo hacen en la medida en que su propio poder les permite y les legitima la acción.

En los años setenta, el llamado “Tercer Debate” en las RI protagonizado por Keohane y Nye, introdujo en el campo teórico nuevas preocupaciones, sobre todo relacionadas con el creciente papel de la economía política en las configuraciones del poder, que ya no podrían más ser definidas sólo en términos político-militares. Keohane y Nye (1977) defendieron, por un lado, que una interdependencia compleja, según la cual los estados se volvían cada vez más interdependientes y así más

Desde su establecimiento, el discurso de las relaciones internacionales ha sido dominado por la tradición anglosajona, lo que produce algunos efectos increíblemente importantes y convenientemente ignorados

La persistente hegemonía de la geocultura occidental en la escena teórica de las relaciones internacionales ha implicado la delimitación de un canon y, así, la subalternización y exclusión de conocimientos y prácticas alternativas que no se conforman con las reglas establecidas por el *establishment*

aptos a la cooperación; por otro, que nuevos actores venían ganando espacio en la arena global, tales como las corporaciones y varios organismos internacionales que pasaban entonces a limitar, restringir y regular el comportamiento egoísta de los estados. Está claro que esta perspectiva –que por un lado parte de las relaciones interestatales entre los actores del centro del sistema-mundo y, por otro, ignora la naturaleza poco “interdependiente” y poco “cooperativa” de muchas de las relaciones establecidas a nivel Norte-Sur–, implicó una tendencia mucho más dependiente e impositiva

En los años noventa, otras escuelas y perspectivas iban a ampliar aún más el campo teórico de las RI: el constructivismo, el feminismo, el posmodernismo, y las teorías críticas de las relaciones internacionales, introduciendo así una discusión sobre la epistemología misma y su complicidad con ciertos procesos políticos. Las críticas de estas teorías ayudaron a desacreditar el realismo y sus subproductos, y vincularon directamente la teorización del poder global a cuestiones de género, discurso, identidad y epistemología.

Sin embargo, es necesario apuntar que a) por un lado, todavía se debe reconocer que a lo largo de los años la emergencia de muchas teorías y perspectivas distintas hacen de las RI un campo teórico internamente diversificado. No obstante, la mayor parte de los centros de investigación, publicaciones y universidades ignoran esta diversidad misma, y siguen prefiriendo trabajar desde las perspectivas tradicionales; b) por otro, las teorías más sofisticadas en su concepción del poder global se resisten a enfrentar la fractura colonial y reconocer el colonialismo como matriz fundacional del sistema-mundial moderno.

En la próxima sección, miraremos la constitución histórica de la disciplina a modo de intentar comprender las dinámicas políticas, institucionales y epistemológicas que la condujeron a su actual configuración.

El poder de la epistemología

Aunque los académicos de las RI sean renuentes a admitir las influencias no-académicas actuantes en sus teorizaciones, prefiriendo ignorar su propia sociología del conocimiento (Halliday, 1994: 21), el estudio de las relaciones internacionales ha estado estrechamente vinculado a la realidad política internacional. En el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial, emergieron con el claro objetivo de prevenir su recurrencia. Según Halliday, es en este período que se establecen, en la área académica, las primeras carreras y departamentos relacionados con la materia en Alberystwyth, London School of Economics y Oxford; y en el mundo no-académico, en el Royal Institute of International Affairs, organismo dirigido a formular y conducir políticas públicas y exteriores. Una tendencia que fue seguida muy pronto por instituciones universitarias norteamericanas y por el Council on Foreign Relations creado en los Estados Unidos.

Según Hoffman (1995: 221), el estudio de las relaciones internacionales en los Estados Unidos coincidió y estuvo profundamente ligado a la preocupación, al mismo tiempo política y académica, de cómo dirigir su hegemonía internacional en oposición a una insurgente amenaza soviética. En los momentos iniciales del desarrollo de la disciplina en la década

de los cincuenta –y hasta mediados de los años setenta–, los académicos de las relaciones internacionales fortalecieron las bases teórico-científicas para la “nueva diplomacia norteamericana” (Ibídem: 223). Con ello se fue legitimando y ocultando sus tendencias imperiales y, al mismo tiempo, fijando los estudios estratégico-militares y sus subproductos en el centro de las preocupaciones analíticas del campo. Desde entonces, la conceptualización de la fuerza y del poder, así como sus dinámicas y mutaciones, se han convertido en el corazón mismo de la teoría de las relaciones internacionales; prácticamente reducida a una monocultura realista que a lo largo del tiempo pasó a detentar el monopolio del discurso en el área.

Por el otro lado, el rápido desarrollo del campo en los Estados Unidos tuvo muchas razones. Hoffman (1995) apunta, por ejemplo, las oportunidades institucionales, inherentes a ciertas particularidades del contexto norteamericano, donde la promiscuidad entre academia y poder se traducía en términos de la distribución de académicos en el servicio público o en la burocracia, en departamentos gubernamentales o *think tanks*, con el fin de ponerlos en contacto directo con las tendencias internacionalistas del país como potencia mundial. Fuera de los Estados Unidos, se puede notar una cierta dependencia teórico-estructural construida a lo largo de décadas que restringe la teorización contrahegemónica de las relaciones internacionales, hasta ahora globalmente arraigadas en el lenguaje del poder, del Estado-nación y del interés nacional.

Desde su establecimiento, el discurso de las relaciones internacionales ha sido dominado por la tradición anglosajona, lo que produce algunos efectos increíblemente importantes y convenientemente ignorados. En razón de su dominio sobre el discurso en el área:

(,,,) los anglosajones elaboraron hipótesis, formularon teorías y definieron los conceptos que serían universalizados, sobre todo los que los eran específicos, es decir, crearon y instituyeron el léxico de las relaciones internacionales. (...) Precisamente por esto, y también porque congregan el mayor número de centros de investigación, la academia anglosajona define el nivel de excelencia de la análisis y impone los términos del debate (Gonçalves, 2003: 3. Traducción libre).

La persistente hegemonía de la geocultura occidental en la escena teórica de las relaciones internacionales ha implicado la delimitación de un canon y, así, la subalternización y exclusión de conocimientos y prácticas alternativas que no se conforman con las reglas establecidas por el *establishment*.

La promiscuidad entre las teorías dominantes de las relaciones internacionales y los discursos y prácticas imperiales –así como de las relaciones asimétricas de poder global–, están en la base tanto de la resistencia de los teóricos poscoloniales dedicados al campo, como de la desconcertante ignorancia de las cuestiones poscoloniales por los teóricos de las RI, infelizmente ocupados en transitar “de las cocinas del poder a los salones académicos” (Hoffman, 1995). Descolonizar las RI sigue siendo un imperativo ético y político, una vez que las teorías desarrolladas en las últimas décadas no solamente han producido análisis simplistas, sino que han contribuido activamente para la manutención de las asimetrías globales.

Tenemos que considerar que en el análisis de los regímenes coloniales y poscoloniales no se puede olvidar que la injusticia social global está intensamente implicada en la injusticia cognitiva global

Boaventura de Sousa Santos propone una Epistemología del Sur, sostenida en tres orientaciones: “aprender que existe el Sur; aprender a ir al Sur, aprender a partir del Sur con el Sur”

Como se ha dicho, el conocimiento mismo ya es un acto de poder. La epistemología es una arena central de cualquier disputa política o social, una vez que define los términos de producción del conocimiento mismo. En este sentido, el *giro epistemológico* es la condición fundamental para la emergencia de cualquier práctica o discurso emancipatorio decolonial en las RI. En la próxima sección, profundizaremos en esta proposición.

Epistemologías del Sur

Según Alker y Biersteker, refiriendo a los desarrollos teóricos en RI en los EEUU, “the questions asked, the values assumed, the issues addressed, and the debates considered (...) have been nearly addressed from within the narrow confines of a single epistemological tradition” (1995: 253). Santos apunta que el pensamiento moderno –que reconoce la ciencia moderna como la única forma válida de conocimiento–, terminó descalificando y destruyendo formas de saber no-científicas y, así, ha contribuido a la marginalización de grupos sociales que sólo tenían acceso a estos modos de conocimiento (2005a: 76). Una nueva concepción de la emancipación social tendrá que reconocer a estos grupos sociales que no tenían durante el periodo colonial, y no tienen ahora, acceso al conocimiento científico, filosófico o teológico. Tenemos que considerar que en el análisis de los regímenes coloniales y poscoloniales no se puede olvidar que la injusticia social global está intensamente implicada en la injusticia cognitiva global (Santos, 2007: 78)¹.

Así, la descolonización de los discursos dominantes en las RI implica el reconocimiento tanto de su monocultura epistemológica, como de la injusticia cognitiva que la acompaña. En efecto, fue la intrincada y profunda conexión entre relaciones coloniales de poder y epistemologías en los sistemas cognitivos modernos lo que contribuyó para que, después de las independencias, el colonialismo todavía se mantuviese en cuanto relación social (Santos, 2004). En este sentido, Boaventura de Sousa Santos propone una Epistemología del Sur, sostenida en tres orientaciones: “aprender que existe el Sur; aprender a ir al Sur, aprender a partir del Sur con el Sur” (Santos, 2001: 38). Este reconocimiento epistémico, político y ontológico del Sur, “comprendido como metáfora del sufrimiento humano sistémico causado por el capitalismo global” (Ibídem), emerge como una subversión radical de la geopolítica del conocimiento, en la medida en que tiene como objetivo “reinventar la emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el Norte y de la *praxis* social y política que ella suscriba” (Santos, 2004: 6). Concebir el Sur como resistencia a la dominación del Norte, identificando los elementos que todavía “no fueran totalmente desfigurados o destruidos por esa dominación” (Ibídem: 18) se vuelve fundamental para nuevas formulaciones que permitan reinventar la emancipación social de una perspectiva radicalmente crítica.

1. En efecto, Mignolo apunta que “beyond the spheres of the interstate system and the transnational flows, the struggle for life is becoming a struggle for knowledge and the liberation (or decolonization) of subjectivities controlled by the state and the market (and, of course, the church)” (2005: 101)

Por un lado, las Epistemologías del Sur representan la lucha por poder formular alternativas a lo que Grosfoguel (2008) llamó “Colonialidad Global”; el objetivo conlleva re-pensar las dinámicas globales como una forma de promover la creación de proyectos alternativos a la globalización en curso. Por otro, promueven la subversión del discurso mundial-triunfalista de la globalización hegemónica, indicando o evidenciando la existencia de variados mundos y temporalidades articuladas y

subalternizadas por un mismo "Orden Mundial" (Quijano, 2000). En los términos indicados por Fernando Coronil, la resistencia a la *colonialidad del poder* disimulada en el nuevo orden mundial envuelve la:

(...) dialéctica entre localización y globalización [que] al descentralizar las epistemologías de Occidente y al reconocer otras alternativas de vida, producirá no sólo imágenes más complejas del mundo, sino modos de conocimiento que permitan una mejor comprensión y representación de la vida misma (Coronil, 2000: 107).

En el caso de la teoría política de las RI, una Epistemología del Sur debe reconocer y subvertir las estructuras globales de exploración y distribución asimétrica del poder. Para esto, el concepto de *colonialidad* y, más precisamente, *colonialidad del poder* son elementos centrales. El término surge en el trabajo de Aníbal Quijano y sus estudios sobre el contexto latinoamericano. Según Quijano, la construcción del Estado-nación latinoamericano en el periodo postindependencia fue liderada por una elite blanca europeizada que, reconstituyendo el patrón colonial de dominación, ha promovido un colonialismo interno (véase Santos, 2001) que ha hecho uso de la "violencia legítima" para sofocar y eliminar los focos de resistencia que pudiesen ser alternativas a su proyecto nacional, en vías de implementación. Para Quijano (2005: 235), esta situación paradójica que une Estados independientes a sociedades coloniales organizadas desde una matriz colonial, origina la *colonialidad del poder* como un principio fundacional de las relaciones sociales en el periodo poscolonial.

Así, la *colonialidad* indica un tipo de relación social jerárquica de matriz colonial que, pautada en la idea de raza y de racismo, es constituyente de las múltiples estructuras jerárquicas del sistema mundial moderno-colonial (Quijano, 1993). Es interesante notar como esta perspectiva favorece una interpretación innovadora y subversiva de muchos de los conceptos centrales de la teoría política de las RI. Por un lado, la *colonialidad* como condición –no como período histórico–, supera muchas de las debilidades del término poscolonial en la medida que subraya la constitución del colonialismo y relaciones coloniales ya no en términos históricos, sino en términos de mutua continuidad y discontinuidad de las estructuras del poder. Por otro, la *colonialidad del poder* problematiza la transparencia y unicidad de la noción de Estado-nación que emerge en el centro conceptual de las RI, demostrando que, más que una estructura unitaria y monolítica, el Estado y su comportamiento es complejo, lleno de fracturas internas y en constante disputas políticas con la multiplicidad de actores bajo su tutela.

Conclusión

La ignorancia de las RI en relación con estas cuestiones sólo muestra su falta de plasticidad para adecuarse a un mundo complejo. Por otro lado, el reconocimiento de la crítica poscolonial/decolonial por las RI debe conducir a una radical descolonización de las mismas, en términos epistemológicos y ontológicos. Aunque teorías tan distintas como el constructivismo, el posmodernismo, el feminismo y otras "teorías críticas" en RI, critiquen el conocimiento racional-moderno-patriarcal del positivismo, lo hacen desde los límites conceptuales de la modernidad-colonialidad (o posmodernidad) occidental. Por el contrario, un giro epistemológico pos-

La *colonialidad* indica un tipo de relación social jerárquica de matriz colonial que, pautada en la idea de raza y de racismo, es constituyente de las múltiples estructuras jerárquicas del sistema mundial moderno-colonial

Es preciso refundar las relaciones internacionales sobre otras bases; sobre una diversidad epistemológica, sobre varias Epistemologías del Sur que conduzcan no sólo a una emancipación social absoluta, sino a una diversidad de emancipaciones

colonial en los términos de lo que Santos llamó “Epistemología del Sur”, se distingue al contestar o criticar toda la estructura cognitiva a partir de la cual las RI se han constituido.

No pretendemos indicar aquí que toda la trayectoria académica desarrollada en el área deba ser alejada, combatida, o substituida por un poscolonialismo absolutista construido en la oposición, exclusión y subalternización de su *Otro* –lo que representaría un cambio en los términos pero no en la estructura de la opresión. Buscamos señalar una necesidad urgente por liberar el campo de su monocultura, reconociendo que el *Otro* está fuera, completamente fuera del nuevo orden mundial.

Es preciso refundar las relaciones internacionales sobre otras bases; sobre una diversidad epistemológica, sobre varias Epistemologías del Sur que conduzcan no sólo a una emancipación social absoluta, sino a una diversidad de emancipaciones. Es preciso reevaluar el precio que se pagó por rechazar la antropología, la sociología, las humanidades y tantos otros saberes como medio de llegar a la autonomía de las relaciones internacionales. Es preciso reconocer que la tan ardientemente buscada acumulación de conocimientos, ha significado la acumulación de sólo un modelo de conocimiento y la exclusión de varias tradiciones humanas, calladas muchas veces con la fuerza de la piedra y del fuego. Es urgente reconocer, como Halliday (1994), que la diversidad ya no puede ser más reconocida como una debilidad, sino como una fuerza de las relaciones internacionales.

Referencias bibliográficas

ALKER, Hayward; Biersteker, Thomas. “The Dialectics of World Order: Notes for a Future Archeologist of International”. En: Der Derian, James. *International Theory: Critical Investigations*. London: Macmillan, 1995. P. 242-276.

BULL, Hadley. “The Theory of International Politics, 1919-1969”. En: Der Derian, James. *International Theory: Critical Investigations*. London: Macmillan, 1995, (2005). P. 181-211.

CARR, Edward. *The Twenty Year Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*. Basingstoke: Palgrave, 2001.

CORONIL, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En: Lander, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 87-111.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 55-70.

GROSFUGUEL, Jamón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. No. 80 (marzo 2008). P. 115-147.

HALLIDAY, Fred. *Rethinking international relations*. London: Macmillan, 1994.

HOFFMAN, Stanley. "An American Social Science: International Relations". En: Der Derian, James. *International Theory: Critical Investigations*. Londres: Macmillan, 1995, (2005). P. 212-241.

KEOHANE, Robert; Nye, Joseph. *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little Brown, 1977.

MASSEY, Doren. "Imaginando a Globalização: geometrias de poder de tempo-espço". *Revista Discente Expressões Geográficas*. No. 3 (maio de 2007). P. 142-155.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

– *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

MORGENTHAU, Hans. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1985.

QUIJANO, Anibal. "Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas". En: Morgues, Roland. *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993. P. 167-187.

– "El fantasma del desarrollo en América Latina". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6. No. 2 (2000). P. 73-90.

– "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 201-246.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Post-Imperialismo: para una discusión después Del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: Mato, Daniel. *Cultura, Política y Sociedad: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 41-67).

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Entre o Prospero e o Caliban: Colonialismo, Póscolonialismo e inter-identidade". En: Ramalho, Irene; Ribeiro; Antonio Sousa. *Entre ser e estar - Raízes Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Afrontamento, 2001. P. 23-85.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial. E para além de um e outro". Centro de Estudos Sociais, 2004. (En línea) (Consulta: 23 de julio de 2008).

http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf

SPIVAK, Gayatri. "Can the subaltern speak?" En: Crossberg, Lawrence; Nelson, Carr. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan, 1988. P. 271-315.

EL CENTRO Y LA PERIFERIA: UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Keina Raquel Espiñeira González

*Investigadora predoctoral, Departamento de Ciencia Política III,
Universidad Complutense de Madrid*

kr.espineira@cps.ucm.es

Una reflexión sobre las representaciones del poder y sobre el patrón de poder vigente, conlleva una reflexión sobre las formas en que éste afecta a nuestra existencia, una existencia social, pero también una existencia subjetiva.

El poder del que vamos a hablar es un poder que en su forma capitalista, moderna y colonial se ha reproducido a lo largo de seis siglos, a través de las múltiples dimensiones que configuran la realidad a partir de una disputa por el control de las instancias básicas de la vida; desde el control de las formas de trabajo y la producción, hasta el control de los modos de conocer, sentir y compartir, de la naturaleza, el conocimiento, la cultura, la subjetividad, la lengua, la religión, la autoridad o el sexo, entre otras (Quijano, 2000a).

La distribución del patrón de poder que se configura a lo largo del siglo XVI¹ será una distribución basada en “relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y una historia determinadas” (Quijano, 2000a: 367). Dicho poder requiere en su base procesos de clasificación social que ubican diferenciada, y jerárquicamente, a los individuos bajo distintas posiciones y roles en el control, configurando una malla de relaciones desde las raíces de la diferencia y la subordinación. Las preguntas iniciales que me introdujeron en los análisis del poder se dirigen a esta raíz, ¿cuáles son las bases de la desigualdad?, ¿cómo se construye su argumentación teórica-filosófica?, ¿cómo se introduce en nuestras subjetividades?, ¿de qué modos se establece en las formas de organización social, política, económica y cultural?

Mi reflexión inicial me ha llevado a la consideración de que las representaciones del poder actual se dan en múltiples dimensiones, y que como tal, el poder necesita de esa multiplicidad existente para establecerse como patrón, como un patrón desigual que opera desde la escala más global hasta la propia identidad y las relaciones intersubjetivas entre hombres y mujeres, afectando a lo económico, lo político, lo social, lo cultural y lo existencial.

1. Desde las teorías del Sistema-Mundo y del Decolonialismo se considera que los orígenes del actual patrón de poder se localizan en el siglo XVI, al producirse un salto cualitativo en las relaciones entre poblaciones de distintas áreas geográficas. Confluyeron entonces el desarrollo de modelos de producción protocapitalistas, la competencia entre los imperios europeos, la necesidad de mercados internacionales, el descubrimiento de América, y el desarrollo de la filosofía humanista-racionalista. Para ver la explicación de Wallerstein de por qué esta particular forma de Economía-Mundo se desarrolló como capitalista véase: (Wallerstein, 1976). La tesis de Quijano sobre la articulación Sistema-Mundo Moderno en torno a la expansión imperial/colonial europea, y la implantación de modos de producción protocapitalistas se encuentra en: (Quijano, 2000b).

Las preguntas iniciales que me introdujeron en los análisis del poder se dirigen a esta raíz, ¿cuáles son las bases de la desigualdad?, ¿cómo se construye su argumentación teórica-filosófica?, ¿cómo se introduce en nuestras subjetividades?, ¿de qué modos se establece en las formas de organización social, política, económica y cultural?

2. El pensamiento decolonial, también conocido como proyecto decolonial o proyecto modernidad/colonialidad, se constituye en la década de los noventa, desde las ciencias sociales de América Latina y el Caribe, como teoría crítica contemporánea que analiza el funcionamiento del poder y las jerarquías globales que dominan a los hombres y mujeres en su existencia social y subjetiva. Retoma debates claves de las teorías anticoloniales de la década de los sesenta como los estudios subalternos asiáticos y los movimientos de liberación nacional, y de la experiencia intelectual latinoamericana como la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido y la teología de la liberación. Para profundizar en sus planteamientos teóricos véase: (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; y Lander, 2000).

He aquí el punto de partida que me conectará con los análisis del proyecto decolonial², con una idea de descolonización que trasciende la crítica a las relaciones neocoloniales que continúan y renuevan relaciones dependientes y verticales de poder, para adentrarse en una búsqueda por la transformación, por el desmantelamiento de las relaciones de poder, de las concepciones del saber y de las identidades del ser que fomentan la reproducción de jerarquías sociales (Maldonado Torres, 2006).

¿Por qué introduzco un análisis de las ideas centro y periferia? El hablar de posiciones, de ubicaciones en las relaciones de poder, es lo que me ha conectado con las ideas de centro y periferia, la primacía de lo económico en su definición es lo que me ha conducido a esta reconceptualización. El centro y la periferia, son dos conceptos que surgen de las ciencias sociales para ofrecer una explicación al modo en que opera la desigualdad del poder a escala global. Dos conceptos, o ideas, que no contemplan algunas de las cuestiones sobre las relaciones de poder aquí esbozadas, priorizando la mirada económica sobre lo cultural y lo subjetivo, omitiendo la dimensión moderna y colonial del patrón de orden global, y omitiendo la multiplicidad de las raíces de la diferencia y su consiguiente modo de jerarquización social.

La reconceptualización que propongo persigue ampliar el significado de centro y periferia de modo que incorporen las múltiples dimensiones –culturales, epistemológicas, lingüísticas, raciales, sexuales, etc.– que configuran la diferenciación y jerarquización para hacer referencia a la posición social de los sujetos en el patrón de poder global. De modo que trascienda su contenido geográfico-espacial, su contenido economicista, hasta llegar a la existencia subjetiva. En este sentido, reconceptualizar el centro y la periferia nos ayudará a definir y delimitar la posición social que significa el ser periférico o ser céntrico en el orden capitalista moderno colonial actual. Esta reflexión surge de las investigaciones que realicé para mi tesis doctoral *Jerarquización etno-racial y Colonialidad global en las políticas de control migratorio. De la Periferia al Centro: Inmigrantes marroquíes y ecuatorianos en el Estado español. Expulsión y controles fronterizos (1985-2010)*.

Uno de los primeros interrogantes con los que me encontré al iniciar mi investigación fue precisamente la cuestión de cómo ubicar los desplazamientos migratorios que quería estudiar dentro de la clasificación internacional de Estados centro/periferia/semiperiferia. Es aquí cuando comencé a cuestionarme estos conceptos al parecerme categorías que no podían reflejar la diversidad de los desplazamientos, y que, en cierta medida, simplificaban u homogeneizaban el propio hecho migratorio y la posición social de los sujetos migrantes.

Para estudiar las políticas de control migratorio, la jerarquización etnoracial y la colonialidad global, me interesa abordar la realidad de los sujetos dominados, de los sujetos que se encuentran en una posición de subordinación, jerarquización o subalternización. ¿Quiénes son los inmigrantes deseados y quiénes los no deseados?, ¿cuáles son las causas reales de las diferencias a la hora de aceptar o rechazar a un inmigrante?, ¿por qué la legislación y las prácticas de control migratorio son distintas?, ¿qué razones están detrás de esta selección? Analizar estas cuestiones en términos económicos puede ofrecer información relativa a la cifra de inmigrantes

deseados de acuerdo a las necesidades de los mercados de trabajo nacionales, pero ¿qué sucede si queremos analizar el tipo de inmigrantes que el Estado demanda?, las carencias son importantes.

Es por ello que consideré necesario romper con la idea de centro y periferia como referencia a los espacios de origen y destino definidos en función de la estructuración productiva del capitalismo, e introducir dentro de estas ideas el pensamiento decolonial para hacer referencia a las múltiples jerarquías y lógicas de poder que definen la posición social de los sujetos en cada contexto sociohistórico particular. La idea de esta reconceptualización fue poder hablar de sujetos periféricos y céntricos junto a estados periferia y centro, y así poder diferenciar migraciones periféricas de la periferia o el centro y migraciones céntricas de la periferia o el centro. Es decir, a la posición geopolítica y geoeconómica que ocupan los países de origen en la distribución espacial del Capitalismo, se suma la posición social que ocupan los sujetos dentro del patrón de poder global.

Asumo los límites académicos de la cuestión aquí presentada, una reconceptualización de dos ideas que surgen en el espacio hegemónico de la producción del saber, las universidades, y no de la experiencia social de lo cotidiano, de ahí el hablar de límites. Son los límites que han separado el conocimiento “científico” de la participación social en su producción. Y digo que lo asumo porque considero fundamental iniciar el debate partiendo de esta consideración; me enfrento a una reflexión teórica-académica cuyo reto es pensar de qué modo las cuestiones del saber son cuestiones del ser y son cuestiones del poder.

Sin querer adentrarme aquí en una reflexión sobre quiénes son los sujetos del conocimiento y quiénes son los objetos, lanzo una autorreflexión crítica sobre el texto que escribo para, una vez más, tener presente la separación de las denominadas Ciencias Sociales de la propia realidad social, en la búsqueda de lo que Boaventura de Sousa califica como justicia cognitiva global para alcanzar una justicia social global. Una reflexión no nueva.

Para llegar a una comprensión libertadora sobre las redes y dimensiones del poder es necesario analizar y comprender el entramado de jerarquías que nos clasifican y posicionan en nuestras relaciones; de jerarquías que nos diferencian y nos hacen desiguales. Comprender cómo y por qué la desigualdad atraviesa nuestra existencia es un paso previo –pide la descolonización. El pensamiento decolonial se presenta en esta reflexión como una herramienta de análisis que, continuando el largo legado teórico sobre la desigualdad, propone nuevas categorías que apuntan hacia otras raíces y dimensiones en el conflicto del poder y el control.

El centro y la periferia desde la Teoría de la dependencia y del sistema-mundo

El rol asignado a las regiones en la producción mundial, su especialización productiva, y los lazos de dependencia a través de cadenas de transferencia, fueron algunos de los factores clave que iniciaron la reflexión académica contemporánea acerca de las causas de la desigualdad y dependencia económica a escala global.

La reconceptualización que propongo persigue ampliar el significado de centro y periferia de modo que incorporen las múltiples dimensiones –culturales, epistemológicas, lingüísticas, raciales, sexuales, etc.– que configuran la diferenciación y jerarquización para hacer referencia a la posición social de los sujetos en el patrón de poder global. De modo que trascienda su contenido geográfico-espacial, su contenido economicista, hasta llegar a la existencia subjetiva

Para llegar a una comprensión libertadora sobre las redes y dimensiones del poder es necesario analizar y comprender el entramado de jerarquías que nos clasifican y posicionan en nuestras relaciones.

El pensamiento decolonial se presenta en esta reflexión como una herramienta de análisis que, continuando el largo legado teórico sobre la desigualdad, propone nuevas categorías que apuntan hacia otras

Los conceptos de centro y periferia fueron propuestos inicialmente por Raúl Presbich (1950), dentro de la Teoría de la dependencia, para analizar la diferenciación global entre países “desarrollados” y “no-desarrollados”. Las regiones de la periferia eran aquellas que cumplían un rol periférico en la producción, sus economías estaban dirigidas a la exportación, al flujo de sus recursos hacia las regiones del centro. El centro ostentaba el desarrollo industrial y producía manufacturas altamente elaboradas gracias a las materias primas y recursos que provenían de la periferia, así como al monopolio de la tecnología. Posteriormente autores como Andre Gunder Frank (1966), y Walter Rodney (1972) continuarían esta línea, analizando cómo el llamado subdesarrollo de determinadas áreas obedecía a los lazos de dependencia y subordinación que generaba y necesitaba el desarrollo capitalista. Immanuel Wallerstein (1976 y 1979) continuó, en la década de los setenta, el legado de esta escuela del *Desarrollo del Subdesarrollo*, y se introdujo en el debate desde la perspectiva de análisis del World-System, que proponía un marco analítico de larga duración temporal y espacial para la comprensión de las relaciones de poder y de los cambios sociales.

Bajo el análisis de Wallerstein (1979), el patrón de poder mundial vigente es una economía-mundo capitalista caracterizada por la integración de distintas estructuras de producción económica bajo la articulación de la lógica acumulativa básica del capitalismo, la producción de bienes y plusvalías, así como la distribución desigual de los mismos y su concentración en pequeños estratos de población dentro de determinadas áreas geográficas.

La división social del trabajo a escala internacional y el desarrollo de cadenas mercantiles que unían distintos procesos de producción posibilitó la concentración y acumulación de plusvalías mediante un modelo de intercambio basado en una desigualdad estructural. Especialización internacional de la producción y de las formas de control del trabajo; procesos de producción integrados que aseguran la transferencia de recursos y plusvalías desde los productores directos, hasta los estratos altos de los propietarios del capital y de los medios de producción concentrados mayoritariamente en determinadas regiones; la inserción de todos los procesos productivos dentro de un único mercado mundial; y la construcción de un modelo de organización política que asegura el mantenimiento del orden económico, el sistema interestatal a modo de superestructura política del capitalismo, son los principales elementos que Wallerstein contempla en su análisis (Wallerstein, 1984).

De este modo, las ideas de centro, periferia y semiperiferia son desarrolladas en función de la acumulación de capital, la organización social de los procesos de producción locales, y la organización política de las estructuras estatales. La economía-mundo capitalista supuso, desde sus inicios, el establecimiento de procesos de producción integrados que tienden a traspasar los límites políticos existentes, mientras el beneficio total extraído es concentrado en determinadas áreas y personas. En función de esta concentración, de la especialización en la producción, de los mecanismos de acumulación, y de las formas de control del trabajo existentes en cada Estado, éstos serán ubicados dentro de la clasificación espacial del capitalismo como modo de producción. Periferia, centro y semiperiferia, desde la óptica wallerstiana, son los

tres estratos que configuran la estructuración espacial-productiva del sistema-mundo capitalista. Así pues, la periferia recoge aquellas regiones cuya economía está especializada en la producción de materias primas y manufacturas poco elaboradas, con formas de control del trabajo coercitivas y mal remuneradas³. Economías orientadas a la exportación y a suplir las necesidades del centro capitalista, y que en lo político se les ha impuesto la organización estatal-nacional, de forma externa a la realidad social preexistente. Por ello Wallerstein los identifica como Estados-nación débiles en cuanto a su configuración, teniendo en cuenta que su debilidad también hace referencia a su posición de inferioridad en la arena internacional.

Por el contrario los países que ocupan una posición de centro lo son porque concentran el capital y beneficios de la producción capitalista; ostentan el desarrollo de tecnología, producen manufacturas complejas, compran materias y bienes baratos de la periferia y venden los suyos a altos costes. Son sociedades de alto consumo, la forma fundamental de control del trabajo es la relación capital-salario, y en lo político son Estados-nación fuertes (Wallerstein, 2001). Dentro de este diseño, Wallerstein introduce el concepto de semiperiferia para aquellas regiones que están a medio camino entre el centro y la periferia puesto que cuentan con el beneplácito del centro para su industrialización y producción de manufacturas, pero no dejan de pertenecer a la periferia en tanto que son economías exportadoras.

Aportaciones desde el decolonialismo

El pensamiento decolonial analiza los procesos de clasificación social desde otras perspectivas. La clasificación y jerarquización poblacional no depende sólo de los procesos de producción y las formas de control del trabajo, sino que a la lógica de acumulación de capital se suma la estratificación jerárquica de la población con base a la raza, el género, la epistemología y la cultura.

Una de las principales críticas que se le presenta desde el decolonialismo al enfoque del World-System es la no problematización de las jerarquías construidas durante la expansión colonial y que se reproducen bajo el patrón de poder hegemónico afectando a todas las dimensiones y niveles de la existencia social (Grosfoguel, 2006).

El patrón de poder vigente no es meramente un poder capitalista, sino que su esencialidad también está constituida por las estructuras de poder de la modernidad y la colonialidad. La explotación/dominación/conflicto no fueron únicamente económicas, al tiempo que se desarrollaban modelos de producción protocapitalista se descubrían y conquistaban tierras y poblaciones, su explotación como fuente de recursos, fuerza de trabajo y nuevos mercados, no se estableció únicamente sobre la base de la conquista física, hacía falta algo más; el hombre colonizador necesitó comprender su posición de poder y buscar las raíces de las diferencias entre los seres humanos, con objeto de "racionalizar" esa naturaleza jerárquica del poder.

Fue un proceso paralelo, al tiempo que se daban las conquistas modernas se desarrollaba un corpus filosófico-ontológico parejo al poder, a

Las ideas de centro, periferia y semiperiferia son desarrolladas en función de la acumulación de capital, la organización social de los procesos de producción locales, y la organización política de las estructuras estatales

3. En la periferia existen formas de trabajo no salariales que conviven con las salariales. El capitalismo como modo de producción supone una estructura global de control y de explotación del trabajo formada por la articulación de todas las formas históricamente conocidas del mismo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y salario), girando en torno al capital, a la relación capital-salario, y al mercado mundial. El sociólogo Anibal Quijano también desarrolla esta idea, véase Quijano, 2000a y 2000b.

El pensamiento decolonial analiza los procesos de clasificación social desde otras perspectivas. La clasificación y jerarquización poblacional no depende sólo de los procesos de producción y las formas de control del trabajo, sino que a la lógica de acumulación de capital se suma la estratificación jerárquica de la población con base a la raza, el género, la epistemología y la cultura

la explotación y a la dominación, que comprendía por tanto no sólo lo económico, sino lo cultural, lo social, lo político, lo epistemológico y lo subjetivo –en términos de subjetividad y existencialismo. Y aquí será donde los autores decoloniales identifiquen una de las claves para comprender la reproducción del patrón de poder capitalista, moderno, colonial hasta nuestros días.

¿Qué es el ser humano? y, sobre todo, ¿qué cualidades se atribuyen a la *humanidad*? Son preguntas que condujeron a la elaboración de teorías clasificatorias y jerárquicas a través de las cuales se establecieron valores universales racionales que marcaron, y marcan, qué es lo superior/inferior, lo desarrollado/subdesarrollado, lo moderno/atrasado, lo civilizado/bárbaro, lo humano/no humano.

La razón, la ciencia, el progreso, el universalismo o la secularización son algunos de los primeros elementos sobre los cuales Europa se erige en superior a través de un proceso en el cual la historia se conceptualiza como una línea evolutiva que tiende hacia el desarrollo de los valores racionales, una línea en la cual el hombre colonizador europeo se identifica como cúspide de la evolución, mientras el resto de poblaciones se clasifican en escala gradual de inferioridad en función del número de diferencias respecto a lo considerado el ideal de humano, el ideal de razón.

Es en este marco donde también comienzan a teorizarse elaboraciones científicas sobre las diferencias entre los seres humanos desde un plano más biológico y antropológico, surge la idea de raza y los procesos de racialización de la población mundial. Para mantener estructuras de poder basadas en la desigualdad era necesario fundamentar esa desigualdad y naturalizar la superioridad/inferioridad, las diferencias fenotípicas eran las más adecuadas para iniciar ese proceso de naturalización puesto que eran las más visibles; qué era lo que a primera vista nos diferenciaba de los colonizados: el color, pero no fue lo único. El patrón de poder vigente se constituirá y desarrollará interiorizando –desde la cultura, el conocimiento y la subjetividad– las exigencias de la diferencia asimétrica, y las asociará a sus pretensiones universalistas.

Los descubrimientos de nuevas tierras, poblaciones y recursos comienzan a teorizarse desde una perspectiva secular en la que el hombre europeo separa su mente y cuerpo, desarrolla conciencia de su racionalidad, de sus posibilidades de progreso, y por ende de su superioridad. En las raíces se encuentra un concepto restrictivo de *Humanidad* que condujo a la desvalorización y dispensabilidad de la vida humana haciéndola equivalente a cualquier otra mercancía (Mignolo, 2006). La identidad dominante “hombre blanco europeo” pudo controlar los ejes básicos del capitalismo global, el capital, el mercado mundial, y las relaciones asalariadas.

El patrón de poder mundial analizado desde la óptica decolonial es, por tanto, un *sistema-mundo capitalista moderno/colonial* porque la lógica capitalista de producción, distribución desigual y acumulación operó junto con la lógica moderna de racionalidad y progreso, y junto con la lógica colonial de clasificación, jerarquización y dominación de los seres humanos. Pero es que, además de reconocer la multiplicidad de dimensiones sobre las que el poder afecta, y se configura, y además

de reconocer el lado moderno y colonial del mismo, hemos también de tener en cuenta la propia contextualidad en la que se producen las relaciones de poder. El patrón de poder Capitalista, Moderno, Colonial no existe ni existió históricamente homogéneo en todo el espacio mundial, sino que articula múltiples espacio-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos, y los configura a todos en un mismo y único orden mundial. Este patrón de poder es mundial pero se desarrolla de modos distintos y niveles distintos, o de otro modo los distintos contextos se diferencian por la forma y nivel de desarrollo de ese patrón (Quijano, 2000b). Es aquí donde los procesos locales y los procesos subjetivos reclaman su protagonismo.

La división internacional del trabajo, la especialización global de la producción, los procesos de producción integrados, el mercado internacional único, el sistema interestatal, la idea de progreso, el paradigma de conocimiento eurocéntrico, la creación de identidades geoculturales, la clasificación racial de la población mundial y el establecimiento de una intersubjetividad mundial de dominación, son algunas de las principales lógicas de poder que ha articulado dicho patrón desde sus inicios.

Por su interacción heterogénea, en cada una de las dimensiones de la existencia subjetiva se crean múltiples jerarquías que clasifican a hombres y mujeres. Jerarquía de raza, clase, género, sexo, cultura, conocimiento, lengua, religión, etc. Son múltiples, y su funcionamiento es heterárquico (Kontopoulos en Grosfoguel, 2003), interactúan bajo formas y relaciones distintas dependiendo de la diversidad de los contextos en los que se produzcan las relaciones, a la par que marcan la propia diversidad de esos contextos.

No existe una jerarquía que esté por encima de otra, sino que las distintas situaciones de dominación son particulares y pueden obedecer a varias jerarquías. En este sentido, la propuesta decolonial considera que lo que se reproduce en el tiempo es el esquema de poder, pero no su contenido. Su contenido se conforma en función de múltiples factores no teorizables global o universalmente, por ello las posiciones que ocupan los sujetos en este entramado de poder no están determinadas exclusivamente por ser una clase, una raza, un género, o una cultura determinada, sino que las relaciones de poder/dominación dependen tanto de la realidad sociopolítica y económica inmediata en la que estamos inmersos, como de la posición que ocupe la "otra" parte de las relaciones.

Como resultado de realizar este análisis diversos pensadores decoloniales teorizan acerca de la existencia de una colonialidad global interdependiente con los procesos de acumulación del capital que participa en el diseño de un sistema de dominación social basado en la codificación, clasificación, jerarquización y ordenamiento universal de la multiplicidad existente. La colonialidad hace referencia al conjunto de lógicas, estructuras de poder y jerarquías que se reproducen y dan continuidad a esas formas de dominación/explotación/conflicto. Y de nuevo resaltan cómo ese entramado de dominación se implanta, no sólo a través de relaciones de autoridad y producción, sino también a través de jerarquías de ser y de valor, mediante dispositivos de regulación de las poblaciones que operan a nivel biopolítico, como señalan Michel Foucault (1980) o Santiago Castro-Gómez (2008). Por todo ello, una explicación económica desde el paradigma de la infraestructura/

¿Qué es el ser humano? y, sobre todo, ¿qué cualidades se atribuyen a la humanidad? Son preguntas que condujeron a la elaboración de teorías clasificatorias y jerárquicas a través de las cuales se establecieron valores universales racionales que marcaron, y marcan, qué es lo superior/inferior, lo desarrollado/subdesarrollado, lo moderno/atrasado, lo civilizado/bárbaro, lo humano/no humano

No existe una jerarquía que esté por encima de otra, sino que las distintas situaciones de dominación son particulares y pueden obedecer a varias jerarquías. En este sentido, la propuesta decolonial considera que lo que se reproduce en el tiempo es el esquema de poder, pero no su contenido

4. Saskia Sassen (2001) también apunta hacia esta idea, sugiere una transformación de la geografía centro y periferia derivada de que la centralización y la marginalidad –que producen la dualidad entre países desarrollados y no desarrollados– se reproduce en la actualidad a nivel de las ciudades globales del centro del sistema. Sassen analiza los procesos de periferización y señala cómo la condición de ser periférico se instala en distintos niveles geográficos dependiendo de la dinámica económica que prevalezca. Así se produce una creación constante de nuevas periferias que contienen a las clases trabajadoras más débiles para compensar las pérdidas de plusvalías globales. La periferia no se corresponde con la unidad espacial del Estado-nación. Sin embargo, su análisis también prioriza una explicación economicista, y deberíamos añadir que esto no sucede únicamente en las ciudades globales del centro, sino que en la periferia también se producen procesos de centralización.

superestructura es insuficiente para abordar la complejidad de las jerarquías globales existentes.

Para el decolonialismo el patrón de poder mundial no opera de acuerdo a lógicas independientes –liberalismo–, ni a una lógica que determina al resto –materialismo histórico–, sino que se rige por el funcionamiento entrelazado de distintas líneas de poder clasificatorias, creando distintas relaciones y posiciones de poder. En este sentido, sostener que la jerarquía racial es un elemento intrínseco del orden mundial actual no significa que se establezca una línea divisoria entre razas, y que, en este caso, el color sea un criterio que delimite a un sujeto colonizador/dominador, de uno colonizado/dominado; no por ser negro, por ser mujer, o por ser trabajador, se ocupa una posición de subordinación en términos globales, sino que la dominación deberá analizarse atendiendo a las circunstancias que rodean las relaciones sociales en un determinado momento y contemplando los modos en que interactúan las distintas jerarquías sobre el sujeto. Así, nos encontramos situaciones en las que una mujer trabajadora blanca puede estar en posición de superioridad frente a un hombre indígena inmigrante, o la empresaria negra eurocéntrica por encima del obrero blanco. La propuesta de análisis del decolonialismo es que el orden mundial opera a través de líneas de poder clasificatorias, pero que todas esas líneas son borrosas y mutantes, y dependen de relaciones contextuales.

Al realizar este tipo de análisis es difícil sostener que el racismo, el sexismo o el eurocentrismo sean superestructuras del capitalismo, sino que son rasgos constitutivos del mismo; el capitalismo es al mismo tiempo sexista, racista, eurocéntrico y ha crecido interactuando con estas otras dimensiones del poder. Se rompe por lo tanto con la idea de subordinación de unas jerarquías a otras, relaciones modelo para los enfoques funcionalistas y estructuralistas.

Una reconceptualización

La introducción del sistema de jerarquías que desvela la decolonialidad en los conceptos de centro y periferia nos permite una reconceptualización flexible de los mismos.

El centro y la periferia ya no son únicamente localizaciones geoespaciales en la cadena de producción capitalista, ni responden únicamente a una estratificación del sistema interestatal, sino que trascendiendo el espacio de los Estados-nación se instalan dentro de los mismos⁴, y se refieren a la clasificación social de sus poblaciones. Por tanto podremos hablar de poblaciones periféricas y poblaciones céntricas en el esquema de orden global y local.

De la misma manera que la explotación/dominación/conflicto capitalista no ha sido únicamente económica, la clasificación y jerarquización poblacional, como hemos trazado, no depende sólo de los procesos de producción y las formas de control del trabajo, sino que a la lógica de acumulación de capital también es funcional a la estratificación jerárquica de la población con base a la raza, el género, la epistemología y la cultura. Partiendo de esta constatación, el centro y la periferia, por referirse a la clasificación social de la población, han de contener esta

realidad de heterarquía, y por tanto, pueden, o han de ser definidos por la multiplicidad de las lógicas de poder y jerarquías que configuran el patrón de poder mundial, atendiendo a las diferencias propias de las regiones y poblaciones sobre las que las mismas operen.

Si los individuos son ubicados en distintos niveles de la clasificación social en función de las interacciones que se producen entre su posición de clase, raza, género, cultura y conocimiento, y no sólo por su ubicación en la cadena productiva, entonces, la posición individual en el patrón global de poder será definida por el cruce de todas estas jerarquías, comenzando desde las esferas sociales más micro, y continuando hasta esa esfera global. De forma que la clasificación social obedece a un proceso de identificación y jerarquización de supuestas “características” individuales –como la raza o el género–, así como por la pertenencia a entidades sociales superiores sobre las cuales también se establecen jerarquías como los Estados-nación, las culturas, las religiones o las llamadas “civilizaciones”.

El esquema de estructuración se repite en distintos niveles sociales y distintos contextos sociohistóricos, pero no su contenido, los individuos pueden ocupar distintas posiciones en cada una de las jerarquías clasificatorias, en determinadas relaciones pueden estar en una posición de superioridad respecto a otro, y en otras de inferioridad. Pero, ¿se puede hablar de una posición jerárquica social global? Me pregunto si, partiendo de este análisis heterárquico y contextual, se pueden establecer ubicaciones sociales a nivel global. ¿Se dan existencias globales dominadas y existencias globales dominadoras? ¿El centro correspondería, pues, a aquellas poblaciones que ocupan la posición más alta en el entramado de jerarquías?, ¿sería el centro el hombre, capitalista, blanco, eurocéntrico? ¿Y la periferia, son aquellas poblaciones que ocupan las escalas inferiores de las jerarquías? ¿Y los estratos intermedios?, y ¿cuándo se ocupa una posición de dominación en una jerarquía pero de subordinación en otra?

La propia propuesta, a través de estas preguntas, puede caer en la trampa y llegar a contradecir esa heterarquía y contextualidad de la que hablamos. Entonces, ¿a qué punto llegamos tras toda esta reflexión? ¿Es posible establecer categorías globales respecto a la dominación? Creo que podemos hablar de posiciones periféricas y posiciones céntricas, de existencias dominadas y existencias dominadoras, pero lo que cuestiono es el hecho de que podamos establecer características o categorías globales, generales, de las mismas.

Para concluir, tomemos como reflexión los procesos de re-identificación de la posición social de los sujetos que migran a otras sociedades analizando, por ejemplo, la jerarquía racial en términos del color de la piel. En esta cuestión es fundamental tener presente los cambios que han operado sobre la idea de raza, y la mutación de su concepción biologicista hacia discursos de contenido más étnico y cultural, por la propia deslegitimación, o “incorrección política” del racismo manifiesto.

En estos procesos de re-identificación podemos observar cómo por ejemplo una persona de tez oscura puede ser categorizado como negro dentro Europa y, sin embargo, ser blanco dentro de África. En este caso podríamos hablar de que la posición racial se agudiza en las sociedades

La propuesta de análisis del decolonialismo es que el orden mundial opera a través de líneas de poder clasificatorias, pero que todas esas líneas son borrosas y mutantes, y dependen de relaciones contextuales

Creo que podemos hablar de posiciones periféricas y posiciones céntricas, de existencias dominadas y existencias dominadoras, pero lo que cuestiono es el hecho de que podamos establecer características o categorías globales, generales, de las mismas

receptoras cuando el que migra tiene un color de piel que se corresponde con categorías inferiores en la escala de la jerarquía respecto al color de la piel hegemónico de la sociedad a la que llega, pero ¿qué sucede cuando el que se desplaza es un varón negro capitalista? La clasificación racial de la población mundial ha sido, y es, uno de los elementos que han configurado el patrón de poder capitalista, moderno, colonial, pero el análisis de la clasificación y jerarquización social desde la óptica heterárquica y contextual hace que nos preguntemos, por ejemplo, en qué momento poblaciones racial, sexual, clasista o culturalmente subordinadas, ocupan posiciones de poder.

Referencias bibliográficas

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUET, Ramón (comp.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del Capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central-IESCO, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2007. ISBN 978-958-665-096-0.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". Ponencia presentada en el congreso *El giro decolonial y los universalismos occidentales*. Barcelona/Madrid, Mayo-Abril de 2008, organizado por CIDOB, UAM y UAB. (No publicado).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980. ISBN 84-773-1102-1.

GROSFUGUET, Ramón. *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2003a. ISBN 0-520-23020-5.

– "Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo". *Revista Nueva Sociedad*. No. 183 (2003b). P. 152-166..

– "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial" En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. P. 147-172. ISBN 978-84-460-2167-4.

GUNDER FRANK, Andre. *El Subdesarrollo del desarrollo*. Madrid: IEPALA, [1966] 1992. ISBN 84-85436-93-8.

LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. ISBN 950-9231-51-7.

MALDONADO TORRES, Nelson. "Aimé Césaire y la crisis del hombre Europeo". En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. P.173-196. ISBN 978-84-460-2167-4.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal [2000] 2003. ISBN 978-84-460-1584-0.

– “El giro epistémico descolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y biopolítica del conocimiento”. En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. P.197-221. ISBN 978-84-460-2167-4.

PRESBICH, Raúl. “Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo económico” En: CEPAL. *Estudio económico de América Latina*, 1949. Nueva York: Naciones Unidas, 1950. P. 3-89. E/CN.12/164/Rev.1.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-System Research*. Vol. VI. No. 2 (Summer/Fall 2000a). P. 342-386. ISSN 1076-156X.

– “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000b. P. 201-246. ISBN 950-9231-51-7.

RODNEY, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Boglel’Ouverture, [1972] 1981. ISBN 0-88258-096-5.

SASSEN, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. New Jersey: Princeton University Press, 2001. ISBN 978-06-9107-063-6. .

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005. ISBN 978-84-8164-750-1.

TAYLOR, Peter y Flint, Colin. *Geografía Política. Economía-Mundo, Estado-Nación y Localidad*. Madrid: Trama, [1985] 2002. ISBN 978-84-89239-32-6.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/London: Academic Press, [1976] 1980. ISBN 0-12-78595-X.

– *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations*. Cambridge: Cambridge University of Press, 1984. ISBN 978-05-2127-760-0.

– *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, [1979] 1997. ISBN 978-05-2129-358-7.

– *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Philadelphia: Temple University, 2001 (1991). ISBN 978-15-6639-899-2.

