
Políticas del conocimiento y dinámicas interculturales

Acciones, Innovaciones, Transformaciones

V Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales



COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

© Universidad de Naciones Unidas

© 2012 Universidad de Naciones Unidas y CIDOB

© 2012 para cada uno de los trabajos

Elisenda Ardèvol, Mieke Bal, Barbara Biglia Pérez, Yann Bona Beauvois, Oluwole Coker, Katherine Chandler, Marco Antonio Chávez Aguayo, Yasser Farrés Delgado, Edgar Gómez Cruz, Alba Marina González Smeja, Ramin Jahanbegloo, Edurne Jiménez Pérez, Rajesh Kumar, Alberto Matarán Ruiz, Gonçal Mayos Solsona, Yanko Moyano Díaz, Sanjay Seth, David Ngendo Tshimba, Alexandra Zavos.

Edición de las actas del «V Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)» del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), que tuvo lugar en Barcelona los días 14-16 de diciembre de 2011.

Coordinadores FJIDI: Yolanda Onghena y Alvise Vianello

Revisión de los textos: Laia Tarragona y Rahel Aschwanden
Traducciones del inglés al castellano: Paloma Valenciano
Coordinación de la edición: Alvise Vianello y Bet Mañé
Corrección de textos: Marta Roigé

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

Impresión: Color Marfil, S.L. Barcelona
ISBN: 978-84-92511-40-2

Barcelona, noviembre de 2012

SUMARIO

Presentación	5
<i>Yolanda Onghena</i>	
Introducción. Extranjerías, o cómo salir del autismo cultural	9
<i>Mieke Bal</i>	
PANEL I	
CATEGORÍAS Y GRAMÁTICAS DE LAS DINÁMICAS INTERCULTURALES	31
Conocimiento occidental y objetos no-occidentales	33
<i>Sanjay Seth</i>	
Descolonizar los estudios territoriales. Consideraciones epistémicas desde el caso de la Habana	43
<i>Yasser Farrés Delgado y Alberto Matarán Ruiz</i>	
5,000 feet is the best: Análisis de la política de los sistemas aéreos no tripulados	57
<i>Katherine Chandler</i>	
PANEL II	
ESTRATEGIAS Y RESISTENCIAS DESDE LA POLÍTICA DEL CONOCIMIENTO	69
Relaciones cruzadas de poder y diferencia en la investigación activista antirracista	71
<i>Alexandra Zavos</i>	
When the field strikes back. Aportes de los STS al trabajo de campo en dinámicas socioculturales en Guadalajara (México)	83
<i>Yann Bona Beauvois</i>	
«Yo es otro»: El desdoblamiento como estrategia para encarar una investigación que incluye la propia experiencia	91
<i>Alba Marina González Smeja</i>	
Conformidades y disconformidades en habitar los márgenes en la investigación social	103
<i>Barbara Biglia Pérez y Edurne Jiménez Pérez</i>	

PANEL III	
MOVILIDADES Y ALTERACIONES CONTEMPORÁNEAS	117
Alternativas para un mundo intercultural	119
<i>Ramin Jahanbegloo</i>	
Diálogo intercultural y cine: estudio comparativo de la representación del islam en Hollywood y Bollywood	127
<i>Rajesh Kumar</i>	
PANEL IV	
¿SENDAS DE CULTURA E INCULTURA?	135
Conocimiento y cultura, ¿Agentes de barbarie?	137
<i>Gonçal Mayos Solsona</i>	
Los «otros» como amenaza, más allá del genocidio de ruanda de 1994 ..	153
<i>David Ngendo Tshimba</i>	
¿Para qué un consejo de las artes? Una reseña histórica y bibliográfica del principio de <i>arm's length</i> para implementaciones internacionales actuales y futuras	165
<i>Marco Antonio Chávez Aguayo</i>	
Visibilidad del discurso político en Internet	175
<i>Yanko Moyano Díaz</i>	
CIERRE	187
Las tecnologías digitales en el proceso de investigación social: reflexiones teóricas y metodológicas desde la etnografía virtual	189
<i>Elisenda Ardèvol y Edgar Gómez Cruz</i>	

Esta publicación recoge el conjunto de ponencias y conferencias presentadas en el V Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámica Interculturales (FJIDI) de CIDOB que, bajo el título *Políticas del conocimiento y dinámicas interculturales: acciones, innovaciones, transformaciones*, tuvo lugar en Barcelona los días 14-16 de diciembre de 2011.

El foro nació en 2004 como un espacio de encuentro entre doctorandos en el marco del Programa de Dinámicas Interculturales de CIDOB. Su objetivo es crear un espacio abierto de intercambio de ideas y herramientas de investigación, formado por y para investigadores 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.

Los ejes temáticos, elegidos por los jóvenes investigadores, son discutidos y debatidos durante el año y culminan en el Training Seminar. La primera edición del evento, «La política de lo diverso: ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?», cuestionaba las identidades y los imaginarios como práctica intercultural, en la búsqueda de nuevos espacios de negociación y de nuevas herramientas para su estudio. La segunda edición, «La dinámica del contacto: movilidad, encuentro y conflictos en la relaciones interculturales», se ocupó de los espacios de contacto y de las dinámicas que en ellos se establecen, profundizando en los temas de la negociación del conflicto y de las estrategias para transformar la incertidumbre del contacto en códigos conocidos. La tercera edición continuó en el mismo recorrido de investigación y abordó la cuestión de la aceleración de la movilidad y, consecuentemente, del intercambio entre personas. Desde este punto de vista, se analizó la relación entre

cultura y política para reflexionar sobre el significado de democracia cultural.

En 2010, con el intento de abrir aún más el Training Seminar hacia nuevos espacios de investigación y participación, los jóvenes investigadores de Foro plantearon el problema de las *formas-otras* de saber, que a veces quedan fuera del conocimiento puramente académico o de las metodologías de investigación tradicionales. Con este objetivo nació el cuarto seminario, que se centró en las «Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer» con la propuesta de acercar puntos móviles, conexiones y transformaciones capaces de articularse sin marcar ejes ni coordenadas estándares.

La quinta edición del Training Seminar llegó en 2011, y en ella quisimos continuar este recorrido, interrogándonos sobre las propias *políticas del conocimiento* y sus relaciones con la formación y el desarrollo de dinámicas interculturales. Guiados por Mieke Bal, Sanjay Seth, Alexandra Zavos, Ramin Jahanbegloo y Gonçal Mayo Solsona, los participantes entablaron un largo debate sobre las categorías de las dinámicas interculturales, así como sobre su capacidad de adaptarse a diferentes perspectivas disciplinares y metodológicas. En este sentido, la atención se centró tanto en el conocimiento académico, como en otras fuentes de producción de saberes y en los nuevos medios de difusión y elaboración del conocimiento. Este volumen, que recoge los contenidos que se abordaron, propone numerosos puntos de vista sobre el papel del investigador, de la investigación, así como sobre las fuentes de producción de conocimiento, reconociendo las ambigüedades y las contradicciones que los jóvenes investigadores van encontrando durante sus recorridos de investigación. Más allá del conocimiento académico, a través de reflexiones sobre las prácticas que por un lado producen saberes y por el otro los reflejan, se desarrolla a lo largo de los textos un profundo debate sobre las dificultades y los límites que marcan el conocimiento y la posibilidad de alternativas y opciones potenciales para nuevos espacios de dinámicas interculturales. Asimismo, la publicación recoge los temas contenidos en la clausura del V Training Seminar, un panel metodológico sobre la relación entre métodos de investigación y la construcción de una determinada forma de conocimiento, con una reflexión, en particular, sobre la ética de la investigación social en línea.

En esta ocasión, junto a los cuatro directores de panel, que han firmado los artículos introductorios de cada uno de los bloques de esta publicación, el encuentro tuvo a Mieke Bal como *key-note speaker* que, además de introducir y concluir el seminario, y dialogar constantemente con los participantes, presentó su película *A History of Madness*. En este volumen presentamos su introducción sobre el concepto de *Extranjerías*.

Esta publicación quiere difundir el trabajo colectivo de los miembros del Foro de Jóvenes Investigadores de CIDOB y dejar constancia de su trabajo, que quiere continuar para crear redes más amplias que difundan y profundicen en los temas de estudio e investigación propios de las dinámicas interculturales.

Gracias a la colaboración de la Universidad de Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones se pudo celebrar el V Training Seminar del FJIDI y llevar a cabo la edición de su contenido que presentamos en este volumen.

Yolanda Onghena
Investigadora senior, CIDOB
Alvise Vianello
Coordinador FJIDI

INTRODUCCIÓN

- EXTRANJERÍAS, O CÓMO SALIR DEL AUTISMO CULTURAL

Mieke Bal

EXTRANJERÍAS, O CÓMO SALIR DEL AUTISMO CULTURAL

Mieke Bal

*Crítica y teórica cultural, artista de vídeo,
profesora en la Amsterdam School for cultural Analysis,
University of Amsterdam*

mieke.g.bal@gmail.com

Concibo este seminario y su publicación de un modo muy simple: es posible superar las limitaciones políticas y académicas que impone la tradición centrándonos en algo que denominaré *extranjerías*, utilizando un término castellano que resulta casi imposible de traducir a otras lenguas. ¿Qué son las *extranjerías* y qué sentido tiene invocarlas en este contexto?

Los comisarios Néstor García Canclini y Andrea Giunta plantearon que su propuesta de exposición en el nuevo y espectacular MUAC (Museo Universitario de Arte Contemporáneo) de México DF, de enero a julio de 2012, se titulara «Extranjerías». Los comisarios sintetizan el tema de la exposición como «el tránsito de lo propio a lo diferente», otro sintagma de difícil traducción. ¿Qué significa y cómo puede ayudarnos en nuestra investigación académica?

Si consideramos que «*lo propio*» designa la rutina –lo que ya conocemos– y aquello que encierra un estrecho concepto de nuestras vidas y de nuestro trabajo –lo que denominaré con ánimo provocador «autismo cultural»–, me atrevería a decir que el crecimiento del conocimiento depende, por definición, de un acercamiento a la diferencia o *extranjerías*, ya que obedece a una cierta discontinuidad, es decir, una transición entre lo que ya conocemos y lo inesperado. La necesidad de *extranjerías* también se produce en lo «propio» de las disciplinas e incluso en los medios que utilizamos para nuestra investigación.

Las *extranjerías* no son algo absolutamente diferente, sino aquello que va más allá de lo «propio», estableciendo contacto con lo que parece diferente desde el punto de vista de lo «propio» –una verdadera transición, siempre dinámica, en movimiento–. En el ámbito de la investigación académica, he denominado a estos movimientos «conceptos viajeros». Como sostiene Jonathan Culler (2006), la cultura occidental propaga la idea de que, para encontrar el propio destino, es necesario viajar; para adquirir nuevas experiencias es necesario realizar viajes apasionantes, peligrosos y agotadores.

Culler escribió esto en la introducción de un artículo en el que analiza el devenir del concepto de lo performativo. Este concepto ha realizado un viaje

El conocimiento depende tanto del reconocimiento, que nos permite conectar lo que descubrimos con lo que ya conocemos, como de la apasionante experiencia de la novedad

de ida y vuelta, primero entre la filosofía (donde se empleó por primera vez) y la literatura (donde resolvió problemas fundamentales al tiempo que exponía algunas limitaciones del concepto filosófico); y posteriormente volvió a la filosofía y, de ahí, a los estudios culturales, regresando una vez más a la filosofía. Este «devenir» se parece mucho al de los héroes de la novela picaresca.

Otra forma de investigar el movimiento consiste en desarrollar lo que he denominado «amistad intelectual». Por ejemplo, Néstor García Canclini (2011) ha publicado una reseña de *Travelling Concepts* en la revista *ExitBook*, en la que aprobaba la idea de «amistad» –con su intimidad pero también su perspectiva crítica– como guía para el análisis cultural. La idea concuerda con la «ontopolítica» de Moritz Gansen según Latour, en esta obra. En este sentido, García Canclini es un «amigo intelectual» (Bryson, 2001). Me alegra que *Travelling Concepts* se haya traducido al castellano, de manera que mis conversaciones con colegas hispanohablantes puedan tener continuidad y ser más profundas.

Tal y como concibo los conceptos que son útiles para el análisis interdisciplinar, existen conexiones entre arte e investigación que superan las relaciones entre objeto –obra de arte– y sujeto –la habilidad del analista, capaz de «abrir» las obras a la mirada de sus espectadores–. Según la definición de *extranjerías*, me atrevería a sostener que entre ambos prevalece una relación de intersubjetividad, en la que los dos participantes pueden aprender uno del otro debido a sus diferencias. Diría incluso que esta relación intersubjetiva es indispensable y que, por consiguiente, las *extranjerías* son igual de indispensables.

No obstante, si existe una discontinuidad absoluta tampoco podemos adquirir nuevos conocimientos. El conocimiento depende tanto del reconocimiento, que nos permite conectar lo que descubrimos con lo que ya conocemos, como de la apasionante experiencia de la novedad. En la propuesta de exposición vi una oportunidad para reforzar una amistad intelectual que ya existía entre conceptos viajeros y *extranjerías*. Participo en la exposición de Canclini y Giuntas con tres obras en colaboración que considero documentales experimentales¹.

Hemos hecho estas películas por varias motivaciones, pero para mí, como investigadora académica, era importante superar las limitaciones de lo que podemos hacer con medios tradicionales, como los libros y las publicaciones periódicas. Esos medios son limitados tanto en términos de datos como de las audiencias a las que se dirigen –especialistas en un sentido restringido–. Al ser conscientes de dichas limitaciones, quisimos examinar qué *extranjerías* permanecen invisibles cuando respetamos dócilmente los límites entre disciplinas y medios. Una utilización inteligente y abierta de diferentes disciplinas y medios nos permite, en cambio, hacer mucho más y sacar a la luz aspectos enriquecedores y matices; es decir, descubrir *extranjerías*.

Medios audiovisuales: documentar *extranjerías*

Los comisarios han seleccionado tres películas para la exposición: *Becoming Vera* (2008), *Colony* (2007) y *Elena* (2006). Las tres se desarrollan en torno a un concepto que exige un análisis interdisciplinar y, al mismo tiempo, enlazan con el concepto de *extranjería*. La primera es sobre una niña de tres años y su «identidad»; la segunda sobre una empresa multinacional antes de la Segunda Guerra Mundial y de los aspectos sociales de las relaciones

1. Soy miembro de un grupo informal de cineastas denominado Cinema Suitcase. Para una visión general de las películas, entre en www.miekbal.org/artworks/films.

laborales que inventó y puso en práctica, y la tercera es sobre un diálogo o, principalmente, un monólogo de una mujer rumana cuyo hijo ha emigrado a Canadá. Al final tienen que ver con un concepto en el que nunca había pensado, y que posteriormente he denominado «encarar» (Bal, 2006). A continuación incluyo un fotograma de cada una de las películas.

Figura 1. Fotograma de *Becoming Vera* (2008) de Mieke Bal, Alexandra Loumpet Galitzine y Michelle Williams Gamaker. Documental, 54 minutos.



Figura 2. Fotograma de *Colony* (2006) de Michelle Williams Gamaker, Mieke Bal, Gary Ward, Zen Marie y Thomas Sykora. Documental, 33 minutos.



Figura 3. Fotograma de *Nothing is Missing – Elena* (2006) de Mieke Bal. Videoinstalación en varias pantallas, 25-30 minutos (en bucle).

La película *Becoming Vera* es un canto a la imaginación como herramienta contra los espacios cerrados que las restricciones culturales imponen a los individuos



A continuación explicaré cómo, de diversas formas, estas películas son ejemplos de la utilización del medio audiovisual del video para complementar los conceptos sin los cuales no podemos investigar, superar una de las limitaciones de nuestro trabajo académico y conseguir una especie de «traducción» que va más allá del ámbito exclusivamente epistemológico. En cada video hay una «extranjería» que descarta conclusiones fáciles, que transforma los conceptos y que, al final, nos fuerza a una modestia epistemológica impuesta por la diferencia ontológica así como por un acercamiento creativo entre investigación y arte. Si han visto nuestra película *A Long History of Madness* (2011) resulta fácil ver lo que quiero decir².

En *Becoming Vera* filmamos a una niña «multicultural» de tres años, la edad que consideramos que representaba el momento decisivo en el que empezaba a desarrollar la conciencia de su propia identidad. Intentamos entender mejor la naturaleza de identidad –y cómo el concepto complementay, al mismo tiempo, limita nuestra comprensión del ser cultural–. En el plano cultural y étnico, Vera es camerunesa (o mejor dicho bamun), rusa y francesa. En términos de clase social procede, por parte de padre y de madre, de un linaje aristocrático; como sus padres son también intelectuales, escucha muchas conversaciones, incluyendo cosas contradictorias; y en el plano económico vive de una forma bastante modesta en París. En suma, tiene tres identidades étnicas y tres identidades de clase. Y, a pesar de estar muy condicionada por las aspiraciones y las inquietudes de sus padres, Vera se sitúa en el centro de las historias que inventa, ficciones en las que integra su deseo dentro de lo que ha escuchado en torno suyo. Saltando por el mundo al ritmo de la propia Vera e intentando ver a través de la mirada de esta, la película *Becoming Vera* es un canto a la imaginación como herramienta contra los espacios cerrados que las restricciones culturales imponen a los individuos, incluyendo los conceptos con los que enmarcamos nuestros objetos de análisis.

2. Esta película se proyectó la noche antes de que empezara el seminario. Tal y como lo concibo, forma parte integral de mi conferencia.

En *Colony*, la perspectiva es más histórica. La película nos habla de los inicios de las empresas multinacionales y las consecuencias para los trabajadores que emplean –las personas que viven en virtud de y para el negocio de sus empleadores–. De esta película no se puede extraer ningún concepto satisfactorio; no funcionan ni el de «progreso» ni, por ende, tampoco el de «desarrollo». *Elena*, por último, es un documento muy personal que nos muestra la experiencia de una mujer que pertenece a un colectivo que nunca se había tratado antes, y del cual los medios de comunicación no hablan: el de las madres de los emigrantes, mujeres que permanecen atrás, en el país de origen, con el vacío que conlleva la marcha de sus hijos. Y es que a menudo permanecen ignoradas y olvidadas, como si no existieran. Relacionaré cada uno de estos videos con los conceptos centrales para el análisis sobre los que se asienta y determinaré en qué medida el medio audiovisual es indispensable para el análisis, sin descartar como redundantes los medios de información tradicionales, como pueden ser los libros y las publicaciones periódicas. A través de este comentario, espero dar respuesta a las preguntas planteadas en este seminario.

Becoming Vera cuestiona los aspectos limitadores de lo que hemos aprendido a valorar como «políticas de identidad» en nuestro intento por romper con la hegemonía de los hombres blancos, sanos y heterosexuales en los ámbitos académicos, culturales y políticos. Por su parte, *Colony* pretende preguntarse sobre el paternalismo en las relaciones laborales de las multinacionales en la primera mitad del siglo XX y yuxtaponerlas a las cónicas alternativas de hoy en día. La película también establece cierta continuidad entre esas dos actitudes. Dicho de otro modo, cuestiona la idea historicista de progreso, así como la memoria cultural cortoplacista que considera la actual migración laboral como algo nuevo. *Elena* pretende hacer visible lo que queda silenciado por el simple hecho de que se ignora en el estudio de las migraciones, considerando el concepto de experiencia y lo que significa el desplazamiento de emigrantes para quienes quedan atrás. Por lo tanto, estas tres obras, a pesar de sus diferencias, respaldan todas ellas los conceptos con los que trabajamos y examinan sus efectos limitadores.

De la identidad a la ciudadanía cultural³

Cuando mostré *Becoming Vera* a una audiencia internacional en Alemania, un espectador francés expresó su asombro de que hubiéramos hecho una película tan «francesa». La observación iba claramente más allá de lo evidente, en concreto que la niña protagonista de la película es, de hecho, «sencillamente» francesa. Nació en París, aunque la llevaron desde Camerún para la ocasión; su madre es fundamentalmente francesa y vive allí la mayor parte del tiempo. Va al colegio en Francia y, por tanto, está siendo formada por ese sólido sistema educativo que admiro al tiempo que encuentro restrictivo, aunque pasa gran parte de sus vacaciones de verano en Camerún. Como habrán observado, todas esas formas francesadas están sujetas a algún tipo de calificación, aunque hay que admitir que son «minoritarias»⁴.

Más que la identidad, lo más importante en la vida de Vera responde mejor al concepto de «ciudadanía cultural», y lo que explora la película es el modo en el que esta ciudadanía se construye y se transmite. El caso de una niña tan pequeña, que ignora felizmente la presión sobre la

Lo más importante en la vida de Vera responde al concepto de «ciudadanía cultural»

3. Para un debate más extenso sobre los problemas que presenta esta película, véase Bal 2009.

4. Mi interpretación de Vera, su vida y su situación es solo responsabilidad mía. Su madre participó en el rodaje de la película y probablemente vea las cosas de un modo muy diferente.

identidad cultural que impone nuestro tiempo sobre sus ciudadanos, se presta perfectamente a este tipo de indagación. La película demuestra los primeros atisbos de la transformación «en» ciudadanía cultural. ¿Pero qué tipo de ciudadanía es esta?

Figura 4. Fotograma de *Becoming Vera* (2008) de Mieke Bal, Alexandra Loumpet Galitzine y Michelle Williams Gamaker. Documental, 54 minutos.



El padre de Vera dice que el «contacto», como se denomina eufemísticamente a la colonización, simplemente reforzó la cultura del reino camerunés de Bamun. Desde la confrontación con Europa, sostiene, existen

mecanismos muy concretos...
de resistencia y supervivencia gracias
a los cuales el reino de Bamun
sobrevive a los principales elementos políticos
de la historia del siglo XX

La resistencia y la supervivencia han salvado claramente al reino de la desaparición. De este modo, el colonizador, en este caso Francia, en lugar de debilitar la ciudadanía cultural de Bamun, la ha reforzado. El padre de Vera es un ejemplo claro de ello: habiendo sido educado, primero, en el sistema escolar colonial francés, y después en una universidad de París, regresó no obstante a ocupar su posición en el reino. Se toma muy en serio la posición de su hija pequeña como vínculo en el linaje:

de la antigua organización siempre
basada en el linaje, una idea política...
mientras los njis sobrevivan
y continúe la transmisión,
el reino de Bamun sobrevive, y por tanto
está llamada a ...
... asegurar la continuidad

Desde esta perspectiva, podemos ver toda la organización del ritual en torno a la entronización de Vera como una afirmación «impulsada por lo francés» de la ciudadanía cultural de Bamun. Bamun, dicho sea de paso, es también una entidad política sin ciudadanía política en forma de pasaportes; el reino forma parte de la República de Camerún.

Algún día, la falta de conciencia cultural «francesa» de Vera tenía que cambiar. Sus padres tenían que transmitirle parte de aquello que les fue transmitido a ellos, fragmentos de otras culturas diferentes de París, de las que, en un primer momento, puede elegir y seleccionar elementos que encajan con su propio juego. Intentamos captar este cambio en la película. Entre los tres y los cuatro años, Vera atravesó muchos paisajes, explorando de dónde procede, para llegar a ser ella misma. Sin embargo, el título de la película no hace alusión a la antigua idea de llegar a ser entendido como transición a un estado permanente, sino más bien a una ontología de inestabilidad; más deleuziano que, pongamos, según un concepto de identidad de sentido común inspirado en el psicoanálisis, cuestionando, en sí mismo y por sí mismo, la ciudadanía cultural.

Claramente, sus padres, antropólogos ambos, consideran el estatus de su hija en la tradición de Bamun desde una doble perspectiva. Doble, que no dividida; el compromiso de su padre con el estatus de la niña en Bamun es total, aunque no parezca totalmente convencido de la «verdad» etnográfica de todo ello:

debe naturalmente desempeñar su papel
incluso sin saberlo
les pregunté a los demás njis
¿no pensáis que es muy buena?
y contestaron
«no, no es ella la que actúa»

Puede que la ciudadanía cultural de Bamun que ostenta Vera, y que complementa su «francesidad», se vea conjurada por esta sorprendente integración del compromiso pleno con el escepticismo de la prudencia antropológica; una prudencia que adquirió en una universidad francesa, a través del prisma de la educación superior francesa.

Una doble lealtad similar se trasluce en el comportamiento de Vera durante el ritual, captado con mucha intimidad. Mientras su padre comenta con orgullo lo «buena» que es y los ancianos explican que sus aptitudes son resultado de su ocupación ritual por los espíritus de los ancestros, Vera permanece sentada durante horas mientras las mujeres y los hombres del pueblo de su padre bailan a su alrededor. Fue algo asombroso y sin duda emocionante. Pero, justo cuando las imágenes sugieren a una niña pequeña objeto de un ritual incomprensible, su rostro concentrado se ilumina de repente sonriendo a una persona que queda fuera del encuadre. Está claro que se encuentra tanto «dentro» de la situación como distanciada de esta cuando le conviene.

Su madre, también antropóloga e historiadora del arte, llevó a Vera a Rusia por primera vez para que conociera los orígenes maternos. En Rusia, en Moscú y sus alrededores, visitó las propiedades de los

Entre los tres y los cuatro años, Vera atravesó muchos paisajes, explorando de dónde procede, para llegar a ser ella misma

Está claro que, para Vera, estos paisajes visualmente atractivos parecen integrarse fácilmente en su rico mundo de fantasía

antepasados de su madre, que se exiliaron durante la revolución. Aquí, Vera corre por el escenario de los personajes históricos de la alta sociedad que tan bien describe Pushkin y de los cuáles a veces se burla, donde las estrictas normas sociales determinan vidas marcadas por el género. El hecho que un hospital, una estación de tren, una ciudad y un palacio lleven todos el nombre de su madre asombra a la niña, como no podía ser de otra forma. Así, al igual que en Fumban, lo que se le muestra, junto con su identidad cultural, es su identidad de clase. Y esto, para decirlo con toda crudeza, supone tanta tensión en su situación cotidiana en París como su condición de hija mayor del Ngi en Bamun. Su francesidad está vinculada a una «normalidad» de clase de la que las otras dos facetas de sus antecedentes la apartan.

Figura 5. Fotograma de *Becoming Vera* (2008) de Mieke Bal, Alexandra Loumpet Galitzine y Michelle Williams Gamaket. Documental, 54 minutos.



Está claro que, para Vera, estos paisajes visualmente atractivos parecen integrarse fácilmente en su rico mundo de fantasía. También está claro, y contrasta con la visión de los ancianos en Fumban, que Vera toma pedacitos de su ser en sus propias manos. En Rusia contempla pinturas y esculturas en las majestuosas casas que le enseña su madre, pero proyecta sus historias imaginarias en esas piezas de ficción. Y sus historias están, a su vez, claramente influenciadas por el entorno cultural de Vera. Por ejemplo, en un cuadro de Cleopatra, señala al hombre negro que aparece al fondo⁵.

Alexandra, la madre de Vera, narra cómo su bisabuela prohibió al joven Pushkin que cortejara a sus hijas. En este contexto, menciona la posibilidad de que la esclavitud estuviera detrás de la llegada del antepasado de Pushkin a Rusia:

por cierto, dicen que Pushkin
que era ...
descendiente de un joven camerunés
que probablemente fue llevado como esclavo

5. En este caso, actúa como si pusiera en práctica las enseñanzas del artista afroamericano Fred Wilson (Corrin 1995).

a la corte de Pedro el Grande
cortejaba a las jóvenes de la familia Galitzine
así que, mi tatarabuela le había
negado el acceso a la casa Viazomy

En ese punto de la película, Vera se tapa los ojos como si le horrorizara la historia de la esclavitud. Cuando su madre sigue sugiriendo el probable racismo y/o clasismo de la bisabuela reflejada en dicha prohibición, Vera se sienta en las escaleras con expresión indignada.

El lugar de encuentro más tangible entre Vera y Pushkin es el busto, que funciona como un notable objetivo de identificación para la pequeña. Lo reconoce como africano y no como ruso. La identidad africana de Pushkin queda clara en el busto, sobre todo en el pelo rizado. Y ese pelo es, de hecho, el único rasgo claramente «africano» de Vera. El pelo de Vera, de densos rizos, de un rubio dorado, aparece varias veces en la película, como un modesto motivo. Es objeto de atención, trenzado al estilo africano, y cambia varias veces, atrayendo así la atención. En la breve escena del busto se muestra claramente orgullosa de sus coletas. En términos semióticos, el encuentro se basa en una sutil iconocidad de que el dedo de Vera, un auténtico índice, señala al espectador⁶.

Está claro que, incluso siendo tan pequeña, no es una mera receptora pasiva de ese alimento cultural. Hacia el final, se produce un trílogo en el que Vera, ya casi durmiéndose, habla por un teléfono de juguete:

Figura 6. Fotograma de *Becoming Vera* (2008) de Mieke Bal, Alexandra Loumpet Galitzine y Michelle Williams Gamaker. Documental, 54 minutos.



6. Sobre los antecedentes africanos de Pushkin, véase Gnamankou 1997 y Lounsborg 2000 y 2006. Para una discusión más amplia sobre Vera como una Tatiana contemporánea (personaje femenino en la obra de Pushkin Eugenio Onegin, 1833), véase Bal 2008.

En este asombroso juego con la fantasía, la realidad –concretamente, sus antecedentes multinacionales– se convierte en un ingrediente para la imaginación

(a los bandidos) bandidos, ¿qué os pasa?

¡Os digo que paréis!

Alexandra:

¿Con quién estás hablando?

Vera:

(a Alexandra) Estoy hablando con los dos señores

(a los bandidos)

Sí, sí, pero...

(a las demás personas que hay en la sala)

Cuando estoy hablando por teléfono,

no hay que hacer ruido.

(a los bandidos)

Sí, estoy bien

¿Pero qué estáis haciendo

cerca de la calle Buka?

No, NO estamos en París,

¡estamos en Moscú!

¡No, para nada!

No, no estamos en Fumban,

después de esto vamos a París.

En este asombroso juego con la fantasía, la realidad –concretamente, sus antecedentes multinacionales– se convierte en un ingrediente para la imaginación. Y el destinatario actúa como ancla de ambos ámbitos. Las figuras internacionales de los bandidos, evidentemente, entran en la imaginación de Vera a través de la lectura y de la televisión. Pero al cambiar de destinatarios, Vera también cambia su discurso, con un sutil sentido de lo que está produciéndose en una situación determinada. El «sí, estoy bien» es una frase de cortesía aprendida. La autoritaria petición de silencio es un caso de asunción de un rol. Pero también muestra que no está simplemente absorbida en su mundo imaginario. Así es como impide que su ciudadanía cultural se transforme en una identidad cultural rígida, singular.

La astuta alocución de Vera nos dice que dichas mezclas no son ingenuas o románticas, sino un modo extremadamente sabio de abordar la reclusión (de género, de clase o de cultura, tres formas de pertenencia que llevan a un concepto de ciudadanía cultural) para seleccionar y elegir y, así, constituirse o convertirse en uno mismo. Eso es, entonces, lo que la historia de Vera nos demuestra: la historia del presente –la realidad intercultural en la que vivimos–.

Colony: relaciones laborales

Colony se desarrolla principalmente en Batanagar, en la India, en 2006. Desde el presente, la película vuelve la vista al pasado, a menudo con añoranza y un sentido de pérdida, pero también con preguntas. Estas preguntas, a su vez, interpelan al futuro. Batanagar es actualmente un reducto del Imperio Bata que se está viniendo abajo. En su apogeo, 16.000 trabajadores vivían y trabajaban para la organización Bata. El fabricante checo de calzado Tomas Bata estableció allí su empresa, una de las primeras multinacionales a partir de un negocio familiar en 1894, con el objetivo de proporcionar calzado a la población mundial. Bata

quería extender la visión de un mundo donde nadie fuera descalzo, y empleó a muchos miles de personas para convertir su visión en realidad. Su legado pasó de generación en generación hasta Thomas Bata *junior*, su nieto y actual consejero delegado.

Figura 7. Fotograma de *Colony* (2006) de Michelle Williams Gamaker, Mieke Bal, Gary Ward, Zen Marie y Thomas Sykora. Documental, 33 minutos.



Figura 8. Fotograma de *Colony* (2006) de Michelle Williams Gamaker, Mieke Bal, Gary Ward, Zen Marie y Thomas Sykora. Documental, 33 minutos.



¿Puede alguna vez la superación del colonialismo evitar el neocolonialismo?

Bata fue un experimento en materia de asistencia social como medio para aumentar el beneficio; dicho de otro modo, de fusionar las vidas privadas y sociales con el trabajo que desempeñaban las personas. El «espíritu familiar» Bata se extendió a la plantilla que fabricaba los zapatos en todos los puestos satélite de su imperio.

La película plantea, sin dar respuesta, una pregunta crucial del mundo contemporáneo: ¿puede alguna vez la superación del colonialismo evitar el neocolonialismo? Como todas las películas del colectivo Cinema Suitcase, la película no tiene locución, no hay una narrativa explicativa. En lugar de ello, los personajes que aparecen cuentan su propia historia, sus propias versiones y visiones de lo que suponía formar parte de esa masiva empresa llamada Bata –un negocio globalizado, diríamos ahora–.

La película es política en su presentación, una crítica de ideales pasados y alternativas contemporáneas. Una película política, en nuestra opinión, no es una película que ofrezca conclusiones políticas, sino una película que abre la cotidianeidad a sus aspectos políticos y después deja que los espectadores reflexionen sobre cómo la naturaleza política de las situaciones presentadas hable a sus propias políticas. La película es «migratoria» en el sentido de mi proyecto más amplio sobre estética migratoria. Queda claro al centrar la atención en el traslado de la fabricación de zapatos al hemisferio sur, donde la mano de obra barata aumentaba el beneficio pero, al mismo tiempo, creaba puestos de trabajo para los desempleados. Como resultado de ello, los artesanos perdieron sus clientes a manos de empresas más grandes. Dicho de otro modo, la película explora la dialéctica del comercio internacional. *Colony* es también «migratoria» en sus laxas formas estéticas así como en su contenido a múltiples voces. Encierra las huellas de situaciones y relaciones del pasado que dan «color» al mundo presente. Lo que explica los tonos apagados, algo grisáceos, del Batanagar actual. Y como no hay progreso, una película como *Elena* se hizo necesaria.

Extranjerías de la historia: encarar

Elena se produjo como un elemento de la videoinstalación de *Nothing is Missing*. La instalación consta de varios videos de media hora, mostrándose un máximo de 17 en cuatro anticuados monitores. Imaginen un salón en un espacio público. Se invita a los visitantes a que se sienten en sillones o sofás. A su alrededor, unas mujeres hablan con otra persona. Los interlocutores son personas cercanas a esas mujeres, de su círculo íntimo, pero su relación con ellos se ha visto interrumpida por la migración de los hijos de las mujeres: un nieto al que no han visto crecer; un yerno o una nuera que no han elegido ni aprobado; o el propio hijo que ha emigrado. La intimidad, en ocasiones cargada de un ligero desasosiego, es característica de la situación. A veces escuchas la otra voz, pero otras veces no.

La comunicación se desarrolla entre la mujer y su familiar, pero debido a la configuración de la instalación, también entre las mujeres, y entre las mujeres y los visitantes, todo a la vez. El aspecto representativo de todos estos niveles da lugar a una fusión de las comunicaciones. Los sillones pueden moverse o darse la vuelta, como si estuviéramos visitando a las mujeres en la pantalla, concentrándonos en una única madre o alternando la atención entre ellas. Las mujeres están filmadas en primeros planos consistentes,

como si se tratara de retratos. La imagen implacablemente permanente de sus rostros ofrece un modesto monumento a las mujeres que han sufrido esas profundas pérdidas. También fuerza a los espectadores a mirar a estas mujeres a la cara, a los ojos, y a escuchar lo que tienen que decir, en un lenguaje que es ajeno, utilizando expresiones que parecen extrañas, pero en un discurso con el que todos podemos relacionarnos en el plano afectivo.

Figura 9. Visión general de la instalación *Nothing is Missing* (2006–2010) de Mieke Bal. Videoinstalación en varias pantallas, 25-30 minutos (en bucle). Presentada en «2MOVE: Migration + Video», Zuiderzeemuseum, Enkhuizen, Países Bajos, 2007–2008. Fotografía de Astrid Van Weyenberg.



Figura 10. Fotograma de *Nothing is Missing – Elena* (2006) de Mieke Bal. Videoinstalación en varias pantallas, 25-30 minutos (en bucle).



Mi objetivo principal es explorar la posibilidad de una «comprensión estética» que, a través de la intimidad y salvando las brechas abiertas por la globalización, pueda participar en lo político

La cultura del consenso resultante de la política no elimina el conflicto en absoluto; suprime el conflicto, dejándolo en manos de sus propios dispositivos potencialmente volcánicos y enterrándolo bajo tierra

No hay una voz narrativa; solo hablan las madres. Se evita con cuidado todo sentido turístico: a pesar de ser intensamente visual, las películas no muestran monumentalidad ni escenarios pintorescos. No se ofrece espectáculo alguno para satisfacer un anhelo de belleza. Por el contrario, las películas conectan íntimamente con las personas concernidas. Todo sonido es diegético. Indirectamente, la instalación constituye un monumento a esas madres que quedaron atrás, despojadas de sus seres más queridos.

La intimidad de las películas se refuerza no solo por el tema abordado –la partida del hijo que se marchó a América del Norte o a Europa occidental– sino también porque las madres hablan a alguien que está cerca de ellas. Por otra parte, el cineasta fija la toma, pone en marcha la cámara y sale de la habitación, a la que solo regresa después del tiempo asignado. Este gesto de abandonar la autoridad y dejar al azar, la serendipia lo que ocurra, y la interacción entre las dos personas (de las cuales solo la madre es visible) hace que la grabación sea muy representativa. Ocurren cosas entre las partes que están hablando, pero se debe a la grabación y no a la dirección del cineasta. Este aspecto representativo refuerza el valor del proceso que, en parte, también se cuestiona durante el visionado.

Mi objetivo principal es explorar la posibilidad de una «comprensión estética» que, a través de la intimidad y salvando las brechas abiertas por la globalización, pueda participar en lo político. Para el concepto de estética, me remonto al siglo XVIII, al filósofo Alexander Gottlieb Baumgarten (1770 [1750]), que desarrolló el concepto de estética como una percepción sensorial. También consideró la estética como un punto de atención útil en lo político. Para el concepto de lo político analizo las distinciones entre «política» y «lo político» que proponen Jacques Rancière (1999) y Chantal Mouffe (2005).

En esta distinción, la política es la organización que resuelve el conflicto; lo político es allí donde «ocurre» el conflicto. Y, sin embargo, la vida social es posible en virtud de lo político. Puedo prosperar, estar vivo y también ser peligroso. No es sorprendente entonces que, normalmente, intentemos evitar el conflicto mediante el consenso. La política interviene para conjurar el potencial de peligro e intenta constantemente apagar lo político. Una visión positiva del conflicto puede parecer contra-intuitiva. Como a la mayoría de nosotros nos encanta abominar de la política, como algo dominante y amenazador, solemos atribuir la negatividad del conflicto a la política en lugar de a su contraparte, anhelando que los dirigentes políticos nos tranquilicen prometiendo que el conflicto puede erradicarse. Y cierto es que evitamos el conflicto en nuestro propio entorno social. Sin embargo, como sostiene convincentemente Mouffe, la cultura del consenso resultante de la política no elimina el conflicto en absoluto; suprime el conflicto, dejándolo en manos de sus propios dispositivos potencialmente volcánicos y enterrándolo bajo tierra. La política es, de hecho, muy exclusivista, y vive de «la negación de la naturaleza no erradicable del antagonismo» (2005: 10). Está también en flagrante contradicción con la realidad social vivida, en la que el conflicto está por lo general presente.

Con esta distinción en mente, estamos mejor preparados para entender el propósito político de la intimidad de la película. ¿Cómo se hablan dos personas que, tras una vida juntas, se ven separadas de una manera tan

drástica? En esta conversación hay momentos en los que el monólogo se transforma en drama. Por ejemplo, justo en el momento en el que Elena está a punto de quejarse de su marido (el padre de Simion), el joven la interrumpe para preguntarle algo muy diferente.

cada vez que alguien venía
a pedir mi mano
mi padre empezaba a discutir
diciendo lo que se le venía a la cabeza
decía
«cállate, estúpida, no te metas en esto»

así eran las cosas para mí
cuando vine aquí las cosas eran igual
con tu padre mi vida siguió siendo dura
– ¿puedes hablar un poco de mí?

Está claro que la entrevista no solo sirve para hacer que las personas hablen sino también para hacer que se callen. Eso es lo que hace aquí el hijo. Resulta fácil entender porqué.

De los videos que conforman este proyecto, *Elena* es el ejemplo más claro de «encarar» el concepto que, de hecho, crea. Encarar es tres cosas, o actos, a la vez. Literalmente, encarar es el acto de mirar a alguien a la cara. También significa aceptar algo con lo que resulta difícil vivir mirándolo de frente en lugar de negarlo o reprimirlo. En tercer lugar, significa establecer contacto, poniendo el acento en la segunda persona, y reconociendo la necesidad de este contacto simplemente con el fin de ser capaz de sobrevivir. En lugar de «ser, es ser percibido» y de «pienso, luego existo», la propuesta de encarar supone «(Te) encaro, luego, somos». Por esta razón, encarar es mi propuesta para llevar a cabo un contacto a través de las divisiones que evite las trampas de la exclusión universalista y la condescendencia relativista.

La imagen-percepción es el resultado de la selección que hace el espectador a partir del mundo visible de esas imágenes que puede resultarle útiles a ella. La imagen-acción presenta posibilidades para actuar sobre lo que se ve. Entre ambas, la imagen-afecto compele al espectador –afectado por la percepción– a considerar la acción. En *Nothing is Missing*, y a priori en *Elena*, estos tres tipos de imágenes culminan en el primer plano mitigado del rostro que traslada sucesivamente de la imagen-percepción a la imagen-afecto sin el salto a la acción. Aquí, en lugar de una capacidad de percepción pasiva que entrega la intervención humana, se exhibe una segunda-personalidad rigurosamente afirmada. La percepción de que el predominio de los primeros planos conduce a una representatividad capacitadora. Todo ello me lleva a la cuestión académica de la interdisciplinariedad. Con el objetivo de transformarlo de un término de moda a una idea específica e intelectualmente responsable, la interdisciplinariedad puede ser un modelo del significado de la preposición «inter-» que me interesa: como una práctica de relacionalidad singular.

A partir de esta idea, el rostro, con todo el potencial que esta imagen-concepto posee, parecía un excelente punto de partida. Pero desplegar el rostro con este propósito exige un acto negativo más: la eliminación de un humanismo sentimentalista opresivo que se ha apropiado del rostro

En lugar de «ser, es ser percibido» y de «pienso, luego existo», la propuesta de encarar supone «(Te) encaro, luego, somos»

Cuando las autoridades hacen gala de una gran inquietud ante la invisibilidad del rostro islámico velado, no podemos sobreestimar la importancia, no del rostro en sí, sino de la ideología del rostro para la construcción de brechas sociopolíticas contemporáneas

para reivindicaciones universalistas de tres formas –como la ventana del alma, como la clave de la identidad traducida en individualidad y como lugar de vigilancia–. Con ello también pretendo suspender toda tendencia a interpretaciones sentimentalizantes de *Nothing is Missing*.

Los abusos del rostro que el individualismo respalda se articulan, a su vez, por medio de una forma de pensamiento que confunde origen y articulación, y se basa en un historicismo tan simplísticamente lineal como obsesivo. El origen común es una ideología de universalismo primordial. Implica la maternidad: todos los seres humanos nacen de una madre (a pesar de que este principio universal ya no sea cierto). Las historias de creación de todo el mundo tienen a preocuparse por el principio de la humanidad en términos de la no humanidad que lo ha precedido. El psicoanálisis proyecta fundamentalmente en el rostro materno el inicio de la relacionalidad estética del hijo. Tanto el discurso del psicoanálisis como el de la estética, como demostraré en breve, intervienen en estas búsquedas de los inicios. Ambas búsquedas de los orígenes se predicán sobre la base del individualismo, al quedar ancladas en la estructura mítica de la evolución como separación constante, división y especificación.

Hoy en día, cuando las autoridades hacen gala de una gran inquietud ante la invisibilidad del rostro islámico velado, no podemos sobreestimar la importancia, no del rostro en sí, sino de la ideología del rostro para la construcción de brechas sociopolíticas contemporáneas. Para mostrar brevemente el mecanismo de esta ideología recurro a una publicación histórico-artística que obtuvo sus medallas en su propio campo de actuación: un estudio del retrato, el género artístico por excelencia donde el individualismo es la condición imprescindible de la propia existencia del género. La lógica del retrato es la creencia en la existencia real de la persona representada, la «relación vital entre el retrato y su objeto de representación» (Brilliant, 1991: 8). Los retratos que componen *Nothing is Missing* desafían esas hipótesis conjuntas de individualismo y realismo, así como su pretensión de validez generalizada.

Las mujeres que aparecen en esta obra son, claro está, «reales», tan reales como usted y yo, e individuales –tan diferentes de usted y de mí como han programado las brechas del mundo–. A primera vista, también han sido documentadas como tales. Al mismo tiempo, sin embargo, la instalación les permite hablar «juntas» desde dentro de una posición político-cultural que las hace absolutamente diferentes y absolutamente conectadas a la vez. Ese es el significado de los silencios que sugiere que están escuchándose, incluso si nunca se han conocido en realidad.

Por lo que respecta a la naturaleza documental de sus imágenes, una vez más, es a la vez obvio y obviamente falso, ya que la situación de comunicación es hiperpersonal al tiempo que totalmente escenificada. Filmé a las madres de los emigrantes hablando de sus motivos para apoyar o intentar retener a sus hijos que deseaban marcharse y sobre su propio dolor al verlos partir. Las madres hablan sobre ese momento crucial de su pasado a una persona cercana a ellas, a menudo alguien cuya ausencia en su vida se debió a la partida de su hijo. Es una primera toma de la representación universal de contacto que quiero proponer, contra las universalidades más exclusionistas. En esta representación, sostengo, la intimidad se despliega frente a la probabilidad de una separación informada por la globalización.

El propio acto y el modo de filmación se implica en este movimiento teórico. Es, en cierto sentido, perfectamente y tal vez excesivamente documental. Situé a las mujeres, les pedí a sus interlocutores que se pusieran detrás de la cámara, fijé la toma, puse la cámara en marcha, y salí de la escena. Este método es hiperbólicamente documental. Para subrayar este aspecto me abstuve de editar estas tomas. El resultado es una conversación lenta, que no es fluida y es personal –una extranjería–.

La imagen implacablemente permanente de sus rostros pretende obligar a los espectadores a mirar a estas mujeres a la cara, y a escuchar lo que tienen que decir. Es una segunda forma de la representación del contacto. Las madres se convierten en las portadoras de la inter-faz. La cara como inter-faz es una ocasión de intercambio que, aunque pueda estar basada en el afecto, es fundamental a la hora de abrir el discurso de la cara al mundo. Solo tomándose la molestia y el tiempo de participar en la extranjería de esta interacción puede logar, o adquirir, un sentido de participación.

Conclusión: ¿Qué hacer?

¿Qué podemos hacer, en nuestro trabajo de investigación, para salir del autismo cultural? En las tres películas que he expuesto brevemente, las imágenes funcionan a partir del despliegue de la imagen-afecto. Los primeros planos subvierten el tiempo lineal, inscribiéndose así el presente en la imagen. Entre las imágenes narrativas y los primeros planos, surge entonces un tipo particular de intertemporalidad, que escenifica una lucha entre narrativa rápida y estasis. Entre la percepción de *extranjerías*, que es en cierto modo perturbadora, y una acción que todavía ponderas, surge el afecto.

Los primeros planos poseen una densidad temporal, habitada por el pasado y el futuro, mientras que el afecto (y en especial el afecto producido por los primeros planos) permanece como evento en el presente. No se trata de un evento en el sentido puntual sino un retazo de un proceso durante el cual los eventos externos se despliegan más lentamente e incluso permanecen fuera de la vista. «Llegar a ser» se refiere a la presencia del pasado, su tiempo presente. Si consideramos este presente en el ámbito de lo social, ya no podemos negar nuestra responsabilidad por las injusticias del pasado, aun no siendo culpables de ellas. La imagen-afecto enlaza con una percepción que ya se produjo pero que deja una huella que puede conducir a una acción en el futuro.

Es lo que nos permite a nosotros, como investigadores, realizar la conexión, en el presente y en el conjunto de las brechas sociales, entre una serie de discursos y actividades que se tratan de manera rutinaria bien como elementos separados o irresponsablemente combinados. De las mujeres de *Nothing is Missing*, he aprendido que la invocación de un marco disciplinario puede en ocasiones ser más perjudicial que beneficioso para las ideas que intentamos desarrollar a través del mismo. Debemos hacer la transición de una concepción esencialista de una cultura estática a una concepción representativa de la confrontación de lo que denominamos «lo cultural»; de la cultura como proceso de contestación análogo a la distinción que hace Mouffe entre la política y lo

Debemos hacer la transición de una concepción esencialista de una cultura estática a una concepción representativa de la confrontación de lo que denominamos «lo cultural»

Para poder examinar
qué podemos hacer
para entender el
mundo contemporáneo
en sus propios
términos, debemos salir
de nuestro autismo
cultural

político. De este modo resulta posible hacer la transición de «lo propio de uno» a lo diferente –por medio de *extranjerías*–. Es en esta dirección en la que veo la posibilidad de articular una dinámica intercultural en el mundo globalizado. La cara mira y convierte al espectador en un interlocutor. Encara algo que resulta difícil reconocer. Para poder examinar qué podemos hacer para entender el mundo contemporáneo en sus propios términos, debemos salir de nuestro autismo cultural.

Referencias bibliográficas

Bal, Mieke. *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press, 2002. Traducido al castellano: *Conceptos viajeros en las humanidades: Una guía de viaje* (traducción de Yaiza Hernández Velázquez. Murcia, España: Cendeac, 2009).

–«Facing Severance.» *Intermedialités*, n. 8 (Autumn, 2006), p. 189-224.

–«Mélanges», en: Eric de Haard, Wim Honselaar and Jenny Stelleman (eds.) *Literature and Beyond: Festschrift for Willem G. Weststeijn on the Occasion of his 65th Birthday*. Amsterdam: Pegasus, 2008, p. 65-91.

–«Becoming the World versus Identity Politics». *Nordlit: Tidsskrift i litteratur og kultur*, n. 24 (2009), p. 9-30.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Aesthetica*. Hildesheim. Alemania: Olms, 1970 [1750].

Brilliant, Richard. *Portraiture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

Bryson, Norman. *Introduction to Looking In: The Art of Viewing, by Mieke Bal*. Amsterdam: G & B Arts International, 2001.

Canclíni, Néstor García. «Intimidación crítica». *ExitBook*, n. 15 (2011). p. 112-15.

Corrin, Lisa G. «Contemporary Artists Go for Baroque», en: Lisa G. Corrin and Joaneath Spicer (eds.) *Going for Baroque: 18 Contemporary Artists Fascinated with the Baroque and Rococo*. Baltimore: The Contemporary and The Walters, 1995. p. 17-33.

Culler, Jonathan. «The Performative», en: *The Literary in Theory*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006, p. 137-65.

Deleuze, Gilles. *Cinema 1: The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Gnamankou, Dieudonné. «New Research on Pushkin's Africa: Hannibal's Homeland». *Research in African Literatures*, vol. 28, n. 4 (1997), p. 220-23.

Lounsberg, Anne. «Soul Man: Alexander Pushkin, the Black Russian». *Transition*, vol. 9, n. 4 (2000). p. 42-61.

— «"Bound by Blood to the Race": Pushkin in African American Context», en: Catharine Theimer Nepomnyashchy, Nicole Svobodny and Ludmilla A. (eds.) *Trigos Under the Sky of My Africa: Alexander Pushkin and Blackness*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2006, p. 248-78.

Mouffe, Chantal. *On the Political*. New York and London: Routledge, 2005.

Rancière, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy* (trans. Julie Rose). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

PANEL I

CATEGORÍAS Y GRAMÁTICAS DE LAS DINÁMICAS INTERCULTURALES

- CONOCIMIENTO OCCIDENTAL Y OBJETOS NO-OCCIDENTALES

Sanjay Seth

- DESCOLONIZAR LOS ESTUDIOS TERRITORIALES. CONSIDERACIONES EPISTÉMICAS DESDE EL CASO DE LA HABANA

Yasser Farrés Delgado y Alberto Matarán Ruiz

- *5,000 FEET IS THE BEST*: ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE LOS SISTEMAS AÉREOS NO TRIPULADOS

Katherine Chandler

Sanjay Seth

*Profesor de Políticas, Goldsmiths College, University of London
sss01ss@gold.ac.uk*

Me gustaría empezar este ensayo con una historia de fantasmas. En su obra *Ghosts of War in Vietnam*, Heonik Kwon describe una región de Vietnam en la que abundan los fantasmas de quienes han encontrado una muerte violenta lejos de su hogar. Los humanos que comparten su mundo con estos fantasmas –y con dioses y otras deidades, o con los espíritus de sus antepasados muertos– forman parte de una sociedad eminentemente moderna, caracterizada por amplias relaciones de mercado y muchos otros elementos accesorios y símbolos de modernidad. Los propios fantasmas no son vestigios de tiempos remotos, ya muchos son espíritus de muertos en la guerra, americanos y vietnamitas. Estos fantasmas tienen las mismas necesidades que los vivos, de manera que reciben ofrendas en forma de comida y bebida, dinero votivo, ropa y, en ocasiones, incluso una bicicleta o un ciclomotor. En Vietnam, algunas personas –incluso muchos miembros del partido comunista gobernante, aunque no todos– no aprueban estas ofrendas, al considerar que se trata de un «pensamiento ilusorio» pero, según nos cuenta Kwon, «son muchos menos que los que, por el contrario, consideran que forma parte de la naturaleza del ser y el devenir en el mundo, es decir, que se trata de una cuestión ontológica» (2008: 16). Quienes se ocupan de satisfacer las necesidades de los fantasmas hacen sus ofrendas independientemente de la nacionalidad de estas figuras espectrales; en una sesión de espiritismo, una deidad le explica al antropólogo «querido forastero, los muertos no luchan. La guerra es cosa de los vivos. La gente de mi mundo no recuerda las intenciones y los objetivos de la guerra que libraron cuando formaban parte de vuestro mundo» (2008: 135). Al margen de su nacionalidad o de la política, los fantasmas tienen derecho a existir en el mundo social de los vivos, y los rituales y las ofrendas que hacen los vivos, escribe Kwon, forman parte de «una negociación constante por el espacio social y ecológico con este grupo de seres socialmente diferenciados y de naturaleza ontológica» (2008: 18).

Del mismo modo que algunas personas no distinguen a los fantasmas de los hombres, otras confunden naturaleza y sociedad. Según Philippe Descola, el pueblo achuar que vive en la selva amazónica «no... comparte nuestra antimonía entre dos mundos cerrados e irremediabilmente opuestos, el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural

Del mismo modo que algunas personas no distinguen a los fantasmas de los hombres, otras confunden naturaleza y sociedad

de la sociedad animal» (1994: 324). Para ellos, solo hay una sociedad, que incluye a animales, espíritus y plantas; según su visión del mundo, «todos los seres de la naturaleza tienen características en común con la humanidad y las leyes por las que se rigen son, más o menos, las mismas que las que gobiernan la sociedad civil» (1994: 93). Los achuar, escribe Descola, «confieren los atributos de la vida social a las plantas y a los animales, a los que consideran sujetos en lugar de objetos» (1996: 405-6).

Cuando nosotros, estudiosos de las ciencias humanas, intentamos explicar y comprender estos fenómenos, solemos proceder a una suerte de traducción conceptual. Confrontados a quienes creen en dioses, espíritus y fantasmas, tratamos dichos fenómenos como **manifestaciones** de otros fenómenos inteligibles. Explicamos entonces dichas creencias como una auto-alienación, si somos marxistas, o como un elemento necesario para la representación de la unidad social, si somos seguidores de Durkheim, o en términos de requisitos funcionales, si nos consideramos funcionalistas. Y lo hacemos a pesar de que, para aquellos a los que intentamos comprender, los fantasmas, los espíritus y los antepasados muertos son fenómenos ontológicos y no fenómenos alegóricos o metafóricos; su existencia no depende de si se «cree» en ellos o no. Ante quienes no separan naturaleza y sociedad, sonreímos con indulgencia, porque sabemos que nos encontramos ante personas para quienes el mundo no ha perdido su encantamiento, para quienes, de una manera equivocada aunque cautivadora, el mundo en su conjunto, incluyendo la naturaleza, está cargado de significado y propósito. Y, por lo general, intentamos encontrar una explicación sociocultural a su confusión para que resulte comprensible; o, si somos sociobiólogos, buscamos una explicación natural en forma de imposiciones medioambientales o genéticas. En cualquier caso, la propia forma en que lo explicamos presupone una distinción entre naturaleza y sociedad, la distinción que, precisamente, los sujetos de nuestro estudio no pueden concebir o negar. Tanto en el caso de los achuar como en el de los vietnamitas, las interpretaciones que nos brindan las ciencias humanas, por muy variadas que sean, pasan siempre por traducir las explicaciones y la propia comprensión de aquellos a los que nos esforzamos por entender en nuestros propios términos. Y no se trata solo de traducir, sino también de invalidar, ya que asumimos que nuestras descripciones y explicaciones ofrecen una comprensión superior a la de ellos.

Por supuesto, suele considerarse que el hecho de situarse «detrás» o «por debajo» de la autocomprensión que presentan los agentes de causas y condiciones que no están al alcance de los actores sociales supone un signo de rigor de las explicaciones sociocientíficas. Pero cabe señalar que, cuando aplicamos las ciencias sociales a nuestras propias comprensiones, cuando invocamos causas ocultas o subyacentes para explicar rasgos de nuestra propia cultura, se trata de elementos que forman parte de nuestro mundo conceptual. Podemos asentir o negar ante la afirmación de que nuestras relaciones eróticas están relacionadas con nuestro inconsciente, pero reconocemos ese tipo de explicación porque, por lo general, el Inconsciente forma parte de nuestro mundo. Sin embargo, el tipo de explicaciones que damos en los casos anteriores no siempre forman parte plenamente de su mundo. Es como si los achuar de la Amazonía y los vietnamitas de Cam Re nos explicaran que nuestro fracaso a la hora de satisfacer las necesidades de los espíritus y la adoración que profesamos a un dios maligno, el Inconsciente, nos abocara a

una vida erótica tortuosa. Lo que se dirime, dicho de otro modo, no es si debemos dar por buenas de las auto-comprensiones de nuestros sujetos –está claro que no tenemos que hacerlo, y las cosmologías de otros pueblos también invocan regularmente factores ocultos a modo de explicación–, de lo que se trata es de determinar si las categorías invocadas en las explicaciones de las ciencias sociales son superiores a las categorías que traducen.

¿De dónde proceden nuestras categorías? Como todos los conocimientos, se originan en un tiempo y en un lugar específicos. El lugar es Europa. El tiempo se sitúa en los inicios de la era moderna. Cuando surgió el conocimiento moderno y se definió a través de una crítica de los conocimientos escolásticos, de otros conocimientos medievales y renacentistas, todos ellos fueron condenados por confundir a los humanos con su mundo –por atribuir al mundo un significado y un propósito que, de hecho, nos pertenece y que hemos proyectado en el mismo–. Uno de los rasgos definitorios del conocimiento moderno era, entonces, que suponía una clara distinción entre sujeto y objeto, el conocedor y lo conocido. Asumía además que el mundo estaba dividido entre una naturaleza desencantada, que debía entenderse en términos de leyes y regularidades, y un objeto recién descubierto denominado sociedad, que era un ámbito de significados, propósitos y fines. También revertía el orden entre dios(es) y hombres, dando por supuesto que los dioses debían explicarse en términos humanos, en lugar de explicar a los hombres en términos divinos.

Antaño novedoso y en lucha con otros conocimientos, este conocimiento ha triunfado hoy en día. Las ciencias naturales y humanas, que empezaron a institucionalizarse en el siglo XIX, constituyen elaboraciones e institucionalizaciones de sus suposiciones básicas. Además, se trata de un conocimiento global que no solo se ha impuesto a los conocimientos europeos premodernos, sino también a los conocimientos autóctonos del mundo no occidental. Max Weber escribió en una ocasión que las explicaciones de las ciencias sociales aspiraban a ser reconocidas como correctas «incluso por un chino» (1949: 58); actualmente, por lo general, lo son, porque el único conocimiento que se considera conocimiento «respetable», independientemente de que el lugar de producción sea Londres, Barcelona, Hanoi o Delhi, es el conocimiento producido en el marco de las ciencias humanas modernas. Otros conocimientos han sido devaluados y sobreviven, si lo hacen, como ocurre con los ejemplos con los que he empezado, en lo cotidiano, donde están a menudo sometidos a las críticas admonitorias del Estado postcolonial que reprende a sus ciudadanos por sus «atrasados» puntos de vista.

Durante mucho tiempo hemos vivido en una paradoja. Incluso a medida que el mundo se globalizaba, incluso cuando los receptores de la misión civilizadora de Europa insistían en hacer oír su voz y tuvimos que aprender a hablar de «dinámica intercultural», el conocimiento a través del cual nos esforzamos por entender un mundo en evolución y nuestro presente correspondía a un conocimiento producido en el marco de las ciencias humanas modernas, una ciencia nacida en Europa. Es decir, los conocimientos a través de los cuales nos esforzamos por percibir cambios que se caracterizan por su proyección y su alcance **global** eran no obstante conocimientos que se derivaban de un escenario específicamente **europeo** donde también se producían. Todo sentimiento embarazoso

El conocimiento a través del cual nos esforzamos por entender un mundo en evolución

Cuando la universalidad de las ciencias humanas parecía algo prácticamente evidente por sí mismo, han surgido dudas y auto-cuestionamientos

El escenario intelectual contemporáneo se caracteriza por una profunda toma de conciencia de la historicidad de nuestro conocimiento

que la paradoja descrita anteriormente podría haber suscitado se consideró innecesario. Porque, a pesar de su «procedencia» europea, se suponía que las ciencias humanas eran «universales». Sustituían a otras formas de conocer el mundo y de estar en él porque eran «superiores». Y en mayor medida habida cuenta de que no siempre existía una oposición a ello, ni siquiera por parte de los movimientos anticoloniales que pretendían derrocar el predominio occidental; en su mayoría, estos movimientos aspiraban a que sus propias naciones y pueblos accedieran al conocimiento que suponían era la fuente de la prosperidad y el poder de Occidente, y luchaban bajo el estandarte de la libertad, la igualdad y la fraternidad, el derecho a la autodeterminación, la democracia y el socialismo. Lo que antaño pudo considerarse conocimiento «europeo» pasó a ser avalado y utilizado por las élites de todos los países. Las afirmaciones de las ciencias humanas se justificaban supuestamente por el hecho de que se habían globalizado.

Pero... del mismo modo que la victoria del libre mercado, la democracia y Occidente dieron paso enseguida a crisis económicas de consecuencias impredecibles y a desafíos sostenidos a la ortodoxia del libre mercado, cuando la universalidad de las ciencias humanas parecía algo prácticamente evidente por sí mismo, han surgido dudas y auto-cuestionamientos. Dipesh Chakrabarty, por ejemplo, sugiere que los propios conceptos a través de los cuales se conforman las explicaciones en las ciencias humanas tienen genealogías «que profundizan en las tradiciones intelectuales e incluso teológicas de Europa» (Chakrabarty, 2000: 4) y que, si bien esto no significa por sí mismo que sean «meramente» europeas y provincianas, sí que significa que las categorías analíticas que las ciencias sociales presuponen como universales (incluyendo el capital, el Estado, el individuo, la sociedad civil, etc.) pueden no trascender, de hecho, la historia europea a partir de la cual se originaron. Otros sostienen que el conocimiento está conectado con el poder, y que el triunfo (y la proyección global) de las ciencias sociales modernas es consecuencia, no de su superioridad intelectual, sino de la fuerza de las armas; el conocimiento moderno se impuso a los conocimientos indígenas del mundo no occidental no porque fuera superior, sino por su alianza con el colonialismo. El actual predominio de dicho conocimiento, se ha afirmado, es también un ejercicio de poder, un ejercicio que mantiene el poder del Primer Mundo (o países «centrales») sobre el Tercer Mundo (o países periféricos), y de las elites de estos últimos sobre sus propios pueblos (Nandy, 1983). Otros, también, apuntan a la necesidad de experimentar con la «preservación» y la estimulación de conocimientos indígenas que hasta ahora normalmente se han condenado por ser míticos, supersticiosos y, de manera más general, falsos.

En mi opinión, el escenario intelectual contemporáneo se caracteriza por una profunda toma de conciencia de la historicidad de nuestro conocimiento, que ya no se apoya en ningún argumento convincente de su superioridad sobre otros conocimientos. En palabras de David Kolb, antes pensábamos que el conocimiento moderno «no era solo una secuencia más de una serie de construcciones históricas», sino más bien «el descubrimiento de lo que estaba en la raíz de dichas construcciones» (1986: 9-10). Hoy, sugiero, estamos llegando a tomar conciencia, tardíamente, de que la modernidad y el conocimiento moderno son, de hecho, «una secuencia más de construcciones históricas».

Una sociedad sin dioses y naturaleza

Estas consideraciones me llevan a la siguiente parte de mi artículo. Una vez que hemos reconocido que las categorías del conocimiento moderno no son la verdad revelada, sino «una secuencia más de construcciones históricas», podemos empezar a enfrentarnos al hecho de que, a menudo, no resultan adecuadas para sus objetos no occidentales.

Me gustaría sugerir que el concepto de «sociedad» es un ejemplo especialmente importante y revelador. El descubrimiento de lo social es uno de los rasgos distintivos del pensamiento moderno y de las ciencias sociales modernas; donde otros explican las cosas remitiéndose a dioses y a fuerzas cósmicas, nosotros, seres modernos, no solo invalidamos esas explicaciones, sino que solemos situarnos por encima, diagnosticándolas como percepciones erróneas que se derivan de causas sociales. Para nosotros, la sociedad es a la vez la causa y el escenario de la explicación, motor primero y sustancia. Siguiendo la línea de Castoriadis y otros (Castoriadis, 1987; Baudrillard 1983, Laclau y Mouffe 1985; Wagner 2000), sugiero que la sociedad no es algo que descubrimos, sino algo que creamos. Keith Michael Baker, historiador de la revolución francesa, lo afirma de un modo más directo y convincente: «La sociedad es una invención, no un descubrimiento. Es una representación del mundo instituido en la práctica, no simplemente un hecho objetivo bruto» (1994: 114). «Representado» e «instituido» no significan, como explicaré en breve, imaginario o ficticio, sino «no descubierto».

Si aceptamos la posibilidad de que la sociedad solo es un modo particular de interpretar y de construir interdependencia humana, y no algo dado de naturaleza ontológica, se plantea la pregunta de cómo llegó a construirse. En la jerga contemporánea, cabe preguntarse qué es lo «externo constitutivo» de la sociedad, qué debe excluirse para construir esta realidad-concepto. La pregunta es sin duda compleja, pero en mi opinión destacan dos elementos que nos remiten a los dos ejemplos con los que he empezado: la exclusión/expulsión de dios(es) y naturaleza.

La expulsión de dioses y espíritus se produce al situarlos en la categoría de «religión», una categoría que se conforma como un género dividido en diferentes especies (cristianismo, islam, budismo, etc.). Pero comprender así a dioses y espíritus es en sí mismo un producto de una historia, y una historia específicamente europea y cristiana, como han llegado a reconocer algunos estudiosos de la religión. Una historia en la que «religión» y «creencia» surgieron como categorías mutuamente constitutivas haciendo posible la invención de la categoría «religión», un género en el que las diferentes creencias religiosas constituyen especies. Así pues, el concepto mismo de «religión», como describe un especialista en el tema, es «una categoría teológica cristiana» (King, 1999: 40), o como lo expresa otro, se trata de «una invención moderna que Occidente, durante los dos últimos siglos aproximadamente, ha exportado al resto del mundo» (Hick, 1991: vii). Sin embargo, como muchas exportaciones occidentales, no siempre resulta útil y genera malentendidos y comparaciones estériles cuando se aplica a «religiones» que no han vivido la misma historia que las ha convertido en sistemas de creencia. (Haciendo un paréntesis, cabe señalar que fue el fundador de los estudios religiosos comparativos, Max Muller, quien advirtió con cierta perplejidad que, cuando interrogaba a los indios que habían llegado a Oxford sobre su religión, en realidad

Una vez que hemos reconocido que las categorías del conocimiento moderno no son la verdad revelada, sino «una secuencia más de construcciones históricas», podemos empezar a enfrentarnos al hecho de que, a menudo, no resultan adecuadas para sus objetos no occidentales

La invención de la sociedad supuso una remodelación de categorías, de manera que dioses y espíritus ya no podían ser tratados como seres ontológicos

estos no entendían a qué se refería cuando hablaba de religión, y se preguntaban por qué Muller se interesaba tanto por un mero dogma o, tal y como lo expresaban, a qué venía tanto alboroto con la religión (Muller, 1892: 155). Porque el mero uso de esta categoría supone exorcizar el mundo de dioses y espíritus, a los que se traslada del mundo a nuestra mente, de realidades ontológicas a productos sociales. Utilizar la categoría supone en sí mismo desestimar la autocomprensión de los vietnamitas que comparten su mundo con espíritus, o de los hindúes que comparten su mundo con sus numerosos dioses.

De un modo relacionado y también importante, la sociedad se constituye a través de su diferenciación de la naturaleza. Ya sabemos, por el trabajo de Descola y otros, sin embargo, que no todos los pueblos hacen esa distinción. Bruno Latour sostiene –de manera algo hiperbólica– que «las culturas no occidentales *nunca se han interesado* por la naturaleza; nunca la han adoptado como una categoría; nunca le han encontrado utilidad alguna... Fueron los occidentales quienes dieron tanta importancia a la naturaleza...» (Latour, 2004: 43). En efecto, incluso los occidentales no siempre le han dado tanta importancia. La historiadora de la ciencia Lorraine Daston nos recuerda que el período medieval funcionaba no con dos categorías, lo natural y lo social, sino con muchas, incluyendo lo supernatural, lo prenatal, lo artificial y lo no natural, y que las «categorías de naturaleza y cultura, concebidas según una complementariedad yin-yang, son de origen relativamente reciente» (Daston, 1998: 154). Me atrevería a apuntar que solo se remontan a los primeros tiempos del período moderno, cuando Hobbes, Hume y otros empezaron a desdeñar la idea de que la invocación de «propósito» y «significado» podía desempeñar cualquier función a la hora de comprender un ámbito de la realidad entendido entonces por caracterizarse por sus regularidades impersonales y de índole legal (Shapin, 1998; Dear, 2006).

Lo que sugiero, entonces, es que la invención de la sociedad supuso una remodelación de categorías, de manera que dioses y espíritus ya no podían ser tratados como seres ontológicos, porque se los trasladaba a la mente humana y a ese nuevo objeto, la sociedad; mientras que la naturaleza, por el contrario, quedaba excluida de dicho nuevo objeto. Por eso, cuando nos vemos confrontados a los espíritus vietnamitas, y a los sujetos animales y vegetales de los achuar, nos vemos forzados a traducir. No podemos tomarnos en serio sus explicaciones porque nuestras categorías nacen de una negación de las suyas: algunos vietnamitas pueden tratar a los espíritus como seres ontológicos, empíricos, pero nosotros los tratamos como creencia significadora, una creencia que tiene con toda probabilidad raíces sociales, y que puede «interpretarse» como prueba de las preocupaciones e inquietudes de su sociedad. Si los achuar invocan la naturaleza, cargada de significado y de propósito, tratamos dichos significados y propósitos como aquello que la sociedad achuar ha «proyectado» en la naturaleza. Y, al hilo de la primera parte de mi argumentación, también sugiero que no tenemos ninguna razón convincente para privilegiar nuestra categoría de sociedad; que no se trata de un «descubrimiento» de lo que siempre ha estado ahí, todo el tiempo, sino de una fabricación en gran medida propia de nosotros como seres modernos. Y, por último, al tratarse de una fabricación, sugiero que, a menudo, no resulta útil para entender mundos que se han fabricado de un modo diferente.

Representar y constituir

Al emplear verbos como «constituir» y «fabricar» para hablar del conocimiento, mi objetivo es desafiar lo que tal vez sea la suposición más fundamental del conocimiento occidental moderno y de las ciencias humanas, a saber, que el conocimiento es esencialmente pasivo, que el conocimiento es un acto de un sujeto que refleja o representa objetos. Aprovecharé esta parte final de mi ensayo para sugerir que el conocimiento no es solo cuestión de «cognocer» el mundo que nos rodea, sino que contribuye a constituir el mundo que tenemos, independientemente de cuál sea; que el conocimiento moderno no es solo la autocomprensión de la modernidad, sino que ha desempeñado un papel decisivo a la hora de constituirlo. Evidentemente, esta sugerencia suscita resistencia. Te pueden acusar, por ejemplo, de «idealista». Pero, en mi opinión, se debe exclusivamente a que llevamos demasiado tiempo atrapados en una metafísica que divide el mundo en realidad y representación, lo real y lo ideal, lo material y lo ideacional. Estos elementos binarios no representan características del mundo como tal, son consecuencia de determinadas prácticas y formas de organización. Cuando digo que nuestras categorías han sido construidas o fabricadas, no quiero decir que sean ficticias o ilusorias, que sean «meras» invenciones y no existan realmente, o que por pensar de otro modo la sociedad, la naturaleza y la religión desaparecerán. Permítanme explicar lo que quiero decir, recurriendo a algunos ejemplos.

Timothy Mitchell sostiene que la distinción entre real y representación, aspecto central del modo occidental de percibir y organizar el mundo, no tenía mucho sentido para el pueblo egipcio, que no pensaba de ese modo ni habitaba un mundo organizado en torno a dicha distinción. Sin embargo, bajo la influencia de las instituciones y las prácticas de la administración colonial, de la materialización y de nuevas formas de poder y representación, el conocimiento moderno y las ciencias sociales se convirtieron en herramientas más adecuadas para «representar» ese escenario que había cambiado (Mitchell, 1988). En un espíritu similar, he sostenido que muchas de las inquietudes y afirmaciones que suscitó la introducción del conocimiento occidental en la India colonial –que alegaban que los estudiantes indios estaban absorbiendo el nuevo conocimiento como lo habían hecho siempre, memorizando, o que los indios formados estaban al borde una crisis moral, «desgarrados» entre sus creencias tradicionales y las nuevas ideas a las que estaban expuestos en la escuela y en la universidad– deberían interpretarse no tanto como testimonio de problemas reales sino como indicios de que algunas suposiciones fundacionales del conocimiento moderno no podían, de hecho, asumirse en la India. Interpreto estas afirmaciones y polémicas como indicios de que las suposiciones fundacionales subyacentes –a saber, que el conocimiento es una relación entre un sujeto que otorga sentido y un mundo de objetos desencantados (razón por la cual el conocimiento debe convertirse en algo propio y la memorización es un fracaso del conocimiento y no una forma del mismo), y que la moralidad es cuestión de «creencias» conservadas en algo llamado «mente» (de ahí que se diera por supuesto que los indios educados a la occidental estaban padeciendo una crisis moral, aunque la mayoría de ellos parecían ser felizmente inconscientes de ello)– no arraigaron en la India. Sin embargo, a medida que la relación sujeto/objeto empezó a permear no solo la pedagogía sino también la conformación

El conocimiento no es solo cuestión de «cognocer» el mundo que nos rodea, sino que contribuye a constituir el mundo que tenemos, independientemente de cuál sea

La modernidad y sus conocimientos no reconfiguran totalmente el mundo y, en la medida en que no lo hacen, el conocimiento moderno sigue siendo inadecuado para representar y entender esos mundos

espacial de la ciudad y las prácticas de los tribunales de justicia y de la administración, algunos indios sí se convirtieron en sujetos que vivían la moralidad y la religión como creencias, y podían entonces verse desgarrados por el conflicto entre diferentes creencias; y algunos indios se convirtieron efectivamente en sujetos expresivos enfrentados a un mundo de objetos, y fueron así capaces de considerar la memorización como un fracaso del conocimiento (y lamentarse por ello) y no como una forma del mismo (Seth, 2007).

Veamos otro ejemplo. El «hinduismo», un término en cierto modo inventado, no era cuestión de creencias; pero, en el intento de la élite india por estar a la altura del desafío civilizacional de Occidente, uno de los modos en que lo hicieron fue reinterpretando algunas de sus prácticas como expresiones de «creencias» más o menos coherentes. En las reformulaciones del Brhamo Samaj y el Arya Samaj, el hinduismo de algunos indios se convirtió en una religión «apropiada», una religión que encajaba en la categoría que antes la había descrito erróneamente. Y, como muchos, entre los que me incluyo, hemos sostenido, el censo no se limitaba a «contar» cuántos hindúes y musulmanes, castas bajas y altas, había en la India, sino que creaba nuevas formas de pensar y de vivir la religión y la casta (Seth 2007). Dicho de otro modo, en la medida en que conceptos centrales de las ciencias sociales, como naturaleza, sociedad, religión y otros conceptos similares, permearon en instituciones y prácticas, conceptos que habían pertenecido anteriormente a la historia de otros **eran** entonces una guía adecuada, aunque parcial, para entender Egipto y la India.

Pero si pensamos en «constituir», «fabricar» o «construir» según estos parámetros, también es evidente de inmediato que dichas fabricaciones no operan sobre material inerte, en una *tabula rasa*. Se encuentran con otras formas de constituir y comprender el mundo, a las que, en diverso grado, sustituyen, desplazan y reconfiguran. Algunas cosas se borran, desaparecen. Otras se reorganizan; la religión, por ejemplo, no desaparece, sino que se reconfigura como algo que ocurre dentro del corazón y la mente (creencia) de los hombres, y se desplaza al ámbito privado. Los mapas y otras tecnologías permiten «ver» cosas que no podían verse antes, pero no desplazan necesariamente otras relaciones con la tierra y el paisaje. En resumen, la modernidad y sus conocimientos no reconfiguran totalmente el mundo y, en la medida en que no lo hacen, el conocimiento moderno sigue siendo inadecuado para representar y entender esos mundos. Es decir, si bien el conocimiento moderno ha constituido nuestra modernidad global, nunca es homólogo del mundo en su totalidad; o, dicho de otro modo, el mundo que el conocimiento moderno crea sigue conviviendo con otros mundos. Esto, en mi opinión, salta a la vista en muchas partes del mundo no occidental, pero también en el núcleo mismo de la modernidad. Incluso ahí donde la modernidad y sus conocimientos son productos autóctonos, y han llevado a cabo su tarea de transformación durante muchos siglos, han coexistido con otras formas de entender y, por tanto, de ser en el mundo. En el mundo occidental, al igual que en el mundo no occidental, hay esferas del saber y del vivir que forman parte de lo moderno –no son «supérstites» de premodernidad destinadas a ser eventualmente barridas– pero que no se viven a través de las categorías de las ciencias sociales y a las que no podemos acceder totalmente a través de dichas categorías (Chakrabarty, 2000: 62-71).

La conclusión que debe extraerse **no** es que el conocimiento moderno y las ciencias sociales estén «equivocados» o sean «meramente» europeos. La genealogía del conocimiento moderno, como he sugerido, es incuestionablemente occidental; surgió como parte de y como intento por dar cuenta de la historia reciente de Europa y dotarla de sentido. Pero dicho conocimiento es ahora global y, en diverso grado, constituye la herencia de la mayoría de las personas. Sin embargo «global» no es lo mismo que «universal». No es que ese conocimiento se haya elevado por encima de las circunstancias de su producción y haya revelado que es verdad para todos; por el contrario, el fracaso de los intentos por fundamentar la Razón moderna son hoy más evidentes que nunca. Por el contrario, este conocimiento y los procesos históricos con los que está íntimamente asociado han reconfigurado el mundo, para bien o para mal. Si bien han servido para constituir un mundo en común –nuestra modernidad global–, este mundo sigue conviviendo con otros, mundos para los cuales las ciencias sociales son solo una guía limitada. Concluyo planteando que el conocimiento moderno, y las ciencias sociales que lo formalizan, han constituido nuestra modernidad y son indispensables –pero también inadecuados– para darle sentido. No se limitan simplemente a reflejar o a «representar» lo real de un modo más fiel que otros conocimientos, sino que traducen, median y crean.

El conocimiento moderno, y las ciencias sociales que lo formalizan, han constituido nuestra modernidad y son indispensables –pero también inadecuados– para darle sentido

Referencias bibliográficas

Baker, K.M. «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en: Melching, W. and Velema, W. (eds.) *Main Trends in Cultural History*. Amsterdam: Rodopi, 1994.

Baudrillard, Jean. *In the Shadow of the Silent Majorities or, the End of the Social*. (traducción al inglés de Fous, Johnsten y Patton), Semiotext(e), 1983.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press, 1987.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Daston, Lorraine. «The Nature of Nature in Early Modern Europe». *Configurations*, vol. 6, n. 2 (1998).

Dear, Peter. *The Intelligibility of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Descola, Philippe. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (trans. Nora Scott). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

– *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle* (trans. Janet Lloyd). New York: New Press, 1996.

Hick, John. «Foreword», en: Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Joyce, Patrick (ed.) *The Social in Question*. Routledge, 2002.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge, 1999.

Kolb, David. *The Critique of Pure Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Kwon, Heonik. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

Latour, Bruno. *Politics of Nature* (trans. Catherine Porter). Harvard University Press, 2004.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Muller, Max. *Anthropological Religion*. London: Longmans, Green and Co, 1892.

Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

Seth, Sanjay. *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham: Duke University Press, 2007.

Shapin, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Wagner, Peter. «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought», in: Daston, Lorraine (ed.) *Biographies of Scientific Objects*. University of Chicago Press, 2000.

Weber, Max. «Objectivity in Social Science and Social Policy», en: Shils, Edward and Finch, Henry (eds.) *The Methodology of the Social Sciences: Max Weber*. New York: The Free Press, 1949.

Yasser Farrés Delgado

Arquitecto, Cuba
yasserfarres@gmail.com

Alberto Matarán Ruiz

Profesor de Urbanismo y Ordenación del Territorio,
Universidad de Granada
mataran@ugr.es

El carácter homogeneizador e insostenible de las prácticas territoriales, urbanas y arquitectónicas generalizadas

Hacia la mitad del siglo XX, los debates en Arquitectura, Urbanismo y Ordenación del Territorio reconocen el carácter homogeneizador de las prácticas generalizadas a partir del Funcionalismo, promueven una ruptura con los postulados del Movimiento Moderno –se extinguen los CIAM (Congreso Internacional de Arquitectura Moderna)– e inician nuevas experimentaciones. Sin embargo, hoy la tendencia a la homogeneización sigue siendo una práctica generalizada: las principales urbes del planeta convertidas en referentes globales muestran «un proceso de reproducción de tipologías autorreferidas entre sí globalmente pero con pocos referentes que las asocien a una cultura o un territorio local específico» (Farrés, 2010). Este fenómeno, identificable tanto por una arquitectura abstracta de supuesta validez universal y caracterizado por el uso del vidrio y el metal, o por otra que *fetichiza* y vacía de contenido las imágenes del pasado, no es reconocido por la mayor parte de la comunidad profesional de estas disciplinas, que incluso lo niega. Tal ceguera es comprensible porque a pesar de las críticas al *International style* la práctica generalizada siguió imbuida en las ideas de *modernidad* y *modernización*, tanto que el agotamiento de la arquitectura posmoderna reinstauró los ideales modernos.

Siendo así, percibir la dimensión global del problema exige tomar distancia y comparar las urbes actuales con las existentes antes de la expansión colonialista de Occidente: aun cuando las culturas de antaño interactuaban entre sí, coexistía una *variedad tipológica* difícilmente equiparable hoy. Los modelos de ciudades medievales cristianas diferían considerablemente de sus contemporáneos islámicos, del Lejano Oriente y mesoamericanos; aún más del Gran Zimbabwe, ejemplo poco documentado en los libros de Historia de la Arquitectura Universal. Las relaciones entre cada grupo y sus territorios respondían tan específicamente a factores físicoambientales, técnicoproductivos y socioculturales

El uso de la tecnología favorece la liberación de la ciudad respecto al territorio y la cultura, situación propicia para la pérdida de las identidades culturales

que puede afirmarse que establecieron particulares relaciones biunívocas entre las tipologías de asentamientos y las cosmovisiones propias de cada sociedad.

¿Puede decirse lo mismo en el contexto del sistema-mundo actual, dominado por la cosmovisión moderna y desarrollista occidental? ¿Se promueven hoy relaciones entre la diversidad tipológica y la diversidad de cosmovisiones homólogas a las de antaño? ¿Se promueve la diversidad tipológica? ¿Una diversidad deseable? Para responder, considérese que las relaciones tradicionales con los territorios están desapareciendo, y que la reproducción de modelos globales no encuentra restricción siquiera en las condiciones físicoambientales o los límites de las tecnologías locales y autóctonas, pues la transferencia tecnológica, la exportación de materiales constructivos y el uso de la energía fósil sirven para enfrentar cualquier obstáculo (aunque generen nuevos problemas).

Lo dicho respalda que el fenómeno de homogeneización, más que un problema estético, se desborda hacia dimensiones como lo social, lo ambiental, lo económico, entre otras. De hecho, no es casual que su estudio se realice desde disciplinas muy diversas y muchas formas de conceptualizar el problema. En ese sentido, la idea de la *desterritorialización de la metrópoli*, empleada por el urbanista italiano Alberto Magnaghi, resulta de particular interés por su búsqueda multiescalar y multidisciplinaria.

Magnaghi (2011) se ha referido a estos problemas territoriales-urbano-arquitectónicos¹ como la generalización, en detrimento de los valores territoriales autóctonos y las culturas tradicionales, de un modelo de megalópolis caracterizado por la *forma metrópoli*, «estructura urbana con un carácter fuertemente disipativo y entrópico; sin confines físicos ni límites al crecimiento; desequilibrante y fuertemente jerarquizante; homologante del territorio que ocupa; ecocatastrófica; devaluadora de las cualidades individuales de los lugares; privada de calidad estética; y reduccionista en cuanto a los modelos de vida» (Magnaghi, 1989: 115). Es un estado de la ciudad donde la presencia del *skyline* de rascacielos de cemento, acero y vidrio contrasta con los barrios marginados (Magnaghi, 2011), patrones vendidos como la cúspide de la evolución urbana y repetidos bajo presión de un desarrollismo que promueve exacerbadas competencias territoriales en las que cada urbe ambiciona entrar en la elite de ciudades *superstars*.

1. Destacamos la visión multiescalar con esos adjetivos aunque su libro no la explicita así
2. Es decir, el uso de este como simple soporte para actividades y funciones económicas cada vez más independientes y desarraigadas del lugar y sus cualidades ambientales, culturales o identitarias específicas, con la presunción de crear una segunda naturaleza artificial.
3. Magnaghi entiende el paisaje como representación del resultado del largo proceso histórico de territorialización, por tanto, la interrupción de esta relación sinérgica por parte de una cultura del poblamiento que reduce los lugares a «sitios» funcionales y a un orden artificial indiferente a las individualidades de los propios lugares, constituye un acto de «interrupción del paisaje» como expresión de la identidad del lugar.

Según Magnaghi (2011: 53-68), el uso de la tecnología favorece *la liberación de la ciudad* respecto al territorio y la cultura, situación propicia para la pérdida de las identidades culturales y las tradiciones del lugar, generadora de un uso desigual del espacio por parte de los grupos sociales habitantes cuyo acceso a la tecnología es limitado e inseparable de *la liberación del territorio*². Ambos procesos tienen en común dos características: la *descontextualización* y la *degradación*. La primera evidencia «la destrucción de las *identidades paisajísticas* (...) a través de la ruptura de las relaciones entre las nuevas formas del poblamiento y los lugares»³; la segunda, tanto los efectos *en el ambiente* («ruptura de los equilibrios ambientales debida a la pérdida de la sabiduría ambiental y el abandono de su cuidado por parte de la comunidad allí asentada»), *la exclusión social* («inducida por el empeoramiento de las condiciones de vida de las categorías sociales más pobres, que sufren en mayor medida los efectos de la degradación ambiental»), como los efectos del *desarraigo* y de la movilidad geográfica («que han inducido pérdidas de la identidad»).

La homogeneización presentada como producto *sui generis* del capitalismo

Tabla 1. Cien conceptos para describir los cambios urbanos recientes.

A. NAMES GIVEN TO NEW METROPOLITAN FORM	B. NAMES GIVEN TO NEW INTERCITY RELATIONS
1 ANTICITY	1 ARCHIPELAGO ECONOMY
2 BOOMBURB	2 CHAIN OF METROPOLITAN AREAS
3 CITIES À LA CARTE	3 CITIES IN GLOBAL MATRICES
4 CONCENTRATED DECENTRALIZATION	4 CROSS-BORDER NETWORK OF GLOBAL CITIES
5 COUNTRIFIED CITY	5 FUNCTIONAL WORLD CITY SYSTEM
6 DISURB	6 GLOBAL CITY NETWORK
7 EDGE CITY	7 GLOBAL CITY SYSTEM
8 EDGE COUNTY	8 GLOBAL COMPETITION AMONG CITIES
9 EDGELESS CITY	9 GLOBAL GRID OF CITIES
10 EXIT RAMP ECONOMY	10 GLOBAL METROPOLITANISM
11 EXOPOLIS	11 GLOBAL NETWORK OF CITIES
12 GALACTIC CITY	12 GLOBAL NETWORK OF FINANCIAL CENTERS
13 LIMITLESS CITY	13 GLOBAL NETWORK OF MAJOR METROPOLITAN MANAGEMENT CENTERS
14 MAJOR DIVERSIFIED CENTER	14 GLOBAL NETWORK OF NODES AND HUBS
15 MEGACENTER	15 GLOBAL SYSTEM OF CITIES
16 MEGACOUNTY	16 GLOBAL URBAN HIERARCHY
17 MEGALOPOLIS UNBOUND	17 GLOBAL URBAN NETWORK
18 METROPOLITAN-LEVEL CORE	18 GLOBAL URBAN SYSTEM
19 METROPOLITAN SUBURB	19 GLOBAL WEB OF CITIES
20 METROTOWN	20 HIERARCHICAL GLOBAL SYSTEM OF URBAN PLACES
21 MINI-CITY	21 INTERNATIONAL GLOBAL-LOCAL NETWORKS
22 MINI-DOWNTOWN	22 INTERNATIONAL HIERARCHY OF CITIES
23 MULTICENTERED NET	23 INTERNATIONAL SYSTEMS OF INTERLINKED CITIES
24 NET OF MIXED BEADS	24 INTERNATIONAL URBAN SYSTEM
25 NEW DOWNTOWN	25 INTERNATIONALLY NETWORKED URBAN SPACES
26 OUTER CITY	26 LYNCHPINS IN THE SPATIAL ORGANIZATION OF THE WORLD ECONOMY
27 OUTTOWN	27 METROPOLITAN HIERARCHY EXERCISED THROUGHOUT THE WORLD
28 PENTURBIA	28 NEO-MARSHALLIAN NODES IN GLOBAL NETWORKS
29 REGIONAL CITY	29 NETWORK OF WORLD CITIES
30 REGIONAL TOWN CENTER	30 NODAL CENTRES OF THE NEW GLOBAL ECONOMY
31 RURURBIA	31 NODES IN GLOBAL NETWORKS OF INSTITUTIONAL ARRANGEMENTS
32 SERVURB	32 PLANETARY URBAN NETWORKS
33 SLURBS	33 SYSTEM OF MAJOR WORLD CITIES
34 SPILLOVER CITY	34 SYSTEM OF WORLD CITIES
35 SPREAD CITY	35 TRANSNATIONAL SYSTEM OF CITIES
36 SPRINKLER CITY	36 TRANSNATIONAL URBAN SYSTEM
37 STEALTH CITY	37 TRANSNATIONAL URBANISM
38 SUBCENTER	38 WORLD CITY ACTOR NETWORK
39 SUBURBAN BUSINESS CENTER	39 WORLD CITY HIERARCHY
40 SUBURBAN DOWNTOWN	40 WORLD CITY NETWORK
41 SUBURBAN EMPLOYMENT CENTER	41 WORLD CITY SYSTEM
42 SUBURBAN FREEWAY CORRIDOR	42 WORLD HIERARCHY OF FINANCIAL CENTRES
43 SUBURBAN GROWTH CORRIDOR	43 WORLD RELATIONS OF CITIES
44 SUBURBAN NUCLEATION	44 WORLD SYSTEM OF CITIES
45 TECHNOBURB	45 WORLD SYSTEM OF METROPOLISES
46 THE NEW HEARTLAND	46 WORLD URBAN HIERARCHY
47 URBAN CORE	47 WORLD URBAN SYSTEM
48 URBAN GALAXY	48 WORLD-SYSTEMS CITY SYSTEM
49 URBAN REALM	49 WORLDWIDE GRID OF GLOBAL CITIES
50 URBAN VILLAGE	50 WORLDWIDE GRID OF STRATEGIC PLACES

Fuente: Taylor y Lang (2004)

Existen diversas conceptualizaciones relacionadas con la homogenización territorial, urbana y arquitectónica. Por citar solo algunas: *no-lugar* (Augé, 1993); *ciudad global* (Sassen, 1999); *festivalización* (Venturi, 1994) o *urBANALización* (Muñoz, 2008). Cada quien ofrece su visión, unas más críticas que otras, pero todas coinciden en presentar los cambios como un producto *sui géneris* de la lógica del capitalismo global, aludiendo a la globalización y el neoliberalismo como factor fundamental en la expansión de los procesos homogeneizadores. Esas perspectivas se insertan en un amplio universo que configura lo que proponemos llamar «hipótesis de la exclusividad capitalista de los procesos de homogenización territorial, urbana y arquitectónica», dada por las afirmaciones sobre el capitalismo global como origen de tales procesos. Está presente en Magnaghi, quien sigue los argumentos de Deleuze y Guattari (1987) sobre el capitalismo como máquina desterritorializadora, pero también en cien conceptos recopilados por Taylor y Lang (2004), a partir de la literatura angloamericana sobre las transformaciones experimentadas por las ciudades y los territorios desde la mitad del siglo xx; lista donde destacan adjetivos como *global*, *internacional*, *mundial* o *transnacional*, evidencias del peso otorgado a la dimensión económica del capitalismo como razón definitoria para las transformaciones (Tabla 1).

La desterritorialización de la metrópoli en La Habana: colapso de la hipótesis de exclusividad capitalista

Los fenómenos descritos también se identifican en el caso cubano. Siguiendo los apuntes de Magnaghi sobre descontextualización y degradación, podrían citarse seis manifestaciones: 1) proliferación de la arquitectura global; 2) *fetichización* de la imagen urbana y arquitectónica; 3) aparición de nuevos artefactos urbanos (*malls* y otros *no-lugares*); 4) pérdida progresiva o transformación incoherente del patrimonio edificado; 5) creciente visibilidad de territorios marginados; 6) redistribución del uso del suelo metropolitano en contradicción con las lógicas históricas del poblamiento. Esta clasificación resulta del trabajo de campo realizado entre septiembre de 2009 y junio de 2010 para mostrar las nuevas construcciones y rehabilitaciones con gran impacto en el paisaje urbano habanero ejecutadas por entidades estatales, y además, ilustrar las transformaciones informales hechas por la población que afectan la imagen de la ciudad.

Hoteles, centros comerciales, edificios de oficinas y otros programas vinculados a la apertura a la inversión extranjera desde la década de los noventa engrosan la muestra. Esas nuevas construcciones son representativas por constituir hitos urbanos y representar la totalidad de obras construidas desde entonces con semejante repercusión⁴. Las rehabilitaciones incluidas, que representan tendencias desafortunadas, también destacan por sus impactos paisajísticos. Los ejemplos de transformación o pérdida del patrimonio edificado por acción informal de la población, fueron incluidos solo para ilustrar una situación que, por extensa, escapa a los límites del trabajo, aunque ha sido explicada por Mario Coyula (2007) y Eliana Cárdenas (2000).

En conjunto, la selección ejemplifica la degradación del ambiente construido, entendiendo por ello tanto la pérdida física del patrimonio

4. Un número reducido porque las inversiones con mayor impacto sobre paisaje urbano ejecutadas en ese período se concentran principalmente en la rehabilitación del Centro Histórico de La Habana Vieja, principal sumidero de la actividad terciaria en la ciudad, el Malecón tradicional, el Barrio Chino y algunas zonas de El Vedado.

edilicio, las transformaciones incoherentes, como la inserción de elementos que rompen con las tradiciones locales. Para ofrecer una idea del problema se muestran imágenes de algunas obras estudiadas (Figura 1); una cartografía de todas ilustra cómo la desterritorialización se dispersa por la ciudad (Anexo 1). Se ha de insistir que no son casos aislados con poca implicación urbana y territorial sino obras representativas de una tendencia.

Figura 1. Algunos Ejemplos de desterritorialización de la arquitectura y la ciudad en La Habana

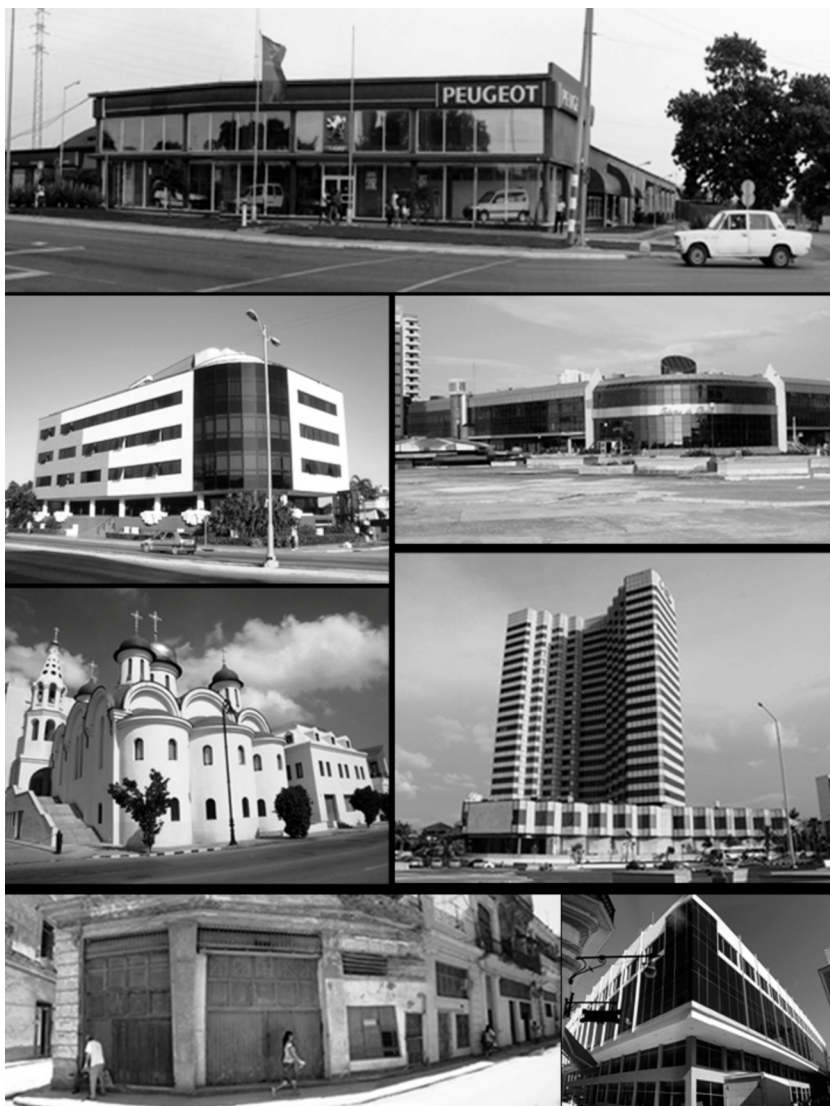


Foto: Arq. Libertad Rodríguez Otero.

Siguiendo a Magnaghi, en La Habana también puede argumentarse la desterritorialización en términos de *degradación ecoambiental*. Se verificaría, por ejemplo, en los sistemas hidrográficos y el verde urbano, aspectos que han sido hilos conductores entre los planes de ordenación metropolitana desde la propuesta Forestier en 1926 hasta la actualidad, es decir, considerados variables clave para la evolución territorial habanera (Gómez, 2008).

En La Habana también puede argumentarse la desterritorialización en términos de degradación ecoambiental

La desterritorialización de la metrópoli en La Habana también puede argumentarse en términos de degradación socioeconómica

El desarrollo de La Habana a expensas de sus recursos naturales se remonta a los orígenes de la villa, que consumió la población boscosa circundante. Hoy, fuentes oficiales afirman que la ciudad «cumple con las normas de la Organización Mundial de la Salud de poseer diez o más metros cuadrados de áreas verdes por habitantes» pues posee 13m²/habitante⁵. Sin embargo, existen pocos espacios verdes tanto en municipios centrales (La Habana Vieja, Centro Habana o 10 de Octubre) como en zonas periféricas (Marianao o Lawton, por ejemplo). Ello tiene raíces en la evolución metropolitana, el carácter compacto de la trama de la ciudad y el hecho de que las grandes zonas verdes se concentren en un cordón periférico a la ciudad –causas anteriores a 1959–. Pero por muchas razones el verde urbano sigue siendo una de las demandas más importantes en la actualidad: parques y avenidas arboladas suelen someterse a podas indiscriminadas con el pretexto de prevenir afectaciones en caso de ciclones, y, en otros casos, el deterioro ocurre por la incorrecta selección y plantación de árboles, ya sea por cuestiones económicas (plantas más baratas) o por esnobismo estético. Son temas discutidos por los colectivos profesionales, pero aplicar las soluciones correctas suele estar fuera de sus ámbitos de decisión, como sugiere el arquitecto y paisajista Sergio Ferro (2010).

Por su parte, la contaminación de los ríos y la bahía, la desafortunada urbanización de las cuencas hidrográficas y otras manifestaciones de degradación de los sistemas hidrográficos son decisivas para la calidad ambiental. Históricamente la ciudad dio la espalda a sus ríos (Guanabo, Bacuranao, Cojímar, Luyanó, Martín Pérez, Almendares, Quibú y Jaimanitas) pero tal despreocupación persiste más allá de algunas iniciativas concretas, como muestran investigaciones realizadas en la Facultad de Geografía de la Universidad de La Habana (Hasdenteufel, Mateo *et al.*, 2008).

La desterritorialización de la metrópoli en La Habana también puede argumentarse en términos de *degradación socioeconómica*, situación que recientemente movió al Gobierno cubano a decretar las medidas plasmadas en los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución⁶. Sobre este problema solo interesa resaltar su agudización en las últimas décadas.

En Cuba, durante los primeros años de la Revolución, la burguesía desapareció como grupo social, ya que emigró o porque quienes se quedaron fueron despojados de sus privilegios en nombre de una igualdad que nunca rebasó «el igualitarismo hacia abajo» (Coyula, 2008: 568). Las relaciones establecidas mediante el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) del bloque soviético permitirían a la sociedad funcionar, hasta 1990 con criterios de homogeneidad muy efectivos, «que propiciaron un proceso de nivelación sin precedentes en América Latina, aunque tendiendo a la proletarización del pueblo» (Dilla, 2001), lo que se plasmó en los territorios con la generalización de los *microdistritos*, urbanizaciones construidas con proyectos tipificados y anónimos, tanto en la periferia habanera como el resto del territorio nacional (Figura 2).

A partir de la desintegración soviética, que supuso la pérdida del 75% de la economía cubana, se abrió una crisis económica que ha derivado «en reconfiguraciones clasistas y un creciente contraste social» (Dilla, 2001) que desentona con ciertos indicadores macroeconómicos satisfactorios que invisibilizan el problema. A pesar de la apertura al capital extranjero y otras medidas discutibles, desde la década de los noventa la

5. <http://www.radiorebelde.cu/noticias/ciencia/ciencia1-140508.html>

6. Aprobados en febrero de 2011. El documento disponible en www.granma.cubaweb.cu

degradación socioeconómica se hace más evidente. Raúl Castro (2010) la deja entrever cuando plantea que «sobran cientos de miles de trabajadores en los sectores presupuestado y empresarial, algunos analistas calculan que el exceso de plazas sobrepasa el millón de personas y este es un asunto muy sensible que estamos en el deber de enfrentar con firmeza y sentido político». Todo ello se expresa en la arquitectura de los nuevos ricos o «macetas» que contrasta con una creciente precariedad constructiva.

Fig. 2 Microdistrito Plaza de la Revolución. Un ejemplo del modelo de urbanización anónima funcionalista desterritorializado que se extendió por todo el país en la década de los setenta para solucionar masivamente el problema de la vivienda con tecnología soviética y proyectos estandarizados.



Foto: Arq. Libertad Rodríguez Otero.

La desterritorialización en La Habana es significativa para estudiar el fenómeno como proceso global porque sugiere que sus condiciones de posibilidad existen más allá del capitalismo o el socialismo

Necesidad de nuevas explicaciones para la desterritorialización de la metrópoli

La desterritorialización en La Habana es significativa para estudiar el fenómeno como proceso global porque sugiere que sus condiciones de posibilidad existen más allá del capitalismo o el socialismo. Ello desvela un problema de doble interés:

- *Teórico*: formular la desterritorialización en un sistema socialista desborda las teorías que afirman su existencia como producto *sui generis* del capitalismo; es decir, falsea la *hipótesis de la exclusividad capitalista* mencionada.
- *Práctico*: la propia significación de los efectos teóricos exige emprender una nueva valoración crítica de lo que ocurre en los escenarios territoriales, urbanos y arquitectónicos cubanos, que podría esclarecer caminos para optar en Cuba por futuros escenarios de evolución territorial alternativa.

Asimismo, el caso cuestiona la posibilidad de ofrecer alternativas desde una eventual *antítesis socialista* fundada en la supuesta capacidad del socialismo para superar los problemas engendrados por el capitalismo como máquina desterritorializadora. Abre muchos interrogantes, porque el sistema socialista cubano se muestra como ejemplo de sostenibilidad según indicadores de desarrollo humano que lo destacan en *rankings* internacionales⁷. Conduce a preguntar, ¿por qué existe en Cuba tendencia a la desterritorialización? Posibles respuestas dirían que ha estado ocurriendo alguno de los siguientes escenarios históricos:

7. Según el Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2010), Cuba se sitúa en el octavo puesto más alto de América.

- *Escenario A*: el *socialismo real* cubano ha sido un capitalismo de Estado y, por tanto, la hipótesis de la exclusividad capitalista explica la existencia de la desterritorialización de la metrópoli.
- *Escenario B*: el *socialismo real* cubano no ha sido un capitalismo de Estado; la desterritorialización se explica como remanencia de las lógicas territoriales capitalistas que operaron antes de 1959, o en todo caso, como un resurgir de ellas debido a que las lógicas territoriales socialistas implementadas no han sido suficientemente transformadoras para superarlas.
- *Escenario C*: en realidad, existen condiciones que propician la proliferación de la desterritorialización de la metrópoli más allá de que se trate de un sistema socialista o capitalista.

En cualquier caso, es obvio que el problema de la desterritorialización de la metrópoli trasciende lo científico-técnico y académico para alcanzar dimensiones políticas y sociales cuyo debate es ineludible. Sin embargo, a juzgar por la praxis reciente en Cuba, no parece que exista suficiente conciencia sobre estas implicaciones; al menos no entre quienes han sido responsables de tomar las decisiones territoriales y quienes se ocupan en diseñarlas. Ello se explica, en parte, por la «ausencia de espacios para la crítica» (Cárdenas, 2000), pero influye la forma en que los modelos divulgados por las revistas especializadas internacionales, que redundan en promover soluciones propias de la gestión capitalista, desarrollista y desterritorializada, se asientan como imaginario profesional.

Sobre los escenarios indicados, sin duda el tercero encierra la hipótesis de mayor interés. Los argumentos que justificarían el *Escenario A*, además de responder a tradicionales críticas al socialismo que no ofrecen otra propuesta que el capitalismo, resultarían una explicación simplista por desconocer el papel otorgado a la Planificación Física, cuyos resultados frente a la «macrocefalia territorial»⁸ son innegables, y el hecho que durante todo este tiempo el mercado de tierras y la especulación inmobiliaria no han sido precisamente los motores de la gestión territorial. Como señalara Sergio Baroni (2003), «es incuestionable que el país, aun con las deficiencias ya ampliamente publicitadas, ha tenido una transformación económica y social radical» en la que «ha tenido un rol central el espacio geográfico». Por su parte, la justificación del *Escenario B* encaja en ciertos discursos celebratorios dentro de la cotidianeidad cubana según los cuales las decisiones siempre han sido correctas pero los problemas surgen por el descontrol; basta, por lo tanto, reforzar la exigencia y actualizar formas. Esta posición tampoco ofrece espacio para críticas dirigidas a la raíz del problema pues, como se mostrará más adelante, deja inamovibles los fundamentos de la praxis y no dialoga con conceptos alternativos e innovadores ya existentes.

8. El término «macrocefalia territorial», empleado entre la comunidad profesional cubana, indica el excesivo peso que ha tenido La Habana como capital en detrimento de las condiciones de las demás ciudades; situación que se combate promoviendo un sistema de asentamientos poblacionales más diverso a lo largo de todo el país. Sobre dichas políticas puede consultarse Coyula (1997)

En cambio, aceptar la posibilidad del *Escenario C* supone un punto de partida diferente: lejos de enaltecer las diferencias entre las prácticas territoriales socialistas y las capitalistas, descentra los discursos tradicionales y enfoca las semejanzas. Es aquí donde conviene dialogar con gramáticas que completen la Crítica y la Teoría en Arquitectura, Urbanismo y Ordenación del Territorio atendiendo el carácter complejo y cultural de sus objetos de estudio.

Gramáticas innovadoras: la colonialidad territorial y su estructura triangular

Dentro de las teorías críticas que buscan explicaciones integrales a la praxis arquitectónica, urbana y territorial destacan las fundadas en aspectos económicos; entre ellas, las posturas con raíces marxistas (Harvey 2004a, 2004b), que explican la evolución de los asentamientos humanos como parte de la historia de la lucha de clases, convirtiendo en «razón de última instancia» los modos de producción. Siendo así, no es casual que la homogeneización sea explicada otorgando mucho peso a la reproducción del desarrollismo moderno. Son argumentos válidos, existe una «razón productivista que ha impregnado por igual al capitalismo y al socialismo irreal» (Taibo, 2009: 63); pero no visibilizan todo el entramado de jerarquías que articulan la producción de los espacios humanos, que solo será visible si se considera el complejo carácter cultural de la praxis arquitectónica, urbana y territorial (Cárdenas, 1998), lo que implica no aislar su comprensión de la crítica general a la sociedad mundial. He aquí el motivo para dialogar con la Teoría de la Modernidad/Colonialidad.

Por la estrecha relación que tiene la desterritorialización de la metrópoli con los procesos modernizadores, proponemos insertar su estudio en la crítica al modelo civilizatorio hegemónico occidental. Ello desvela que *la praxis desterritorializada obedece a la hegemonía del modelo epistémico desplegado por Occidente en el sistema mundo moderno/colonial*. Para comprenderlo sirve utilizar la *colonialidad territorial* como categoría de análisis, pues la supuesta necesidad de modernización aún centra las prácticas generalizadas de no prestar atención a que *no existe modernidad sin colonialidad*. Mirar así desvela complejas razones por las que la desterritorialización existe más allá de un sistema social y otro.

Si se considera que la colonialidad es un conjunto de patrones de poder que, establecidos con la modernidad y la expansión colonialista europea, afectan a todo el sistema-mundo y trascienden más allá de la liberación de las colonias porque las elites nacionales reproducen el eurocentrismo (Grosfoguel, 2003, 2008); es fácil percatarse que la generalización de prácticas desterritorializadas es consecuencia del privilegio de la episteme occidental. Puede entonces definirse la *colonialidad territorial*, expresión particular del concepto *colonialidad* ofrecido por Santiago Castro-Gómez (2007)⁹, planteándola como aquel «conjunto de patrones de poder en la praxis territorial que sirven para establecer hegemónicamente una concepción territorial sobre otras que resultan “inferiorizadas”». Asimismo, puede hablarse del triángulo entre la *colonialidad del saber territorial*, la *colonialidad del poder territorial*, y la *colonialidad del ser territorial* (Figura 3). Múltiples hechos lo verifican.

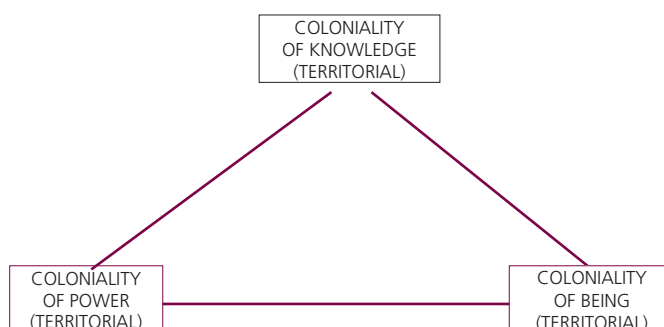
Por ejemplo, *la colonialidad del poder territorial* puede definirse, emulando el concepto *colonialidad del poder* de Walter Mignolo (2003), como «el ámbito de la intersubjetividad en que cierto grupo de gentes define qué es territorialmente correcto y, por lo tanto, sustentan el poder de enunciación». Ella se ejerce tanto en escenarios territoriales globales (donde ostentan el poder de enunciación agentes transnacionales –monopolios de la explotación de los recursos naturales o la construcción, fundaciones, organismos internacionales y otros–), como en escenarios territoriales locales (donde actúan los gobiernos locales y otros actores con poder de decisión); aunque las escalas no están desconectadas.

La praxis
desterritorializada
obedece a la
hegemonía del modelo
epistémico desplegado
por Occidente en
el sistema mundo
moderno/colonial

9. Castro-Gómez especifica que el discurso civilizatorio se articula a través de la estructura triangular entre *colonialidad del saber*, *colonialidad del ser*, y *colonialidad del poder*, ejercidas desde el privilegio occidental. E. Dussel, A. Quijano, W. Mignolo, C. Walsh, R. Grosfoguel, E. Lander y otros explican cómo instaura históricamente dicha realidad.

Figura 3. El triángulo de la colonialidad territorial. Conceptuación hecha como particularización de los argumentos de Santiago Castro-Gómez (2007) sobre la estructura de la colonialidad.

La colonialidad del ser territorial reside en la hegemonía que el ser urbano tiene sobre las demás formas de existencia humana



Fuente: elaboración propia

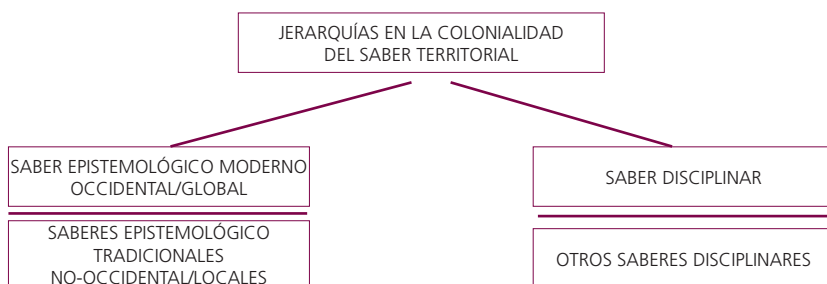
Por su parte, la *colonialidad del ser territorial* reside en la hegemonía que el *ser urbano* tiene sobre las demás formas de existencia humana (*ser no-urbano*) «desechadas» por la organización de la sociedad mundial. La publicidad para comprar y vender pisos o casas, la «festivalización» de las políticas urbanas (Venturi, 1994), las burbujas inmobiliarias y las notables diferencias en la remuneración de las actividades agrícolas respecto a las no agrícolas son algunos de los mecanismos que fomentan esa hegemonía. Que la población mundial sea cada vez más urbana, lo constata: *vivir*, es sinónimo de *vivir en la ciudad*.

Respecto a la *colonialidad del saber territorial*, esta queda establecida por una praxis profesional donde ciertos saberes dominan las decisiones sobre cómo concebir y habitar el territorio, la ciudad y la arquitectura. Muestras de ello son: el privilegio con que las disciplinas universalizan las nociones occidentales de territorio, ciudad y arquitectura; la exportación de los patrones de vida urbana occidentales; y el rechazo a lo tradicional, vernáculo o popular como posible respuesta válida a los problemas actuales que la enseñanza del diseño urbano-arquitectónico generalizada suele hacer.

Particularidad de la colonialidad del saber territorial. Alternativas comprensibles desde una gramática intercultural e intercientífica

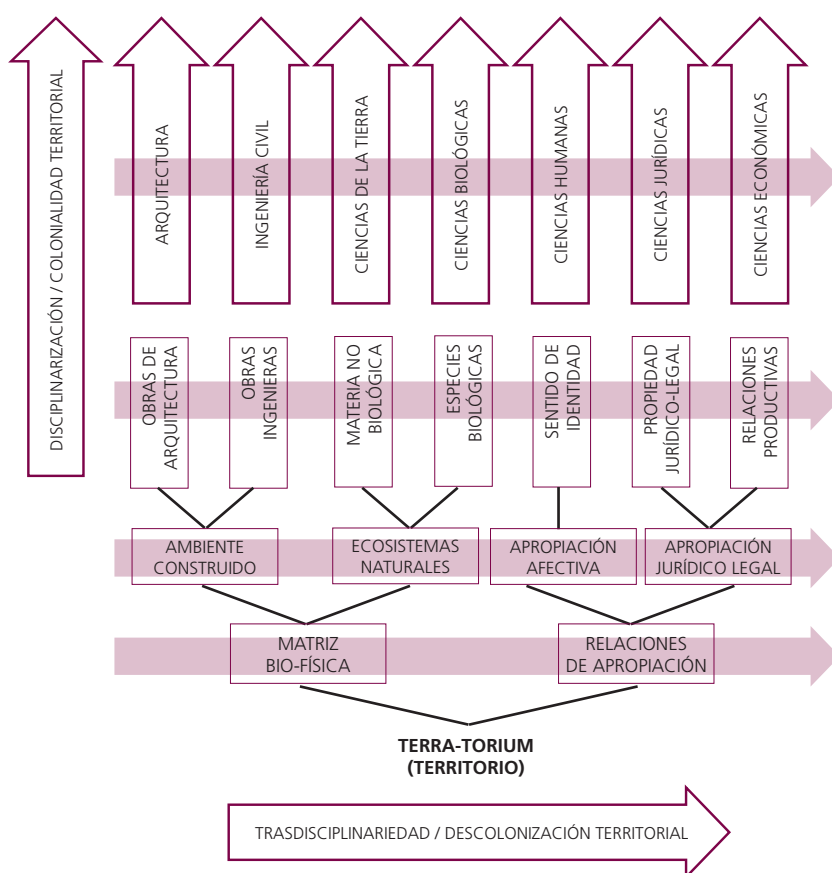
Interesa destacar que la *colonialidad del saber territorial* es ejercida globalmente por la cosmovisión occidental sobre otras cosmovisiones no occidentales; e incluso, desde unas disciplinas científicas sobre otras (Figura 4). La propia estructura arbórea con que las disciplinas científicas modernas abordan la existencia territorial humana es un condicionante para que así sea. En ese sentido, la cartografía de saberes que, sin ánimos concluyentes, se representa en la Figura 5 muestra el carácter fundacional que tiene para la praxis contemporánea el concepto latino de territorio (*terra-torium*: tierra que pertenece a alguien). Esa separación, potenciada por el despliegue hegemónico del reduccionismo de la ciencia moderna, coloniza el imaginario profesional y hoy está presente cuando *ambiente* y *sociedad* se tratan como universos conceptuales diferentes; distinción que no existe en otras cosmovisiones no occidentales.

Figura 4. Jerarquías en la colonialidad del saber territorial.



Fuente: elaboración propia

Fig.5. La descolonización de los saberes territoriales implicaría transgredir la estructura arbórea de la producción de conocimiento.



Fuente: elaboración propia

Si se tiene en cuenta que la globalización de esta visión *occidentalocéntrica* es responsable de la insostenible situación mundial, resulta comprensible la necesidad de *descolonizar el saber* en los estudios territoriales tomando en cuenta gramáticas y discursos cosmovisivos no fundados en tal división; meta solo alcanzable superando los límites de las disciplinas instauradas con *la transdisciplinariedad* (Castro-Gomez, 2007), y estableciendo la *interculturalidad crítica* (Walsh, 2010) más allá de los universalismos eurocéntricos. Ambas posturas permiten ver que alternativas a la desterritorialización siempre han existido al margen de las prácticas territoriales, urbanas y

La perspectiva de la modernidad/colonialidad abre interesantes explicaciones a la hegemonía de la tendencia de homogeneización existente más allá del capitalismo y el socialismo

arquitectónicas dominantes; basta mirar cómo se articulan «prácticas territoriales otras» desde las «formas otras» de concebir la vida que las nociones andinas del *sumak kamaña* y la *pachamama* promueven en Bolivia y Ecuador.

Volviendo a La Habana

La perspectiva de la modernidad/colonialidad abre interesantes explicaciones a la hegemonía de la tendencia de homogeneización existente más allá del capitalismo y el socialismo; visibiliza cuestiones que reducidas a una explicación meramente económica no se pueden ver. Con ella es posible replantear el estudio de la desterritorialización de la metrópoli como fenómeno global insistiendo en la necesidad de buscar alternativas al insostenible eurocentrismo global.

Haber aplicado esta perspectiva a La Habana anima a profundizar en cómo la desterritorialización de la metrópoli afecta al ambiente construido en ese contexto. Este punto no es agotable en términos de degradación ecoambiental o socioeconómica pues supone debatir la idea de *identidad del territorio*; lo que históricamente ha conducido a una discusión sobre «lo nuevo» y «lo viejo» que, visto desde esta perspectiva, resulta eurocéntrica, en cuanto que es consecuencia histórica del proyecto modernizador. En ese sentido conviene recordar que la idea de *la identidad* en la Teoría de la Arquitectura latinoamericana y cubana se remonta a la mitad del siglo XX, cuando se debatía si la región era «periférica» en términos de producción de «modernidades» (Cárdenas, 1998). Aquí el eurocentrismo vuelve a tomar interés, pues la noción de *identidad en arquitectura* parte de una construcción de las *identidades nacionales* que ha sido sinónimo de un discurso celebratorio de las culturas híbridas y no sirve a la reivindicación de las culturas precolombinas y otras emergentes «subalternizadas».

Sin ánimos de extender un debate general existente en los Estudios Culturales Latinoamericanos, interesa mencionar en el caso específico de la cultura territorial, urbana y arquitectónica cubana que la idea de la identidad refiere exclusivamente a la raíz europea; porque, por un lado, el exterminio de los grupos aborígenes durante la colonia no les permitió dejar más huellas en la caracterización del poblamiento y los asentamientos cubanos que la del *bohío* (choza típica), y por el otro, la población afrocubana tampoco aportó concepciones propias a la conformación del hábitat cubano ya que fue esclava en la Colonia y marginada en la República. Este eurocentrismo justifica el calificativo de *ciudad blanca* que Mario Coyula (2009) otorga a La Habana, y ejemplifica una colonialidad del saber territorial ejercida desde la episteme occidental.

Por lo dicho en los acápites anteriores y estos últimos detalles, puede concluirse que en el caso cubano serviría indagar sobre: a) las condiciones que tiene la teoría y crítica de la Arquitectura, el Urbanismo y la Ordenación del Territorio en Cuba para fundamentar la construcción de «territorios otros» como re-territorialización de lo existente; b) las posibles fuentes para esa descolonización del imaginario dominante; y c) la disposición real que pueda existir entre los colectivos de profesionales y actores locales para hacerlo.

Referencias bibliográficas

Augé, Marc. *Los no-lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1993.

Baroni Basoni, S. *Hacia una cultura del territorio*. La Habana: GDIC, 2003.

Cárdenas, E. «En el cambio del milenio: polémicas y realidades en la arquitectura cubana». *Archivos de Arquitectura Antillana*, año 5, n.º 10 (junio 2000).

– *Problemas de Teoría de la Arquitectura*. México: Universidad de Guanajuato, 1998.

Castro Ruz, Raúl. *Discurso pronunciado en la clausura del IX Congreso de la Unión de Jóvenes Comunistas*. La Habana, 4 de abril de 2010.

Castro-Gómez, Santiago. «Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes». En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Coyula, M. «La toma de la gran ciudad blanca». Conferencia inaugural del I Coloquio Nacional por la Arquitectura Cubana, en Camagüey, Cuba 9 de septiembre de 2009.

– «Epílogo: ¿Y después de Sert?». En: Gómez, F. *De Forestier a Sert: ciudad y arquitectura en La Habana (1925-1960)*. Madrid: Abada Editores, S.L, 2008.

– «El trinquenio amargo y la ciudad distópica: autopsia de una utopía». Conferencia dictada como parte del ciclo «La política cultural de la Revolución: memoria y reflexión». La Habana: Universidad de las Artes, 19 de marzo de 2007.

– «Ambiente urbano y participación en la búsqueda de un socialismo sustentable». *Nueva Sociedad*, n.º 152 (noviembre-diciembre 1997), p. 20-28.

Deleuze, G. y Guattari, F. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. By Brain Massumi. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1987.

Dilla, H. «Municipios, crisis y reforma económica en Cuba». *Focal Research. Forum on Cuba* (mayo 2001). Fundación Canadiense para las Américas.

Farrés, Y. *Descolonizar el territorio. Consideraciones epistémicas para el caso de La Habana*. Tesina en opción al Diploma de Estudios Avanzados en Urbanismo y Ordenación del Territorio, bajo la dirección de Dr. Alberto Matarán. Granada: Universidad de Granada, 2010 [Documento inédito].

Ferro Cisneros, Sergio. «El Parque Maceo. Algunas observaciones sobre su remodelación». *Arquitectura y Urbanismo*, vol XXXI, n.º 3 (junio 2010).

Gómez, F. *De Forestier a Sert: ciudad y arquitectura en La Habana (1925-1960)*. Madrid: Abada Editores, S.L, 2008.

Grosfoguel, R. «Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: "fases superiores" del eurocentrismo». *Universitas Humanística*, n.º 65 (enero-junio 2008), p. 15-26.

– «Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo. Del Cepalismo al Neoliberalismo». *Nueva Sociedad*, n.º 183 (enero-febrero 2003), p. 151-166.

Harvey, D. (a). «Las grietas de la ciudad capitalista» (entrevista). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 62 (2004), p. 25-32.

Harvey, D. (b). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Editorial Akal, 2004.

Hasdenteufel, P.; Mateo, J.M.; Baume, O; Torres, R.J. «La Geoecología como herramienta para la gestión ambiental - Estudio de caso de la cuenca hidrográfica superficial del río Quibú, Provincia Ciudad de La Habana, Cuba». *Revista Universitaria de Geografía*, n.º 17 (2008), p. 309-329.

Magnaghi, A. «Da metropolis a ecopolis: elementi per un progetto per la città ecologica». En: Manzoni, M. (coord). *Etica e metropoli*. Milano: Guerini, 1989.

– A. *El proyecto local. Hacia una conciencia del lugar*. (Traducción de A. Matarán). Barcelona: Edicions UPC, 2011.

Mignolo, W. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, concimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones AKAL, 2003.

Muñoz, F. *Urbalización: paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: GG, 2008.

Sassen, S. *La ciudad global*. Buenos Aires: Ed. Eueba, 1999.

Taibo, Carlos. *En defensa del decrecimiento*. Madrid: Catarata, 2009.

Taylor, P. J. y Lang, R. E. «The shock of the new: 100 concepts describing recent urban change». *Environment and Planning*, vol. 36, n.º 6 (2004), p. 951-958.

Venturi, Marco (ed.). *Grandi eventi. La festivalizzazione della politica urbana*. Venecia: Editorial Il Cardo, 1994.

Walsh, C. «Interculturalidad crítica y educación intercultural». En: Viaña, J.; Tapia, L.; Walsh, C. *Construyendo Interculturalidad*. La Paz, Bolivia: III-CAB, 2010.

5,000 FEET IS THE BEST: ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE LOS SISTEMAS AÉREOS NO TRIPULADOS

Katherine Chandler

Doctorando, University of California, Berkeley

kfchandler@berkeley.edu

A penas seis meses después del inicio de la guerra global contra el terrorismo declarada por Estados Unidos, las autoridades militares anunciaron un éxito sin precedentes: «Las principales cadenas de televisión de Estados Unidos anunciaron que un avión no tripulado Predator de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) había disparado un misil [...] a un grupo de personas, supuestamente identificadas como altos dirigentes de Al-Qaeda, que se encontraban cerca de un conjunto de cuevas conocido como Zawah Khili, cerca de la frontera con Pakistán» (National Post News Services, 2002: A10). El acontecimiento, que se describió como una «innovación táctica del más alto nivel», suponía la primera vez que un sistema aéreo no tripulado (UAS por sus siglas en inglés) MQ-1 Predator acababa con la vida de presuntos militantes (Sisk, 2002: 20). Según los informes sobre el ataque, los hombres llevaban prendas tradicionales árabes y uno de ellos era más alto que el resto, lo que llevó a los analistas a asegurar que habían matado a Osama bin Laden, conocido por su altura (National Post New Services, 2002: A10). El Secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, aprovechó la oportunidad para comparecer en el Congreso y promocionar la nueva arma. «Si tienes sobre el terreno un Predator sin armas recabando información y lo puedes sustituir por un Predator armado, que no solo recoge información, sino que puede disparar un Hellfire [...], obtienes una letalidad diferente» (en Shanker & Risen, 2002: 12).

Los operarios, situados lejos del campo de batalla de Afganistán, utilizaron un satélite con transmisión de datos para guiar y dirigir por control remoto el MQ-1 Predator que alcanzó los objetivos, localizados en una remota zona montañosa. Debido a las difíciles condiciones meteorológicas y otros problemas de accesibilidad, los soldados de Estados Unidos no pudieron examinar las consecuencias del ataque del vehículo aéreo no tripulado hasta varios días después. En una declaración ante el Senado, el General del Ejército Tommy Franks, comandante de las fuerzas de Estados Unidos en Afganistán, afirmó: «Sabemos que hemos matado a los malos, pero aún no sabemos quiénes son» (en Sisk, 2002: 20). El reportaje describía cómo las muestras de ADN obtenidas en el lugar de los hechos podrían utilizarse para establecer si bin Laden había muerto en el ataque, y precisaba que los soldados que se encontraban en el

Mientras el presidente George Bush anunciaba que estaba «totalmente convencido» de que miembros de Al-Qaeda habían muerto en el ataque los ancianos de la tribu de Gurbuz insistían en que las personas que habían muerto en el ataque eran hombres del pueblo que estaban recogiendo chatarra

El ser altos e ir vestidos con traje tradicional llevó a tres personas a la muerte, y la convicción de los dirigentes estadounidenses de que habían matado al malo silenció las voces de los líderes de las tribus locales

escenario «habían recogido equipos de comunicación, armas, documentos y los restos de las personas que habían perdido la vida en el ataque, lo que les ayudaría a establecer su identidad» (Shanker & Rise, 2002:12). Sin embargo, mientras el equipo militar buscaba pruebas genéticas del éxito del ataque del MQ-1 Predator, surgió otra versión. A Daraz Khan, un habitante del pueblo de Lalazha, a unos dieciséis kilómetros del lugar del ataque, le apodaban «el Alto». El 4 de febrero de 2002, fecha del ataque del MQ-1 Predator, él y otros dos habitantes del pueblo, Munir Ahmed y Jehangir Khan, habían salido a recoger chatarra, que vendían a cincuenta céntimos por carga de un camello al otro lado de la frontera, en Pakistán. En los antiguos campos de batalla, como el emplazamiento cercano a Zawar Khili, aún se pueden encontrar restos de metal de la época de la invasión soviética y de enfrentamientos más recientes entre estadounidenses y talibanes (Singer, 2009: 397). Mientras el presidente George Bush anunciaba que estaba «totalmente convencido» de que miembros de Al-Qaeda habían muerto en el ataque (Scarborough, 2002: A01), los ancianos de la tribu de Gurbuz insistían en que las personas que habían muerto en el ataque no eran miembros de Al-Qaeda, sino hombres del pueblo que estaban recogiendo chatarra. La sobrina de Khan, de dieciséis años, protestaba: «¿Por qué han matado los americanos a Daraz? No tenemos nada, nada, y vosotros nos habéis quitado a Daraz» (en Herold, 2003).

El supuesto éxito del ataque del 4 de febrero de 2002 desapareció de los titulares y, como otros miles de civiles afganos, Daraz Khan, Munir Ahmed y Jehangir Khan se convirtieron en lo que el ejército de Estados Unidos denomina «daño colateral», inevitables muertes olvidadas de habitantes locales asesinados en el campo de batalla. Ocho meses después, el 5 de noviembre de 2002, un MQ-1 Predator acabó con la vida del miembro operativo de Al-Qaeda Abu Ali al-Harithi en Yemen, y con la de los cinco hombres que se encontraban con él en el vehículo. Este ataque fue registrado en el Pentágono como el primer ataque con éxito del MQ-1 Predator en la guerra global contra el terrorismo (Zaloga, 2008: 35). Diez años y cientos de ofensivas con misiles UAS después, retomo el ataque del 4 de febrero de 2002 del MQ-1 Predator, porque la tragedia que provocó persiste. El informe nos lleva a preguntarnos quién se considera que es el enemigo y cómo se introducen estos datos en los circuitos de información y letalidad que constituyen la base del MQ-1 Predator. Que un hombre sea alto y vaya vestido con el traje tradicional llevó a tres personas a la muerte, y la convicción de los dirigentes estadounidenses de que habían matado al malo silenció las voces de los líderes de las tribus locales y los familiares de las víctimas. Los oficiales confiaban plenamente en las imágenes captadas por una cámara situada en un avión no tripulado dirigido por control remoto que volaba a 7.000 pies de altura. Se habló de las pruebas de ADN y del MQ-1 Predator como de vencedores de las regiones montañosas del sur de Afganistán, repletas del metal abandonado por la historia bélica de la región. Sin embargo, aunque el ataque hubiese puesto en evidencia los límites de estas tecnologías y, por extensión, de lo que los oficiales de Estados Unidos afirman saber, también sirvió para promocionar los UAS. El testimonio de Donald Rumsfeld destacaba la poderosa ecuación de información y localización de objetivos ofrecida por el MQ-1 Predator. Curiosamente, esta teoría no se planteaba si la información obtenida a través del sistema era correcta o la muerte de los hombres justa.

En la primera parte de este ensayo analizo la política del conocimiento de los UAS, haciendo referencia a estudios post-coloniales, bio-política, ciencia y estudios tecnológicos. Estos enfoques ofrecen una percepción del circuito de información y localización de objetivos establecido por el MQ-1 Predator, complicando la conexión entre ambos términos. En la segunda parte del ensayo me centro en *5,000 Feet is the Best* (2011), del que he tomado el título para este artículo, una videoinstalación de Omer Fast sobre un piloto de UAS. Los personajes que aparecen en el vídeo no pueden considerarse predecibles ni se pueden entender mediante sencillas ecuaciones; por el contrario, el vídeo está cargado de situaciones imposibles y erróneas. Mediante este trabajo, sostengo que centrándonos en los fallos de los UAS, es decir, en lo que no se puede ver o sentir, se podrían aumentar las posibilidades de transformación. Planteo la pregunta de cómo lo imposible, los fallos y lo impredecible eliden con la ecuación de conocimiento y dominación, y examino estos intersticios.

Lo imposible, los fallos
y lo impredecible
eliden con la ecuación
de conocimiento y
dominación

Localización inteligente de objetivos: política de conocimiento de los sistemas aéreos no tripulados

La capacidad de las dinámicas interculturales, muchas de ellas mencionadas en este volumen, ofrecen posibilidades para formas de intercambio ricas y productivas, al interrelacionar a diversos y numerosos grupos de personas. Sin embargo, estas relaciones transcurren al mismo tiempo que los encuentros culturales que ponen en peligro estas posibilidades. La obra *Orientalismo* (1979), de Edward Said, subraya cómo el conocimiento de otros está sistemáticamente ligado a las relaciones coloniales y post-coloniales, en las que se priorizan la dominación y control occidental. La reciente obra de Rey Chow, *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work* (2006), estudia la producción de conocimiento y localización de objetivos a nivel mundial en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Afirma que el desarrollo de Estudios de Área, utilizando para el análisis de las diferentes regiones del mundo científicos sociales y lingüistas, estaba ligado a una serie de proyectos de la Guerra Fría que aspiraban al control sistemático del mundo, y más concretamente, a los programas de misiles nucleares estadounidenses (Chow, 2006: 12-15). La opinión de Chow presenta un marco adecuado para la reflexión sobre los encuentros culturales representados por el MQ-1 Predator, que reúne información y localiza objetivos.

Los MQ-1 Predator tienen su origen en vehículos no tripulados desarrollados para misiones de reconocimiento durante la Guerra Fría, y proporcionan imágenes continuas e infrarrojas en tiempo real de las zonas que sobrevuelan. A menudo se utilizan en combinación con sistemas de vigilancia que captan las comunicaciones de teléfonos móviles o satélites. La mayoría de los MQ-1 Predator están dirigidos desde bases de Estados Unidos, en las que el operario supervisa el sistema a través de información transmitida a una pantalla de ordenador y dirige los UAS por satélite. Armados con misiles Hellfire y un designador láser, los operarios del MQ-1 Predator pueden identificar con un láser el objetivo hacia el que dirigir el misil. Los soldados que se encuentren sobre el terreno también pueden utilizar punteros láser para guiar los ataques de los misiles (Singer, 2009: 34-37). La precisión y el éxito atribuido a los MQ-1 Predator (Departamento de Defensa, 2005; Drew, 2009: A1+) se basan

Aunque el ejército de Estados Unidos promociona los UAS como el ojo que todo lo ve, están limitados y dependen principalmente de imágenes y de comunicación interceptada

en la posibilidad de reunir información de manera constante en tiempo real y utilizar el sistema láser para localizar los objetivos. Es significativo que la tragedia de la información errónea también se haga patente en este circuito. Aunque el ejército de Estados Unidos promociona los UAS como el ojo que todo lo ve, están limitados y dependen principalmente de imágenes y de comunicación interceptada. Además, pese a que los operarios del ejército de Estados Unidos y a la CIA tengan un acceso más amplio a través del UAS, su manera de ver y oír es muy limitada. Estas formas de interacción, observación y escuchas no sólo reducen las posibles relaciones con el objetivo, sino que también crean un «nosotros» diferente del objetivo.

Este movimiento de los otros a los operarios sugiere que los encuentros culturales son intrínsecos a la política de conocimiento. Para poder estudiarlo más a fondo, utilizo el concepto de bio-poder. En *Seguridad, Territorio, Población* (2009), Michel Foucault define el bio-poder como «la serie de mecanismos a través de los cuales los rasgos biológicos básicos de las especies humanas se convierten en los objetivos de una estrategia política, una estrategia general de poder...» (Foucault, 2009: 1). Esta información traza formas de poder contemporáneas que los UAS hacen posible. Foucault sostiene que las técnicas de vigilancia, análisis y reflexión utilizadas en tiempos modernos han llegado a definir al ser humano biológicamente y como una superficie para formas de gobierno calculadas y reflejadas. A través de estas técnicas surge una concepción particular del ser humano, que no sólo reflexiona sobre aquellos que son vigilados sino también sobre los que vigilan (Foucault, 2009: 71-80), lo que complica el circuito estratégico de información y localización de objetivos, mostrando el impacto de este sistema tanto en los objetivos enemigos, como en las personas que desarrollan y utilizan los UAS. A continuación examino los mecanismos humanos y no humanos y los procedimientos que desencadena el MQ-1 Predator, señalando cómo las estrategias tecnológicas se dividen en bio-poder en sus iteraciones más recientes y cómo esto lleva a formulaciones particulares de lo que es humano.

Los MQ-1 Predator vuelan más bajo y más despacio que un avión pilotado, y algunos modelos pueden volar ininterrumpidamente hasta 22 horas, más del doble de lo que podría volar un piloto humano (Drew, 2009: A1+). Estos aspectos del UAS reflejan que el sistema es «más que humano» y puede llevar a cabo, mediante su tecnología, estrategias antes consideradas imposibles. Los UAS son poderosos recuerdos de cómo los humanos llegan más allá a través de la tecnología y las consecuencia de ello. Sin embargo, el término del sistema, «no tripulado», no es el adecuado, pues siempre hay humanos conectados con él. La tripulación de tierra, situada en una base aérea cercana al lugar en el que se despliega el UAS, controla el despegue y el aterrizaje de los aviones. Una vez que el UAS está en el aire, las operaciones son controladas por pilotos y operarios de sensores con base en trailers de control en Estados Unidos. La información y las imágenes transmitidas a través del UAS se pueden visualizar en pantallas localizadas no sólo en el trailer de control, sino en el campo de batalla, en el Pentágono o en la Casa Blanca, mientras que las órdenes militares se suelen transmitir a los operarios a través de un *chat* (Singer, 2009: 35, 337). Por lo tanto, aunque el término UAS implica que no están tripulados, son una prótesis que define el contexto del soldado americano y las órdenes que recibe, en oposición a otros, que son objetivos fuera del sistema.

Ecologías políticas: UAS entre Nevada y Waziristán

Los sistemas aéreos no tripulados incorporan complejas relaciones entre humanos y no humanos. La exposición anterior ha permitido exponer cómo se utilizan los UAS contra otros, diferenciando poblaciones mediante tecnologías de bio-poder. Estudios científicos y tecnológicos (STS, por sus siglas en inglés) contribuyen a este análisis proporcionando métodos para replantear cómo actúan los humanos junto a complicados procesos físicos, técnicos y biológicos. En *States of Knowledge* (2004), Sheila Jasanoff, teórica de los STS, propone el concepto de co-producción para estudiar los estados producidos a través de interacciones entre humanos y no humanos. Afirma que «el conocimiento y sus representaciones materiales resultan del trabajo social y al mismo tiempo crean formas de vida social» (Jasanoff, 2004: 2). La combinación de materialidad y conocimiento capta cómo el UAS le da forma a los Estados Unidos y a sus soldados, al tiempo que estos le dan forma al sistema en sí. Jasanoff estudia «la forma en la que se introduce la creación de conocimiento en las prácticas de conformación de estados o de gobierno y, a la inversa, cómo las prácticas de gobierno influyen en la creación y utilización del conocimiento» (Jasanoff, 2004: 3). También afirma que el término juega con diferentes capas de la palabra «estado», que no sólo se refiere a un órgano gobernado, sino también a diferentes formas organizativas, materiales y materializadas (ibid). Los UAS son la tecnología utilizada por Estados Unidos para reunir información y desarrollar su política. Sin embargo, la co-producción entre la tecnología y el estado no sólo se producen a nivel nacional, sino que las tecnologías de UAS muestran diferentes aspectos de co-producción entre geografía física, infraestructura técnica, funcionarios gubernamentales, representantes de la industria, portavoces de los medios de comunicación y movimientos de oposición.

Los STS, desarrollados como una reacción al determinismo tecnológico, destacan las múltiples y diversas relaciones técnicas y materiales que unen a los humanos y a los no humanos (Bijker, 2006). De esta forma, me gustaría subrayar que las técnicas de bio-poder desarrolladas por los UAS no están predeterminadas, sino co-producidas constantemente a través de las relaciones cambiantes entre humanos y no humanos. En *Cosmopolitics* (2010), Isabelle Stengers profundiza en el concepto de ecología política para estudiar estas interconexiones. Para que algo sea inteligible, sostiene, no basta con que represente la realidad. También hay que conferirle un valor. Según Stengers, «La ecología es, por tanto, la ciencia de multiplicidades, causalidades dispares y creaciones de sentido involuntarias» (Stengers, 2010: 34). En este informe utilizo el plural, ecologías políticas, para poner de relieve cómo los UAS están presentes en ámbitos militares, económicos, políticos y científicos y más allá de estos. Aunque recelo del modo en el que Estados Unidos despliega los UAS, también quiero subrayar que no son exclusivos de ninguna potencia. Más abajo hablo de cómo los UAS pueden unir y dividir dos zonas geográficamente diferentes y analizo las múltiples relaciones co-producidas por estas interconexiones y disyuntivas.

En los trailers de control de la Base Aérea de Creech en Indian Springs, Nevada, los operarios de UAS manejan MQ-1 Predators en zonas de guerra y en otras que no lo son. Se encuentra en una base aérea auxiliar de la Segunda Guerra Mundial, adyacente al emplazamiento de pruebas nucleares de Nevada, a unos 45 minutos al noroeste de Las Vegas

La industria de los UAS defiende y promueve un mercado creciente de sistemas no tripulados, y los analistas defienden que su importancia dentro del ejército de Estados Unidos en el siglo XXI será cada vez mayor

(Fuerzas Aéreas de Estados Unidos, 2012). La empresa encargada de la fabricación del UAS es General Atomics, una empresa privada subcontratista en el campo de la defensa de San Diego, California, fundada en 1955. Como su nombre indica, la empresa empezó desarrollando armas para misiles nucleares, y los programas UAS surgieron a partir de proyectos de armas dirigidas y de los primeros aviones no tripulados de reconocimiento (General Atomics and Affiliated Companies, 2012). Los aviones no tripulados, como se los llamaba durante la Guerra Fría, se utilizaban para diferentes misiones, servían de blanco de prueba, medían los efectos de las pruebas atómicas y recogían imágenes con cámaras filmadoras (Zaloga, 2008). El primer MQ-1 Predator con funciones de vigilancia se desplegó en 1995 durante la guerra de Bosnia (Oficina de Reconocimiento Aéreo de Defensa, 1996). En 2001 se añadieron misiles al sistema y en octubre de 2004, tras su uso generalizado durante la invasión de Irak, el MQ-1 Predator alcanzó las 100.000 horas de vuelo (Departamento de Defensa, 2005). En 2012, el Departamento de Defensa anunció que el 31% de todos los sistemas aéreos del ejército no llevaban tripulación, una cifra cinco veces superior a la de 2005 (Ackerman & Shachtman, 2012). La industria de los UAS defiende y promueve un mercado creciente de sistemas no tripulados, y los analistas defienden que su importancia dentro del ejército de Estados Unidos en el siglo XXI será cada vez mayor (Singer, 2009).

Los UAS fueron muy importantes en la ocupación de Irak por Estados Unidos y siguen desempeñando un papel protagonista en Afganistán. Como arma, el MQ-1 Predator también se ha utilizado fuera de zonas de guerra declarada, como Yemen, Pakistán y Somalia. Las investigaciones realizadas por Naciones Unidas y Amnistía Internacional han suscitado preocupaciones de índole jurídica sobre la utilización de UAS en ataques selectivos fuera de zonas de guerra, las llamadas ejecuciones extrajudiciales (Horton, 2010; Reuters, 2002: A21). De entre estos lugares, el que más ataques de UAS ha sufrido ha sido Pakistán. El 15 de febrero de 2012, Estados Unidos había informado de 314 ataques de aviones no tripulados en Pakistán, la mayoría en la región de Waziristán, al norte de país, en la frontera con Afganistán. Desde 2004, y tras un importante crecimiento desde principios de 2007, los ataques han acabado con la vida de entre 1.741 y 2.712 personas. La gran discrepancia entre ambas cifras muestra la dificultad de obtener información sobre los ataques. Aunque Estados Unidos no ha reconocido oficialmente los ataques de UAS en Pakistán, sí que ha insistido en el éxito del programa. Los oficiales mantienen que las muertes de civiles corresponden a menos del 20% de las cifras totales de muertos, y tan sólo al 5% de las que se han producido entre 2010 y 2012 (New America Foundation, 2012). Estos informes difieren de manera significativa de los ofrecidos por el gobierno y la prensa pakistaní y por observadores independientes, que afirman que el 90% de los muertos en los ataques son civiles (Rogers, 2010).

La región de Waziristán es conocida en Pakistán como un Área Tribal bajo administración federal, y las políticas que rigen el gobierno en la región se derivan del Reglamento relativo a Delitos de Fronteras (*Frontier Crimes Regulation*) establecidos por el Raj británico en 1901. Esta zona, que contribuyó a la creación de Pakistán en 1947, fue de gran importancia estratégica durante la guerra de Afganistán contra la Unión Soviética en los años ochenta. Constitucionalmente, la región no está obligada a cumplir las decisiones tomadas por el Parlamento, y el Presidente de Pakistán

ejerce un control considerable y directo sobre la región. El acceso es limitado (Rakisits, 2008). Sin embargo, no se han logrado contener las protestas provocadas por los ataques de los aviones no tripulados. Según informes de 2011, miles de personas han participado en estas protestas. Además, se ha convertido en un problema político de creciente importancia para Pakistán y Estados Unidos (Al Jazeera, 2011). Mientras los soldados estadounidenses vigilan la región, los habitantes de esta desconfían de la omnipresencia de los aviones no tripulados. El MQ-1 Predator está construido con un motor parecido a los utilizados por las motonieves. Al igual que estas, el avión emite un zumbido inconfundible, que se puede oír cuando vuela a baja altura (American Forces Information Service, 2011). El constante zumbido del avión no tripulado sobrevolando la tierra, a menudo en grupos de cuatro o cinco, se ha convertido en una característica del sistema aéreo de Waziristán. El zumbido es un recordatorio permanente de que «ellos» podrían atacar en cualquier momento. La gente de la región utiliza la palabra *Bangana*, una onomatopeya en pastún, que puede significar trueno o avispero, para describir los UAS (Rogers, 2010: 20).

Las anteriores escenas fragmentadas sugieren una serie de marcos incompatibles pero profundamente interconectados. Las diferencias lingüísticas, entre UAS, aviones no tripulados y *bangana*, hacen referencia a patrones tecnológicos, económicos, políticos y sociales que dan lugar a dos ecologías desiguales pero relacionadas. Los soldados, que trabajan desde los trailers de control situados en el desierto de Nevada, observan y escuchan a través de un sistema de aviones no tripulados que surgió a raíz de las relaciones militares e industriales de la Guerra Fría. Sus ataques se disimulan con un vocabulario que hace pensar en la protección frente al terrorismo. Los sistemas de armas y los soldados se justifican así a los ojos de los ciudadanos norteamericanos, imitando la lógica desarrollada durante la Guerra Fría. Aún así, la red de vigilancia y los ataques extrajudiciales que los UAS hacen posible no han logrado controlar las regiones fronterizas que se disputan históricamente Pakistán y Afganistán. Por el contrario, el zumbido del sistema ha dado lugar a críticas, descontento y protestas generalizadas. Como han sugerido algunos analistas, los aviones no tripulados podrían estar debilitando el poder de Estados Unidos (Bishara, 2009; Horton, 2010; Swift, 2011).

Me preocupan profundamente las consecuencias legales y políticas que se derivan de estos ataques de los UAS de Estados Unidos, y apoyo los esfuerzos continuados por cuestionar los ataques de los aviones no tripulados a través de estos medios. Sin embargo, la parte final de mi documento, en la que examino las cuestiones que plantean los aviones no tripulados, se basa en un vídeo. Utilizo este relato en pantalla para reflexionar sobre el trabajo crítico que puede realizarse en términos visuales y afectivos en relación con los UAS. El ejército de Estados Unidos describe las imágenes transmitidas a través de UAS como información. Sin embargo, las ecologías políticas sugieren que estas imágenes deberían considerarse una transmisión de valores, que le permite a Estados Unidos ordenar sistemáticamente ataques contra grupos concretos en determinadas regiones geográficas. Mi análisis de *5,000 Feet is the Best*, que se origina y al mismo tiempo constituye una respuesta a las ecologías políticas descritas más arriba, no ofrece una respuesta sencilla a la letalidad del UAS. Por el contrario, hago hincapié en el papel de la disyunción, la imposibilidad y el fracaso para sugerir que estas brechas muestran numerosos aspectos que deben revisarse, además de replantearse y de re-imaginar el uso de los UAS.

La red de vigilancia y los ataques extrajudiciales que los UAS hacen posible no han logrado controlar las regiones fronterizas que se disputan históricamente Pakistán y Afganistán

5,000 Feet is the Best

El vídeo de Omer Fast, *5,000 Feet is the Best* (2011), representa una crítica sutil e intuitiva del programa MQ-1 Predator de Estados Unidos. Utilizo este artículo para explicar las tensiones desarrolladas en anteriores secciones. El vídeo, que interrelaciona lo conocido y lo desconocido, presenta la problemática de los conceptos de realidad, ficción, éxito, fracaso, imágenes y comunicación. De esta forma, Fast hace alusión al reto al que los aviones no tripulados deban posiblemente hacer frente ateniéndose a sus múltiples impactos, y cambiando así la singular ecuación de conocimiento y poder que desarrollan sin éxito. El vídeo se basa en una crónica narrada por el operario de un MQ-1 Predator que sufre un trastorno por estrés postraumático (TEPT). Sin embargo, esta circunstancia no queda patente desde el primer momento, y más bien parece una serie de entrevistas entre dos personajes, en la que uno de ellos representa al piloto del avión no tripulado y el otro asume el papel de periodista. La entrevista tiene lugar en una habitación de hotel imprecisa, pero la imagen está grabada de manera muy vívida. Su encuentro se repite tres veces. Entre cada uno, el operario del MQ-1 Predator cuenta parte de su historia. Su relato, su voz y su estado de ánimo contrastan con la interpretación del actor. La duplicidad entre el operario y el actor es significativa, y muestra la dificultad que entraña separar al individuo del papel que se espera que represente, quedando patente así esta dualidad.

Cada entrevista empieza con la pregunta del periodista «¿Va todo bien?» después de que el piloto entre en la habitación y se tumbe en la cama. El piloto responde, «Sí, todo bien». En un momento tenso entre ellos, el piloto le dice al periodista, «No pensé que fueras a grabarlo». El periodista le responde «Si te sientes incómodo, podemos parar». «Sí, de acuerdo» contesta el piloto. Se toma unas pastillas, y le pregunta al periodista si pueden darse prisa, porque tiene cita con el médico. El periodista le pregunta: «¿Qué te diferencia de un piloto de verdad?» «Nada», responde el piloto. En cada repetición, la explicación de por qué no hay ninguna diferencia entre él y un piloto de verdad lleva a una viñeta diferente, en principio no relacionada con su trabajo como piloto de UAS. Grabado en tomas neutras, el piloto de aviones no tripulados cuenta una historia sobre un joven obsesionado con los trenes que asume la identidad de un maquinista de tren por un día. Al final del día, la policía le pilló forzando la entrada de su propia casa porque se ha dejado las llaves en la taquilla del verdadero maquinista. El periodista le pregunta qué tiene que ver esa historia con ser un piloto de aviones no tripulados. Responde: «La moraleja de la historia es [...] que hay que separar la vida laboral de la privada». «No lo dices en serio», contesta el periodista. Pero la viñeta también habla de raza. El papel del conductor lo representa un hombre negro, hasta que el periodista pregunta, «¿Por qué tiene que ser negro?» El piloto responde, «No no he dicho que fuera negro. ¿Quién ha dicho nada sobre el color?» La imagen cambia a un hombre blanco y el piloto explica «Esto no tiene nada que ver con la raza».

Cuando acaba la historia, el entrevistado abandona la habitación del hotel, después de aconsejarle al periodista que «le haga preguntas mejores», y mira su reflejo antes de salir al pasillo. La imagen vuelve entonces a la historia narrada por el operario del MQ-1 Predator. La primera vez que el espectador lo ve, su cara está borrosa y el único rasgo discernible son los ojos. Narra entonces la historia una voz en off, mientras se muestran una serie de tomas aéreas. Estas incluyen la imagen de un chico en bici por las

calles de un barrio residencial, un pueblo de Nueva Inglaterra, reconocible por la torre blanca de la iglesia en el centro de la imagen, y una visión nocturna de Las Vegas, iluminada por colores y luces intermitentes. El operario del MQ-1 Predator afirma: «Supongo que el Predator es como jugar a un videojuego, como jugar al mismo videojuego durante cuatro años seguidos en el mismo nivel». A medida que las imágenes avanzan despacio bajo el espectador, recuerda: «Una vez, observé una casa durante un mes, once horas al día». Pero también había momentos de estrés. «Hay una parte horrible de trabajar con un Predator. Ves mucha muerte [...] haciendo esto, no podía evitar pensar en todas las personas que habían perdido la vida como consecuencia directa de mis actos».

Los temas de raza y muerte están presentes en la última viñeta. El piloto cuenta cómo «Mamá, Papá, Johnny y la pequeña Zoe se fueron de viaje». La imagen muestra a una familia blanca americana metiendo sus cosas en una ranchera frente a su casa de un barrio residencial. Van dejando la ciudad atrás a medida que atraviesan diferentes controles militares y adentrándose en el campo. Cuando se encuentran en medio de una solitaria carretera sin asfaltar, ven a un grupo de hombres a lo lejos y paran el coche. Los hombres están enterrando un artefacto explosivo improvisado. El piloto describe la situación: «Uno de los hombres es más joven, casi un adolescente, y lleva el turbante tradicional». La imagen muestra a un hombre blanco con una camiseta y una gorra de béisbol. La narración continúa: «Los otros dos hombres son mayores que él. Están vestidos con prendas más típica de las tribus del sur». Estos dos hombres llevan camisas y gorras. Uno de ellos levanta el arma indicando que el vehículo puede avanzar. El coche pasa lentamente frente a los hombres. El espectador es informado de que se ha «evitado la crisis» y los tres hombres intercambian sonrisas con la familia. Un primer plano muestra al conductor apretándole la mano a su esposa. En ese momento, un misil Hellfire explota, «prácticamente vaporizando a los hombres con el impacto» y la familia sale del vehículo como si fueran fantasmas.

Reconstruir el ataque del MQ-1 Predator con una familia americana blanca como objetivo pone en evidencia los supuestos culturales transmitidos por las imágenes del UAS. El ataque del misil Hellfire del vídeo de Fast desarrolla en particular los elementos clave del ataque del avión no tripulado que describí al principio de este documento. Incluso aunque el piloto del avión no tripulado diga «quién ha dicho nada de raza», se utilizan factores como el color de la piel, la ropa y la edad para localizar determinados objetivos humanos. *5,000 Feet is the Best* muestra cómo el circuito de información y localización de objetivos permite que el UAS acabe con la vida de unas personas identificadas como otras, utilizando para los personajes americanos del vídeo los supuestos establecidos para pueblos tribales de Afganistán y Pakistán. Sin embargo, *5,000 Feet is the Best* desestabiliza esta situación al analizar no sólo el objetivo, sino también a la persona que dispara. No se trata de figuras independientes, sino relacionadas. En vez de presentar al operario MQ-1 Predator desde una posición de dominación, el vídeo de Fast construye el personaje a partir de su condición de TEPT. Al interrelacionar estas dos capas, la capa de éxito del MQ-1 Predator revela una relación con graves imperfecciones, como el imposible diálogo entre el piloto y el periodista. Al estudiar la tecnología de los UAS como una densa red de ecologías políticas conectadas se ponen de manifiesto sus fallos, que exigen un replanteamiento de cómo humanos y no humanos, a través de los UAS, conforman y determinan formas sociales que son al mismo tiempo personales, políticas e interculturales.

«Supongo que el Predator es como jugar a un videojuego, como jugar al mismo videojuego durante cuatro años seguidos en el mismo nivel»

Humanos y no humanos, a través de los UAS, conforman y determinan formas sociales que son al mismo tiempo personales, políticas e interculturales

Referencias bibliográficas

Ackerman, Spencer & Shachtman, Noah. «Almost 1 in 3 U.S. Warplanes is a Robot». *The Danger Room: What's Next in National Security* (9 de enero, 2012). [Fecha de acceso 19.02.2012] <http://www.wired.com/dangerroom/2012/01/drone-report/>

Al Jazeera. «Pakistanis Protest against Drone Strikes». *Al Jazeera* (22 de mayo, 2011) [Fecha de acceso 12.02.12] <http://english.aljazeera.net/news/asia/2011/05/201152262955326528.htm>

American Forces Information Service. «Predator UAV Proves Its Worth». *About.com U.S. Military* (6 de abril de 2011) [Fecha de acceso 19.06.2011] <http://usmilitary.about.com/cs/afweapons/a/preditor.htm>

Bijker, Wiebe E. «Why and How Technology Matters», in: Goodin, Robert E. & Tilly, Charles (eds.) *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006, págs. 681-706.

Bishara, Marwan. «Neither Wars nor Drones». *Al Jazeera* (31 de diciembre, 2009) [Fecha de publicación 15.06.2011] <http://www.aljazeera.com/focus/imperium/2009/12/20091231125821208452.html>

Chow, Rey. *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work*. Chapel Hill, NC: Duke University Press, 2006.

Oficina de Reconocimiento Aéreo de Defensa. *UAV Annual Report FY 1996* (6 de noviembre, 1996). Washington, D.C.

Departamento de Defensa. *Unmanned Aircraft Systems Roadmap 2005-2030* (4 de agosto, 2005). Washington, D.C.

Drew, Christopher «Drones Are Weapons of Choice in Fighting Qaeda». *New York Times* (17 de marzo, 2009). P. A1+.

Fast, Omer. *5000 Feet is the Best*, 2011.

Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: Curso del Collège de Francia 1977-1978*. Editorial Akal.

General Atomics and Affiliated Companies. *General Atomics* (2012) [Fecha de publicación 18.02.2012] <http://www.ga.com/index.php>

Herold, Marc. «The Problem with Predator». *Cursor* (12 de enero, 2003) [Fecha de publicación 12.02.2012] <http://cursor.org/stories/dronesyndrome.htm>

Horton, Scott. «Rules for Drone Wars: Six Questions for Philip Alston.» *Harper's Magazine* (9 de junio, 2010) [Fecha de publicación 19.06.2011] <http://www.harpers.org/archive/2010/06/hbc-90007190>

Jasanoff, Sheila (ed.) *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*. London: Routledge, 2004.

National Post New Services. «CIA May Have Hit Al-Qaeda Leader: Predator Drone Fires Hellfire Missile on Tora Bora Convoy». *National Post* (8 de febrero, 2002), p. A10.

New America Foundation. «The Year of the Drone: An Analysis of U.S. Drone Strikes in Pakistan 2004-2011». *Counterterrorism Strategy Initiative* (15 de febrero, 2012) [Fecha de publicación 17.02.2012] <http://counterterrorism.newamerica.net/drones>

Rakisits, Claude. «Pakistan's Tribal Areas: A Critical No-Man's Land». *Webster University Forum* (25 de abril, 2008) [Fecha de publicación 1.06.2011] http://www.geopoliticalassessments.com/Pakistan_s_Tribal_Areas.pdf

Reuters. «Rights Group Questions Attack; Amnesty Says Missile Strike in Yemen May Be Illegal». *The Washington Post* (9 de noviembre, 2002), p. A21.

Rogers, Chris. «Civilian Harm and Conflict in Northwest Pakistan». *CIVIC: Campaign for Innocent Victims in Conflict*, (October 2010) [Fecha de publicación 10.06.2011] <http://www.civicworldwide.org/healing-the-wounds/pakistan/445>

Said, Edward. *Orientalismo*. Editorial Debate, 2002.

Scarborough, Rowan. «U.S. Strike Likely Killed Top Terrorist: Finance Official Thought Dead». *The Washington Post* (13 de febrero, 2002), pág. A21.

Shanker, Thom & Risen, James. «Raid's Aftermath: U.S. Troops Search for Clues to Victims of Missile Strike». *The New York Times* (11 de febrero, 2002), pág. 12.

Singer, Peter W. *Wired for War: The Robotics Revolution and Conflict in the Twenty-first Century*. Nueva York: The Penguin Press, 2010.

Sisk, Richard. «Officials Applaud Drone Hit». *Daily News* (8 de febrero, 2002), pág. 20.

Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics I (Posthumanities)*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010.

Swift, Daniel. «Drone Knowns and Unknowns». *Harpers* (7 de octubre, 2011) [Fecha de publicación 4.11.2011] <http://harpers.org/archive/2011/10/hbc-90008288>

Fuerza Aérea de los Estados Unidos. *Creech Air Force Base* [Fecha de publicación 20.02.2012] <http://www.creech.af.mil/>

Zaloga, Steven J. *Unmanned Aerial Vehicles: Robotic Air Warfare 1917-2007*. Oxford: Osprey Publishing, 2008.

PANEL II. ESTRATEGIAS Y RESISTENCIAS DESDE LA POLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

- REFLEXIONES SOBRE LAS ESTRATEGIAS Y LAS RESISTENCIAS DESDE LAS POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

Alexandra Zavos

- APORTES DE LOS ESTUDIOS SOBRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD A LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO A PARTIR DE UNA INTERVENCIÓN EN DINÁMICAS SOCIOCULTURALES PARA FORTALECER LAS RELACIONES ENTRE VECINOS EN BARRIOS POPULARES DE LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (MÉXICO)

Yann Bona Beauvois

- «YO ES OTRO»: EL DESDOBLAMIENTO COMO ESTRATEGIA PARA ENCARAR UNA INVESTIGACIÓN QUE INCLUYE LA PROPIA EXPERIENCIA

Alba Marina González Smeja

- CONFORMIDADES Y DISCONFORMIDADES EN HABITAR LOS MÁRGENES EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Barbara Biglia Pérez y Edurne Jiménez Pérez

Alexandra Zavos

Investigadora Senior, Centre for Gender Studies, Panteion University

Alexandra.zavos@gmail.com

La cuestión es que se puede actuar en la posibilidad de una variación dentro de una reiteración. Para ser inteligibles, tenemos que repetir lo familiar y normalizado. No se trata de la posibilidad de reiterar sino de cómo hacerlo de manera que la reiteración desplace a aquello que la posibilita. Si bien el trabajo de Butler trataba sobre los resultados de género, puede servir de base para replantear las prácticas de la metodología feminista y desplazar la idea de que la metodología debe llevarnos a algún ámbito de conocimiento no cómplice. En lugar de ello, el objetivo de la metodología consiste en negociar el «terreno de juego» de las complicaciones instructivas que los proyectos del conocimiento engendran en relación con la política del conocimiento. Aquí el método vuelve a erigirse como una forma de abordar el caótico universo de la ciencia a través de prácticas arriesgadas que viajan a través de contextos y vuelven a plantearse con cada consulta. (Lather, 2007: 39).

Aceptando la invitación de la teórica feminista Patti Lather de «replantear las prácticas de la metodología feminista» para abordar «las complicaciones que los proyectos del conocimiento engendran en relación con la política del conocimiento», en este artículo reflexiono sobre los problemas de autoridad y poder a los que se enfrenta el investigador y los usos en los que se emplaza ese poder, estudiando la complejidad de llevar a cabo una investigación activista en un contexto político. Para ello, me he servido de mis propias experiencias de trabajo en temas de derechos de mujeres inmigrantes con un grupo antirracista de izquierdas en Atenas, aquí denominado anónimamente «Acción de Apoyo». Tomando como base el trabajo realizado para elaborar una iniciativa de «género y migración» en «Acción de Apoyo», he estudiado las distintas expresiones de género y raza que han conformado las relaciones políticas entre yo misma y otros activistas griegos e inmigrantes, y destaco algunas de las complicaciones y situaciones de desplazamiento que han surgido en consecuencia.

Mi doble condición de activista e investigadora dio lugar a un solapamiento importante: las relaciones políticas que establecí constituían a la vez mi campo de investigación

El conocimiento se produce en una red de relaciones sociales, jerárquica y asimétricamente ordenada, respetada e impugnada

He llevado a cabo este estudio a modo de intervención feminista en política antirracista en materia de inmigración. El objetivo era aprender y exponer públicamente la postura y los problemas de las mujeres inmigrantes en Grecia y, con ello, *intervenir* en las prácticas antirracistas dominantes que tienden a representar a los inmigrantes en términos generales «humanos», ocultando las desigualdades cruzadas de género y raza que revelan sus experiencias y trayectorias. Mi doble condición de activista e investigadora dio lugar a un solapamiento importante: las relaciones políticas que establecí constituían a la vez mi campo de investigación. Esta investigación, diseñada y llevada a la práctica a modo de proyecto político, en la que las fronteras entre la producción de conocimiento y el activismo se difuminan necesariamente, se denomina «investigación activista» (Biglia, 2006; Zavos y Biglia, 2009). Los múltiples y cambiantes registros metodológicos de este compromiso ponen de manifiesto el desarrollo específico del contexto, impredecible y «confuso» de este estudio que aspira a adoptar un enfoque «de abajo arriba» más que «de arriba abajo» (Mac Lure, 2006).

El hecho de poner en marcha una iniciativa de «género y migración» entró a formar parte de mi trabajo de tesis doctoral¹ que llevé a cabo entre septiembre de 2005 y julio de 2006. En el transcurso de ese año, junto con otros miembros griegos de «Acción de Apoyo» y mujeres inmigrantes, organizamos una campaña sobre los problemas a los que se enfrentan las mujeres inmigrantes que trabajan como empleadas del hogar en Grecia; un problema no abordado hasta la fecha por el movimiento antirracista. La iniciativa implicaba la constitución de un reducido grupo de trabajo dentro de «Acción de Apoyo» cuya misión sería la investigación y la sensibilización respecto a las condiciones jurídicas y laborales específicas de las mujeres inmigrantes que trabajan como empleadas del hogar, establecer contacto con distintas comunidades de inmigrantes, mujeres inmigrantes individuales y con representantes de sindicatos, organizar asambleas públicas y realizar una intervención política durante el Festival Antirracista de Atenas, punto cumbre anual de las movilizaciones antirracistas en Grecia. En este artículo recorro a mis notas (en adelante, FD) y registros de campo (en adelante, FN) como material narrativo para hacer un seguimiento no solo de los discursos a través de los cuales adoptamos distintas posturas de género y raza, sino también de los razonamientos seguidos para entender y abordar estas asimetrías de poder, así como los sentimientos que han rodeado y caracterizado mi compromiso político y de investigación, situando así mi experiencia personal dentro de una dinámica sociocultural más amplia.

La ambigua posición del investigador: negociar el «terreno de juego»

La teoría feminista, con sus incursiones en la epistemología y la metodología, ha desempeñado un papel decisivo a la hora de conceptualizar, deconstruir y recontextualizar el proceso de investigación como un compromiso emplazado, relacional, responsable y reflexivo (Fonow y Cook, 2005; Harding, 2004; Haraway, 1991). En respuesta a los supuestos objetivistas, y masculinistas, sobre la naturaleza de la producción del conocimiento como esfuerzo neutral, desligado y global, se sostiene que el conocimiento se produce en una red de relaciones sociales, jerárquica y asimétricamente ordenada, respetada e impugnada, y que

1. Tesis doctoral, «The politics of gender and migration in an anti-racist group in Athens», Manchester Metropolitan University, marzo de 2010.

por lo tanto constituye un campo político abierto a las resignificaciones (Hooks, 2004). La investigación feminista no significa estudiar *exclusivamente* (para, sobre, con) mujeres, «dar voz» o «validar» (externamente) su experiencia como una categoría social aparte, y excepcional (Smith, 1991), sino que *también* significa estudiar las relaciones de poder y la política de representación que están implícitas en la construcción social y discursiva de la diferencia y que se ponen de manifiesto en distintos contextos sociales, siendo el ámbito de la investigación uno de ellos (Phoenix, 1994). Hacerlo de manera consistente requiere, entre otras cosas, la inclusión del fracaso, el silencio, la connivencia o el conflicto allí donde se rebaten las fronteras del derecho en un intento por renegociar las relaciones de poder, los compromisos y las relaciones personales dentro del ámbito de la investigación.

Como ilustraré más adelante, mi experiencia de campo ha estado plagada de dudas sobre la solidez de mi enfoque de investigación y de inquietudes sobre su eficacia política.

Me siento bastante atada de pies y manos cuando pienso en a qué inmigrantes acercarme, cómo acercarme a ellos y con qué credenciales, cómo afrontar sus comprensibles reservas y sospechas sin contar con un respaldo institucional y sin nada que ofrecer. (Notas de campo, 25-11-05)

Cuestionar constantemente mis propios criterios y prioridades resultó bastante angustiante, y puso de manifiesto cómo la materialización de los compromisos particulares, tales como ser activista política e investigadora académica a la vez, es objeto de diferencias de género en términos normativos. Un elemento central de mis preocupaciones y frustraciones, como activista e investigadora, era mis relaciones con otros miembros de «Acción de Apoyo» y con las mujeres inmigrantes que participaban en la iniciativa. Como mujer «griega» activista en el ámbito de la política pública en Grecia, fue un reto asumir simultáneamente un papel autoritario (por lo que respecta a los inmigrantes y demás grupos antirracistas) y sumiso (por lo que respecta a los demás miembros de «Acción de apoyo»), viéndome constantemente obligada a justificar mis acciones, minimizar mis discrepancias y acomodarme a las prioridades e interpretaciones políticas de los demás. En este sentido, asumí una posición de poder compleja. Por una parte, se me atribuía y ejercía autoridad sobre otros activistas inmigrantes y, por otra, al estar circunscrita y sometida a las jerarquías establecidas en «mi propio grupo», dentro del que ostentaba una posición más marginal como mujer, como «recién llegada» y como investigadora académica con formación extranjera. Dicho de otro modo, era objeto de un doble imperativo: como activista «experta», se esperaba de mí (por parte de los miembros de «Acción de Apoyo» y otros activistas inmigrantes) que orientara a los inmigrantes, basándome en mis supuestos conocimientos políticos superiores, hacia la «correcta» implicación política en el activismo antirracista; como un miembro «cumplidor» (o competente) del grupo, se esperaba de mí que adoptara diligentemente y sin vacilaciones la agenda de «Acción de Apoyo», convirtiéndome en una de las portavoces del grupo. La tensión que generó este posicionamiento contradictorio y mi reacción ante ambas responsabilidades se convirtió en el punto de inflexión de toda mi experiencia como activista e investigadora. Además, mis propias raíces culturales ambivalentes, al tener orígenes familiares mixtos, contribuye-

Mi autoridad como activista podría describirse como promovida y restringida a la vez por las intersecciones de mi posición de género, de clase, racial y cultural

ron de manera significativa a aumentar mi sensación de inseguridad e incomodidad respecto a mi competencia cultural a la hora de entender y ejercer correctamente la «helenidad» en un contexto sociopolítico que daba por hecho la igualdad cultural entre los «griegos». En este sentido, pueden establecerse ciertos paralelismos entre mi experiencia como persona interna al límite y la de otros activistas inmigrantes en Grecia, que son ajenos al contexto sociocultural nacional griego (en su calidad de inmigrantes) pero a la vez pertenecen a la «familia» de organizaciones políticas antirracistas (en su calidad de compañeros activistas). Sin embargo, como ilustraré a continuación, en mi relación con las mujeres inmigrantes en lugar de basarme en esta posible afinidad para fomentar una «política feminista de alianza» (Phoenix, 2000) que reconociera las diferencias, asumí el papel de «guardián» para proteger la pureza ideológica de «Acción de Apoyo», excluyendo así a determinadas mujeres inmigrantes de nuestra iniciativa y reproduciendo inadvertidamente las fronteras etnoraciales de género que yo misma intentaba desbaratar.

Mi relación con las mujeres inmigrantes activistas estaba basada tanto en nuestras diferencias, asumidas o negadas, como en nuestros objetivos comunes, declarados o imaginados. En la práctica esto suponía que, dependiendo de las circunstancias, recurría tanto a discursos feministas sobre la opresión de la mujer, que creía que compartíamos como mujeres, como a discursos antirracistas sobre la explotación y persecución de los inmigrantes, que denunciábamos como activistas. No obstante, en la relación implícita que se estableció entre yo misma y las mujeres inmigrantes, yo ostentaba un estatus más privilegiado y con mayor autoridad en la sociedad griega y en el movimiento antirracista, que tuve que utilizar para promover causas de inmigrantes y de mujeres inmigrantes, aunque siempre dentro de los límites aceptables establecidos por «Acción de Apoyo». Así pues, mi autoridad como activista podría describirse como promovida y restringida a la vez por las intersecciones de mi posición de género, de clase, racial y cultural. En el siguiente apartado describo en detalle las deliberaciones y los retos que surgieron durante el desarrollo de la iniciativa de «género y migración» y, en particular, los escollos que las diferencias (y perjuicios) de género, raza y clase provocaron en nuestras relaciones personales y la eventual exclusión de una de sus miembros.

Puesta en marcha de la iniciativa sobre «género y migración». Tensiones de género, ansiedad racial y culpabilidad de clase: marginación y exclusión en un grupo antirracista de mujeres

Después de lo que me pareció un largo período de tiempo (septiembre de 2005 – diciembre de 2005) de negociaciones e investigaciones preliminares sobre dónde, con quién y cómo poner en marcha la iniciativa sobre «género y migración», «Acción de Apoyo» decidió que yo debía ser la responsable de formar un subgrupo sobre «género y migración», junto con cualquier otra persona que quisiera sumarse a esta iniciativa. Finalmente, nuestro subgrupo incluyó a tres mujeres griegas de «Acción de Apoyo», yo, Maria Plati, y Elsa Nomikou, y a una mujer inmigrante procedente de Nigeria, Kehinde Obinrin, que se sumó más tarde y se marchó poco después. (Los nombres utilizados para designar a los participantes no son reales).

La iniciativa debía presentarse a la asamblea general de «Acción de Apoyo» para su aprobación. Un par de días antes de la asamblea general, estando yo ya nerviosa ante la idea de enfrentarme a un público más amplio de activistas antirracistas, mantuve una fuerte discusión con uno de los miembros masculinos de más edad de «Acción de Apoyo» a cuenta de la actitud antirracista que predominaba a la hora de tratar con condescendencia a las comunidades de inmigrantes. La discusión giró en torno al tema de la participación de las mujeres inmigrantes. Los activistas masculinos de más edad sostenían que las mujeres inmigrantes bien no estaban interesadas en una acción colectiva (porque no asisten a las reuniones de sus asociaciones y comunidades de inmigrantes) bien eran incapaces de trasladar sus experiencias a un discurso político.

Nos dijeron que «las mujeres inmigrantes no son capaces de expresar los problemas correctamente; no pueden llegar a la raíz de los problemas; no conocen sus derechos, no saben cómo luchar por esos derechos. Tienes que hablar con ellas, y luego deducir el problema a partir de lo que te han dicho. Es muy difícil encontrar líderes [entre las mujeres inmigrantes]. Si no les estableces objetivos, para organizar acciones, no son capaces de avanzar.» (FN, 19-12-05)

Además, cuando María, una de los miembros de la iniciativa sobre «género e inmigración», comentó que existía una discriminación jurídica por lo que respecta específicamente a la legislación *sobre mujeres* –siendo el tema de la legalización de los inmigrantes uno de los puntos focales por excelencia del movimiento antirracista griego– porque no está previsto que las mujeres que emigran integradas en una familia puedan adquirir un estatus de residencia independiente, sino que deben «pertenecer» a sus maridos como si fueran apéndices, se afirmó que:

A las mujeres no les importa mucho si están o no legalizadas, no son de izquierdas, las decisiones las toman sus familias. (FN, 19-12-05)

Esta opinión, de nuevo, no solo relegaba a las mujeres a una posición secundaria dentro de sus familias, sino que también las tachaba de pasivas y apolíticas y presuponía su falta de interés. Así pues, si bien los problemas de las mujeres inmigrantes y la necesidad de que el movimiento antirracista llegara a ellas se adoptaron como nuevas líneas útiles de movilización, predominaba una actitud sexista por lo que respecta a las mujeres inmigrantes considerándolas como «sujetos inferiores» a sus homólogos hombres. Además, estas declaraciones también pueden interpretarse como un proceso de «salvaguarda» que pretendía regular nuestro acceso y acercamiento a las mujeres inmigrantes, que, hasta ahora, habían sido sujetos «fuera de los límites». Como observé:

El interés de los hombres en nuestra iniciativa nunca deja de asombrarme. Es como si necesitaran (por defecto) llevar la voz cantante, sin llegar a implicarse directamente pero estableciendo los parámetros generales y el marco/los límites de nuestro enfoque. No se trata solo (aunque por supuesto también) de compartir con nosotras sus experiencias, conocimientos, recursos, también es una especie de proceso de alineación o calibración, para asegurarse, a través de nuestra interacción, de que estamos en la misma página/agenda, y que entendemos lo que «de verdad» está en juego políticamente y cómo representarlo. Los hombres se alzan como los guardianes, protectores

Eludir la «raza», lo que en ocasiones se codifica como «tolerancia», lejos de indicar la ausencia de discriminación, actúa de hecho como una forma de racialización *implícita*

y creadores del perfil político correcto de la iniciativa. Nosotras, las «mujeres», quedamos relegadas a tareas más prácticas de implementación y cumplimiento, al trabajo «sucio». (FD, 18-12-05)

Proteger y orientar correctamente a las mujeres inmigrantes, además de presentarnos como «representantes» de «Acción de Apoyo», fueron dinámicas que se repitieron en los distintos niveles e instancias del recorrido de nuestra iniciativa. Representaban no solo una forma de disciplina política sino que también ocultaba un nerviosismo activista machista sobre la naturaleza de las mujeres, tanto inmigrantes como griegas, como consideradas como el «otro».

Siguiendo con nuestra trayectoria, la primera reunión de la iniciativa sobre «género y migración» se celebró el 12 de enero de 2006 en las oficinas de «Acción de Apoyo», en condiciones de frío extremo. Además de mí, otras tres mujeres participaron en esa reunión: Elsa, Maria y Kehinde. Utilizábamos el inglés como lengua común entre nosotras, ya que Kehinde no hablaba griego. Hablamos sobre la identidad de nuestro grupo, y coincidimos en que básicamente queríamos llegar a las mujeres inmigrantes (y a las mujeres activistas griegas) en calidad de *mujeres*, invocando una identidad de género común, y «no varias categorías específicas de mujeres». Kehinde, que había emigrado de Nigeria y trabajaba como periodista para *The African Informant*, una revista comercial para africanos residentes en Atenas, sugirió que creáramos distintos grupos de mujeres procedentes de distintos países y utilizáramos la revista para dar publicidad a nuestras reuniones; una sugerencia que ninguna de nosotras apoyó ya que no respondía a las estrategias de comunicación habituales de «Acción de Apoyo». No obstante, todas fuimos «muy educadas» y pusimos gran empeño en no herir la sensibilidad de nadie ni sugerir que existía una diferencia «real» entre nosotras, a pesar del hecho tan *real* de que Kehinde no solo era una joven inmigrante *africana* que vivía en Grecia sino que también estaba racialmente marcada como «*negra*». De hecho, el tema de la «raza» estuvo notablemente ausente de nuestras discusiones, y acuerdos, sobre la opresión de las mujeres inmigrantes en Grecia.

El hecho de que las mujeres blancas (activistas e investigadoras) eludan temas sensibles asociados a diferencias raciales se ha abordado en parte de la literatura feminista sobre relaciones interraciales como «ansiedad racial» (Burman y Chantler, 2003). Para que no se pueda decir que tienen prejuicios (es decir, para no ser acusadas de racismo), el término «raza» desaparece del vocabulario de las mujeres liberales blancas (incluyendo de «nuestros» vocabularios: el mío, el de Maria y el de Elsa) dejando un incómodo y elocuente vacío. Eludir la «raza», lo que en ocasiones se codifica como «tolerancia», lejos de indicar la ausencia de discriminación, actúa de hecho como una forma de racialización *implícita*, ya que elide el tema del privilegio por parte de aquellos que no están marcados racialmente, es decir las mujeres blancas, ocultando con ello los pilares ideológicos del racismo en las sociedades occidentales. En lugar de abordar el racismo como un aspecto sistémico de las relaciones sociales, la ocultación de la «raza» basándonos en el supuesto de igualdad o uniformidad –cuando en realidad ninguna de las dos cosas existe, ya que los sujetos «blancos» y «negros» están asimétricamente marcados– establece la invisibilidad simultánea tanto de la discriminación racial como del privilegio blanco (Ahmed, 2004). El antirracismo, por tanto, se proyecta como una postura moral e «iluminada», una cuestión de actitud individual(izada), más que una crítica política fundamental.

Es importante señalar que la propia Kehinde no deseaba ser identificada como «mujer negra» sino, en línea con nuestra agenda sobre migración, o para evitar posibles confrontaciones raciales incómodas, como «mujer africana». El hecho de que diera prioridad a su identidad de inmigrante por encima de su identidad racial es comprensible dado el contexto del marco de «migración» que predominaba en nuestra iniciativa; un marco establecido tanto por el contexto político en el que nos vimos envueltas como por «nuestras» prioridades (como mujeres griegas), al que ella sentía que tenía que adaptarse. Todas las demás agradecemos su opción de identificarse como «africana» en lugar de cómo «negra», dada la incomodidad referida más arriba sobre los temas de «raza» y nuestra orientación política. De esta forma, mientras la inmigración era de hecho el foco explícito de nuestro compromiso antirracista, ignoramos (o eliminamos) la conexión íntima existente entre migración y «raza» bajo el supuesto de que la discriminación y el racismo contra los inmigrantes solo se refiere a diferencias *nacionales* y *culturales* y no a diferencias «raciales» también. Suposición que se ve aún más reforzada por el habitual descargo de responsabilidad del movimiento antirracista griego en el sentido de que «Nosotros (los griegos) no odiamos a los negros».

La diferencia de clase resultó ser otro aspecto reprimido de nuestra experiencia cargada de suposiciones sobre el estatus social de los inmigrantes

La diferencia de clase resultó ser otro aspecto reprimido de nuestra experiencia cargada de suposiciones sobre el estatus social de los inmigrantes. En la segunda reunión de la iniciativa sobre «género y migración», celebrada el 20 de enero de 2006, las mismas cuatro mujeres nos reunimos en casa de Elsa. Elsa, una mujer griega de clase media de 74 años, acababa de volver a Atenas tras pasar 35 años en Bruselas trabajando para la Comisión Europea, y estaba intentando implicarse en movimientos políticos antirracistas porque se sentía «horrorizaba y molesta por el racismo, la xenofobia y el odio de los griegos hacia la diferencia y heterogeneidad cultural que la sociedad griega resumaba» (Entrevista, 21-05-06). Como funcionaria europea, y como mujer griega formada y «progresista», había estado expuesta a aquellos aspectos de la diferencia cultural asociados a los conceptos más liberales de multiculturalismo y cosmopolitismo, que ella defendía enérgicamente. Su revulsión se inscribía en una perspectiva clasista, ya que generalmente las reacciones racistas populistas contra los inmigrantes se asocian por defecto a la clase trabajadora más burda y tosca. La generosidad de Elsa al acogernos en su casa fue tal vez un ejemplo de cómo se puede utilizar el privilegio socioeconómico; sin embargo, también constituyó, de manera indirecta, un ejercicio de condescendencia además de una acumulación de capital social y simbólico (Skeggs, 2004). Su ofrecimiento de recursos y hospitalidad no fue una mera elección política; sino que también sirvió para marcar su estatus económico y social y su integridad moral, estableciendo un ejemplo normativo sobre cómo deben hacerse las cosas «correctamente» y con «buen gusto». Si bien valoré la buena disposición y las intenciones de Elsa de participar en política a una edad en la que la mayor parte de las mujeres griegas se retiran de la esfera pública, también me preocupaba que las diferencias de clase y privilegios, al hacerse obvias, dividieran la iniciativa. Al asociar la migración, especialmente la femenina procedente del «Tercer Mundo», a la pobreza y la falta de recursos, un tema representacional común en el imaginario antirracista, asumí que Kehinde, como mujer inmigrante africana, podría sentirse incómoda y/o resentida ante «nuestros» privilegios, los de las mujeres griegas, pero no quería crear ningún conflicto; si bien ella nunca expresó ese sentimiento en ningún

momento. De hecho, mi miedo revelaba en mayor medida mi propia autoconciencia y «culpabilidad» sobre las diferencias de clase que las posibles aprensiones de Kehinde.

Esta dinámica social no resuelta creó un ambiente de tensión que se hizo patente en una fase bastante temprana de la iniciativa.

Existen puntos de tensión y desacuerdo, que siguen teniendo el denominador común de trabajar con y abarcar a TODAS las mujeres, COMO MUJERES primero. Surgen problemas sobre cómo atraer a los grupos de mujeres, así como sobre nuestra propia identidad como iniciativa. Se considera que esto último está en proceso de construcción (negociaciones), que se definirá y formulará a medida que vayamos avanzando, y por lo que respecta a nuestra experiencia, tanto internamente dentro del grupo como a través de nuestra proyección y nuestras relaciones con mujeres inmigrantes (grupos). (FD, 20-01-06)

Lo que surgió como el principio de una división entre nosotras, a pesar de que parecíamos compartir el punto de partida común de querer llegar a *todas* las mujeres basándonos en una identidad de *género* compartida, fue nuestra forma de ver y representar el compromiso de las mujeres *inmigrantes* de un modo parecido o diferente al nuestro.

Kehinde: [Tenemos que] Hacer [una convocatoria] *general*, no establecer distinciones que afecten a las mujeres. Tenemos que ser muy específicas, ya que el género abre un amplio abanico de problemas, los cuales abordaremos en esta área. Nos dirigimos a quienes se identifican *como mujer en primer lugar*.

Kehinde: Estamos abriendo una vía en la que debatir problemas que nos afectan como *mujeres que vivimos fuera de nuestros países*, identificándonos con *todas* las mujeres [en lugar de con un grupo étnico concreto de mujeres inmigrantes].

Maria: [Deberíamos decir] «Ven y hablemos sobre aquellos problemas sobre los que *tú* quieres hablar, queremos conocer *tu* opinión», aunque ya conozcamos los problemas. Nuestro error es imponer *nuestras propias* opiniones. (FN, 20-01-06, las cursivas son mías)

Para mí, para Maria y para Elsa, el foco de nuestra intervención antirracista eran las mujeres *inmigrantes* y nuestro objetivo era comunicarnos con *ellas*, escuchar *sus* problemas e intentar *ayudarlas*, asumiendo desde el principio que nosotras no éramos una parte igualitaria del proceso, sino una parte más alejada, instrumental o permisiva. Dicho de otro modo, ni siquiera consideramos la posibilidad de trabajar desde o hacia un terreno de compromiso común. Para Kehinde, por el contrario, el aspecto más importante de nuestra movilización era la identificación común del *género*, que tenía en cuenta pero no giraba en torno a las diferencias (nacionales y sociales). Si bien es cierto que el hecho de invocar una condición de mujer común y global, que abarca (y subsume) otras diferencias, ignora y suprime desigualdades que crean relaciones asimétricas entre las mujeres (Brah y Phoenix, 2004), en este caso, la referencia de Kehinde a una identidad de género *común* también podría considerarse una forma de «esencialismo estratégico» (Spivak, 1989); una forma de buscar un terreno común en un territorio «ajeno».

También surgieron discrepancias en cuanto a cómo llegar a las mujeres inmigrantes. Mientras a Maria le preocupaba cómo despertar la responsabilidad de las mujeres inmigrantes y animarlas a que se implicaran en nuestra iniciativa ofreciéndoles una especie de «compensación», Kehinde era más «táctica» y comedida:

Kehinde: [Tenemos que] hacer hincapié en que no venimos a mover cielo y tierra. Estamos aquí para ofrecerles nuestro apoyo, para ver dónde podemos ayudar, para ofrecerles la ayuda necesaria.

Maria: Sí, ¿pero qué podemos ofrecerles? D. [una activista albanesa] era muy reacia. Dijo: «Es muy difícil organizar a las mujeres, las mujeres albanesas no se mezclan con otras nacionalidades». No me estaba ayudando.

Kehinde: Por eso he dicho que debemos sentarnos con ellas individualmente. Debemos acercarnos a las filipinas y conocerlas [por separado]. Que ella [D.] tenga esa opinión, no significa que todas las mujeres la compartan. Con las mujeres africanas, el organizador es el que determina todo el evento, cómo movilizar a la gente. Tenemos que saber cómo vamos a movilizar a estas mujeres. Es algo en lo que tenemos que trabajar.

Maria: No me siento cómoda yendo a un sitio a hablar sin una agenda predeterminada. Quiero tener algo que ofrecerles. No estoy segura de cómo llegar a la gente. Inténtalo a tu manera y dime cómo lo haces.

Kehinde: No podemos ofrecer algo que no tenemos. Pero, antes de poder ofrecer algo, tengo que saber qué es lo que necesitas. [El tema es] cómo movilizar a las mujeres independientemente de cuáles sean sus orígenes.

Alexandra: Quiero hacer hincapié en que tenemos que saber quiénes somos, qué queremos. *Somos una red de mujeres que quiere ayudarlas.* (FN, 20-01-06, las cursivas son mías)

Por lo que respecta a las mujeres inmigrantes, Maria y yo hablábamos desde una posición «ajena» a la experiencia migratoria: como mujeres griegas que no saben cómo tratar y se sienten incómodas ante las mujeres inmigrantes que podrían incluso declinar nuestro «ofrecimiento de ayuda», lo que supondría un duro golpe para nuestro engrandecimiento narcisista (Hook, 2011). Las inquietudes formuladas en torno a la necesidad de «ofrecer algo» y la asunción de la distancia y la desigualdad que implica la posibilidad de ofrecer algo, indican que lo que estructuraba nuestro enfoque hacia las mujeres inmigrantes no era solo el hecho de ser ajenas, sino que también era cuestión de jerarquías de derechos. Kehinde, por otra parte, hablaba como una mujer con más seguridad y confianza a la hora de relacionarse con las mujeres inmigrantes, ya que ella podía, de manera selectiva, identificarse con sus experiencias. Las dos posturas parecían mutuamente excluyentes y posteriormente fueron desplazadas, y reenmarcadas, como «políticas» opuestas. Tras la estéril negociación de estos distintos enfoques, Kehinde no permaneció en la iniciativa por mucho tiempo. Dos meses después, y tras una serie de malentendidos incómodos, abandonó. Su

Las fronteras
etnoraciales de género
se redefinen en el
seno del movimiento
antirracista para
marginar a las
mujeres inmigrantes,
representadas como
«víctimas pasivas»

marcha coincidió con un período de intensa actividad de proyección durante el cual se celebraron reuniones regulares «caseras», de manera que, al final su salida no recibió mucha atención.

Tras una conversación telefónica con Kehinde anoté: «De nuevo un malentendido... e incomodidad, tema a tratar en un encuentro posterior cara a cara en lugar de en una conversación telefónica. (Cosa que nunca sucedió porque nuestra siguiente reunión se canceló y las cosas se enfriaron después de eso)». (FN 02-02-06)

El principal punto de controversia era la asociación de Kehinde con una mujer activista afroamericana miembro del partido socialista PASOK en el gobierno, que expresó el deseo de asistir a nuestras reuniones. Este hecho fue interpretado por los miembros más antiguos de «Acción de Apoyo» como un deseo de «colonizar» la iniciativa por parte del PASOK y «nos» aconsejaron explícitamente –a Elsa, a Maria y a mí– que evitáramos cualquier contacto. Las tres, *en privado*, y sin consultar a Kehinde, y por lo tanto excluyéndola, acordamos que no queríamos poner en peligro la identidad izquierdista de la iniciativa y decidimos anular la reunión con su amiga, sin darle de hecho ningún motivo específico para ello para no «herir» la sensibilidad política de Kehinde. Nuestra corrección política sobre la «libertad para elegir» no incluía la posibilidad de negociar diferencias políticas *internas*. Desde entonces, el contacto con Kehinde fue espaciándose hasta terminar desapareciendo. La iniciativa fue sacada adelante por las tres mujeres griegas participantes, en calidad de «adecuadas» representantes de «Acción de Apoyo».

Conclusión

Mi investigación pretendía abordar cómo las fronteras etnoraciales de género se redefinen en el seno del movimiento antirracista para marginar a las mujeres inmigrantes, representadas como «víctimas pasivas» carentes de intervención política, relegándolas a posiciones subyugadas y feminizadas, y como ellas, a su vez, utilizando y adaptando los discursos disponibles para hacerlos legibles en público, reivindicando presencia y pertenencia. El objetivo de este análisis era hacer un seguimiento, a través del relato personal de la investigadora, de los ejes de género, raza, clase y cultura del poder que han determinado las relaciones sobre el «terreno» (en el doble sentido de terreno de investigación y terreno político), en instancias en las que las identidades sociales y políticas de los participantes se impusieron y rebatieron, con el objeto de reivindicar que estas relaciones de poder, y sus críticas, no son meros hechos accidentales sino aspectos *centrales* del antirracismo. Dicho de otro modo, *la forma* en la que nos relacionamos afecta a lo *que* hacemos en política antirracista. La unión entre investigación y activismo feminista puede tener una doble función: politizar la investigación y a la vez comprometerse políticamente desde un punto de vista reflexivo. He estudiado algunos de los efectos de estas relaciones de poder y los intentos por conciliarlas *durante* el trabajo de campo. Estos intentos no solo han sido importantes políticamente para desarrollar prácticas antirracistas feministas, sino que también han constituido una parte orgánica del desarrollo de la propia investigación y de mi propio conocimiento del terreno político en el que me hallaba inmersa y que a la vez estaba creando.

Referencias bibliográficas

Ahmed, Sara. «Declarations of whiteness: The non-performativity of anti-racism.» [online] *Borderlands eJournal*, vol. 3, nº 2 (2004). [Consultada el 27-03-210]

Biglia, Barbara. «Some "Latin activist women' accounts": Reflection on political research». *Feminism & Psychology*, vol. 16, nº 1 (2006), p. 18-25.

Brah, Avtar; Phoenix, Anne. «Ain't I a woman? Revisiting Intersectionality». *Journal of International Women's Studies*, vol. 5 (2004), p. 75-86.

Burman, Erica; Chantler, Khatidja, «Across and Between: Reflections on Researching "Race", Gender and Mental Health». *Feminism & Psychology*, vol. 13, nº 3 (2003), p. 302-309.

Fonow, Mary; Cook, Judith, «Feminist Methodology: New Applications in the Academy and Public Policy». *Signs*, vol. 30, nº 4 (2005), p. 2211-2236.

Haraway, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», en: (ibid.) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association Books, 1991.

Harding, Sandra. «Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate», en: (ibid.) (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. N.Y. y Londres: Routledge, 2004.

Hook, Derek. «White narcissism and black consciousness», in: Stenner, Paul et al. (eds.) *Theoretical Psychology: Global Transformations and Challenges*. Ontario: Captus University Publications. 2011.

Hooks, Bell, «Choosing the Margin as a Space of Radical Openness», en: Harding, Sandra (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. N.Y. y Londres: Routledge, 2004.

Lather, Patty. *Getting Lost. Feminist Efforts toward a Double(d) Science*. Albany: SUNY Press, 2007.

MacLure, Maggie, «The Bone in the throat: some uncertain thoughts on baroque method.» *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 19(6). 2006, pp 729-745.

Phoenix, Anne. «Aspiring to a politics of alliance». *Feminist Theory*, vol. 1, nº 2 (2000), p. 230-235.

— «Practicing Feminist Research: The Intersections of Gender and "Race" in the Research Process», in: Maynard, Mary and Purvis, June (eds.) *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*. Londres: Taylor and Francis, 1994.

Skeggs, Beverley. *Class, Self, Culture*. Londres y N.Y.: Routledge, 2004.

Smith, Dorothy. «Writing Women's Experience into Social Science». *Feminism & Psychology*, vol. 1, n° 1 (1991), p. 155-169.

Spivak, Gayatri Chakravorty. «In a Word. Interview». *Differences*, vol. 1, n° 2 (1989), p. 124-156.

Zavos, Alexandra; Biglia, Barbara. «Embodying feminist research: learning from action research, political practices, diffractions and collective knowledge». *Qualitative Research in Psychology*, vol. 6, n° 1 (2009), p. 153-172.

APORTES DE LOS ESTUDIOS SOBRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD A LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO A PARTIR DE UNA INTERVENCIÓN EN DINÁMICAS SOCIOCULTURALES PARA FORTALECER LAS RELACIONES ENTRE VECINOS EN BARRIOS POPULARES DE LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (MÉXICO)

Yann Bona Beauvois

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO

yann@iteso.mx

Introducción

Lomas de Tabachines (LT) es una colonia popular de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) creada en sus orígenes por asentamientos de viviendas irregulares (sin permiso de obras) en Jalisco, México. A mediados del 2009 se inicia una intervención en el marco de la cátedra UNESCO en Gestión del Hábitat y el Desarrollo Socialmente Sustentable por parte del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Uno de los objetivos principales de la intervención es promover la generación y el planteamiento de modelos de desarrollo urbano y regional más justos y democráticos a partir de un diagnóstico de necesidades. Más adelante, tras constatar que las problemáticas de la colonia no son debidas únicamente a la carencia de infraestructuras y equipamientos, se decide intervenir en la creación, el mantenimiento y la promoción del tejido asociativo.

Sin embargo, sirviéndonos del trabajo realizado en LT, el propósito de este artículo es doble. Por un lado reflexionar sobre el cuidado de las relaciones que entran en juego en todo proceso de la Investigación-Acción-Participativa (IAP), más allá de la satisfacción de las necesidades materiales y económicas más evidentes; y, por otro lado, proponer a partir de los aportes de los *Science and Technology Studies* (STS) un compromiso con la objetividad en el proceso de producción del conocimiento. Esta objetividad no tiene que ver con una concepción positivista de la misma en términos de representación o correspondencia con una realidad, sino con el dejar que las personas y el campo *objeten* o se resistan a ser incluidos en cualquier explicación ofrecida en su nombre. Así pues, para avanzar en nuestro propósito, empezaremos con una breve introducción a los detalles de la intervención realizada para posteriormente introducir en ella nuestras reflexiones.

Transformando realidades desde la cultura

A partir de la demanda explícita de una asociación de vecinos, en el año 2009 se inicia un proceso de intervención en LT junto con arquitectos,

El proyecto se orienta a potenciar los espacios públicos de convivencia pensando en «contribuir al desarrollo y fortalecimiento social a partir de proyectos culturales, deportivos y educativos»

ingenieros, comunicólogos y psicólogas para realizar un diagnóstico participativo. En esta fase, además de la mejora de algunas infraestructuras urbanas como los accesos a la vivienda o el drenaje, uno de los logros más relevantes consistió en hacer visible a los ojos del Gobierno esta comunidad y lograr que «en el 2011, fuera elegida para intervenir en ella a través de la estrategia Convivir Mejor, programa propuesto por Presidencia de la República» (Isoard, 2011). A partir de entonces, como menciona la coordinadora del proyecto Verónica Isoard (2011), en marzo de 2010 se propusieron varios proyectos: una unidad deportiva, un parque lineal, la rehabilitación de calles y andadores, la rehabilitación e instalación de drenajes... De todas estas propuestas, solo la unidad deportiva (inaugurada a finales del verano del 2011) fue construida. Tampoco se atendieron las demandas de drenaje y agua (a cargo del Sistema de Alcantarillado y Agua Potable [SIAPA]).

Debido a esta situación en que se ven limitadas las opciones para solventar las necesidades materiales o económicas, el proyecto se orienta a potenciar los espacios públicos de convivencia pensando en «contribuir al desarrollo y fortalecimiento social a partir de proyectos culturales, deportivos y educativos» (Isoard, 2011).

La idea que orientó la intervención fue la necesidad de fortalecer el tejido social de la comunidad. Como dice Zermeño, «en la actualidad, la manera privilegiada de acercarnos al objetivo de mejorar la calidad de la vida de la gente en un país como el nuestro, es mediante la generación de campos sociales medios y de su empoderamiento...» (Becerra, 2011: 5). Así, uno de los objetivos fue el de iniciar un camino de densificación social que «depende de la generación de colectivos sociales en espacios intermedios, entornos manejables para los seres sociales no profesionalizados: la autonomía regional, la democracia participativa, la organización vecinal; colectivos empoderados en el plano social, capaces de entablar relaciones de igualdad y respeto hacia las fuerzas que vienen de su exterior (los proyectos de desarrollo económico, los flujos del comercio y los establecimientos comerciales e industriales, nacionales e internacionales, los proyectos gubernamentales en todos los terrenos, los medios de comunicación y otras agencias que hablan de esos colectivos, los estudian, los interpretan y dicen incluso representarlos)» (Zermeño, 2005: 18).

A partir de estos lineamientos, se realizaron una serie de talleres (cocina, fútbol, baile, grafiti, etc.) orientados a tres grupos de población: niños, jóvenes y señoras. Con estos talleres se pretendía generar lazos de amistad entre los y las participantes así como dedicar un tiempo de los talleres a hablar de los problemas cotidianos en LT. Como criterio adicional, se decidió no trabajar con pandillas¹, aunque se admitían a sus miembros a título individual. Hay que tener en cuenta que LT es catalogada como una comunidad pobre y marginada a partir de encuestas y datos recabados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Así, sabemos que LT cuenta con una población de unos 17.000 habitantes, de los cuales más de la mitad no tienen derecho a los servicios de salud y el 65% no ha terminado la educación básica. También sabemos, al reunirnos con los vecinos, que hay problemas de violencia intrafamiliar, territorios controlados por pandillas, comercio de drogas ilícitas a pequeña escala (narcomenudeo) y problemas de adicción que afectan gravemente a algunos jóvenes

1. En el 2010 se habían realizado talleres de grafiti para dar valor a las habilidades de los jóvenes. También se organizó un concurso con el ánimo de generar espacios de encuentro entre pandillas: «al menos durante dos semanas de actividades, en noviembre pasado, las peleas a pedradas y otras manifestaciones agresivas cesaron» (Salgado, 2011).

especialmente adictos al *toncho* (un aumentador de octanaje para la gasolina). En la misma línea, el centro de salud cierra en vacaciones y no hay servicio de urgencias, las patrullas de la policía no llegan y roban las baterías de los coches...

Lo que nos interesa, sin embargo, es que la intervención mediante actividades culturales y deportivas no logró sus objetivos ni logró mantener la participación inicial de las personas de la comunidad que, en juntas informativas y actividades anteriores, se habían comprometido con el proyecto.

Hubo que repensar la intervención y abandonar, momentáneamente, la idea de densificación social para indagar por qué las personas no asistían a las actividades ni se generaba tejido social. De hecho, pensando en no ahondar en las carencias de la colonia, este indagar fue reformulado en términos de buscar los motivos y los lugares donde la gente sí participaba y sí generaba tejido social y resultó que las pandillas (entre otros) eran un lugar privilegiado de esa participación.

En cualquier caso, ahora que ya hemos ofrecido al lector un breve boceto de la investigación, podemos decir que, además de este cambio de enfoque para el que se realizaron derivas y entrevistas informales en la colonia, las participantes en el programa coincidieron en una serie de reclamos. A saber: preocupación por la continuidad del proyecto y la difusión de los resultados (¿para quién escribimos?), problemas con las *pandillas*, quejas relativas al uso del diagnóstico de necesidades por parte de los ayuntamientos de los municipios, discontinuidad de la participación de los afectados, cultura del asistencialismo, mala imagen de la asociación de vecinos entre los colonos...

Si bien muchas críticas y reflexiones sobre los procesos de intervención o acción comunitaria ya han sido planteadas (Walkerdine, 2002; Krause, 2002; Montero, 2003; Montenegro, 2004), nuestra preocupación se centra precisamente en dos aspectos que, quizás, no han recibido tanta atención. En primer lugar, la idea de relación; es decir, **el espacio de relaciones sobre el que una investigación es susceptible de generar cambios**. En nuestro caso, al no tener éxito con los talleres programados (a pesar de contar con 40 personas inscritas) indagamos sobre las razones por las que las señoras sí participaban en otros espacios. Aparecieron entonces algunas nociones que se alejan de una visión centrada en la provisión de recursos materiales o incluso de actividades socioculturales y que tienen que ver con reclamos por terminar con la *apatía* de la comunidad, promover el *respeto* o generar vínculos *afectivos*. **Aparecieron nociones que centran la atención en el cuidado de las relaciones antes que en la provisión de recursos.**

Es un cambio cualitativamente significativo porque, en el primer diagnóstico de necesidades, las prioridades no fueron recogidas en esos términos. Este cuidado de las relaciones problematiza la evaluación de la intervención. Una evaluación centrada en niveles de satisfacción, –«¿en general, las cosas en su colonia (zapopan) van por buen camino o mal camino? 54% por mal camino, 43% por buen camino» (JaliscoComoVamos, 2011)–, resulta relativamente sencilla, pero, ¿cómo evaluar los cambios en las relaciones, cómo cuidar las relaciones que nos interesan, cómo volverlas interesantes?

La intervención mediante actividades culturales y deportivas no logró sus objetivos ni logró mantener la participación inicial de las personas de la comunidad

Para poder investigar, necesito obtener información. Para poder intervenir, necesito dar información. Pero, en ambos casos necesitamos excluir el ruido. El intercambio solo funciona si se excluye a un tercero que lo impide

El tercero en discordia: relaciones de intercambio en la producción de conocimiento

Michel Serres (1980) alude a la noción de intercambio a partir de un breve relato acerca de un paralítico y un ciego. En la historia que nos cuenta Serres, tanto el paralítico como el ciego están hambrientos pero cada uno de ellos es incapaz de procurarse la comida por sí solo. Así, el paralítico puede ver dónde está la comida, pero no puede alcanzarla. En cambio, el ciego podría alcanzarla, pero no ve dónde está. En esta situación, se crea un contrato en el que el ciego carga a sus espaldas al paralítico, que lo guía, y también se genera un intercambio: la energía del ciego por la información del paralítico. Lo que se intercambia, pues, no es del mismo orden: «El ciego da lo sólido, la fuerza, el transporte, una potencia calculable en calorías [...] Pero, ¿qué da, a cambio, el paralítico? [...] Solo dicta, eso es todo.» (p. 72).

Si bien en Serres esta pequeña estampa es una triste analogía para representar las relaciones de explotación entre el estado y sus ciudadanos, también la podemos considerar como una analogía para repensar toda relación de intercambio entre información y energía o, si se quiere, entre conocimiento y acción. Así, para mantenerse sentado encima de las espaldas de los que proporcionan la energía, hay que reventar los ojos de los productores. «Los que poseen la energía no deben tener la información; de tal suerte que así, los que poseen la información pueden prescindir de la energía. La información es tan o más preciosa cuanto más escasa y rara se vuelve. Entonces, hay que provocar esa escasez.» (Serres, 1980: 73). Son justamente estas dinámicas de intercambio las que las intervenciones afines a la Investigación Acción Participativa (IAP) o la psicología comunitaria tratan de revertir. Facilitar la información, hacerla disponible, actuar junto con los miembros de la comunidad... Sin embargo, a pesar de lograr el compromiso de la comunidad o de hacer evaluaciones de necesidades, nos parece que las preguntas de quiénes ponen la energía al trabajo de quién y cómo se toman las decisiones acerca de aquello que hay que intervenir, siguen en pie. Es decir, necesariamente hay excluidos del proceso de investigación-intervención. Para poder investigar, necesito obtener información. Para poder intervenir, necesito dar información. Pero, en ambos casos, ya sea para oír o para hacernos escuchar, necesitamos excluir el ruido. El intercambio solo funciona si se excluye a un tercero que lo impide.

A partir de aquí podemos formular la pregunta por aquellas exclusiones necesarias para lograr un intercambio satisfactorio entre intervenidos e interventores. Entre la intervención en una comunidad y la comunidad misma. Es desde este punto de vista que cabe repensar los intercambios entre interventores e intervenidos. No solo en cuanto a la equidad del intercambio, sino también para rescatar a ese tercero excluido que, en muchas ocasiones, suele ser el territorio en el que se da el intercambio. A continuación aterrizamos estas ideas en LT.

Resistencias a un conocimiento objetivo

En LT operan pandillas a lo largo y ancho de ocho zonas delimitadas por sus habitantes. Las pandillas objetan a nuestra intervención. Algunas de estas pandillas son los d1p, 1fs, 1nk, dmb, tbs, los Pingos, los Chaplin

y los Cobras. Su presencia en LT implica que nos preocupemos por la seguridad de los investigadores, limitando, por ejemplo, las horas de intervención antes de que anochezca. Sabemos que apedrean a pandilleros rivales, que algunos están vinculados al narcomenudeo, que marcan sus calles con símbolos... También sabemos que nadie los considera, que no parecen tener ni creer en ningún proyecto de vida, que están cansados de que se les atribuyan todos los problemas de la colonia. Eso es lo que sabíamos antes de la intervención. Pero, durante el semestre de otoño, las pandillas objetaron. ¿Qué quiere decir que las pandillas objetan?

Para empezar, quiere decir que una y otra vez tratábamos de excluirlas pero una y otra vez se resistían a ser excluidas de la investigación-intervención. Esto no quiere decir, claro, que ellos de viva voz pidieran participar en la intervención. Significa que, en la producción de conocimiento que estábamos generando, las pandillas ofrecían una respuesta a nuestra pregunta por la densificación social que no quisimos oír. «Platicando con los niños de la primaria nos dimos cuenta de que más de la mitad considera integrarse a las pandillas porque quieren sentirse protegidos por la misma, de igual manera les atrae el pertenecer a un grupo *poteroso*» (Becerra, Garcíadiego, Gutiérrez y Verduzco, 2011). Así, no fue hasta el final, y casi por accidente, que nos dimos cuenta de que sus objeciones eran sistemáticamente excluidas. Afortunadamente, el campo contraataca cuando esa exclusión no es satisfactoria y nos recuerda que debemos tenerlos en cuenta aunque no queramos. Es cierto que acordamos no trabajar con las pandillas, pero nunca nos propusimos ignorar su rol como actores en la colonia. Eso fue justamente lo que ocurrió.

Evidentemente, hay otros modos en los que el territorio puede objetar. Si la investigación concluye que las personas no asisten a los talleres porque son «flojas» o «perezosas» o «apáticas», quizás no estén reconociendo las objeciones a esta idea que plantean hechos como la falta de alumbrado público y su relación con la inseguridad o la falta de pavimentación de las calles y su relación con la dificultad para transitar a pie por ellas... Ese es justamente el punto. Esa falta de luminosidad hace que las calles estén oscuras y facilita la venta de droga o los asaltos. Esas calles no pavimentadas hacen que los coches de las patrullas policiales no puedan entrar. En definitiva, este «hace que» es un actor (en la medida en que modifica el estado actual de LT) y hay que considerarlo como tal. No hay necesidad de restringir el campo de los actores a las relaciones entre sujetos humanos². Son actores que, como las pandillas, también objetan. Se resisten a ser alineados en una lógica que vincula actividades socio-culturales al fortalecimiento del tejido social. Dicho en otras palabras, podemos decir que el campo contraataca. De allí la necesidad de una redefinición de la investigación. Lejos de suponer un contratiempo o una desventaja, todas esas objeciones son, al contrario, aquello que permite huir de un acuerdo demasiado rápido, demasiado superficial con la realidad intervenida. Es pues una fortaleza y un aporte a la objetividad de nuestra investigación-intervención. Resulta particularmente significativo que, sobre todo en el ámbito de los métodos cualitativos, la cuestión de la objetividad sea frecuentemente asociada a una visión positivista de la misma; pensando que es objetivo aquello que representa fielmente la realidad y en cambio olvidando que, para representar la realidad, hay que darle la posibilidad a esta de objetar. «Las asunciones epistemológicas y ontológicas que orientan la tradición interpretativa en investigación

2. Preocupación que en la literatura académica suele vincularse a la Actor-Network Theory (ANT), aunque hay varios ensayos y corrientes teóricas que, sin coincidir con la ANT, la anteceden en este punto (Whitehead, 1929; Ellul, 1954; Simondon, 1958; Lefebvre, 1974; Serres, 1974; Winner, 1987).

Hacer una buena investigación-intervención sociocomunitaria, no solo tiene que ver con cumplir los objetivos, sino también con una preocupación por la objetividad de la misma

rechazan la existencia de una realidad objetiva que pueda conocerse sin la mediación de la mente humana. Ellos estipulan, en cambio, que el conocimiento se genera a partir de la experiencia de la realidad. Así pues, no sería procedente justificar el conocimiento producido a partir de esta tradición utilizando criterios basados en una ontología y epistemología objetivista» (Sandberg, 2005: 44, traducción propia).

En este punto, si volvemos nuestra mirada a los *Science and Technology Studies* (STS), hay un texto de Bruno Latour llamado *When the things strike back* que nos sirve de referencia obligada. En él, Latour plantea justamente esta idea de objetividad que nos sirve aquí para **pensar la noción de resistencia en términos de «cosas» que «objetan»**. Es decir, que se resisten a formar parte de alguna teoría, investigación o intervención.

«La objetividad no se refiere a una calidad especial de la mente o a un estado de justicia y fidelidad, sino a la presencia de objetos que han sido *capaces* (la palabra es etimológicamente tan rica) de objetar acerca de aquello que es dicho acerca de ellos» (Latour, 2000:115, traducción propia). En otras palabras, si los científicos sociales desearan ser objetivos, lo que deberían hacer es «encontrar la extremadamente rara, costosa, local y milagrosa situación en la que ellos pueden volver su tema de estudio tan capaz como puedan de objetar a aquello que se dice de él, de ser lo más desobediente posible al protocolo y de ser lo más capaces de lanzar sus propias preguntas en sus propios términos y no en nombre de los intereses que los científicos tengan para ellos, ¡dado que no tienen por qué compartirlos!» (Latour, 2000: 116, traducción propia).

Hacer una buena investigación-intervención sociocomunitaria, no solo tiene que ver con cumplir los objetivos, sino también con una preocupación por la objetividad de la misma.

Conclusiones

Cuando se habla de objetividad en las investigaciones de corte etnográfico, interpretativo o cualitativo casi siempre es para relegarlas a un lugar peyorativo. La objetividad aparece como el espejo de la subjetividad en el que hay que evitar mirarse. Así, habría una gradación de las investigaciones de más subjetivas a más objetivas. Si yo digo que los habitantes de LT son apáticos, esa es una opinión subjetiva y requiere sustentarse en algo más que una observación del investigador. Si yo soy un habitante de LT y digo que soy apático, entonces, qué duda cabe que efectivamente yo experimento esa apatía. Pero no deja de ser también una propiedad subjetiva. Aunque distinta a la primera afirmación. Si, en cambio, hago una encuesta y pregunto a unos miles de habitantes de LT si son o no son apáticos, entonces me voy acercando a una investigación representativa, generalizable y habrá quien piense que más objetiva. Sin embargo, el juego de la objetividad que se presenta en este trabajo no encaja en estas divisiones. No se trata de distinguir grados de subjetividad u objetividad en función de si los resultados de la investigación son más o menos representativos, generalizables, fieles, no sesgados, etc. De lo que se trata, en cambio, es de mantener la crítica a la imposibilidad de lograr un conocimiento objetivo que se corresponda con una sola realidad constitutiva del mundo; pero afirmando la necesidad de permitir a los actores

investigados decir otra cosa que la que hemos establecido como investigadores. Como nos recuerda Bruno Latour (2000)³, la diferencia entre incluir esta preocupación por la objetividad en nuestras investigaciones y omitirla es similar a comparar la sociología prefeminista acerca de las amas de casa y los roles de género y aquella generada después de que las teorías feministas cuestionaran e hicieran hablar de otro modo a las mujeres entrevistadas. En esa comparación, lo que vemos es la diferencia entre «una ciencia pseudoobjetiva que solo tenía la apariencia de cientificidad, y un conjunto de descubrimientos sobre género que, si bien no siempre siguen la lógica de las ciencias naturales, tienen una objetividad. Esto es, su capacidad para traer nuevas entidades a escena, formular nuevas preguntas en sus propios términos y forzar a los científicos a rearmar su andamiaje intelectual por completo» (p. 116).

Existen tímidos avances en concebir y disponer un espacio de contestación en el seno de las propias investigaciones (en las epistemologías feministas, por ejemplo, o en el auge de ciertos métodos narrativos [Biglia y Bonet, 2009]). En nuestro caso, nos preguntamos cuántas investigaciones, cuántas IAP ofrecen esa capacidad de traer en escena y en sus propios términos a las entidades que investigan. Incluso si se trata de una coinvestigación o una investigación militante, incluso si se nos dice que no hay distinciones entre investigados e investigadores. Existen avances en métodos narrativos.

Referencias bibliográficas

Becerra, Sara. «Reporte del Proyecto de Aplicación Profesional». [Documento interno]. Guadalajara, México: ITESO, Departamento de Salud, Psicología y Comunidad, 2011.

Becerra, Sara; Garciadiego, María; Gutiérrez, Karina y Verduzco, Paloma. «Transformando realidades desde la psicología social». [Presentación en PowerPoint]. Guadalajara, México: ITESO, Departamento de Salud, Psicología y Comunidad, 2011.

Biglia, Bárbara y Bonet-Martí, Jordi. «La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida». *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, vol. 10, n.º 1 (2009), 73 párrafos (en línea) [Fecha de consulta 03.12.2011] <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090183>.

Ellul, Jaques. *La technique ou l'enjeu du siècle* (Classiques des sciences sociales) (2.ª ed.). Paris: Economica, 1990.

Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

Isoard, Verónica. «Recorrido histórico del pap transformando realidades desde la cultura». [Documento interno]. Guadalajara, México: ITESO, Departamento de Hábitat y Desarrollo Urbano, 2011.

JaliscoComoVamos. *Primera encuesta de percepción ciudadana sobre calidad de vida 2011*. (noviembre 2011) [Fecha de consulta 10.11.2011] <http://www.jaliscocomovamos.org/files/JCVFINALDEFINITIVAVERSIONIMPRESA.pdf>

3. Un argumento similar acerca de los efectos de la carencia de objetividad lo podemos encontrar en la idea de naturaleza que ofrecen varios estudios científicos. A este efecto, véase el trabajo de Donna Haraway en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (1995).

Krause, Mariane «The institutionalization of community interventions in Chile. Characteristics and contradictions». *American Journal of Community Psychology*, vol. 30, n.º 4 (2002) p. 547-570.

Latour, Bruno. «When things strike back: a possible contribution of "science studies" to the social sciences». *The British Journal of Sociology*, vol. 51, n.º 1 (2000), p. 107-123.

Montenegro, Marisela. «Identities, subjectification and subject positions: Reflections on transformation in the sphere of social intervention». *International Journal of Critical Psychology*, vol. 9 (2004), p. 92-106.

Montero, Maritza. *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Salgado, Julieta. «Lomas de Tabachines, un proyecto de gestión social» [entrada de blog] (enero 2011) (en línea) [Fecha de consulta 19.11.2011] <http://blogs.iteso.mx/politica/?p=173>

Sandberg, Jürgen. «How Do We Justify Knowledge Produced Within Interpretive Approaches?». *Organizational Research Methods*, vol. 8, n.º 1 (2005), p. 41-68.

Serres, Michel. *Hermès: La traduction*. Paris: Editions de Minuit, 1974.

– *Le Parasite*. Paris: Hachette, 1980.

Simondon, Georges. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001.

Walkerdine, Valerie. «Psicología crítica y neo-liberalismo. Perspectivas europeas y latinoamericanas en diálogo». En: Piper, Isabel (ed.). *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en psicología social*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS, 2002, p. 107-134.

Whitehead, Alfred Norton. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1979.

Winner, Langdon. *La ballena y el reactor: Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa, 1987.

Zermeño, Sergio. *La desmodernidad mexicana (invitación a la lectura de un libro)*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Sociales (2005) (en línea) [Fecha de consulta 3.12.2011] <http://biblioteca.itam.mx/estudios/6089/81/SergioZermenioLadesmodernidad.pdf>

«YO ES OTRO»: EL DESDOBLAMIENTO COMO ESTRATEGIA PARA ENCARAR UNA INVESTIGACIÓN QUE INCLUYE LA PROPIA EXPERIENCIA

Alba Marina González Smeja

Doctoranda, Universidad de Barcelona

albamaroa@gmail.com

Imagen ilustrada de Madame Kalalú por Pablo Kalaka



Introducción

Este texto se deriva de la tesis doctoral, en realización, titulada *Salsa nómada. Estudio etnográfico sobre los espacios musicales, bailables e itinerantes de la salsa brava en Barcelona*. Primero, se presentará una breve conceptualización de la salsa brava y se describirán las escenas salseras existentes en Barcelona, lo cual permitirá tener mayores herramientas a la hora de establecer analogías entre el otro investigado y la alteridad que representa la salsa brava en Barcelona; posteriormente, se explicarán algunas categorías analíticas que se utilizan como soporte teórico de esta investigación y que sugieren la presencia de un otro y otros explicitados en lo referente al desdoblamiento como estrategia metodológica. Por último, se presentará una síntesis y la bibliografía del texto.

La salsa se reprodujo en grandes ciudades latinoamericanas, con una importante presencia de afrodescendientes de cuyo continente originario provenían algunas de las influencias musicales, sociales y culturales que posibilitaron el origen de la salsa en Nueva York

Salsa brava: conceptualización del objeto de estudio

Por «salsa brava» se entiende la música que nace a finales de los años sesenta en Nueva York, a cargo de la diáspora latinoamericana de primera y, sobre todo, segunda generación. Una diáspora que mezcló su herencia musical hispano-caribeña (son, plena, bomba, entre otras) con músicas norteamericanas (*jazz*, *rock* y *soul*, entre otras), y creó «una manera de hacer música¹» (Quintero, 1998: 21) dislocada y consecuyente con su época:

«Su libre combinación de géneros o fusiones hizo del movimiento salsa un movimiento sonoro y bailable muy heterogéneo. Representó, de hecho, un baluarte al valor del carácter descentrado de las músicas «mulatas» y un reconocimiento y alegato de la heterogeneidad, precisamente en un momento histórico donde hacía crisis un modelo de acumulación basado en la unitaria y centralizada producción en masa» (Quintero, 2009: 169).

La salsa se reprodujo en grandes ciudades latinoamericanas, con una importante presencia de afrodescendientes de cuyo continente originario provenían algunas de las influencias musicales, sociales y culturales que posibilitaron el origen de la salsa en Nueva York. Ahora bien, el adjetivo de «brava» se ha utilizado a posteriori para hacer alusión, en palabras de Carlos Elías, a las temáticas de las canciones –desigualdad social, racismo, marginación–, a la estética musical –polirritmia, contratiempos, variaciones armónicas– y al posicionamiento político propio –defensa de intereses de sectores subordinados (2010). Asimismo, ha servido para diferenciar la salsa brava de otros estilos que han caracterizado la etapa de la comercialización musical salsera –erótica, romántica, timba– que sufrieron un punto de inflexión, a finales de los años noventa, cuando la comercialización de esta música recae en estilos bailables impuestos desde academias de baile.

Escenas salseras: estado de la cuestión del campo de estudio

1. Caracterizada más «por unas prácticas musicales que por sus contenidos específicos»:

«En ese sentido constituye una expresión abierta dinámica, variada, libre, indeterminada–. Su carácter abierto de dinámica tensión dialógica se manifiesta en la expresión popularizada como grito identitario a comienzos de este movimiento musical: *¡Salsa y Control!* Esta llamada a la intensidad de la expresión sonora evoca muchos de sus numerosos diálogos internos: desenfreno expresivo y afinque comedido, descarga rítmica y ostinato mesurado, improvisación y tradición» (Quintero, 1998: 21).

2 En el marco de esta reafirmación e hibridación con la escena académico bailable véase los avances de la investigación de Isabel Llano (2008) sobre inmigración, música bailable y latina en Barcelona.

Partiendo del «aquí y ahora» y en términos de distinción cultural (Bourdieu 1999), se han ubicado diferentes escenas salseras existentes en Barcelona. El término «escena» es concebido y compuesto por Richard Peterson y Andy Benet, a través de identidades fluidas e intercambiables, no excluyentes y complementarias (2004: 3), es decir, parte del público y de las prácticas que se identifican con una escena pueden encontrarse en otras escenas mediante procesos de negociación de identidades. Dicho esto, clasifico las escenas salseras de la siguiente manera:

- **La escena de la salsa académicobailable:** con relevante presencia catalana y donde, básicamente, se ponen en escena dos macroestilos: casino cubano y línea norteamericana. En su conjunto, bailes de figuras preconcebidas y acrobacias previamente aprendidas en escuelas de baile que forman parte de la globalización de la industria salsera.
- **La escena de las músicas latinas:** con una relevante presencia de personas ecuatorianas, peruanas, dominicanas y colombianas, entre otras, y donde se ponen en escena salsas (de distintos estilos), conjuntamente con géneros como el reggaetón, el merengue, la bachata, etc. Además, donde resulta relevante la reafirmación de la identidad obrolatinoamericana².

- **La escena de las músicas cubanas:** con relevante presencia cubana y también catalana y donde se ponen en escena géneros de la música bailable cubana como la rumba, el son y la timba, así como de las «rutas del cubaneo³».
- **La escena de la salsa gitana:** una salsa hecha básicamente por gitanos y para gitanos, en donde se ponen en escena salsas de diferentes estilos y procedencias fusionadas con elementos del flamenco, estrechándose así los vínculos históricos y musicales entre España y el Caribe⁴.
- **La escena de la salsa brava:** con una relevante presencia de un sector de la diáspora colombiana y venezolana así como de catalanes, donde se procura poner en escena de manera exclusiva la salsa brava, en buena medida mediante el uso practicado de espacios urbanos (Lefebvre, 1974; Certau, 2000; Delgado, 1999, 2002, 2003), que a su vez funcionan como especie de «no lugares» (Auge, 2000) por su condición temporaria e itinerante.

Extranjeros y locales huyen de marcos temporales y espaciales dejándose poseer por el poder de la música y de todo lo que esta evoca

Salsa brava: dislocación, posesión y «subalternidad»

La poca rentabilidad que han generado quienes siguen la salsa brava, (estudiantes universitarios, artistas y asalariados, entre otros) en concordancia con las excesivas normativas que se exigen a los locales de ocio nocturno de Barcelona, ha dificultado la existencia de locales donde se pueda bailar salsa, escuchar música en vivo e ingerir alcohol. Esto ha fomentado la transformación y adaptación temporal de espacios: salas de otras músicas, restaurantes, asociaciones y afines para el uso de una salsa que no hace más que prolongar la dislocación de quienes la usan.

Esta dislocación se produce en una doble dirección: las personas latinoamericanas, en situación de diáspora, que usan la salsa brava en Barcelona; y las catalanas, en situación no diaspórica, que usan la música oriunda de otro continente. Asimismo, ambas experimentan otra dislocación que se escapa del espacio y se hace del tiempo, en tanto la música que usan tuvo su momento de *boom* comercial y quienes la siguen escuchando, tocando y bailando –a su manera– tienden a reivindicar la existencia de un pasado mejor.

De este modo, extranjeros y locales huyen de marcos temporales y espaciales dejándose poseer por el poder de la música y de todo lo que esta evoca. Si el contexto urbano donde habitan no provee de lugares donde puedan recordar su música, se los apropian, los negocian y crean sus propios espacios. Una vez creado el refugio, la huida se prolonga, ya no es él o ella, pasa a ser *El Molestoso*, *Mama Inés*, nombres de canciones salseras o afines que han sido tomados o adjudicados a personas que, al entrar a la escena, se visten de sus respectivos personajes, abandonándose y reencontrándose con ese otro u otra que determina la huida y los hace parte de un «teatro vivido» (Leiris, 2007 [1934]) y de una «comedia ritual» (Metraux, 1963) que «requiere de la reconstrucción de ciertos códigos corporales» (Sevilla, 1998).

Acá nuevamente lo viejo se impone y se disfraza con el manto de lo nuevo. Las teorías que explican antiguos rituales extáticos practicados por sociedades africanas y por comunidades de afrodescendientes se presentan como categorías analíticas que permiten relacionar una deter-

3. Término utilizado por Iñigo Sánchez (2008), en su tesis doctoral, para dar cuenta de las prácticas musicales y la construcción de la *cubanía* a través de tres espacios de ocio cubano de Barcelona.

4. De forma general véase a (Linares, 1998-1999) y de forma local véase a (Marfà, 2008) y (Gasol, 2010).

Quienes siguen la salsa brava huyen de otras escenas y crean la propia. Cuando resultan víctimas del asedio comercial y/o policial emprenden nuevamente su nomadismo, otorgándole un nuevo carácter a la subalternidad

minada cultura religiosa con una determinada cultura musical –de la que es representación, negación o sucedáneo– y con un determinado contexto social del que constituyen un instrumento adaptativo.

Ahora bien, retomando planteamientos anteriores:

«[...] Lo que el individuo que ejerce rituales extáticos desea no es tanto profundizar en su subjetividad sino deshacerse de ella como el principal obstáculo que su conocimiento encuentra en su itinerancia. No es exaltar el *self* lo que se anda gestando, sino abandonarlo, renunciar a él, requisito indispensable para el inicio de una pululancia en el transcurso de la cual alguien que no soy yo se encuentra conmigo, sin que yo lo haya buscado, pero al que sí esperaba hallar. Ese o eso *otro* soy yo, pero no soy yo, puesto que es un extraño a cuyo lado viajo o que viene hasta mi cuerpo para poseerme» (Delgado, 1992: 112-113).

En el marco de este proceso de desdoblamiento, la salsa brava se presenta como una especie de culto periférico. Los cultos centrales o dominantes serían los gestados en el resto de las escenas salseras de Barcelona, que cuentan con mayor hegemonía y posicionamiento, como la escena de la salsa academicobailable. Mientras, la salsa brava se muestra como menos reconocida, carente de un espacio propio y excedente de un bajo control corporal o bien «de un control otro del cuerpo» (Giobellina, 1994: 117), en tanto este funciona como «vehículo de lo sagrado» (Heusch, 1973: 255):

«[...] los dioses aparecen sobre la tierra, se encarnan, cabalgan el fiel, le imprimen estremecimientos y brincos, le prestan su voz: la personalidad propia del fiel se borra; no se resiste a la irrupción de la personalidad divina. El sacerdote no es sino el organizador de un espectáculo ritual en el que los actores no pueden sustraerse a su vocación: son elegidos o escogidos (Ibíd.)».

Y mediante esta elección, las religiones o prácticas evocadoras de la posesión se convierten en canalizadoras de «distintos tipos de conflictos sociales» (Giobellina, 1986: 170). En este caso, la periferia salsera no hace otra cosa sino canalizar su condición de subalternidad «[...] marcando así su carácter tanto marginal como dependiente. Marginales, por la exclusión de que son objeto y por los criterios con que lo son; dependientes, en la medida en que no pueden escapar a la fuerza de los valores con que se los impugna ya que estos valores son el *factum* insuperable respecto al cual se reorganizan distintas respuestas subalternas» (Giobellina, 2003: 51).

Es así como, en buena medida, quienes siguen la salsa brava huyen de otras escenas y crean la propia. Cuando resultan víctimas del asedio comercial y/o policial emprenden nuevamente su nomadismo, otorgándole un nuevo carácter a la subalternidad, en tanto si bien «los cultos subalternos son cultos de subalternos» (Giobellina y González, 2000: 54) esto no ocurre de manera exclusiva u homogénea. Quienes siguen la salsa brava se caracterizan por su bohemia e intelectualidad, existen fiestas donde es más la presencia de estudiantes universitarios y emprendedores que de obreros o artistas con precarios ingresos. De este modo, la subalternidad se reconfigura y deja de ser la de un enclave social, para ser la de un enclave musical que huye y crea su propio tiempo y espacio o bien su propia «forma de ser» (Rouget, 1968: 1340) a través de la música.

Desdoblamiento personal como estrategia metodológica

«Por primera vez pondré música en una fiesta salsera. Necesito un nombre. Como profesora de baile y promotora cultural no lo he requerido, pero como DJ me urge encontrar uno [...] Me llamaré: *Madame Kalalú*, como la bruja de la canción de Rubén Blades⁵ [...] Pero seré diferente, crearé una nueva versión interior y exterior de ella⁶».

Mediante este testimonio, se puede intuir que, aun sin nombre ni personificación, *Madame Kalalú* siempre estuvo presente. Aunque no se la llamara de ese modo, existía un personaje interpretado al entrar a la escena salsera que ha cumplido el rol de bailadora, profesora de baile, promotora de eventos y DJ performática; y otro personaje interpretado al entrar a la escena académica que ha cumplido el rol de alumna, doctoranda y etnógrafa dedicada a estudiar la salsa en Barcelona. Estableciendo analogías con argumentos de Jackson, el rol existe en relación con otros: «tenemos tantos yoes como otros que nos reconocen y llevan nuestra imagen en su mente» (Jackson, en Carman, 2006: 43).

A través de este proceso de reconocimiento, se ha ensayado una estrategia metodológica para crear distancias entre la investigadora y los sujetos estudiados, entre ellos ella misma. Asimismo, ha servido para superar lo que se ha denominado «hastío investigativo», una sensación inherente a muchos estudios y que se potencia cuando se forma parte de lo que se analiza, y más cuando ha llevado mucho tiempo en reconocer que la presencia del investigador es inherente a cualquier investigación, sea esta de carácter etnográfico, autoetnográfico (Esteban, 2004; Ellis y Bochner, 2004) o experimental (Pallini, 2011), es decir, que combine tanto la experiencia de otros como de ese yo que forma parte de los otros.

En medio de este nuevo panorama, la etnógrafa que siempre cuestionó su capacidad científica siente que se reconcilia con la disciplina, por no decir que se disciplina. El desorden de *Madame Kalalú* parece ordenar el trabajo de quien la contiene. Asimismo, la invita a entrar en contacto con teorías que ponen en relación el campo de la etnomusicología con el de la antropología religiosa y urbana.

«The music is [...] essentially identificatory [...] the language the music speaks is understood by all, and each person decodes it at this or her own level. It is through this music, and through de dance to witch it gives rise, that recognition of the divinity's presence is conveyed to the entire group, a recognition that is indispensable because it authenticates the trance [...] Music thus appears as the principal means of socializing trance [...] of exteriorizing his [the dancer's] trance. It is at this stage that music is indispensable. Why? Because it is the only language that speaks *simultaneously*, if I may put it so, to the *head and the legs*, because it is through music that the group provides the entranced person with a mirror in which he can read the image of his borrowed identity; and because it is the music that enables him to reflect this identity back again to the group in the form of dance» (Rouget, 1985: 323, 325-326).

5. En ésta la madame es una vieja bruja que utiliza sus poderes adivinatorios para robar a sus clientes y es personificada por Blades quien experimenta su propio desdoblamiento: <http://www.youtube.com/watch?v=O49jEWgmFug>
6. Fragmentos del diario de *Madame Kalalú*, 8 de marzo de 2011.

El observador que procede a eso que se llama «observación participante», que participa observando, que observa participando, se utiliza a sí mismo como instrumento de registro

Además, la valoración de la experiencia personal, en tanto «identidad prestada», ha invitado a hurgar en la tradición etnográfica francesa representada por autores como Metraux (1963), Leiris (2007 [1934]) y Griaule (1987) quienes incorporaron elementos de su vida personal y de lo que muchos autores consideran como subjetivo en la investigación. Algo que Fernando Giobellina cuestiona muy bien mediante la siguiente reflexión:

«El observador que procede a eso que se llama «observación participante», que participa observando, que observa participando, se utiliza a sí mismo como instrumento de registro. En otras palabras, su (mi) ideal es el de una suerte de esquizofrenia controlada: el cerebro dividido en dos mitades; una que piensa, cree, siente y reacciona como los «nativos»; otra que mantiene los valores propios y que mira de reojo a su vecina craneal. En buena medida, es a uno mismo a quien se interroga a la hora de redactar el informe que habla del otro en el que uno debe haberse convertido. La objetividad pasa, sea o no una paradoja, por la introspección» (Giobellina, 2003: 278).

De modo que a lo que siempre ha abogado la antropología es al conocimiento personal a través del conocimiento de la otredad (Ibíd.: 17). La diferencia entonces entre estudios donde hay una profunda implicación de lo personal y la de otros donde esto se hace oculto es que, en la primera, el «yo» se vulnera y, en la segunda, se protege (Pratis en Carman, 2006: 48). Esta investigación adquiere entonces una doble complejidad metodológica mediante la cual la autora doblemente se confronta a sí misma.

El otro y los otros en campo

Partiendo del hecho que la estrategia metodológica usada en esta investigación ha sido de orden performativo, habría que decir que el personaje de Madame Kalalú cuenta con su propio diario. En él cuenta lo que le pasa cuando sale a bailar salsa, en él están sus anhelos, sus logros, sus contradicciones y, muy sutilmente, sus amores fallidos. A veces su prosa se rebela y coquetea con la poesía tal y como se puede apreciar a continuación, en donde reseña su experiencia una noche en la que visitó la salsoteca Antilla y en la que pudo percibir cambios en la programación y en el público de esta sala:

«La noche más sublime de Antilla fue un día sin día. Fue un domingo que no parecía domingo, fue un domingo con gente de jueves, o quizás más bien un domingo de fiesta cosmopolita. Fue durante la semana santa de 2009 en la que, en palabras de Sofía, la que va «Triste y Vacía», unos vienen y otros van o bien unos descansan y otros se afianzan. Fue un día de la gente necesaria: ni mucha, ni poca; de gente entregada a la música que ese día el DJ le regaló a nuestros cuerpos, cuerpos fundidos en cada pieza, en cada mirada y en cada correspondencia, cuerpos entregados al hermoso arte de hacer el amor mientras se baila, se escucha y se comparte con quien estuvo y dejó de estar, con quien nos dejó sudorosos, sedientos y con ganas de más, con ganas de seguir aprendiendo, de seguir sublimando y de saber que esa noche fue especial porque fue la noche de los bailarores antillanos, fue la noche de cuerpos libertos, de cuerpos sin días⁷».

7. Fragmentos del diario de *Madame Kalalú*, 6 de abril de 2009

Frente a su relato, el objetivo etnográfico es analizarlo, tomando a su vez en cuenta la relación entre «poesía y etnología» (Giobellina, 2005: 40):

«Ambas, en efecto, tienen una capacidad similar de hacer patente la realidad humana, de disolver ilusiones al mismo tiempo que recoger todo el valor de ese carácter mítico, de revelar verdad. En este sentido, al igual que la poesía, la etnología abre un espacio de reversión del sistema que es, por así decir, carnavalizante. Pero todo carnaval tiene su cuaresma: la poesía se instala en el panteón y la etnología se institucionaliza. La levedad se hace sensatez, la libertad sujeción» (Ibíd.: 41).

En el caso del relato poético de la *madame*, este ha requerido ser contrastado con el testimonio de otros seguidores de la salsa brava que no se identifican con algunos locales y prácticas bailables que forman parte de otras escenas. Además, quienes han terminado constituyéndose como evocadores de lo que sucede, y de lo que han empezado a extrañar, en espacios de baile de América Latina donde la salsa brava es protagonista y en los que en cualquier día de la semana se puede hacer uso colectivo de ella. En este sentido, cabe citar el testimonio de Laura Farina, venezolana, asidua de unas fiestas mensuales que forman parte de la escena salsera brava, quien reconoce que no era muy salsera en Venezuela, que a veces iba con algunos amigos al Maní (conocido también como el templo de la salsa en Caracas) pero que en realidad le gustaban también otras músicas, que no era de las que dependía de la salsa como la «familia» nómada de la que ha formado parte Madame Kalalú en Barcelona. Para Laura saber que en esta ciudad hay una fiesta itinerante que se adapta a diversos escenarios como Entren que caben 100⁸, donde se ha centrado esta investigación, en la que se pone salsa brava comercial y donde se puede bailar sin necesidad de haber tomado clases de baile, le ha hecho reducir la nostalgia y, como analogía, usa como ejemplo una comida típica de esta y otras regiones de Latinoamérica:

«Yo todos los domingos comía arepa en Venezuela, cuando llegué aquí eso cambió, pero saber que podría ir al colmado y comprar harina para preparar y comer eventualmente arepas me ha hecho tranquilizar la nostalgia. Más o menos lo mismo me ha ocurrido con la salsa, saber que hay una fiesta mensual donde puedo bailar salsa brava me tranquiliza. Ahora, si bien es cierto que en Venezuela no era muy salsera aquí lo que me ocurre es que cuando salgo a bailar salsa la vivo con más intensidad, quizás porque allá es más común y aquí, más difícil encontrarla⁹».

Y la búsqueda invita a la pérdida. *Laura Farina*, nombre procedente de otra canción de Rubén Blades, es un personaje más de esta tesis; uno de sus roles cotidianos es el de una estudiante de un máster de cooperación internacional que ha hallado un refugio, al igual que *Madame Kalalú*, en Entren que caben 100 y que ha delegado en la etnógrafa la ubicación de su nombre, como parte de un proceso de homogenización discursiva e investigativa. Sobre *Laura*, cabe agregar que últimamente se la ha perdido de vista en tanto las fiestas mensuales a las que solía ir hace varios meses no se realizan. Por ello, quienes siguen la salsa brava han tenido que esperar o trasladarse a otros espacios en los cuales se prolonga su dislocación, posesión y «subalternidad».

8. Esta fiesta hace parte de la siguiente categoría salsero-brava: «Fiestas a cargo de DJs», en las que puede haber también un VJ o algunas proyecciones de videos y donde se va a bailar, a escuchar música y a compartir con salseros bravos y no tan bravos (González, 2011); el resto de categorías identificadas, hasta ahora, son: «Encuentros de melómanos»; «Presentaciones de música en vivo»; «Clases de salsa brava»; «Conciertos de artistas internacionales»; Programas radiales y «Bares de copas y comida» (Ibíd.).

9. Conversación con *Laura Farina*, 25 de junio de 2011.

Toda investigación es introspectiva. La diferencia entre las que se afanan en lo objetivo y las que abogan por lo subjetivo, es que en la primera, el «yo» se protege, y en la segunda, se vulnera

Síntesis

- La salsa brava nace en un contexto representado por la dislocación espacial y musical. El primero, caracterizado por la diáspora latinoamericana en Nueva York; y el segundo, por la necesidad que tuvo esta diáspora de crear una música en la que pasado y presente musical se fusionaron para desafiar el modelo de producción hegemónica a través de «una manera de hacer música» heterogénea y descentrada. Con el tiempo, esta «manera de hacer» se haría con el calificativo de «brava» para diferenciar este estilo de salsa de otros que han formado parte de la comercialización salsera y que actualmente han sido eclipsados por estilos de baile que han hecho de la salsa un fenómeno global.
- Cuando se habla de salsa en Barcelona se puede estar hablando de varias salsas al mismo tiempo, de allí la importancia de tener en cuenta que en esta ciudad existen diferentes escenas salseras interconectadas entre sí, pero con importantes rasgos de identidad. Estos rasgos se representan a través de prácticas bailables y musicales, así como de un público que, desde «la distinción», ha dado origen a la escena académicobailable, a la escena de las músicas «latinas», a la escena de la música cubana, a la escena de la salsa gitana y a la escena de la salsa brava.
- La escena de la salsa brava se ha hecho del uso practicado del espacio urbano y de una música que expresa de forma variada su dislocación; dicho de otro modo, el nomadismo salsero no es solamente inherente al espacio físico, sino también al humano. Quienes siguen la salsa brava en Barcelona son nómadas porque no tienen locales fijos y porque forman parte de una diáspora bidireccional en la que existen personas que han viajado con su música a tierras lejanas, y otras que han adoptado la música de dichas tierras. Asimismo, son nómadas porque cambian de nombre: la mayoría adopta un personaje dentro de la escena y, si no lo hacen de forma expresa, su comportamiento y prácticas cambian cuando comienza la función. Aquí el arte de la posesión entra en juego, «yo es otro» y ese otro denota su asunción de una acaso imaginaria condición subalterna al no comportarse la salsa brava como un culto hegemónico sino más bien como un culto presumido, como de resistencia frente a las nuevas modas bailables y musicales.
- Toda investigación es *introspectiva*. La diferencia entre las que se afanan en lo objetivo y las que abogan por lo subjetivo, es que en la primera, el «yo» se protege, y en la segunda, se vulnera. Es así como esta investigación plantea un equilibrio entre ambas tendencias desde la otredad colectiva e individual. Desde la consideración de otros que aportan su experiencia en la construcción de conocimiento y desde la propia experiencia asumida como otra por sugerencia teórica y metodológica.
- Las técnicas usadas en esta investigación son de orden convencional, diarios de campo, conversaciones informales, entre otras; la peculiaridad es que los otros cuentan con un personaje, con una especie de seudónimo salsero con el que se ven representados dentro de la escena de la que forman parte y arte. En el caso del personaje propio, este cuenta con un diario cuyos fragmentos, conjuntamente con los fragmentos de entrevistas a otros personajes están dando cuenta de que la salsa brava, representada a través de las personas en las que se ha fundamentado esta investigación, está sujeta a una triple condición: dislocación, posesión y «subalternidad».

Referencias bibliográficas

Augé, Marc. *Los «No lugares»: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Bourdieu, Pierre. *La distinción: Bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1999.

Carman, María. *Las trampas de la cultura. Los «intrusos» y los nuevos usos del barrio de Gardel*. Buenos aires: Paidós, 2006.

Certau, Michel. *La Invención de lo cotidiano. Artes de hacer* (vol.1) México: Universidad Iberoamericana, 2000.

Delgado, Manuel. *La Magia*. Barcelona: Montesinos, 1992.

– *El Animal Público*. Barcelona: Anagrama, 1999.

– *Disoluciones urbanas*. Colombia: Estética Expandid, 2002.

– *Carrer, festa i revolta: els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2003.

Ellis, Carolyn y Bochner, Arthur. *The Ethnographically I. Methodological novel about Autoethnography*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

Esteban, Mari L. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

Gasol, Jofre. *Catalans i Salseros. Aproximació musicològica a la pràctica de música popular ballable cubana dels gitanos catalans*. Tesis de màster musicología i educació musical. Facultad de ciencias de la educación. Universidad Autónoma de Barcelona y Escuela Superior de Música, 2010.

Giobellina B., Fernando. «El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa». *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, n.º 34 (1986), p. 161-196.

– *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el Candomblé*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994.

– *Sentidos de la antropología. Antropología de los sentidos*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.

– *Soñando con los Dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*. Madrid: CSIC, 2005.

Giobellina B., Fernando y González, Elda. *Umbanda el poder del margen. Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.

González, Alba M. «Salsa Nómada. Estudio etnográfico sobre los espacios musicales, bailables e itinerantes de la *salsa brava* en Barcelona». Conferencia presentada en las II Jornades Doctorals d'Antropologia a la UB, Facultad de Geografía e Historia, 6 y 7 de junio de 2011. [Fecha de

consulta: 15.11.2011] <http://jornadesdoctoralsantropologia.blogspot.com/2011/07/salsa-nomada-estudio-etnografico-sobre.html>

Griaule, Marcel. *Dios de agua*. Barcelona: Alta Fulla, 1987.

Heusch de, Luc. *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.

Leiris, Michel. *El África Fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933)*. Valencia: Pretextos, 2007 [1934].

Linares, María et al. *La música entre Cuba y España: la ida, la vuelta* (vol. 1 y 2). Madrid: Fundación autor, 1998-1999.

Llano, Isabel. «La inmigración y música latina en Barcelona el papel de la música y el baile en el proceso de reafirmación e hibridación cultural». *Sociedad y Economía*, n.º 15 (diciembre 2008), p. 11-36.

Marfà i Castán, M. «El ritmo de la conversión. La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana». En: Cornejo, M.; Cantón, M. y Llera R. (eds.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* Donostia-San Sebastián: ANKULEGI antropologia elkartea, 2008a, p. 157-172. <http://www.euskomedia.org/analitica/15267>

Metraux, Alfred. *Vodú*. Buenos Aires: Sur, 1963.

Pallini, Verónica. *Antropología del hecho teatral. Etnografía de un teatro dentro del teatro*. Tesis doctoral en Antropología social y cultural. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona, 2011.

Peterson, Richard, y Bennett, Andy. «Introducing Music Scenes». *Music Scenes: Local, Translocal and Virtual*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004.

Quintero, Ángel. *Salsa sabor y control. Sociología de la música tropical*. México: Siglo Veintiuno, 1998.

– *Cuerpo y cultura. Las músicas «mulatas» y la subversión del baile*. Madrid: Iberoamericana, 2009.

Rimbaud, Arthur. *Cartas del Vidente. (De Arthur Rimbaud a Georges Izambard)*, 1871 (en línea) [Fecha de consulta: octubre 2011] <http://www.lamaquinadeltiempo.com/Rimbaud/cartasvid.htm>

Rouget, Gilbert. «Ethnomusicologie». En: Poitier, J. *Ethologie Générale*. Paris: Gallimard, 1968.

– *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980. [usada ed. en inglés]. *Music and trance: Atehory of the Relations Between Music and Possesion*. Chicago: The University Chicago Press, 1985.

Sánchez, Iñigo. «¡Esto parece Cuba!»: *Prácticas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona*. Tesis doctoral en Antropología social y cultural. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona, 2008.

Sevilla, Amparo. «Los salones de baile: espacios de ritualización urbana». En: García, Néstor (coord.) *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalabo/UNAM, 1998.

Otras fuentes

Conversaciones informales

Elías, Fernando (brasileño). Músico y estudiante de la Maestría de Etnomusicología del Instituto de Artes de la Universidade Estadual Paulista (UNESP). Barcelona: correo electrónico. 4 de septiembre de 2010.

Laura Farina. Bailadora. Barcelona: 25 de junio de 2011.

Diario de campo

Madame Kalalú. Promotora, bailadora y DJ performática. Barcelona: 6 de abril de 2009, 8 de marzo de 2011.

Barbara Biglia Pérez

Universidad Rovira i Virgili y Miembro del SIMReF

barbara.biglia@urv.cat

Eduarne Jiménez Pérez

Investigadora independiente y Miembro del SIMReF

Desde hace décadas las epistemologías feministas han hecho trizas la mentira positivista según la cual era posible producir conocimientos objetivos, puros y neutrales. Si bien hay investigadores, frecuentemente en lugares de poder, que siguen atrincherándose en estas posiciones anacrónicas e intentan con todos sus (no pocos) medios frenar las proliferaciones de difracciones cognoscitivas, sus intentos no pueden más que fracasar en los espacios no institucionalizados. Sin embargo, los paradigmas feministas y sobre todo el uso que se hace de ellos no están exentos de contradicciones. Es por esto, siguiendo el espíritu indagatorio que ha caracterizado a las epistemólogas pioneras, que tenemos que seguir cuestionando nuestros quehaceres.

En este artículo queremos reflexionar sobre dos puntos neurálgicos:

- Las consecuencias que tiene para la producción de conocimientos feministas el hecho de que conceptos como el de género estén transformándose en *mainstreaming*.
- Las dificultades que encontramos en poner en práctica las enseñanzas teórico-epistemológicas feministas y la falta de sistematizaciones metodológicas, así como de espacios de formación/investigación colectiva que las sustenten, y los desafíos de las investigaciones situadas y sus contradictorias relaciones con el/los/las sujeto(s) productor/es/as de conocimiento.

Los efectos perversos de la perspectiva de género

Siguiendo a Álvaro (2005) podemos situar el inicio de los estudios de género¹ en el Estado español en los años ochenta. Sin embargo, según Teresa Ortiz (2005), su consolidación no empezó hasta la década siguiente. Será pues en el nuevo siglo cuando aumentará la proliferación de publicaciones e investigaciones que utilizan como palabra clave «género». Al mirar superficialmente esta evolución se puede tener la impresión de que la

1. Es importante destacar que se habla aquí de estudio de género como «ámbito disciplinario», esto no implica que antes no hubiesen investigadoras que hicieran su trabajo con/sobre/para las mujeres o incluso desde una perspectiva feminista.

La mayoría de trabajos que usan como palabra clave «género» la confunden con sexo y proponen un análisis diferencial entre varones y hembras

El mensaje político parece bastante claro: «habla de género, del sujeto mujer, pero no cuestiones la ciencia heteropatriarcal»

reivindicación del movimiento feminista, de que la ciencia se abra a otros saberes y sea capaz de introducir la perspectiva de género en sus producciones de conocimientos, ha sido completamente exitosa y que hoy en día las investigaciones feministas han dejado de habitar los márgenes.

Sin embargo, si hacemos un análisis más profundo, este optimismo se difumina. De hecho hemos de reconocer que en los años ochenta, con la consolidación de los estudios de género, empieza también una separación entre el movimiento feminista académico y el no académico (Ortiz, 2005) que hace necesario reflexionar sobre el contenido de los trabajos «de género». Así, por ejemplo, revisando los artículos de las revistas *Papeles del psicólogo* y *Psychology in Spain e Infocop*² (Biglia, 2011) hemos comprobado que la mayoría de trabajos que usan como palabra clave «género» la confunden con sexo y proponen un análisis diferencial entre varones y hembras (Cabruja, 2008). Muchos de los trabajos restantes se focalizan en el tema de la violencia de género y reproducen frecuentemente estereotipos heteropatriarcales (Ferrer y Bosch, 2005). Asumiendo un posicionamiento realista-pesimista y seguramente no políticamente correcto, nos atrevemos a afirmar que, desafortunadamente, la mayor disponibilidad de financiación de la investigación y el interés *político* en el problema de la violencia de género ha contribuido directamente al creciente número de investigaciones y, por ende, de artículos sobre violencias de género realizados por personas insensibles a la temática.

Sin embargo, tal y como afirma Margot Pujal (23 de noviembre de 2010)³, no se trata de un fenómeno reducido a este ámbito sino que «en los últimos tiempos [en nuestro país] se está dando una gran cantidad de estudios de género que no son [...] feministas, debido a la institucionalización del tema, al neoliberalismo imperante en la academia, y a la apropiación de la crítica social como valor de uso y consumo mercantilizado». Dada esta situación, se hace fundamental distinguir entre estudios de/sobre género e investigaciones que parten desde una perspectiva de género (Amigot y Pujal, 2008).

En este sentido, es importante destacar que si bien en la mayoría de convocatorias públicas de investigación se menciona la introducción de una perspectiva de análisis *generalizada* como elemento positivo, no se considera el campo de los estudios feministas/con perspectiva de género digno de pertenecer a las diferentes categorías disciplinarias. De la misma manera, tal y como se puede leer en el manifiesto escrito por investigadoras internacionales reunidas en Polonia (European Gender Summit, 2011), hemos de «reconocer que los anteriores Programas Marco de la UE han fallado en el intento de implicar, beneficiar y promover a las mujeres en la misma medida que los hombres [...]. Las sólidas evidencias que muestran cómo las desigualdades de género pueden impactar negativamente en la calidad de la investigación científica deben ser difundidas por los organismos de investigación y universidades a todos los ámbitos de gestión del presupuesto de I+D nacionales».

Esto es aún más importante en el momento en que los trabajos y currículos feministas/con perspectiva de género son evaluados por expertos de otras áreas que no tienen por qué saber/querer distinguir entre estudios sobre género y con perspectiva de género. El mensaje político parece bastante claro: «habla de género, del sujeto mujer, pero no cuestiones la ciencia heteropatriarcal».

2. Búsqueda realizada el 21 de septiembre de 2010.

3. Se incluyen en este apartado extractos de algunas comunicaciones personales con psicólogas y pedagogas feministas realizadas en el marco de la investigación que dio lugar a la publicación Biglia (2011). Volvemos a aprovechar la ocasión para agradecer a todas su interés y sus análisis.

Contra esta tendencia en el European Gender Summit (2011) se ha evidenciado la importancia de «considerar “si, y en qué sentido, el sexo y el género son relevantes en los objetivos y metodología del proyecto” para garantizar la excelencia en la investigación. Los investigadores que financian la investigación, los evaluadores, revisores y editores de las revistas tienen que hacerse esta pregunta clave». Sin embargo, contrariamente a este *desideratum*, en el Estado español parece prevalecer la tendencia a favorecer las investigaciones en las que la palabra género aparece como mero descriptor en lugar de las que la usan como herramienta de análisis. Quizás por esto resulte tan difícil publicar artículos en revistas académicas autóctonas usando explícitamente el término feminista, dado que acaban frecuentemente rechazados como ideológicos. Por ejemplo, en la búsqueda antes mencionada sobre los artículos publicados en tres revistas de psicología hemos encontrado solo uno (Yago y Paterna, 2006) con la palabra clave «feminismo» (Biglia, 2011). En un análisis parecido, León Mejía (2006) destacó que entre las tesis depositadas en TESEO⁴ con las palabras clave «género» o «feminismo» el 63,9% utilizaba el primer concepto y el 36% el segundo.

Para ahondar en el análisis sobre cómo la popularización del género ha contribuido al rechazo del feminismo, podemos ver algunos resultados de una reciente investigación realizada por Cabruja (2008) sobre la inclusión de los estudios de género y/o feministas en la formación en psicología. Tanto el personal académico como las profesionales que han participado en este trabajo dicen mostrarse favorables a la inclusión de temáticas de género y/o relacionadas con las mujeres en psicología. Sin embargo, consideran que tanto el movimiento como las teorías feministas han sido innecesarios, cuando no dañinas, para la disciplina. Afirman que la psicología es neutra respecto al género y consideran que el feminismo llevaría a producir otro régimen de desigualdades mientras que los discursos de género estarían orientados hacia la igualdad. Quizás es por este tipo de visión que, según Arranz (2004), en los círculos académicos las propuestas feministas son mucho menos aceptadas que las que se enmarcan dentro de un paradigma de género o se hacen sobre mujeres. De hecho, el uso de la palabra género es considerado por much@s acorde con la actualidad, mientras que feminismo es calificado de anticuado: «entre las estrategias para desempoderar al feminismo encontramos su *historicización* y *generacionización* que permite considerarlo caducado» (McRobbie, 2009: 16).

Sin embargo, nos parece notable cómo estos discursos sobre la igualdad a la que llevaría el hecho de hablar de género obvian reflexionar sobre los valores (androcéntricos, sexistas, heteronormativos, racistas, entre otros) de acuerdo con los cuales se ha ido construyendo el modelo al que debemos igualarnos, reiterando de nuevo una supuesta neutralidad de las ciencias.

En este panorama no es de extrañar que la frecuente aparición de la palabra género, tanto en el ámbito social como académico y político, induzca a la ilusión de un desplazamiento social y de las disciplinas reales hacia perspectivas menos discriminatorias. Esto, junto con los mensajes intrínsecos a la adopción de lenguajes políticamente correctos, tiene efectos que trascienden el espacio académico y dificulta, especialmente a las y los más jóvenes, detectar los estereotipos de género que reproducen, así como identificar la necesidad de seguir apoyando las agendas feministas (Biglia y Velasco, *forthcoming*).

No es de extrañar que la frecuente aparición de la palabra género, tanto en el ámbito social como académico y político, induzca a la ilusión de un desplazamiento social y de las disciplinas reales hacia perspectivas menos discriminatorias

4. Base de datos de Tesis Doctorales (TESEO) <https://www.educacion.gob.es/teseo/irGestionarConsulta.do;jsessionid=EAB65DE3B3035D2A8FF7EA4B35781A7C>

Hay una tensión importante dentro del feminismo entre la necesidad de reconocimiento de las propias propuestas –teóricas y políticas– y el riesgo de que esto conlleve su subversión y despolitización

Frente a esto hay quienes consideran que es «totalmente necesaria esta nominación [género] para entrar al tema en contextos que no están muy o nada puestos (que son contextos que nos interesan especialmente), porque trabajar el tema del género supone de por sí cierta revolución personal. Si, además, añadimos los prejuicios arraigados en nuestro país en relación con la politización (enfrentada a la ciencia) y la estigmatización social que se asocia a las mujeres que se consideran feministas, [...] la respuesta puede ser de cerrazón y de un añadido de dificultades demasiado fuerte. Cuando ya se ha entrado bastante en el tema se puede introducir directamente la perspectiva feminista, que no es más que hablar de lo mismo. La perspectiva desde la que hablo es pragmático-contextual» (Pujal, 23 de noviembre de 2009).

Otras afirman que «aunque es necesario reivindicar el feminismo como teoría y movimiento social en la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres, el concepto de género como una herramienta o categoría de análisis es todavía válido para explicar y comprender la rearticulación del patriarcado a lo largo de la historia de la humanidad» (García Colmenares, 30 de noviembre de 2009).

Como vemos, hay una tensión importante dentro del feminismo entre la necesidad de reconocimiento de las propias propuestas –teóricas y políticas– y el riesgo de que esto conlleve su subversión y despolitización; tensión que se transforma en un dilema personal para aquellas que, situadas en los márgenes precarios de la investigación, debemos decidir cómo nombrarnos, cómo presentar nuestros trabajos a sabiendas de que, si bien con la supuesta utilización de la perspectiva de género tenemos más facilidades de ser aceptadas, corremos el riesgo de que nuestras palabras sean ser más fácilmente cooptadas o los resultados subvertidos.

En este sentido, aunque estemos de acuerdo con los análisis hechos por Pujal y García, consideramos importante seguir reivindicando en la academia, siempre que sea posible, el uso del término feminista. Feminismo, no como nueva identidad, sino como visión política, como paradigma interpretativo de la realidad. La apuesta por realizar trabajo conjunto a partir de una autoidentificación como feministas, lejos de querer homogeneizar a los sujetos, se conforma como oportunidad para formar «un común que ya no se basa en la identidad o en las esencias, sino en lo construido a partir de situaciones compartidas y de luchas que son capaces de conectar con un sentimiento general más amplio, encontrar en la vida un eco de las vidas de los otros» (Gil, 2011: 266). Somos conscientes de que esta opción es estratégica, pero la consideramos importante por lo menos hasta que el término feminismo sea descalificado. Es por esto que reconocemos que en contextos académicos en los que se ha aceptado (y se ha vuelto casi neutro), tal y como sugirió Mieke Bal, puede ser más efectivo utilizar otras terminologías. Volvemos a puntualizar que esta opción no deja de ser «privilegiada» y que, tanto por el actual contexto de precariedad como por las especificidades geopolíticas de cada una, muchas feministas puedan verse en la coyuntura de no poder usar el término para poder hacer su trabajo.

Sin embargo, creemos todavía importante apostar por ello porque, como bien explica Montse Torné (26 de noviembre de 2009), «hablar y pensar en términos de género no hace más que mantener la generización de la realidad, mientras que el feminismo [...] facilita pensar y actuar».

Dificultades en la puesta en práctica de los aprendizajes de la epistemología feminista

Analizaremos la dificultad en la aplicación de las enseñanzas de la epistemología feminista en las prácticas investigadoras partiendo de las experiencias y vivencias de las personas⁵ que han participado en el SIMReF (Seminario Interdisciplinar de Metodologías de Investigación Feminista⁶) desde 2008, del cual las autoras de este artículo son promotoras y organizadoras junto con Jokin Azpiazu, Jordi Bonet i Martí, Luzma Martínez y Marta Luxán.

El SIMReF es un espacio de formación, intercambio y reflexión sobre metodologías y epistemologías feministas que a lo largo de los años ha producido las siguientes acciones: conferencias metodológicas de reconocidas investigadoras internacionales, talleres de investigación para debatir sobre cuestiones epistemológicas y metodológicas de investigaciones en acto, jornadas intensivas sobre análisis de datos, cursos virtuales de introducción a la metodología feminista, publicación de materiales docentes y, últimamente, investigaciones propias. En ellas han participado aproximadamente unas 300 personas entre investigadoras expertas o en formación y docentes del ámbito local, estatal e internacional, de diversas disciplinas académicas (sociología, pedagogía, ciencias políticas, psicología, biología, demografía, filosofía, derecho, arte, entre otras), así como trabajadoras en el campo de la intervención social y miembros de colectivos feministas. En todas las acciones hemos intentado fomentar procesos conjuntos de autorreflexión y difracción entre organizadoras y participantes (en el rol de docentes o discentes). A partir de ello, hemos sistematizado reflexiones sobre las posibilidades y los límites de la docencia en línea desde una perspectiva feminista (Luxan y Biglia, 2011; Biglia y Jiménez, *forthcoming*). Las experiencias de las participantes nos servirán en este texto para detectar algunos de los problemas y límites con los que se encuentran muchas investigadoras feministas, así como los intentos de abarcarlos que hemos realizado desde el SIMReF.

En primer lugar, hemos detectado una **falta de referentes metodológicos feministas**. Muchas investigadoras experimentan una sensación de «estar perdidas» por la no inclusión de formación metodológica rigurosa en general (por no hablar de metodologías feministas en concreto) en grados y másteres. Además existe poca literatura específica, sobre todo en lengua castellana, tal y como afirma una participante del SIMReF: «Hago la tesis en una disciplina y una escuela (la de arquitectura) que es machista y que además adoctrina a sus estudiantes para que sean estrellas de la arquitectura, individualistas y potenciando el *todo vale*. Que yo sepa no hay ningún manual sobre metodología feminista y urbanismo, hay material sobre planificación urbana (hacer ciudad) y género, pero muy poca cosa explícitamente feminista y casi ninguna sobre pensar las ciudades desde las perspectiva feminista» (anónima).

De alguna manera, prevalece la idea de que los retos abiertos por las epistemologías feministas son más fácilmente abarcables en el plano teórico que en el empírico. Tal vez es por esta razón que recientes investigaciones internacionales (genSET2010; UN, 2010) «sugieren la necesidad del desarrollo de un acuerdo internacional en relación con los métodos para transversalizar el análisis de sexo y género en las investigaciones básicas y aplicadas» (Caprile, Meulders, O'Dorochai, Vallés, 2011: 119).

5. En este apartado iremos citando frases narradas en voz propia por algunas de las participantes en el seminario (con autoría o de manera anónima según sus preferencias), recogidas en estos años o que nos han enviado específicamente para este artículo. Gracias a todas por el permiso de cita concedido.
6. Para conocer mejor el SIMReF y sus acciones se puede consultar la web www.simref.net.

En esta experiencia nos hemos topado con la persistencia de la confusión entre utilizar una metodología feminista, asumir una perspectiva de género e investigar sobre mujeres o temas asociados a lo femenino

Las relaciones intergeneracionales dentro de los espacios feministas académicos no siempre son positivas ni facilitadoras del trabajo conjunto

Estas dificultades en diseñar y realizar la investigación coherentemente con las propuestas epistemológicas feministas por falta de formación se hacen aún más extremas por la necesidad de justificación de la misma a la hora de plantear temas y enfoques que rompen la lógica patriarcal de la ciencia. Tal y como plantea Alejandra Araiza⁷, «muchas de nosotras hemos tenido que hacer distintas maniobras argumentativas para defender la posibilidad de trabajar nuestras tesis desde los planteamientos epistemológicos feministas. Hemos tenido que presentar las críticas que las feministas han hecho –a lo largo de varias páginas– a la ciencia occidental y moderna. Hemos tenido que justificar de todas las maneras posibles la factibilidad de hacer ciencia feminista. Parece ser que ese espacio, el académico, sigue siendo hostil a la presencia del feminismo (teórico o político)». Por otra parte, esto hace evolucionar la investigación dado que, como dice una participante del seminario permanente, «cuando tienes que estar constantemente justificándote acabas desarrollando mejor tus argumentos» (anónima).

Sin embargo, ¿cómo se puede realizar este trabajo sin apenas acompañantes, referentes ni guías? ¿Cómo hacerlo en espacios críticos donde, en oposición a los mandatos positivistas, se aboga por un cierto laxismo metodológico?

En las ponencias organizadas por el SIMReF hemos abordado la falta de referencias abriendo un espacio en que las investigadoras más expertas muestran la cocina de sus investigaciones para dar ejemplos de puesta en práctica de las enseñanzas epistemológicas feministas así como de las contradicciones y dificultades que podemos encontrar en este proceso (Zavos y Biglia, 2009). Al mismo tiempo, el seminario permanente se ha ido conformando como un espacio *peer to peer* de validación de los trabajos de las compañeras, utilizando una tradicional herramienta del feminismo: la construcción colectiva de conocimientos y significados (Puig de la Bellacasa, 2002). Como dijo una participante, «lo bueno aquí es que no hay reglas definidas sino que hemos de construir caminos conjuntamente» (anónima) para desarrollar investigaciones metodológicamente rigurosas coherentes con nuestra perspectiva feminista.

En esta experiencia nos hemos topado, por otra parte, con la persistencia de la **confusión entre utilizar una metodología feminista, asumir una perspectiva de género e investigar sobre mujeres o temas asociados a lo femenino** inclusive en espacios académicos feministas. Si en el primer apartado hemos ahondado sobre algunos de los efectos de la popularización del término «género», aquí no queremos dejar de puntualizar los problemas que esta confusión comporta para las jóvenes investigadoras. De hecho, muchas de las mujeres que se han acercado al SIMReF parten de visiones feministas que hacen perfectamente comprensible y auspicioso la realización de investigaciones feministas sin que estas deban obligatoriamente tener como objeto las mujeres o aspectos feminizados de la vida. Sin embargo, si ya es difícil encontrar directoras de tesis para hacer una investigación de género, encontrar una que esté dispuesta a apoyar una investigación feminista que no sea sobre mujeres se transforma en una tarea titánica.

De hecho, las **relaciones intergeneracionales** dentro de los espacios feministas académicos no siempre son positivas ni facilitadoras del trabajo conjunto. Como dice Teresa Ortiz (2005: 57), «las relacio-

7. Docente de los cursos en línea y participante del seminario permanente.

nes con las profesoras e investigadoras más jóvenes, con experiencias y trayectorias diferentes, también son dilemáticas; y la necesidad y conveniencia de pasar el testigo, implicar a más personas, consolidar nuevos liderazgos y reconocer autoridades entre nosotras produce desajustes y contradicciones. Y, por último, estamos (nos ven, nos vemos) al mismo tiempo en el centro y en la periferia del sistema, y esto también es fuente de tensiones». Así, si bien desde el feminismo se ha insistido en reivindicar lo personal como político, nos parece que se han creado pocos espacios horizontales para compartir las vivencias, frustraciones, experiencias negativas y discriminatorias de quienes se están enfrentando contra los molinos de viento de las instituciones heteropatriarcales. Desafortunadamente muchos grupos académicos feministas se han cerrado en sí mismos y, quizás para defenderse y ser reconocidos, han vuelto a reproducir jerarquías y relaciones de poder muy parecidas a las oficiales; con ello, han dejado poco lugar para la autocritica, el cambio de paradigma o la validación de las propuestas de las más jóvenes. «Tener una directora de tesis supuestamente enrollada puede ser aún más peligroso. Trabajas con la ilusión de que te comprenden, de compartir marcos teóricos de referencia y de poder osar a poner en duda el sistema académico y, al final, es posible que te encuentres con dos situaciones opuestas pero igualmente asquerosas: la primera es que a la hora de la verdad se haga patente que cuentas solo con tus fuerzas para enfrentarte con el *establishment* académico y que tu directora no quiere arriesgar absolutamente nada por ti ni usar su tiempo para leer tu tesis; la segunda es que esta estupenda preciosidad forme parte de un grupo crítico en el que se admitirán tus críticas solo en la medida en que no cuestionen la forma de crítica del grupo: ¡o criticas como lo hacemos nosotras o estás fuera!» (Pantera Rosa, 2004: 199-200).

Creemos fundamental invertir este proceso y, por esta razón, estamos intentando que el seminario permanente vaya en la dirección de ser completamente autoorganizado y autogestionado y con la clara intención de nutrirnos de la riqueza de los espacios intergeneracionales (Puig de la Bellacasa, 2002) e interdisciplinarios. Tal como dice Araiza, el intento es «crear nuestras propias comunidades, en cuyo interior sí que es factible hallar articulaciones que nos permitan –sin demasiadas justificaciones– simplemente poner nuestras ideas en riesgo, validarlas colectivamente, repensarlas en conjunto, buscar sentidos compartidos, pues, en efecto, el conocimiento es (también para las feministas) una construcción colectiva».

Al hablar de las dificultades de las relaciones intergeneracionales entre «feministas académicas» no podemos dejar de mencionar las dificultades que las más adultas, y laboralmente estables, parecen tener para entender lo que comporta la **extrema precariedad** (Biglia y Bonet, *forthcoming*) para las más jóvenes, y cómo esto afecta a las producciones de conocimiento. Así lo narra una de las participantes en el seminario presencial: «Llevo casi tres años de tesis y aún no he escrito ningún capítulo porque mis ritmos de trabajo son muy cambiantes: precariedad laboral, investigadora en la universidad, cobrando por 20 horas pero trabajando 35 o más, además ni siquiera tiene relación con mi tesis» (anónima). Esta precariedad se dilata en el tiempo más allá de la supuesta época de formación y nos deja con la continua sensación de luchar contra unos molinos de viento, tal y como se puede apreciar en estas palabras publicadas en Facebook por Gemma Ubasart, doctora

europea en Políticas Públicas que, después de dos años como becaria posdoctoral, tiene que volver a buscar trabajo: «en pocos días me he entretenido haciendo el *copy-paste* de mi currículum vitae cuatro veces, evidentemente en formatos diferentes para entidades de gestión universitaria públicas catalanas y del Estado –Aneca, Aqu, convocatoria Beatriu de Pinós y UOC–. Una escandalosa pérdida de productividad, dinero y tiempo. Eso de la modernización de la Administración Pública y la simplificación de los procedimientos, ¿para cuándo?». Tal y como decíamos, desafortunadamente son pocas las feministas académicas con posición estable que reconocen esta precariedad y la tienen en cuenta al establecer ritmos de colaboración, ya que las condiciones han empeorado mucho respecto a cuando ellas eran jóvenes (Puig de la Bellacasa, 2002).

Lo que sí que parece haberse transmitido intergeneracionalmente es **la desconfianza hacia la investigación cuantitativa** que tiene en su base la ilusión de que las metodologías cualitativas son de por sí más críticas y cercanas a la perspectiva feminista. No es difícil, pues, encontrarse con expresiones como «voy a salir directamente del armario y confesar que soy *cuantitofóbica* y *filocualitativa*» (anónima); así como con personas que afirman que no les gustan los números sin tener en cuenta, como afirma la demógrafa y profesora del SIMReF Marta Luxan, «que no es cuestión de gustos, sino de finalidades, de adecuación al problema de estudio planteado [...]. La realidad social es compleja y describirla, analizarla y tratar de modificarla requiere, en mi opinión, la utilización de metodologías diversas, metodologías que, entiendo, son complementarias». De acuerdo con ella, en el SIMReF creemos que existe una imbricación más o menos real entre el poder y el uso los métodos cuantitativos, pero las metodologías cualitativas no son menos susceptibles de ser utilizadas por fines ajenos a las prácticas feministas, como ocurre, por ejemplo, en las investigaciones de mercado. Otro problema radica, como nos recuerda la profesora del SIMReF Amaia Bacigalupe, en que «mientras parece que tenemos un respeto excesivo para enfrentarnos a la explotación de una base de datos o una encuesta que hayamos realizado nosotras, parece que hacer una entrevista o moderar un grupo y, lo que es más, analizarla rigurosamente después, es algo de sentido común y al alcance de todas. Es decir, lo *cuali* en oposición a lo *cuanti* va con una serie de atribuciones directas que las reducen a *complejo vs. sencillo*, *metodología subversiva vs. al servicio del poder*, etc.; ello vuelve a hacernos caer en ese pensamiento dual y simplificador de la realidad que tanto daño ha hecho. Y además descalifica los métodos cualitativos dado que parece que un buen uso de los mismos no requiere de aprendizaje o pericia».

Según nuestro entender, es curioso además notar cómo este rechazo hacia lo cualitativo se justifica con frecuencia con preferencias personales, como si el deseo no fuese una construcción social y el «partir de sí», tan reivindicado por las feministas, puede acabar transformándose en un «quedarse en sí».

Estas cuestiones nos llevan a reflexionar sobre **cómo estamos produciendo investigaciones situadas**. Uno de los primeros límites que hemos podido encontrar en muchas investigaciones, especialmente autóctonas, que supuestamente se basan en la epistemología del conocimiento situado (en la cual también basamos nuestros trabajos),

es el hecho de que parezca que la aplicación de esta perspectiva se resuelva a través de *nombra*r los propios posicionamientos, en lugar de analizar cómo estos influyen en nuestras producciones de saberes. Otra tendencia es la que observamos en investigaciones autocentradadas y/o autorreferenciales que, en lugar de producir difracciones de las realidades (Haraway, 2004), tienden a reforzar el individualismo neoliberal confundiendo con la política feminista, tal y como sucede, como acabamos de exponer, con la forma en que se justifica el rechazo a los métodos y técnicas cuantitativas.

Desde nuestro punto de vista, y simplificando mucho, esta situación es el resultado de tres problemas básicos. En primer lugar, la importancia que se atribuye al lenguaje posmoderno en la academia que genera la impresión de que, en lugar de poner en práctica las enseñanzas de los conocimientos situados, es suficiente con narrarlas, eso sí, con terminologías complejas y altisonantes. En segundo lugar, el hecho de que las teorías críticas están relativamente de moda y actualmente es políticamente correcto hacer referencia a algunos aspectos de las teorías feministas, elementos que han conllevado a la producción de muchos trabajos despolitizados dentro de estas áreas. Por último, la falta de reflexiones sistematizadas y corporeizadas sobre cómo asumir estos posicionamientos, tal y como ya hemos comentado.

Para profundizar sobre estas cuestiones no podemos dejar de lado el, ya clásico, debate feminista (y no solo) sobre la **representación y las subjetividades**. Si bien actualmente hay un acuerdo en el feminismo de que no existe un único sujeto mujer y de que las colectividades minorizadas deben ser protagonistas en los procesos de producción de conocimientos, nos encontramos ante una realidad que siempre hace más elitista el hecho de dedicarse a la investigación, no solo de manera profesional sino también dentro del espacio activista. Son numerosos los casos en que, tanto nosotras como otras compañeras, hemos intentado abrir las investigaciones a otras subjetividades, no solo como participantes sino como coinvestigadoras, pero generalmente nos hemos encontrado ante la imposibilidad y, en cierta medida, desinterés en asumir esta tarea de forma realmente colectiva (Pantera Rosa, 2004). Indudablemente, hay trabajos que han realizado procesos más abiertos en este sentido, por ejemplo, con personas jóvenes (estudiantes) o personas institucionalizadas (por ejemplo, Fine y Torre 2006); pero no podemos dejar de preguntarnos: ¿quién hoy en día tiene tiempo de dedicarse a investigar?, ¿los colectivos minorizados consideran realmente útiles las investigaciones?

También los procesos colectivos activistas en los que hemos participado (por ejemplo Investigació y FEMact) han contado con la participación de personas que estaban, de alguna manera, relacionadas con las universidades. Esto implica que, finalmente, las investigadoras no podemos eximirnos de estar representando, de alguna manera, a otras colectividades y subjetividades, y tenemos que reflexionar profundamente sobre las responsabilidades que esto conlleva (Pujal, 2003). Estas responsabilidades son aún mayores en el momento en que los procesos colectivos de producción de conocimiento no son reconocidos como viables en los espacios académicos y no hemos sabido construir mecanismos de validación que trasciendan estos espacios que parecen consagrados con este fin.

Un primer paso necesario es reconocer que, en realidad, cuando producimos conocimientos, siempre estamos representando a otras subjetividades y tenemos asumir las responsabilidades que esto comporta

Estas dificultades se hacen más patentes a la hora de intentar **introducir un análisis interseccional** en nuestros trabajos. Como sostienen Andrijasevic y Bracke (2003), paralelamente al análisis de la división sexual del trabajo en la academia, las feministas también han desarrollado una potente crítica a la producción de conocimientos por lo que se refiere al eje de *raza*. Las *feministas negras* y del *tercer mundo* han denunciado que, mientras que los académicos blancos tienen derecho a elaborar teorías acerca de todos/as los/as demás, los grupos oprimidos tienen que luchar para que sus conocimientos adquieran el reconocimiento teórico. De hecho, las aportaciones de las minorías étnicas tienden a ser consideradas solo como ejemplos prácticos de abstracciones teóricas acríticamente conectados con los espacios de enunciación de los/as blancos/as. En el contexto de las producciones de conocimiento feministas, esto implica también la crítica a la codificación de las investigaciones de las feministas blancas occidentales en términos racializados.

En este sentido hemos de hacer una autocrítica al espacio del SIMReF en el que, si bien solemos tener en cuenta a la hora de reflexionar sobre los propios procesos de investigación de cómo influyen las experiencias migratorias de las participantes en sus investigaciones, no hemos trabajado a fondo el tema de las pertenencias étnicas ni de las dinámicas racistas y etnocéntricas de la academia en el Estado español e incluso dentro del propio seminario.

Nos preguntamos entonces: ¿cómo podemos comprender realmente la interseccionalidad, más allá de experimentar la nuestra y compartir la de nuestras amigas (que si bien vivimos múltiples discriminaciones seguimos siendo sujetos privilegiados en comparación con amplios sectores de la población mundial), con tan pocas posibilidades de mestizarnos con otros sujetos?, ¿cómo podemos hacer que la interseccionalidad no se quede relegada a los espacios teóricos y analíticos sino, al contrario, se incorpore en todo el proceso de nuestras investigaciones?

Sin pretensiones de ofrecer ninguna respuesta a tan amplio debate, consideramos pertinente apuntar que, quizás, un primer paso necesario es reconocer que, en realidad, cuando producimos conocimientos, siempre estamos representando a otras subjetividades y tenemos asumir las responsabilidades que esto comporta.

Punto y aparte

Para resumir las inquietudes presentadas en este breve escrito, consideramos fundamental mantener un continuo espíritu crítico en el contexto de las dinámicas de creación colectiva de conocimiento feminista. Nuestra apuesta es, en primer lugar, utilizar el concepto *feministas* para definir nuestros trabajos como respuesta a la despolitización a la que podría llevar la utilización más aceptada del término *género*. Por otra parte, creemos fundamental la creación de espacios que impulsen la realización de trabajos metodológicamente feministas, ya que sostenemos que es el proceso de una investigación el que la conforma políticamente y no el género (o aun el sexo) de los sujetos que la realizan ni la feminización de las temáticas. En estos lugares se debería favorecer el *networking* feminista (Biglia y Jiménez, *forthcoming*) así

como la validación *peer to peer* y la puesta en juego de las dinámicas y las relaciones de poder intergeneracional. Sabemos que hay elementos estructurales, como la precariedad, que no pueden ser completamente abarcados aquí, pero que, sin embargo, debemos tener en cuenta en las dinámicas relacionales. Por otra parte, las multiplicidades de nuestras experiencias deben reflejarse en trabajos situados rigurosos que reconozcan la imposibilidad de no representar y sean cuidadosos con los efectos de la interseccionalidad.

Obviamente, el debate está abierto, aunque esperamos haber ofrecido algunos elementos reflexivos para animarlo.

Referencias bibliográficas

Álvaro Page, M. «Los estudios de género y de las mujeres: conceptos, necesidad y vigencia. Su vinculación con el movimiento feminista». En: Maqueira, V. et al. (eds.) *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2005, p. 209-214.

Amigot, P. y Pujal, M. «¿Estudios de género y/o estudios con una perspectiva de género?». En: Miqueo, C., et al. (eds.) *Estudios iberoamericanos de género en ciencia, tecnología y salud: GENCIBER*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2008, p. 353-360.

Andrijasevic, R. y Bracke, S. «Coming to knowledge, coming to politics». *Multitudes*, n.º 12 (2003).

Arranz Lozano, F. «Las mujeres y la universidad Española: estructuras de dominación y disposiciones feminizadas del profesorado universitario». *Política y Sociedad*, n.º 41 (2004), p. 223-242.

Biglia, B. «Feminisms and Psychology in the Contemporary Spanish State». En: Rutherford, A. et al. (eds.) *Handbook of International Feminisms*. New York: Springer (2011), p. 83-107.

Biglia, B. y Bonet, J. (forthcoming) «Precarity». En: Springer, T. (eds.) *Encyclopedia of Critical Psychology*.

– La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida [73 párrafos]. *Forum: Qualitative Social Research*, vol.10, n.º 1 (2009) Art. 8. <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090183>.

Biglia, B. y Jiménez, E. (forthcoming) «Los desafíos de la pedagogía cyberfeminista: un estudio de caso». *Athenea digital*.

Cabruja i Ubach, T. «¿Quién teme a la psicología feminista? Reflexiones sobre las construcciones discursivas de profesores, estudiantes y profesionales de psicología para que cuando el género entre en el aula, el feminismo no salga por la ventana». *Pro-Prosições*, vol. 19, n.º 2 (2009), p. 25-46.

Caprile, M., et al. «Introduction to the Special Issue. Gender and Science: Old Challenges, new Approaches». *Brusell Economic Review*, vol. 54, n.º 2/3 (2011), p. 108-129.

Ferrer, V. y Bosch, E. «Introduciendo la perspectiva de género en la investigación psicológica sobre violencia de género». *Anales de psicología*, n.º 25 (2005), p. 1-10.

Fine, M. y Torre, M. E. «Intimate Details: Participatory Action Research in Prison». *Action Research*, vol. 4, n.º 3 (2006), p. 253-269.

genSET. *Recommendation for action on the Gender dimension in science*. London: Portia. UN (2010) United Nations Expert Group Meeting on Gender, Science and Technology, París, de 28 de septiembre a 1 de octubre de 2012. http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/gst_2010/index.html

Gil, S. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de sueños, 2011.

Haraway, D. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@*. Barcelona: Ediciones UOC, 2004.

Harding, S. *Science and Social Inequality. Feminist and postcolonial Issues*. Urbana and Chicago: University of Illinois, 2006.

Harding, S. (coord.) *The feminist standpoint theory reader. Intellectual and Political Controversies*. NY: Routledge, 2004.

León de Mejía, A. «Feminismo disidente: Un acercamiento a las posiciones críticas con el feminismo establecido desde la documentación y el análisis de la producción científica». *IESA Working Paper Series*. (2006) <http://www.iesa.csic.es/archivos/documentos-trabajo/2006/15-06.pdf>

Luxán Serrano, M. y Biglia, B. «Pedagogía cyberfeminista: Entre utopía y realidades». *Revista Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, vol. 12, n.º 2 (2011), p. 149-183 http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/revistatesi/article/view/8277/8281

Mc.Robbie, A. *The aftermath of feminism. Gender cultur and social science*. London, NY: Sage, 2009.

European Gender Summit. *Manifesto for Integrated Action on the Gender Dimension in Research and Innovation* (2011). http://www.gender-summit.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=278&Itemid=42

Ortiz, T. «Los estudios de las mujeres en las universidades Españolas a comienzo del siglo XXI». En: Maqueira, et al. (eds.) *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2005, p. 41-62.

Pantera Rosa. «Moverse en la incertidumbre. Dudas y contradicciones de la investigación activista». En: Malo, M. (coord.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004, p. 191-205.

Puig de la Bellacasa, M. «Flexible girls. A position paper on academic generational politics». En: Passerini, L.; Lyon, D. y Borghi, L. *Gender*

studies in Europe/Studi di genere in Europa. Italia: European University Institute, Università di Firenze, ATHENA, 2002, p. 91-110.

Pujal, M. «La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad». *Política y Sociedad*, vol. 40, n.º 1 (2003), p. 120-140.

Yago Alonso, C. y Paterna Bleda, C. «Implicaciones del feminismo para la identidad social de las mujeres». *Infocoponline: Revista de Psicología*, vol. 8 (marzo 2006) http://www.infocop.es/view_article.asp?id=663

Zavos, A. y Biglia, B. «Embodying Feminist Research: Learning from Action Research, Political Practices, Diffractions, and Collective Knowledge». *Qualitative Research in Psychology*, vol. 6, n.º 1 (2009), p. 153-172.

PANEL III MOVILIDADES Y ALTERACIONES CONTEMPORÁNEAS

- ALTERNATIVAS PARA UN MUNDO INTERCULTURAL

Ramin Jahanbegloo

- DIÁLOGO INTERCULTURAL Y CINE: ESTUDIO COMPARATIVO DE LA REPRESENTACIÓN DEL ISLAM EN HOLLYWOOD Y BOLLYWOOD

Rajesh Kumar

Ramin Jahanbegloo

Profesor de Ciencias Políticas, Center for Ethics, Toronto University)

ramin.jahanbegloo@utoronto.ca

La creciente interconexión entre las culturas y su creciente movilidad plantean un reto sin precedentes para la investigación contemporánea en las ciencias sociales y políticas. No obstante, en aparente contraste con estas tendencias, la producción de conocimiento en el ámbito académico dominante se aferra a una tradición de dicotomías culturales que refleja un rígido enfoque clasificatorio del conocimiento. De hecho, estamos viendo cómo, en un mundo cada vez más intercultural e interconectado, la idea de una cultura homogénea y aislada va perdiendo relevancia. Podemos secundar el razonamiento de pensadores como Amartya Sen y afirmar que no hay nada nuevo en este proceso de interculturalidad e interconectividad global. Según Sen, «A lo largo de miles de años, la globalización ha contribuido al progreso del mundo a través de los viajes, el comercio, la migración, la propagación de influencias culturales y la divulgación del conocimiento y el entendimiento (incluidos el de la ciencia y la tecnología). Estas interrelaciones globales a menudo han resultado muy productivas para el progreso de distintos países.

Y no siempre han adoptado la forma de una mayor influencia occidental.»¹ Yo diría que Sen se refiere más a la idea de «interculturalidad» como coexistencia de culturas.

No obstante, la globalización ofrece a las distintas culturas un amplio espectro de posibilidades para desplazarse en otros entornos. Dicho de otro modo, existe un tipo de interconectividad mundial sin precedentes que queda patente en el impacto de la movilidad del conocimiento y las nuevas tecnologías. Por último, aunque no por ello sea menos importante, uno de los retos de la movilidad del conocimiento y el diálogo intercultural podría ser el aumento de la «incertidumbre». Ya no estamos en un contexto de investigación homogéneo, estable, localizado y predecible. De hecho, desde una perspectiva investigadora, la incertidumbre constituye una cuestión extremadamente importante al proporcionar un punto de contacto entre psicologías particularistas y realidades transculturales.

1. Sen, Amartya, *The American Prospect*, 1 de enero 2002 v13 i1 pA2(5)

El diálogo intercultural en nuestros días constituye una alternativa para un mundo plural que nos conduciría a un nuevo proceso de reinención del conocimiento reflexivamente consciente de los orígenes interculturales de sus presuposiciones

Perspectivas y dificultades teóricas

El «diálogo entre culturas» es un concepto absolutamente general que varía enormemente entre sistemas. Esta observación podría sugerir que no pueden establecerse las necesarias conexiones, positivas o negativas, entre culturas ni un diálogo que promueva un mundo pacífico y democrático. No obstante, merece la pena estudiar la relación entre cultura y diálogo, sobre todo porque el discurso público está plagado de afirmaciones, tanto favorables como críticas, sobre el diálogo entre culturas. Por lo tanto, consideramos que es preciso arrojar nueva luz sobre este tema. Probablemente sea un signo de los tiempos que los actores políticos, académicos y sociales vuelvan a plantearse el problema del diálogo entre culturas. Huelga decir que la globalización está promoviendo cambios fundamentales en todo el mundo. El ritmo al que las culturas establecidas están cambiando como resultado de la mezcla de personas e ideas, y de los flujos de bienes y servicios, pone de manifiesto que no siempre es posible identificar qué aspectos han permanecido invariables en las distintas culturas en las que se han producido estas transformaciones. En este sentido, el único modo de que las culturas pueden construir un futuro común con creatividad es mantener un diálogo conjunto en lugar de replegarse en un paradigma de identidad exclusiva o de abandonar su patrimonio cultural ante la uniformización que impone la globalización política y económica. Para que esto sea posible, toda cultura debe cumplir dos condiciones: en primer lugar, estar dispuesta a buscar el diálogo con otras culturas y, en segundo lugar, que exista un consenso generalizado respecto al objetivo de crear «valores comunes compartidos» más allá de la legítima diversidad de las culturas. Es decir, cada cultura puede ver el mundo de formas muy distintas aunque comparta normas universales. Las culturas con valores comunes compartidos buscan lo universal (y por consiguiente la mutualidad y la solidaridad) de manera natural, si bien el proceso de diálogo entre ellas crece en la diversidad, promoviendo así la diferencia. El diálogo entre culturas constituye una tarea filosófica, y por tanto supone una tarea política urgente para nuestro mundo. Gracias al alcance global de la información en nuestros días, los miembros de las sociedades más tradicionales y aisladas se ven expuestos a diario a distintas formas de ideas, instituciones, prácticas morales y sociales, y modos de vida que promueven un sentimiento de pertenencia común a la humanidad y la ciudadanía global. Dicho de otro modo, la diversidad se ha convertido en un hecho ineludible de la vida de este siglo global nuestro.

Todo investigador, no solo los científicos sociales, que se interese por los principales temas de la cultura humana contribuye a promover el respeto por la diversidad cultural. Actualmente, el investigador se enfrenta a un universo todavía más amplio e intercultural, algo que debe tener constantemente presente. Y al hacerlo, no podrá dejar de promover el respeto por la diversidad cultural. Sin embargo, las relaciones entre culturas en un mundo plural son demasiado complejas para quedar reducidas a la mera necesidad de diálogo. Es labor del investigador analizar y explicar esta complejidad, incluso cuando conduce a la creación de mejores relaciones entre culturas. En mi opinión, somos plenamente conscientes de que el diálogo intercultural en nuestros días constituye una alternativa para un mundo plural que nos conduciría a un nuevo proceso de reinención del conocimiento reflexivamente consciente de los orígenes interculturales de sus presuposiciones.

No obstante, el proceso de construcción intercultural del conocimiento debe tener en cuenta cuatro elementos:

- a) **Identidad:** no existe una identidad fija y monocultural. Así, la identidad se entiende como un proceso de liberación permanente que requiere una tarea constante de discernimiento dentro del universo cultural con el que cada persona se identifica.
- b) **Un sentimiento de pertenencia:** la cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original. La cultura de origen es la situación sociohistórica original de la persona y constituye un *punto de apoyo* que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, en relación con los otros y con el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que abrirse su propio camino.
- c) **Respeto y reconocimiento:** el respeto y el reconocimiento de las culturas debe verse, así pues, como un requisito ético que busca, en última instancia, establecer las verdaderas condiciones *prácticas* de una investigación en materia de interculturalidad.
- d) **Narrativas y relatos:** si el diálogo intercultural está llamado a convertirse en un diálogo interpersonal real, las narrativas y los relatos deberían formar parte integrante de su discurso. En este sentido, la interculturalidad constituye una constante negociación y renegociación de los múltiples y mutuos momentos de coexistencia.

Metodología

Mi trabajo se ha basado, y sigue basándose, en una perspectiva pluralista de la diversidad cultural. Como suele suceder, este hecho me ha enfrentado directamente al reto que plantea el constante legado de monismo moral en el proceso contemporáneo de creación de conocimiento. Si bien mis artículos no desarrollan esta teoría de manera explícita, sí reflejan determinados aspectos cruciales de la misma. Para mí, el pluralismo cultural constituye una condición previa necesaria de vida consciente y estudiada que nos permite marcar una distancia crítica respecto de nuestro arraigo cultural inicial. En consecuencia, mi esfuerzo teórico ha consistido en intentar superar dificultades tales como las fronteras aceptadas existentes entre «nosotros» y «ellos», rechazando al mismo tiempo el monismo epistemológico. Lo que conforma la subestructura de este monismo epistemológico es la presuposición teórica de que existe una cultura humana unitaria, lo cual abre las puertas a la posibilidad de un ideal universal de desarrollo humano. Así, he llegado a la conclusión de que no solo existe una pluralidad de culturas, sino también una pluralidad de conocimiento que hace que cualquier temperamento o actitud monocultural resulten sesgados. De este modo, el punto de partida de un proyecto de investigación intercultural podría ser una pluralidad de visiones del mundo que no están herméticamente cerradas. Como Isaiah Berlin señala claramente: «La vida puede verse a través de muchas ventanas, ninguna de ellas necesariamente transparente u opaca, ni más o menos distorsionada que las demás». Alterar los espacios de conocimiento y las áreas de contacto entre visiones del mundo que ya están informadas, conformadas y limitadas por las prácticas textuales existentes que constituyen un terreno específico, y extremadamente contingente, de relaciones de poder. Por lo tanto, en lugar de hablar de «modernidad» en singular, quizás deberíamos hablar de «modernidades» en plural. Si esta perspectiva de diversidad por lo que respecta a la

La identidad se entiende como un proceso de liberación permanente que requiere una tarea constante de discernimiento dentro del universo cultural con el que cada persona se identifica

Existe una pluralidad de culturas, sino también una pluralidad de conocimiento que hace que cualquier temperamento o actitud monocultural resulten sesgados

La devaluación del Otro siempre ha creado un sentimiento de seguridad en las naciones que aplaca los miedos suscitados por la violencia y el caos internos

unidad de la modernidad es correcta, entonces podremos ver hasta qué punto el modelo eurocéntrico de modernidad está condenado al fracaso en un mundo multicultural en el que el deseo de modernizarse siempre va acompañado de un llamamiento a la diferencia. La creación de conocimiento intercultural sugiere cierto nivel de «humildad epistémica» como fundamento de los proyectos interculturales políticos y éticos. Es decir, el diálogo constituye una relación recíproca por lo que respecta a lo ético como forma de relacionarse con la veracidad. El diálogo es, pues, un acto hermenéutico que consiste en permanecer fiel a lo ético, mientras nos comprometemos a percibir el espíritu del Otro desde una perspectiva tridimensional de mutualidad, solidaridad y hospitalidad. Valorar la hospitalidad, la mutualidad y la solidaridad también podría constituir el antídoto necesario para los miedos endémicos derivados de la percepción errónea, los malentendidos y los estereotipos del Otro. Como categorías éticas, la solidaridad, la mutualidad y la hospitalidad representan una función dialógica, pero también tienden una mano amiga al Otro como extensión del espíritu que se mueve en su interior. En este sentido, todo diálogo se inicia con un esfuerzo espiritual de apertura en medio de la diversidad étnica y la pluralidad cultural. La protección de la diversidad no puede ser eficaz a menos que nos deshagamos de las amenazas de ignorancia y el rechazo hacia el Otro. Así, el hecho de perpetuar estereotipos nocivos sobre otros siempre ha bloqueado las vías de diálogo a lo largo de la historia de la humanidad. Los estereotipos son motores que alimentan la intolerancia. Tienen su origen en la falta de experiencia del mundo y en la infravaloración de otras culturas y civilizaciones. Este tema ha constituido una fuente constante de debate desde su aparición. Afecta a todas las culturas que basan sus opiniones sobre los demás en un conocimiento mínimo o limitado de ellos. Los estereotipos surgen cuando las culturas se miran sin llegar realmente a observarse ni a entenderse. Resulta interesante que, si bien los prejuicios han sido un tema recurrente a lo largo de los siglos, las personas siguen recurriendo a estereotipos para clasificar a los demás. Siguen percibiendo a los demás no como diferentes, sino como inferiores en su capacidad de aprender, tomar decisiones o gobernarse. La devaluación del Otro siempre ha creado un sentimiento de seguridad en las naciones que aplaca los miedos suscitados por la violencia y el caos internos. Al externalizar un mal hacia otra raza, cultura o religión, nos «purificamos» declarando «impuro» al Otro. La responsabilidad del mal se proyecta en otra cultura. Se percibe así al Otro como una amenaza y como un posible enemigo, que puede ser perjudicial para la unidad comunal de la nación. A medida que la imagen del enemigo se desarrolla, el Otro va gradualmente deshumanizándose. Todo esto puede derivar hasta el extremo de percibir al enemigo literalmente como demoníaco y considerarlo la encarnación del mal. Sin embargo, la imagen del enemigo tiende a empobrecer la propia identidad de una nación en el sentido de que esta puede caer en la tentación de definirse a sí misma fundamentalmente como lo opuesto de su enemigo. Es decir, esta imagen fomenta la rigidez monolítica y la falta de profundidad y complejidad. En este sentido, una característica universal de la imagen del enemigo es la necesidad de violencia contra el enemigo. Al proyectar la culpa de nuestras responsabilidades en nuestro enemigo, estamos protegiendo nuestra propia autoestima de los errores e injusticias que ha generado. Por lo tanto, si bien el fenómeno del enemigo constituye una excusa poderosa para no aceptar la realidad, la imagen del enemigo no solo es muy peligrosa para el diálogo entre culturas, sino que también tiene

consecuencias muy negativas para la vida nacional de las culturas. Así pues, trascender la imagen del enemigo requiere inevitablemente ascender a un nuevo nivel de pensamiento y acción en relación con las demás culturas. Una vez creado este modo de pensamiento, nacerá un deseo de verlo todo desde una perspectiva que refuerce el diálogo. El diálogo abre la mente y acaba con la resistencia al cambio en las culturas. Pero también amplía el alcance del debate sobre la idea de «cultura» en sí misma. El entendimiento dialógico como la verdadera matriz del encuentro hermenéutico siempre genera una lógica de diferenciación y negociación constante que busca implantar un nuevo enfoque del fenómeno de la civilización como proceso de autoconciencia humana. Es decir, no puede darse un proceso fenomenológico de civilización sin una actitud sólida de atender a los demás seres humanos y compartir con ellos como ciudadanos de la historia del mundo. Sin embargo, la reivindicación de que la ciudadanía dialógica radica en la autoridad de la tradición en general niega la posibilidad de autorreflexión crítica y su posibilidad de romper con los elementos dogmáticos en todas las tradiciones de pensamiento que luchan contra cualquier intento de diálogo. Debería añadir que el entendimiento hermenéutico de las tradiciones (tanto religioso como cultural), inscrito en una fenomenología de diálogo, nos permite descubrir una voz común en distintas tradiciones de pensamiento. Por lo tanto, incluso en una sociedad cerrada y dogmática en la que los ciudadanos están discriminados y divididos, sigue habiendo cierto margen para el diálogo que puede fomentarse en ausencia de una cultura del diálogo, dando voz a los elementos de solidaridad y unión que subyacen a la vida cívica de cada tradición. En este sentido, lo que realmente puede hacer realidad y llevar a la práctica este estado de interconectividad no es la racionalidad ni el uso de idiomas, sino una percepción empática de unión. Esto es, el sentimiento de empatía implica necesariamente compartir la vida con los demás. Es el reconocimiento del hecho de que dentro del contexto de la vida humana existen seres humanos iguales a nosotros, pero a la vez distintos porque pertenecen a una tradición de pensamiento distinta. De ello se desprende que el hecho de vivir en una tradición de pensamiento viene automáticamente acompañado de un sentimiento de valores compartidos con otros miembros de la misma comunidad, pero también tiene que ver con lo que podríamos llamar un impulso universal, en el sentido de que su orientación hacia su propia experiencia vital se basa en el conocimiento de otras comunidades como experiencias diferentes de una misma vida común. Esta idea de vida compartida une a los miembros de las distintas comunidades de formas distintas, si bien esta unión no nace del reconocimiento del hecho de que otras comunidades y culturas son, o deben ser, parecidas entre sí. Huelga decir que nuestra posición dentro de una cultura o tradición específica no puede distinguirse del intento de subsumir la historia individual de cada uno en la historia común de la humanidad. Esta historia común se nos presenta como un destino común, y a través de su presencia se invoca, representa, debate y revisa nuestro devenir común. Gracias a estas concesiones mutuas, algo inéditamente nuevo surge como consecuencia de ese destino común. Lo que todos tenemos en común es el paso a la historia de un destino humano que nos es común a todos. Así, podemos decir que el descubrimiento de un destino común es el resultado positivo del proceso dialógico entre culturas y tradiciones. Cada cultura se descubre a sí misma en las demás culturas, y las demás culturas en ella al ver a la vez algo común y algo distinto. Así pues, se crea un sentimiento de solidaridad, no solo al tomar conciencia de esas similitu-

Cada cultura se descubre a sí misma en las demás culturas, y las demás culturas en ella al ver a la vez algo común y algo distinto

Las bases de la auténtica interculturalidad suponen un reconocimiento de la necesidad y la puesta en valor del concepto de «convivir»

des, sino también gracias a los elementos diferenciadores de cada cultura humana. De hecho, estos elementos diferenciadores pueden llegar a despertar en una cultura una conciencia solidaria respecto de otras culturas. Esta conciencia no se basa exclusivamente en el conocimiento de los Otros, sino también en una empatía recíproca. El diálogo con los Otros es un diálogo con nosotros mismos. Dicho de otro modo, toda cultura ve a las demás culturas como un evento y una apertura. La presencia de la otra cultura es vital para crear nuevas posibilidades, y así, gracias a los encuentros con otras culturas, surge una nueva perspectiva de la verdad. Por lo tanto, cada cultura puede actuar como correctora de las demás culturas. La solidaridad que emerge a partir de un diálogo de culturas siempre irá acompañada de una perspectiva de vida común que todos, como seres humanos, compartimos.

Originalidad y aportación de la investigación intercultural

Una concepción plural de la modernidad implica una concepción plural de globalidad basada en la diferencia entre tradiciones y la diversidad de culturas. En este sentido, la ciudadanía intercultural es una forma distinta de designar el intercambio de opiniones entre los distintos actores culturales. Es este intercambio el que promueve la pluralidad y la solidaridad humana. Las bases de la auténtica interculturalidad, en la que tanto la identidad cultural como la identidad individual se ven fomentadas en lugar de amenazadas, suponen un reconocimiento de la necesidad y la puesta en valor del concepto de «convivir». En este nivel, el diálogo intercultural se convierte en un imperativo ético guiado por el valor de la recepción del Otro como una realidad con la que uno desea compartir soberanía y con la que, en consecuencia, se puede compartir un futuro. Sin duda, el proceso de la investigación intercultural nos ayuda a descubrir un amplio terreno de valores y principios comunes. Yo mismo he participado en iniciativas interculturales en el subcontinente indio, Oriente Medio y Europa, con fructíferos resultados. No se trata solo de un medio educativo de erradicar estereotipos, también supone una acción eficaz de promover valores comunes. No obstante, el hecho de compartir valores fundamentales en un mundo plural no significa necesariamente la abolición de los valores específicos de cada nación. Gran parte del debate sobre la interculturalidad estaría profundamente equivocado si distinguiéramos entre culturas «liberales» y «no liberales». Esto quiere decir que la cohesión democrática debe construirse sobre unas bases de capacitación de la diversidad cultural y el conocimiento intercultural. Además, para hablar de pensamiento democrático intercultural, debemos asumir como hilo conductor un análisis renovado del proceso democrático de la toma de decisiones y su promesa de un futuro sostenible y en paz como forma de madurez global. Esta madurez debería servir como doble eje: en primer lugar, como mecanismo para vincular una conciencia planetaria con distintos actores socioculturales y sus demandas y expectativas democráticas y, en segundo lugar, como mecanismo para reforzar una nueva cultura política de reciprocidad y responsabilidad que abarque a toda la humanidad. Es importante que estudiemos esta nueva cultura de responsabilidad como otra dimensión de la conciencia reflexiva humana que apunta a lo que Jürgen Habermas denomina «la pretensión de universalismo moral»². Hemos tendido, especialmente en los últimos 20 años, a considerar la teoría democrática liberal occidental como una especie de absoluto ético, capaz de proporcionar el único marco normativo en el que pueden abordarse y gestionarse los problemas, tendencia que se ha

2. Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, traducción al inglés de William Rehg, Cambridge: MIT Press, 1998, p.243

hecho patente en las recientes guerras contra el gobierno talibán en Afganistán y contra Saddam Hussein en Irak. Cabe objetar a esta tendencia que acaba convirtiendo la democracia en una ideología fundamentalista. Así, se corre el riesgo de volver a construir un muro de desconfianza entre un Occidente «democrático» y un Oriente «no democrático». Antes de nada debemos dejar claro un punto. No existe nada parecido a un ADN democrático que tengan las naciones occidentales y no las demás. En este sentido, tiene más lógica hablar de pasión democrática en lugar de dividir directamente a las sociedades entre democracias y no democracias. Sorprendentemente, lo que las últimas revueltas populares en Oriente Medio han puesto de manifiesto es que el proceso de democratización se produce a nivel de los actores civiles, y no en los Estados. Un diálogo efectivo entre culturas es, por lo tanto, una exploración enriquecedora y fructífera de visiones del mundo que define un nuevo pensamiento democrático. Así pues, transformar una cultura de irresponsabilidad en una cultura de responsabilidad ayudará a sacarla de una forma de autoaislamiento o autoafirmación agresiva a expensas del mundo que la rodea. Implica la tarea, más difícil, de proporcionar empatía y compasión, y aceptar la actividad de otras culturas y tradiciones de pensamiento. Es decir, solo un diálogo abierto, hospitalario y empático que se toma la otredad (Fremdheit) en serio puede considerarse un auténtico encuentro entre civilizaciones. Por «civilización» no entendemos los avances de la ciencia, la tecnología o la industria, sino una empresa moral que nos muestre el camino a seguir para llegar a ser humanos. Actualmente, en una época en la que la humanidad se enfrenta a un escenario sombrío sembrado de choques de intereses nacionales, fundamentalismos religiosos y prejuicios éticos y raciales, el diálogo entre culturas puede constituir una forma fiable de sentar las bases de una nueva comunidad intercultural. Creo sinceramente que promoviendo un mejor conocimiento del Otro y extrayendo lo mejor de las culturas humanas, el diálogo entre culturas puede contribuir a generar nuevos brotes de creatividad en la sociedad. Mirar al Otro constituye un proceso constante de diálogo y entendimiento receptivo a través del cual podemos llegar a establecer una ética global de comportamiento común a toda la comunidad humana. Así, el diálogo entre culturas debe darse en el marco de la deconstrucción de aquello que justifica la violencia. Fomentar la cultura del diálogo entre civilizaciones ha demostrado ser un elemento crucial para combatir las calamidades de nuestro mundo, en particular el terrorismo y el fundamentalismo religioso. Dado que ambos plantean la diversidad entre naciones como causa de conflicto, el diálogo entre culturas puede ayudar a que esa misma diversidad se convierta en el pilar de la solidaridad humana. La violencia y la intolerancia nacen en la mente del ser humano, por tanto, es en la mente del ser humano donde debe construirse la idea de los valores comunes y la solidaridad humana. La desconfianza y la sospecha entre las personas no existen a causa de nuestras diferencias, sino porque somos conscientes de lo que nos separa más que de lo que nos hace formar parte de la raza humana. Esto es lo que sucede cuando la diferencia se convierte en licencia para matar. Por supuesto que las diferencias culturales existen, son reales, no imaginarias, y forman parte de lo que otorga vida a la raza humana. La idea de un patrimonio común y valores universales compartidos entre culturas no podría ser más oportuna, ya que resulta obvio que no vivimos en civilizaciones distintas del modo que lo hicieron nuestros antepasados. Convivimos muy cerca los unos de los otros, como nunca antes, superando las antiguas fronteras y enfrentándonos a nuevas realidades. La universalidad y la particularidad no son conceptos mutuamente excluyentes, debemos encontrar un equilibrio.

La universalidad y la particularidad no son conceptos mutuamente excluyentes, debemos encontrar un equilibrio

Pero lo cierto es que, a pesar de nuestras diferencias políticas y religiosas, todos tenemos una idea común de lo que significa ser un ser humano. En sus aspiraciones más profundas, todas las culturas y religiones, independientemente de sus diferencias, buscan la misma realidad, la realidad en la que, según Gandhi, «toda la humanidad sea una familia unida e indivisible, y en la que cada uno de nosotros sea responsable de las fechorías de todos los demás»³. A día de hoy, este es el pilar ético sobre el que podría construirse una civilización humana viable. Porque ninguna cultura es capaz de explicar toda la realidad, ya que cada cultura es una mera interpretación particular de la realidad condicionada por el contexto histórico y social. Pero para entender la unidad de la humanidad tenemos que pensar en el paradigma de la interculturalidad como *conditio sine qua non* de la variedad y de las variaciones de nuestro mundo.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. *Negative Dialectics* (trans. E.B. Ashton). Nueva York: Seabury, 1973.

Apel, K. O. *Towards a transformation of philosophy* (trans. G. Adey & D. Frisby). Londres: Routledge y Kegan Paul, 1980.

Asuncio-Lande, N. C. (ed.) *Ethical perspectives and critical issues in intercultural communication*. Falls Church: Speech Communication Association, 1979.

Bakhtin, M.M. «Discourse in the Novel», en: Emerson, C. & Holquist, M. (trans.) *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

Barnlund, D. C. *The cross-cultural arena: An ethical void*, en: Samovar, L.A.; Porter, R.E. (eds.) *Intercultural communication: A reader* (4ª ed.). Belmont: Wadsworth, 1979, p. 394-399.

Buber, M. *I and Thou* (trans. W. Kaufman). Nueva York: Touchstone, 1996.

Evanoff, R. «Towards a constructivist theory of intercultural dialogue», en: Honna, N; Kano, Y. (eds.) *International Communication in the 21st Century*. Tokio: Sanseido, 1999, p. 109-153.

– «Universalist, relativist, and constructivist approaches to intercultural ethics». *International Journal of International Relations*, n. 28 (2004), p. 439-458.

Habermas, J. *Moral consciousness and communicative action* (trans. C. Lenhardt & S. W. Nicholsen,). Cambridge: Polity Press. 1989.

– *Justification and application* (trans. C. Cronin). Cambridge: MIT Press, 1993.

Singer, M. R. *Intercultural communication: A perceptual approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1987.

3. Citado en Minerva #30 • Mayo 2006, p.5

Rajesh Kumar¹

PPN College, Kanpur, India

guptakrajesh2001@yahoo.com

Hollywood, Islam, terrorismo y estereotipos

Un exhaustivo estudio de la literatura muestra que existe un notable consenso entre académicos, analistas y críticos con respecto a la manera en la que Hollywood representa el Islam y el terrorismo islámico. Por lo tanto, para no repetir lo mismo, en vez de basarnos en estudios de caso específicos tomados del cine de Hollywood, hemos sacado conclusiones a partir de un análisis de la literatura. Es importante empezar con una definición del término. Básicamente, un estereotipo es una idea o apreciación tajante sobre un grupo social concreto al que se le presuponen una serie de características (Zinder y Tanke, 1977: 656). Resulta fácil construir estereotipos cuando existen rasgos evidentes y consistentes fácilmente identificables. Por esta razón las personas de color, la policía, las mujeres, los gays y los terroristas son tan fáciles de estereotipar (Banaji y Hadin 1996: 136).

Después de comprender el concepto de estereotipo, es interesante llamar la atención sobre el hecho de que, desde sus inicios, Hollywood viene estereotipando a árabes y musulmanes en general y a terroristas islámicos en particular. Hay que destacar que este fenómeno no surgió con los horribles atentados del 11-S. Sin embargo, es cierto que, tras el 11-S, la imagen de los musulmanes en el cine empeoró. Shaheen, la autoridad más respetada en cuanto a representación de los musulmanes en el cine de Hollywood, escribió, tras analizar 900 películas:

Es lo que siempre ha sido: el «otro» cultural. A través de la lente distorsionada de Hollywood, los árabes parecen diferentes y amenazadores. Los estereotipos, de carácter racial y religioso, están profundamente arraigados en el cine estadounidense. Desde 1896 hasta nuestros días, los cineastas han condenado a los árabes a representar al Enemigo Público nº 1: fanáticos religiosos despiadados e incivilizados, el «otro» cultural loco por el dinero decidido a aterrorizar a los occidentales, especialmente a cristianos y judíos. Mucho ha llovido desde 1896: el sufragio femenino, la Gran Depresión, el movimiento por los derechos civiles, dos guerras mundiales, las guerras de Corea, Vietnam y el Golfo y la desintegración de la Unión Soviética. Durante todo este tiempo, la caricatura de Hollywood de los árabes ha estado circulando por la gran pantalla. Y se ha mantenido hasta

1. Me gustaría mencionar que la primera versión de este artículo se presentó en la conferencia de «Killer Narratives», organizada por la University of Westminster en mayo de 2010. Quiero agradecerle al Dr. Abdelwahab El-Affendi que organizara la conferencia y al resto de participantes sus comentarios, que me ayudaron a tener una nueva perspectiva respecto a este documento. También quiero dar las gracias al Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB) por ofrecerme la oportunidad de presentar este documento en su seminario sobre Diálogo Intercultural. Me gustaría darle las gracias al Dr. Ramón Jahanbegloo, que presidió la sesión e hizo interesantes comentarios que me ayudaron a mejorar el documento. La percepción de la profesora Mieke Ball del cine y sus acertadas observaciones me ayudaron a darle la forma final. También le estoy agradecido a Alvis Vianello y Ariadna Mas por su hospitalidad en Barcelona. Quedo en deuda con el Dr. Kiran Biswas por haberme ayudado durante el proceso de edición de este documento.

Los personajes de Oriente Medio de las películas posteriores al 11-S tenían la piel más oscura, llevaban sus trajes tradicionales (no occidentales) con mayor frecuencia, eran menos inteligentes y cometían más atentados terroristas que sus homólogos anteriores al 11-S

nuestros días, tan repulsiva y poco representativa como siempre. ¿Qué es un árabe? En innumerables películas, Hollywood afirma tener la respuesta: los árabes son asesinos despiadados, sórdidos violadores, fanáticos religiosos, idiotas del petrodólar y maltratadores de mujeres (Shaheen 2003, 172).

Simons (1996) afirma que Hollywood siempre ha vilipendiado a árabes y musulmanes. Analiza películas como *El jeque* (1921), *El hijo del jeque* (1926), *Canción de amor* (1923), *La bailarina del Cairo* (1924), *A Son of Sahara* (1924), *The Desert Bride* (1928), y sostiene que estas películas muestran a los personajes árabes como ladrones, charlatanes, asesinos y bestias.

De la misma manera, Boggs y Pollard (2006), analizan con mirada crítica *Delta Force*, *Frantic* (1998), *Navy Seals, comando especial* (1990), *Ninja americano 4: La aniquilación* (1991), *Juego de patriotas* (1992), *Cadena de mando* (1993), *Mentiras verdaderas* (1994), *Alerta máxima 2* (1995), *La Roca* (1995), *La jungla 3: La venganza* (1995), *Decisión crítica* (1996), *GI Jane* (1997), *Air Force One* (1997), *El pacificador* (1997), *Estado de sitio* (1998) y *Pánico nuclear* (2002), y concluyen que:

En estas películas, como mencionamos anteriormente, el «Otro» demonizado aparece como una cultura monolítica de desalmados guerreros masculinos que disfrutaban con la violencia, especialmente cuando está dirigida contra civiles inocentes, sin otro motivo que el odio y la envidia. Sin embargo, estos soldados, a pesar de su falta de sofisticación intelectual y estrategia política, representan una terrible amenaza a los cimientos mismos de la sociedad civilizada. Como explica un agente del FBI en *Pánico nuclear*, «Estos árabes amenazan nuestra forma de vida», un sentimiento que está presente cada vez más en la industria cinematográfica y en el sistema político, especialmente tras el 11-S... Los violentos encuentros políticos nunca se producen de forma aislada, pero esto es precisamente lo que define hoy en día el cine de Hollywood... Un legítimo y generalizado temor público al terrorismo real le permite a los medios de comunicación presentar de forma sensacionalista uno de los mayores símbolos de la barbarie moderna a través de construcciones visuales de los salvajes Otros que llevan a la muerte y a la destrucción a poblaciones inocentes sin ningún motivo más allá de sus desórdenes patológicos. Los terroristas son nihilistas, una característica típica de los asesinos en serie y de masas. Dentro de la cultura de los medios de comunicación, los siniestros enemigos de la civilización están siempre al acecho... Dicho de otro modo, la personalidad del nuevo terrorista es diferente de todo lo anterior, es tan *sui generis* e irracional que desafía cualquier tipo de análisis histórico o psicológico.

Desde los atentados del 11-S, el vilipendio de los terroristas islámicos es mayor. Dana (2009), en un innovador estudio en el que se basa en métodos cuantitativos, lleva a cabo un análisis del contenido de las películas estrenadas cinco años antes y cinco años después del 11-S, y llega a interesantes conclusiones. El estudio concluye que los personajes de Oriente Medio de las películas posteriores al 11-S tenían la piel más oscura, llevaban sus trajes tradicionales (no occidentales) con mayor frecuencia, eran menos inteligentes y cometían más atentados terroristas que sus homólogos anteriores al 11-S. Si hubiera que construir un nuevo personaje basado en estas cuatro características, se llegaría a algo parecido al tipo de «villano»

identificado por Shaheen. Incluso antes del 11-S, Shaheen destacó que este tipo de personajes solían ser o terroristas y/o «payasos que tropiezan con sus propios pies». Puede que el hecho de que tengan la piel oscura y lleven trajes de aspecto foráneo se utilice para indicarle sutilmente al público que el personaje es diferente y no se puede confiar en él. La menor inteligencia de los personajes de las películas posteriores al 11-S revela el interés por parte de los estudios de Hollywood por disminuir la percepción real de una amenaza planteada por este grupo étnico, manteniéndolo de todas formas como el villano necesario para la película.

Por lo tanto, el estudio de la literatura sugiere que, desde el principio, Hollywood ha estereotipado a árabes y musulmanes como seres nihilistas, irracionales y menos inteligentes, cuyo objetivo es acabar con el famoso «estilo de vida americano» y que merecen ser masacrados por un hombre ultra-masculino, patriota y blanco. Tras el 11-S, esta imagen empeoró hasta crear un estereotipo absoluto del terrorista islámico: un ser tan irracional que su personalidad se acerca a la de un asesino en serie trastornado con el que es imposible mantener un diálogo racional. La única solución es matarle sin piedad al final.

Hollywood ha estereotipado a árabes y musulmanes como seres nihilistas, irracionales y menos inteligentes, cuyo objetivo es acabar con el famoso «estilo de vida americano»

Islam, terrorismo y Bollywood

India es uno de los países que más ataques terroristas islámicos ha sufrido en los últimos 20 años. Bollywood se siente muy atraído hacia este tema, de manera que se han realizado muchas películas sobre el terrorismo islámico. Este documento se centra en los estudios de caso de tres películas: *Mission Kashmir* (2000), *Fana* (2006) y *New York* (2009). La razón por la que se han elegido estas tres películas es que pertenecen al cine comercial, en ellas actúan algunas de las mayores estrellas de Bollywood y la historia de las tres se desarrolla desde el punto de vista del terrorista. Esta selección podría considerarse parcial porque en estas películas el argumento muestra la perspectiva de los terroristas. Pero ese es precisamente el objetivo. Hollywood ni siquiera es capaz de imaginar que en vez de tratarse de un asesino perturbado o un psicópata, un terrorista puede tener también una perspectiva. En el campo de la teoría del cine, la metodología básica utilizada para el análisis de contenido de estas películas se conoce como análisis semiótico y análisis discursivo.

En *Mission Kashmir*, el protagonista se convierte en terrorista para vengarse del asesinato de su familia a manos de la policía. Pero al final se da cuenta de que el siniestro plan de su jefe es crear disturbios entre hindúes y musulmanes, así que ayuda a la policía a frustrar la conspiración. En *Fana*, el protagonista, que es un terrorista, se enamora de una chica ciega y, después de muchos giros y sorpresas, se reúne con ella cuando esta ha recuperado la vista y está viviendo con el hijo de ambos. Al final, la chica dispara al protagonista, que muere en su regazo diciendo que ya no está asustado. Deja entender que ella ha hecho lo correcto matándole antes de que pudiera cometer un ataque terrorista. En *New York*, el protagonista es un musulmán arrestado por el FBI acusado de terrorismo. Se le niega el derecho a un abogado y se le enjaula como si fuera un animal. Las torturas que sufre le convierten en terrorista pero, en el punto culminante, cuando está a punto de volar las oficinas centrales del FBI, se da cuenta de que su mujer también está en el edificio. En lugar de seguir con sus planes, prefiere morir de un disparo y salvar a su esposa.

En todas estas películas el protagonista representa el papel del terrorista increíblemente guapo, sin barba y elegante, vestido con ropa moderna en lugar de con el *salwar kameez* (traje islámico), una versión del terrorista opuesta a la ofrecida por Hollywood. En *Fana*, el protagonista tiene mucha filosofía y un gran sentido del humor. En *New York*, el protagonista es tan guapo que durante una escena de sexo la cámara le enfoca más a él que a la chica.

Otra característica importante que lo diferencia de Hollywood es que en *Mission Kashmir* y *New York* se justifica la elección de la vía del terrorismo del protagonista. El mensaje que encierra es que los terroristas no salen de la nada y que todos tienen un pasado. Si se pudiera entender su pasado, sería posible reformarlos, porque también se trata de seres humanos racionales e inteligentes, no de unos demonios cuyo merecido fin es la exterminación a manos de un héroe ultra-masculino y patriótico. Por ejemplo, en *Mission Kashmir* el protagonista le dice a la chica, «Es tan raro que después de 10 años estés sentada conmigo, pero no pueda sentir nada, y que esté rodeado de belleza, pero no pueda verla. Sólo veo humo, balas perdidas y cadáveres». Este diálogo muestra que ha perdido la capacidad de sentir y que la matanza de su familia hace que se sienta vacío por dentro. De hecho, si el director hubiera ido un poco más lejos, *Mission Kashmir* habría acabado justificando el terrorismo. Pero ha sabido mantener el equilibrio, logrando contextualizar el terrorismo sin justificarlo. En la familia que adopta al protagonista de niño, el marido es musulmán y la mujer hindú, y ambos practican su religión con tranquilidad y sin darle mayor importancia. El mensaje que transmite es que el Islam puede coexistir pacíficamente con otras religiones.

En *Fana*, el protagonista es una persona extremadamente inteligente. Un policía, al describirle ante los agentes de inteligencia, afirma: «Rehaan ha transformado el IKF, que ha dejado de ser una organización de terroristas vestidos con *salwar kameez* y los ojos pintados con kajal para convertirse en una organización dirigida de forma profesional tan competente como la CIA, el Mossad o el RAW. Rehaan ha dejado obsoletos a los horribles terroristas con los ojos inyectados en sangre. Es un pensador y un planificador.» Otra característica del protagonista de *Fana* es que tiene un extraordinario sentido del humor, un rasgo que nunca se ha asociado a ningún terrorista representado por Hollywood. Por ejemplo, en determinado momento recita el pareado: «Cuando vi que no podía apagar mi sed con agua, fui a un bar. Pensé que debía quejarme de mi amada ante Dios por haberme dado una sed insaciable pero, ay de mí, entendí que Dios también estaba enamorado de ella». Aparte de gracioso, el pareado es también blasfemo, lo que demuestra que un terrorista no tiene por qué ser un fanático religioso por definición. En algunas de las escenas románticas y emotivas de *Fana* aparecen monumentos islámicos de Delhi de fondo. El arte, la cultura y la arquitectura islámicos se muestran en todo su esplendor, representando al Islam como una religión magnífica, poderosa y benévola. Los monumentos nacionales de Delhi también brillan, mostrando así que en la India el Islam no es una religión extranjera, sino que forma parte de los valores del país.

New York fue la película con la que se inauguró el Festival Internacional de Cine de El Cairo, y tuvo una muy buena acogida en los países de Oriente Medio. Esta película profundamente perturbadora mostraba cómo un musulmán bien asentado y adaptado se transformaba en un terrorista sin ningún tipo de bagaje islámico. El aspecto que más llama la atención de *New York* es que la identidad musulmana del protagonista es un aspecto meramente secundario de su personalidad. A medida que avanza la historia, el

espectador comprende que cualquiera que haya pasado por esas humillaciones puede llegar a sentir un odio justificado. Pero la película no justifica el terrorismo. Roshan, un agente de policía, afirma tajante que nada justifica el terrorismo. La película transmite especialmente el mensaje de que los musulmanes deben superar las consecuencias del 11-S, y que hay lugar para ellos en la sociedad estadounidense moderna. *New York* probablemente sea la primera película que representa gráficamente la tortura sufrida por los presos en lugares como Guantánamo. El protagonista, en un estilo documental, cuenta su experiencia en el campo de tortura en estos términos: «Durante la detención, nos pegaban. Nos obligaban a mantenernos de pie desnudos. Nos esposaban al techo y nos dejaban allí durante cuarenta horas. Orinaban en nuestra cara. No nos dejaban utilizar el baño. Si necesitábamos ir, teníamos que mearnos y cagarnos en los pantalones. Nos insultaban llamando putas a nuestras madres y hermanas. Nos ponían collares para perros y tiraban de nosotros». Después de sobrevivir a torturas como estas a manos del FBI, el protagonista dice (un poco como el de *Misión Kashmir*): «Lo intenté lo mejor que pude, pero estaba muerto por dentro. No podía recordar cosas rutinarias, no me podía concentrar en nada. Se me trababa la lengua cada vez que intentaba hablar. No sabía qué hacer. El mundo de los terroristas era completamente diferente. Sus motivos eran diferentes a los míos, pero me daban la oportunidad de reclamar el honor que había perdido».

Las tres películas, sin llegar a justificar el terrorismo, le proporcionan un contexto al comportamiento irracional de los terroristas y tratan de responder a la pregunta tópica: ¿por qué nos odian? Numerosos académicos, valiéndose de *Fana* y *New York* como ejemplo, han esgrimido que, según Bollywood, el único musulmán bueno es el musulmán muerto (Khan, 2009). Lo que estos académicos no entienden es que en el cine hindi el hecho de que el protagonista muera es una fórmula de éxito segura. Algunos de los actores legendarios de Bollywood, como Amitabh Bachchan, Rajesh Khanna y Dilp Kumar, alcanzaron la fama muriendo una y otra vez, en diferentes películas. Khan (2009) también sostiene, poniendo *Fana* como ejemplo, que Bollywood ofrece una imagen hipersexualizada de los musulmanes. Pero estos académicos también deberían darse cuenta de que si se compara al héroe de *Fana* con los protagonistas de otras películas, en realidad está infrasexualizado.

Así, los estudios de caso de *Mission Kashmir*, *Fana* y *New York* concluyen que el Islam se presenta como una religión benévola que puede coexistir pacíficamente con otras religiones. Cada terrorista tiene un pasado y sus actos un contexto. Si se pudieran entender su pasado y contexto, sería posible recuperarlo para la sociedad convencional. En el cine hindi, al contrario que en el de Hollywood, el terrorista es un hombre sumamente inteligente y normalmente bastante atractivo, que viste de forma elegante y es respetuoso con las mujeres.

Análisis de causalidad: por qué la visión de Bollywood de los terroristas es diferente

Esta sección trata de entender por qué, a pesar del hecho de que la India es una de las principales víctimas del terrorismo islámico, Bollywood muestra a terroristas sensibles, sin bagaje islámico y no trata de representarlos como los «Otros» culturales, como hace Hollywood en la mayoría de sus películas. Aparecen como parte de la sociedad convencional, como personas que han perdido el rumbo y deben recuperarlo o ser domesticados

Las tres películas, sin llegar a justificar el terrorismo, le proporcionan un contexto al comportamiento irracional de los terroristas y tratan de responder a la pregunta tópica: ¿por qué nos odian?

Bollywood muestra a terroristas sensibles, sin bagaje islámico y no trata de representarlos como los «Otros» culturales, como hace Hollywood en la mayoría de sus películas

por los personajes femeninos. En prácticamente todos los casos se ofrece un contexto a los atentados terroristas y una sólida explicación de por qué un ser humano totalmente razonable y normal opta por el atroz camino del terrorismo.

Existen razones, más o menos sutiles, que lo explican. Parte de la industria de Bollywood siempre ha estado dominada por musulmanes. Algunos de los mejores actores, directores, productores, técnicos, escritores y críticos de cine son musulmanes (CNN, 2010). Este fenómeno no se da en Hollywood. Naturalmente, una industria dominada o en la que, al menos, cohabitan musulmanes no va a mostrar el Islam de forma negativa o a un terrorista islámico sin un contexto que explique por qué ha optado por la vía del terrorismo.

Las estrellas de Bollywood son famosas por su laicismo en la vida personal y profesional. Por ejemplo, Shahrukh Khan, el actor más famoso de Bollywood, está casado con una hindú y celebra el *Diwali* (una festividad hindú) con total tranquilidad (Rediff, 2007). Salman Khan, otro actor musulmán, suscitó la cólera de los clérigos islámicos al celebrar el *Ganapati Puja*, otra festividad hindú muy popular en Bombay (Times of India, 2007). Hritik Roshan, protagonista de *Mission Kashmir*, está casado con una musulmana. Estos son sólo algunos ejemplos destacados. Existen muchos casos parecidos en el círculo cinematográfico de la India. En esta realidad, es lógico que el planteamiento y el entendimiento del Islam por parte de Bollywood sean mucho mejores que en Hollywood.

Una película típica de Hollywood dura normalmente solo una hora y media, mientras que una de Bollywood dura dos horas y media. Por lo tanto, la mera falta de tiempo de las películas de Hollywood puede ser la razón por la que no tengan la oportunidad de contextualizar el ataque terrorista. Por el contrario, en una película de Bollywood hay tiempo suficiente, por lo que el director puede explorar las causas psicológicas subyacentes del terrorismo y retratar al terrorista como un personaje de carne y hueso en lugar de demonizarlo y establecerlo como el «Otro» cultural, como en las típicas películas estadounidenses.

La constitución de la India le concede mucha importancia al derecho a la libertad de expresión. Sin embargo, es la única constitución del mundo que restringe este derecho. La difamación de la religión es motivo para restringir la libertad de expresión. Por lo tanto, los cineastas son conscientes de que si su película difama cualquier religión, el *Censor Board for Film Certification* (CBFC por sus siglas en inglés) no la aprobará, y además no podrán defenderla en los tribunales ya que es la propia Constitución la que establece restricciones a la libertad de expresión. En Hollywood, sin embargo, no hay consejo de censura, por lo que los cineastas son totalmente libres de mostrar lo que quieran. Por el contrario, el CBFC de la India actúa como un filtro anterior al estreno público de la película, eliminando las escenas que pudieran considerarse ofensivas a alguna religión.

En la India hay aproximadamente 160,9 millones de musulmanes; se trata del tercer país con mayor población musulmana en el mundo. Una población musulmana a la que le gusta el cine tanto como a cualquier otra comunidad de la India. Obviamente, Bollywood, que se mueve por intereses comerciales, no quiere realizar películas que alejen a tantos espectadores potenciales. Además, Bollywood ha explotado de forma inteligente la

aversión que despierta el cine de Hollywood en el mundo musulmán. Las películas hindis son extremadamente populares en Pakistán, Afganistán, Bangladesh, Egipto, Siria, Líbano, EAU y otros países musulmanes. La industria india del cine también pretende llegar a la población musulmana de Estados Unidos, el Reino Unido y otros países occidentales. Es por tanto natural que Bollywood no esté dispuesto a representar el Islam como una religión perversa y a los terroristas sin contexto.

El gobierno indio siempre ha sido consciente del papel de Bollywood en la construcción de la nación. Durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, el proyecto de construcción de la nación fue hábilmente apoyado por Bollywood. La élite política india es muy consciente de que el país no puede sobrevivir como democracia si su minoría más importante se vuelve en su contra. Los políticos indios también han reconocido el sutil poder de Bollywood. El resultado colectivo de estos factores es que el gobierno indio hace lo que está en su mano por fomentar el cine y predicar el entendimiento entre religiones. Los cineastas y actores de estas películas reciben los más altos reconocimientos civiles e incluso son nominados al Consejo de Estados, la cámara alta del parlamento indio. Por lo tanto, se fomenta directamente que los cineastas indios realicen películas que muestren el Islam como una religión benévola y a los terroristas con un corazón de oro. No se trata de un comentario satírico, ya que en los estudios de caso, los terroristas son descritos como seres humanos de gran bondad.

Conclusión

Estados Unidos ha destinado miles de millones de dólares a campañas de diplomacia pública para ganarse «el corazón y la mente» de los musulmanes. La imagen que ofrece Hollywood del Islam como una religión malvada se interpone de manera evidente entre esta iniciativa y su objetivo. En este sentido, Hollywood podría aprender mucho de Bollywood. A pesar de ser una de las mayores víctimas del terrorismo islámico, Bollywood se ha negado, y con razón, a identificar Islam con terrorismo, enviando así el mensaje de que el Islam puede coexistir pacíficamente con otras religiones y que nadie elige convertirse en terrorista. Si Hollywood no entiende estas realidades básicas, Estados Unidos y el mundo occidental podrán seguir haciéndose la misma pregunta hasta el fin de los días: ¿por qué nos odian?

Referencias bibliográficas

Banaji, Mahzarin R.; Hardin, Curtis D. «Automatic Stereotyping». *Psychological Science*, vol. 7, nº 3 (mayo de 1996), p. 136.

Boggs, Carl; Pollard, T. «Hollywood and the Spectacle of Terrorism». *New Political Science*, vol. 9, nº 6 (17 de octubre de 2006).

CNN, «Shahrukh Khan on CNN's Fareed Zakaria's GPS.» Transcripción completa (5 de abril de 2010). <http://www.indiaonline.com/Research/LeaderSpeak/Shah-Rukh-Khan-on-CNNs-Fareed-Zakaria-GPS/9837905>

Dana, Matthew. «Big-Screen Aftershock: How 9/11 Changed Hollywood's Middle Eastern Characters». Tesis enviada en cumplimiento parcial del

Máster de ciencias en comunicación y tecnología de medios de comunicación, The Rochester Institute of Technology, 2 de abril de 2009.

Khan, Shahnaz. «Nationalism and Hindi Cinema: Narrative Strategies in Fana». *Studies in South Asian Film and Media*, vol. 1, n° 1 (2009).

Snyder, Mark; Decker Tanke, Elizabeth. «Social Perception and Interpersonal Behavior: On Self-Fulfilling Nature of Social Stereotypes». *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 35, n° 9 (1977).

Shaheen, Jack G. «Reel Bad Arab: How Hollywood Vilifies a People». *The Annals of the American Academy* (julio de 2003), p. 588.

Simon, Scott J. «Arabs in Hollywood: An Undeserved Image», 1996.
http://pages.emerson.edu/organizations/fas/latent_image/issues/1996-04/arabs.htm

Rediff News. «Shahrukh: Diwali is All Mine» (7 de noviembre de 2007).
<http://www.rediff.com/movies/2007/nov/06srk.htm>

Times of India. «Fatwa Against Salman for Attending Puja» (21 de septiembre de 2007), New Delhi.

PANEL IV

¿SENDAS DE CULTURA E INCULTURA?

- CONOCIMIENTO Y CULTURA, ¿AGENTES DE BARBARIE?

Gonçal Mayos Solsona

- LOS "OTROS" COMO AMENAZA, MÁS ALLÁ DEL GENOCIDIO DE RUANDA DE 1994

David Ngendo Tshimba

- ¿PARA QUÉ UN CONSEJO DE LAS ARTES? UNA RESEÑA HISTÓRICA Y BIBLIOGRÁFICA DEL PRINCIPIO DE ARM'S LENGTH PARA IMPLEMENTACIONES INTERNACIONALES ACTUALES Y FUTURAS

Marco Antonio Chávez Aguayo

- VISIBILIDAD DEL DISCURSO POLÍTICO EN INTERNET

Yanko Moyano Díaz

Gonçal Mayos Solsona

Profesor de filosofía, Universitat de Barcelona

gmayos@uoc.edu y uoyos@uoc.edu

La cuestión que preside nuestro cuarto panel fue claramente anticipada por Walter Benjamin, pero en muchos sentidos se ha acentuado hasta convertirse en una de las mayores paradojas de nuestro tiempo. Benjamin (1971: 81) avisaba al final del apartado VII de sus *Tesis de filosofía de la historia* que «todo el patrimonio cultural [...] tiene irremisiblemente un origen en el cual no puede pensar. Tal patrimonio debe su origen no solo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez de barbarie».

Benjamin apunta con máxima radicalidad a la sorprendentemente fácil conversión del conocimiento y la cultura en agentes de barbarie. Va más allá de la cruel subordinación y trágica sumisión de quienes con su anónimo sacrificio hicieron posibles los grandes éxitos que la historia canta. Como ironiza Bertolt Brecht (1976: 88s): «Un triunfo en cada página. / ¿Quién preparaba los festines? / Un gran hombre cada diez años. / ¿Quién pagaba los gastos?».

Pues bien, esa terriblemente fácil retroalimentación entre cultura e incultura, entre conocimiento y barbarie, se ha acentuado enormemente en la actual sociedad del conocimiento postindustrial. Es cierto que habitualmente no ha alcanzado el dramatismo y crueldad de otros momentos, pero eso no hace menos peligrosa ni menos imperiosa la necesidad de reflexionarla. Pues la banalidad con que se presentan algunas nuevas formas de barbarie hace su efecto mucho más amplio, profundo y definitivo. Analicemos algunos de los mecanismos con que hoy la barbarie se sirve de formas cognitivas y culturales, y apuntemos algunos retos que plantean a la humanidad.

Un saber (y un poder) no inocentes

Más que cualquier otra sociedad, la postindustrial se basa en la enorme potencialidad del conocimiento. Como nunca antes, entroniza socialmente la máxima de Francis Bacon «saber es poder». El conocimiento –se presume– construirá una sociedad más justa y humana que las basadas en el

Que el saber se haya convertido en el sector productivo más poderoso y efectivo, no pone fin necesariamente a sus efectos y usos perversos. Incluso hay inquietantes indicios de que su papel como agente de incultura y barbarie puede incrementarse

dominio militar y la expoliación económica. Pero, lamentablemente, constatamos que estos pueden continuar ejerciéndose –por nuevos medios, como decía Clausewitz– en la «sociedad del conocimiento».

En definitiva, que el saber se haya convertido en el sector productivo más poderoso y efectivo, no pone fin necesariamente a sus efectos y usos perversos. Incluso hay inquietantes indicios de que su papel como agente de incultura y barbarie puede incrementarse. Aun si tal apreciación nos escandaliza, no debe sorprendernos si pensamos en Benjamin y todo lo que ha sucedido desde su muerte.

Apuntaremos algunos argumentos que acentúan la cara negativa de la actual sociedad del conocimiento. Más adelante analizaremos las raíces culturales de los genocidios y los conflictos más violentos, así como apuntaremos algunas claves para reconducirlos. Ahora apuntaremos las dificultades crecientes de las culturas para sobrevivir e interaccionar positivamente ante la hegemonía del «pensamiento único» (Ignacio Ramonet, 1995) que va destilando la sociedad postindustrial. Ciertamente, en continuidad con toda la Modernidad, este parece potenciar tan solo la versión más instrumental y –como mucho– productivista de las muchas posibilidades y tipos de conocimiento de que es capaz la humanidad. En resumen, ese *tipo de saber* o *cultura* –devenido *único* o, al menos, hegemónico– desplaza, niega y tiende a eliminar todos los restantes tipos de saber y cultura.

Muchos proclaman que lo hace inocentemente por su propio éxito y virtudes, pero muchos más destacan los poderosos intereses y presiones políticas que lo impulsan. No podemos profundizar aquí en las causas del creciente predominio del pensamiento único, pero tiene una clara vinculación con el llamado «Consenso de Washington» (John Williamson, 1989; Mayos, 2011b¹). Y también radicaliza la tendencia colonial a privilegiar unas pocas culturas metropolitanas en detrimento de otras colonizadas, minorizadas, cuando no exterminadas.

Paradójicamente, ello se inició en el siglo *xvi*, sustentado en actitudes (mesianismo, etnocentrismo, racismo...) que estaban presentes en la compleja tradición cultural europea, del humanismo a la Ilustración y, a la vez, opuestos a sus mejores ideales. Hoy, aparentemente superados los peores impulsos imperiales, también la gran reducción experimentada en el conocimiento deseable (el pensamiento único) pone en peligro la promesa de emancipación cultural, libertad y justicia presente desde el humanismo y la Ilustración. Pues fácilmente nos extraviamos hacia lúgubres sendas de barbarie que, no obstante, se esconden detrás de poderosos conocimientos, de los crecientes flujos informativos y de una sociedad cada vez más interrelacionada e intercomunicada, pero cada vez menos capaz de comprender y comprenderse. Como denunciarnos: la cultura como enemiga de sí misma y fuente de barbarie e incultura.

Reducción de la riqueza cultural en la globalización

La sociedad del conocimiento se está imponiendo mundialmente de manera acelerada, de tal forma que la competitividad internacional se está concentrando en quién y cómo encarna las nuevas exigencias postindustriales. Ciertamente ello trae importantes beneficios económicos y

1. Los escritos de Gonçal Mayos se pueden consultar gratuitamente en su web universitaria: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/0index.htm> («gmayos» en cualquier buscador).

tecnológicos a los triunfadores, incluso con importantes consecuencias respecto a la hegemonía militar.

Evidentemente también conlleva inconvenientes muy considerables para los derrotados en la actual globalización postindustrial. Pues no solo quedan rezagados, sino que experimentan la rápida obsolescencia e imposibilidad de mantener sus culturas y formas de vida. Es decir, no tan solo pierden una carrera, en la cual ciertamente muchos no han querido competir, sino que además pierden la posibilidad de mantener la forma de vida que hasta ahora llevaban.

En una doble derrota, el destino que se les impone tiene una forma muy parecida a la siguiente: por sus condiciones de partida, difícilmente pueden ganar la carrera tecnológica-cognitiva del capitalismo postindustrial pero, si por un azar ganaran, también perderían su forma de vida propia. Y si se niegan a participar en una carrera tan injusta, la globalización de los vencedores inevitablemente les va a hacer perder esa forma de vida a medio plazo (junto con otros muchos costes). Están insertos, quieran o no, en una carrera donde siempre pierden: pues aun ganándola, pierden su forma de vida propia y, si la pierden, pierden doblemente.

Esa terrible dialéctica se produce porque nuestra época está siendo construida de forma creciente por una globalización –liderada por sociedades postindustriales– que se impone inevitablemente a todas las demás, incluso aquellas que son –para simplificar– preindustriales. Se trata de una turboglobalización (Mayos, 2011b) que va imponiéndose en todas partes, reduciendo la Tierra a una especie de mónada sin vacíos (Mayos, 2011b) e interconectada aceleradamente por las tecnologías de la información y comunicación (TIC).

Como experimentan muchos países europeos bajo la crisis financiero-económica post-2008, no es seguro que las actuales sociedades postindustriales *ganen* esa carrera globalizadora. Pero es casi seguro que –si no median otros mecanismos correctores– la van a *perder* las sociedades no-industrializadas, con su ya muy relativa independencia.

La crisis actual muestra que la presión de la turboglobalización puede romper –o al menos, poner en entredicho– las viejas jerarquías internacionales. Incluso los Estados Unidos no parecen tener completamente asegurada su hegemonía mundial a medio y largo plazo. Ahora bien, tras ese cambiante escenario internacional que amenaza los sueños imperiales de las viejas metrópolis, parece consolidarse para la mayor parte de los países la mencionada doble derrota que acentuará todavía más su subordinación, dependencia y expolio. Formalmente ya no serán colonias, pero continuarán en la subalternidad y sacrificarán los últimos bastiones de sus culturas y modos de vida.

Ciertamente y a inicios de la segunda década del siglo *xxi*, la dominante turboglobalización todavía no es calificable de completa, única ni total. Aún es múltiple (Berger *et al.*, 2002) geopolítica y culturalmente. Como plantea Huntington (1995), en las grandes regiones o *civilizaciones* mundiales persisten diversos proyectos alternativos de *modernización*, que manifiestan grados internos de globalización muy superiores que los alcanzados con otras *civilizaciones*.

La crisis actual muestra que la presión de la turboglobalización puede romper –o al menos, poner en entredicho– las viejas jerarquías internacionales

También es una globalización parcial (y no siempre será para bien) pues algunos ámbitos todavía no están globalizados. De una manera simplificada, el modelo de globalización vigente está más acentuado (evitemos el término «avanzado») en los ámbitos financiero, tecnológico, económico, militar y en sus respectivos riesgos paraglobales (epidémicos, medioambientales, contagio de las crisis...). Podemos decir que en estos ámbitos la turboglobalización monádica es casi total, y provoca riesgos nuevos y enormes. Hasta el punto que Ulrich Beck (2007: 16) afirma: «Las instituciones clave de la modernidad como la ciencia, la empresa y la política que, supuestamente, son las garantes de la racionalidad y de la seguridad, se ven enfrentadas a situaciones en las que sus aparatos no tienen valor [...] Estas instituciones ya no son vistas únicamente como instrumentos de *gestión* de riesgos, sino también como *fuentes* de riesgo».

En cambio, la globalización es todavía anémica y muy incipiente (aunque no ausente) en aspectos sociales y políticos de gobernanza mundial o, al menos, de ordenamiento internacional mínimamente efectivo. También, en relación con la muy necesaria convergencia respecto a las posibilidades de educación, salud, calidad de vida, respeto a los derechos civiles... (Mayos, 2011b). Finalmente, en aspectos como la circulación de la población, las migraciones, etc., la actual globalización define un escenario especialmente negativo, donde evidentes mejoras en los transportes parecen no comportar sino mayores conflictos, renovados inconvenientes y exclusiones incrementadas.

Imposición de un «pensamiento único»

Como vemos, la actual turboglobalización –crecientemente monádica aunque todavía múltiple– rompe las distancias, jerarquías y fronteras *naturales* de antaño y, además, introduce un profundísimo desajuste en el desarrollo efectivo alcanzado en los distintos ámbitos. Con ello provoca enormes disfunciones, quiebras, escisiones, choques y conflictos. Cabría esperar que pudiera enfrentarlos el pensamiento único (Ramonet, 1995; Mayos, 2000), culminante en la actual sociedad postindustrial del conocimiento después de su génesis moderna. Pero como ya anticipaba Beck (2007: 16) antes de la crisis del 2008, esta ha puesto dolorosamente de manifiesto la ineficacia última de los mecanismos políticos tradicionales para controlar o –al menos– condicionar eficazmente los mercados financieros y económicos.

Sin embargo, el pensamiento único es hoy todavía más fuerte que antes del 2008. El Consenso de Washington ya no es simplemente la concepción dominante (hasta el punto de manifestar pocas rendijas de autocrítica) entre las administraciones occidentales, las grandes instituciones internacionales (ONU, FMI, BM, OMC...), las fieles escuelas de negocios y, en definitiva, los círculos más cercanos a la *cultura de Davos*. También incluye las ONG internacionales, gran parte de la *intelligentsia* de impacto internacional y muchísimos miembros de los *Academy clubs* (Berger *et al.*, 2002).

Significativamente con el escándalo y sorpresa del estallido de la burbuja de las hipotecas subprime y la especulación financiera generada a su alrededor, incluso líderes como Sarkozy (en absoluto un revolucionario) proclamaron solemnemente la necesidad de reformar un capitalismo que

generaba tales crisis. Sin embargo, ya en el 2012, después de inmensas bancarrotas como Lehman Brothers y costes astronómicos para salvar el sistema bancario occidental, ha desaparecido por completo ese tipo de autocrítica reformadora. Movimientos como el 15M o Occupy Wall Street son la punta del iceberg de la indignación de una población mucho más escandalizada, empobrecida y atemorizada que nunca.

Pero ello no impide, sino que, al contrario, muestra la fuerza de la imposición del pensamiento único, del que no se pueden desmarcar realmente la mayoría de las instituciones, los medios y los expertos (a pesar de que tampoco pueden esconder su desconcierto e insatisfacción). Naturalmente, mientras no sea posible desmarcarse de él, difícilmente podrán aceptar reformas realmente relevantes y, aun más, generar vías alternativas que eviten la barbarie de salvar a los ricos y causantes de la crisis con dolorosos sacrificios por parte de la amplia mayoría completamente inocente.

Como confirmando la dialéctica remitificadora que Horkheimer y Adorno descubrieron en los sueños emancipatorios humanos, el acróstico *consenso* vigente sitúa a los llamados «mercados» como el oráculo último de intelección de la realidad. Incluso en la peor crisis económica experimentada por las potencias occidentales, se someten a los acelerados, desregularizados e independizados mercados, sin siquiera aspirar realmente a enmendarlos o dirigirlos.

Efectivamente, se renuncia a empoderar a la población y a las instituciones políticas democráticas sobre la economía y los mercados. Al contrario, se tiende a aumentar el retroceso de lo político (que es voluntario en muchas élites y administraciones). Los ámbitos democráticamente controlados por los ciudadanos y los parlamentos ceden terreno cada vez más ante lo económico que se abandona a su pura dialéctica. Los procesos de desregularización de las relaciones laborales y los flujos financieros iniciados en los años ochenta por Thatcher y Reagan, hoy parecen casi tímidos, pues se han acentuado hasta convertir en imposible el Estado del bienestar.

Lo más triste es que todo ese proceso se está llevando a cabo a partir de unos pocos principios, no solo muchas veces injustificados, sino que incluso han mostrado su peligrosidad en *cracs* económicos y sociales anteriores. Se trata de un mínimo andamiaje ideológico que configura el núcleo de ese consenso o pensamiento único hoy hegemónico, al cual las administraciones entregan sus poblaciones sin «plan b» ni demasiada reflexión y –ya no digamos– autocrítica.

Así se ha hecho un dogma infalible de lo que –ciertamente– puede ser un buen consejo en las sociedades postindustriales. Es el mensaje unánime de que la única opción para esquivar el paro o minimizar la precariedad es concentrar todos los esfuerzos personales en el nuevo ídolo pagano de la especialidad tecnocientífica y de las TIC. Sin duda, la disminución del valor añadido y de la rentabilidad de la industria clásica ha obligado a las sociedades y poblaciones a fomentar lo relativo a la sociedad del conocimiento, la información y la comunicación. Ciertamente hoy es aquí donde se encuentran los grandes beneficios y productividades, pero se olvida que difícilmente se puede predecir el futuro y que el desarrollo tecnológico se caracteriza por convertir rápidamente en obsoleto lo que poco antes era más demandado e incluso rentable².

Incluso en la peor crisis económica experimentada por las potencias occidentales, se someten a los acelerados, desregularizados e independizados mercados, sin siquiera aspirar realmente a enmendarlos o dirigirlos

2. Mike Davis (2006) incluye entre los grandes «holocaustos de la era victoriana tardía» a los tejedores manuales de la India cuando entraron masivamente y eran mucho más baratos los producidos industrialmente en Inglaterra. A otra escala he visto personalmente a mucha gente perder grandes posibilidades por haber optado por trabajos que rápidamente quedaron obsoletos. ¿Quién se acuerda hoy de los millones de puestos de trabajo que se predecían, por ejemplo, de perforadores de fichas o de operadores para las primeras generaciones de ordenadores?

No es de extrañar que la radical reducción a la simple dualidad producción/consumo totalmente inmersa en la hiperindividualización comporte el fracaso de cualquier compromiso comunitario o colectivo y genere en las personas, además, un desequilibrio casi imposible de balancear

Algunos costes humanos

Como vemos, la competitividad económica internacional (y cierta desidia) ha llevado a las administraciones a dirigir en esa dirección a la formación profesional e incluso general. Paralelamente, estudiantes y trabajadores son también impulsados hacia estos sectores en un proceso enorme que en sí mismo no es criticable, pero que es muy peligroso si va acompañado de improvisaciones y olvidos. En primer lugar, el hecho de prescindir –en el terreno inseguro y movedizo de las previsiones históricas– de todo «plan b», pues no se puede prever con absoluta certeza cuales serán los sectores más productivos ni las necesidades de mañana.

En segundo lugar, interpretar de manera muy reductiva el modelo de conocimiento tecnocientífico (en realidad cada vez más meramente técnico y limitado al desarrollo aplicado industrialmente) y de las nuevas tecnologías informáticas y de la comunicación. Además, este modelo se fragmenta y especializa hasta tal punto que vuelve a desaparecer la perspectiva global de lo que realmente se hace, como ya sucedió paradigmáticamente con los trabajadores en las cadenas de montaje *fordistas* y *tayloristas*.

En tercer lugar, olvidar que, cuando las sociedades se decantan demasiado por una única solución (eso que se llamaba «monocultivo»), pierden flexibilidad adaptativa con consecuencias catastróficas a medio y largo plazo. En tales casos, es relativamente fácil que en muchos sectores se produzcan concentraciones excesivas que los mercados no pueden absorber, junto con vacíos paralelos muy difíciles de llenar; entre otras razones, por la falta de flexibilidad resultante de la constricción sin alternativas de la población en una única dirección.

Entre los principios absolutamente acrílicos que definen la vertiente antropológica del actual consenso o pensamiento único hay uno que destaca por la ingenua unanimidad que despierta y que remite a un fuerte antropocentrismo (Davidson *et al.*, en Berger *et al.*, 2002: 399 y s). Pero aún destaca más por su peligrosidad intrínseca y su incompatibilidad con prácticamente todas las culturas tradicionales (a las cuales desequilibra con gran facilidad). Se trata de presuponer el individualismo egoísta como el gran impulso vital que, presuntamente, se estructura de acuerdo con un cálculo racional reducido a dos elementos totalmente opuestos: devenir productivo –como gran coste y única opción– y el consumo como único deseo. De manera contundente, Edward Luttwak (2000) dedica sendos capítulos a los puntos clave del turbocapitalismo actual: libre comercio a modo de ideología; proteccionismo a modo de pecado; dinero a modo de religión e ir de compras a modo de terapia.

Una escisión reducida a producir como condena y consumir como única compensación. Así se escinde radical y alienantemente la propia vida, pues la precarización y acelerada obsolescencia de los contratos impiden que se constituyan compensatorios vínculos humanos y colectivos. Entonces desaparece la conciencia de clase, pero también los vínculos profesionales e, incluso, de compañerismo laboral. El ciudadano deviene individuo totalmente aislado, sin sentimiento colectivo ni trasfondo comunitario.

No es de extrañar que la radical reducción a la simple dualidad producción/consumo totalmente inmersa en la hiperindividualización comporte el fracaso de cualquier compromiso comunitario o colectivo y genere en

las personas, además, un desequilibrio casi imposible de balancear que provoca la búsqueda desesperada de ayuda en libros de autoayuda o *new age*, en *coachings* o terapias diversas o, en última instancia, en las llamadas «disciplinas psi».

En esa dirección hay que entender la siguiente paradoja: incluso los sectores de las sociedades avanzadas que nadan en la abundancia consumista experimentan profundas frustraciones y angustias crónicas que minan su equilibrio crítico. Tibor Scitovsky (1986) ya adelantó brillantemente algunos de los mecanismos que explican tales consecuencias y, más recientemente, Gilles Lipovetsky (2007) ha construido sobre esa dialéctica su visión de las hiperindividualistas sociedades avanzadas.

¿Cultura, además de ese conocimiento?

Evitamos el apocalipsis injustificado y gratuito, que es un error, pero en absoluto negamos los efectos productivos, económicos y tecnológicos de la sociedad del conocimiento. Tampoco –aunque sean menos obvios– sus efectos sociales, políticos y culturales, pues la sociedad postindustrial del conocimiento condiciona decisivamente tanto las expectativas vitales de los individuos, como los vaivenes de las hegemonías políticas, económicas y culturales de los estados.

Todo ello es innegable y ha devenido especialmente visible desde el final de la Guerra Fría hasta la crisis económico-financiera actual. Más allá del coste de la mano de obra o de la necesidad (o no) de recortar el llamado Estado del bienestar, el conocimiento es senda de cultura y, por el momento, es la principal clave de jerarquización en los individuos y en los estados. En las actuales sociedades postindustriales del conocimiento es vital triunfar en el modelo cognitivo productivista, pragmaticista, tecnocientífico y del juego financiero internacional y de las TIC. Como hemos reconocido, ahí se generan –por el momento– los grandes beneficios y valores añadidos.

Ahora mismo no tiene sentido negar esta evidencia, pero ese modelo cognitivo no incorpora ni hace justicia a toda la compleja capacidad humana de producir conocimiento, ni satisface todas sus necesidades *culturales*. Hay que preguntarse, por lo tanto, si en la sociedad postindustrial del conocimiento, la cultura –en su acepción más amplia como suma de todas las capacidades cognitivas humanas– ¿tiene y mantendrá la misma importancia que hasta ahora?

Muchas dudas nos acechan al respecto y existe la amenaza de que, a medio y largo plazo, solo sobrevivirán aquellas culturas que se amolden total y disciplinadamente a las estrictas condiciones productivas, tecnológicas, financieras e incluso comunicativas que marca la actual sociedad del conocimiento. Por tanto, esa versión restrictiva del conocimiento que hoy es hegemónica es un de los peligros más poderosos sobre las culturas y aquella parte del conocimiento que no se reduce ni pliega a ese modelo hegemónico.

En el pensamiento único se amaga una nueva fuente de barbarie e incultura, pues resulta problemática la supervivencia a medio y largo plazo de todo aquello que no encaje o vaya más allá de su estricta versión ins-

Ahora mismo, lo cultural se tiende a considerar un mero producto en manos del mercado y solo valorable por su efecto productivo

trumental y productivista del conocimiento. Una barbarie que nace –en principio– de un triunfo cognitivo, pero que genera un tipo de cultura que, además de ser muy simplificador y unilateral (Marcuse, 1991), desplaza y niega todos los restantes.

Esa es la incultura que amenaza en la actual turboglobalización el pensamiento único, impulsado por el llamado Consenso de Washington y el pánico generalizado a la crisis. Por eso, a pesar de la muy injusta refinanciación de la burbuja hipotecario-financiera y los muy dolorosos recortes en el Estado del bienestar, continúa bloqueada cualquier reformulación crítica del modelo económico vigente.

Por todo ello, el modelo cognitivo que se impone en las sociedades postindustriales será a medio plazo el más determinante no solo para las personas y los estados, las clases y los grupos sociales... sino también para las culturas y las lenguas, el medio ambiente global y los ecosistemas concretos. En definitiva, y a medio plazo, la sociedad del conocimiento será clave para toda la humanidad, para todo lo humano. El planeta y el conjunto de la vida pasan a depender hoy –en gran medida– de las decisiones que la humanidad tome frente a la plena imposición del pensamiento único.

Cabe preguntarnos pues: ¿Cuál será el coste para la noción de cultura? ¿Hasta qué punto puede hacerla humanamente irreconocible? ¿Qué riesgos representa esa radical reducción para la humanidad? ¿Qué sendas de cultura ya no serán transitables y qué sendas las sustituirán? ¿Serán sendas de cultura o de barbarie? ¿Cómo podemos garantizar que la senda futura de la humanidad sea una senda de cultura y no de barbarie e incultura?

Empoderamiento cultural: el medio

Solo un efectivo empoderamiento por parte de la humanidad de las claves culturales de la sociedad actual abre una perspectiva positiva sobre las cuestiones anteriores. Pues solo ese efectivo y democrático empoderamiento puede legitimar y dar una cierta racionalidad a las profundas transformaciones que –por lo dicho– parecen cernirse sobre las culturas hoy existentes e, incluso, sobre la cultura en general tal y como la entendemos.

Ahora mismo, lo cultural se tiende a considerar un mero producto en manos del mercado y solo valorable por su efecto productivo. No parece que se imponga otra perspectiva, dadas las actuales condiciones de empoderamiento de la gente sobre sus bases culturales. Ahora mismo contemplamos la minimización de lo político frente a lo económico hasta el punto de que la voluntad democrática de las poblaciones tiene mucho menor poder efectivo que los *mercados*.

Alguien puede pensar que con los mencionados temores nos limitamos al viejo ideal educativo que va desde la *paideia* griega a la *Bildung* alemana. Pero en absoluto olvidamos las grandes aportaciones de la sociedad de masas y sus medios de comunicación, de la sociedad red y sus nuevas tecnologías. Sin ir más lejos, tanto las primaveras árabes como el movimiento 15M y los indignados han mostrado como las TIC

también pueden ser tecnologías de liberación. Permiten nuevas formas de movilización y empoderamiento social, y facilitan el avance hacia institucionalizaciones políticas y culturales más justas, democráticas, horizontales, en red, etc. Tales posibilidades no pueden ser menospreciadas en absoluto.

Por otra parte, también debemos superar dicotomías paralizantes como oponer una *Kultur* interiorizada y que tan solo vive en las ideas, comportamientos y mentalidades de las personas a una *Zivilisation* objetivada, hecha de tecnología e infraestructuras materiales. Cada vez somos más conscientes de los déficits de tales dualismos y, en el debate del Panel IV, se han dado interesantes argumentos para ello.

Por ejemplo, David Tshimba nos muestra que antiguos mitos y antiguas prácticas bajo la lógica colonial del *divide et impera* se pueden mantener vivos en las mentes y en las prácticas sociales a lo largo de décadas, lo cuales pueden, finalmente, emerger con violencia y crueldad infinitas. En otro orden de cosas, Yanko Moyano –siguiendo a Lakoff y Johnson (1999)– nos muestra como profundos *frame* o marcos mentales-corporales subyacen a los discursos políticos y los condicionan de una manera decisiva, tanto en la forma de su emisión como recepción. Saludamos ambos análisis por su interdisciplinariedad, transversalidad, enfoque «macro» y por tender a superar las dicotomías que oponen mente y cuerpo, cultura y sociedad, *Kultur und Zivilisation*, supraestructura e infraestructura, etc.

Buscar el efectivo empoderamiento ciudadano pasa hoy por superar dichas dicotomías. Por ejemplo, hay que evitar la tendencia –hasta cierto punto razonable– de privilegiar lo interiorizado efectivamente por las personas, obviando las condiciones institucionales e infraestructurales que lo hacen posible y potencian. Aunque pueda inquietar a cierto humanismo, tan cierto es que el conocimiento disponible en Internet o en las bibliotecas no es efectivo si nadie lo interpreta o asume, como que hoy el conocimiento se construye y mantiene de forma colectiva y que, por tanto, existe lo que se conoce como una «inteligencia de las instituciones» que mediatiza eficazmente sus miembros humanos. Nadie puede obviar hoy que una adecuada «institución inteligente» puede llegar colectivamente donde no puede llegar individualmente ninguno de sus miembros –las capacidades cognitivas de los cuales potencia enormemente– (Innerarity en Mayos *et al.*, 2011a), aunque siempre necesita de la inteligencia personal de sus miembros.

Empoderamiento: *capability* más que *no-ser-impedido*

Más allá de dichas dicotomías, las teorías filosóficas de la alienación, la interpretación y la recepción muestran como el empoderamiento social puede ser fuertemente bloqueado, tanto por prejuicios culturales o mentales, como por condicionantes materiales e infraestructurales. Ninguno de esos aspectos puede ser olvidado, pues en el fondo prácticamente nunca se dan totalmente separados.

La emancipación tiene condicionantes inseparablemente mentales y materiales, supraestructurales e infraestructurales, culturales y sociales, vinculados a narratividades y vinculados a prácticas sociales. También

Difícilmente un multiculturalismo autista llegará a ser capaz de domesticar y movilizar las pasiones «con un propósito democrático, y crear formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos»

hay que superar la dualidad entre: el poder hacer o el no ser obligado (lo que Isaiah Berlin llama la «libertad negativa») y, por otra parte, la libertad del querer o el poder hacer efectivo el querer. Es decir, la llamada «libertad positiva» del poder querer, de tener la capacidad de poder concebir y generar un proyecto de acción, que une lo mental con la capacidad objetiva. Desde hace algunos años Amartya Sen (1999) ha puesto decisivamente de manifiesto la relevancia –para la justicia y el empoderamiento efectivos– de las *capability* (las capacidades concretas) por encima de los *derechos* formales y meramente abstractos.

Sin duda, la libertad negativa es condición de todo auténtico empoderamiento, pero este solo se concreta y realiza plenamente cuando se expresa como libertad positiva, y cuando dispone de las *capability* imprescindibles. Hegel –no olvidemos que fue maestro de Marx– ya lo puso de manifiesto y destacó la importancia de los mecanismos de alienación.

Viejas y nuevas formas de alienación

Por otra parte, hemos aprendido con dolor que a pesar de sus intuiciones y certeros análisis, Hegel, Marx y sus coetáneos no pudieron concebir todas las terribles formas de alienación, barbarie e incultura. Hoy sentimos que, lamentablemente, se quedaron bastante cortos en la valoración de la capacidad de bloquear el empoderamiento humano. Los aspectos más brutales del colonialismo y el imperialismo les superaron; también la violencia *total* de las guerras mundiales, los holocaustos y genocidios fascistas, los gulags estalinistas o el genocidio khemer; y los cada vez más sofisticados mecanismos que los han hecho posibles. También sorprendieron a Horkheimer y Adorno, a Hannah Arendt, Karl Jaspers, etc. En la segunda década del siglo *xxi*, han devenido tan peligrosos y generalizados que necesitamos comprender y empoderarnos de sus condiciones de posibilidad con más urgencia que nunca.

Incluso defendiendo valiosos ideales de tolerancia y respeto, bajo cierto «multiculturalismo autista» pueden subyacer amenazantes mecanismos. En este caso se separan las comunidades y culturas, se evitan cuidadosamente sus choques más violentos, se minimizan las agresiones a su supervivencia e, incluso, se visibilizan algunos trazos especiales y folclóricos. Se busca pacificar la sociedad pero –como ya planteó Kant– confundiendo una deseable paz perpetua con la «paz de los cementerios». En esa dirección, el multiculturalismo autista sacrifica también muchas interesantes potencialidades, inquietudes y apasionamientos humanos.

Por ello parece mucho más real y, a la vez, más rica y con más potencialidades la propuesta de Chantal Mouffe (2010: 9 y s; 2007): transformar el antagonismo en un *agonismo*, donde la lucha agonística «es la condición misma de una democracia fuerte». Difícilmente un multiculturalismo autista llegará a ser capaz de domesticar y movilizar las pasiones (vinculadas a narraciones y *frames* culturales) «con un propósito democrático, y crear formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos».

Como especificaremos más adelante, consideramos imprescindible superar el multiculturalismo autista y la tentación del olvido de las diferencias (aunque en algún momento hayan generado sendas de barbarie) para construir un auténtico pluralismo democrático. Por ello un interculturalis-

mo apasionado –pero evidentemente pacífico y dialogante– resulta una propuesta a la vez más exigente, más real y más efectiva que la mera yuxtaposición multicultural.

El multiculturalismo autista no evita las prácticas de *guetificación*, no fomenta la auténtica interculturalidad, no reconoce el carácter de plena ciudadanía ni potencia la vigencia de esas comunidades y culturas para el presente y el futuro. En el fondo, su dinámica consiste en mantener artificialmente separadas las múltiples culturas o comunidades que comparten una sociedad. En muchos casos se espera su espontánea disolución o bien se la impulsa –implícita pero sistemáticamente– con políticas vergonzantes. Y tras la aparente tolerancia multicultural, casi siempre se actúa bloqueando –de mil maneras y con todos los mecanismos que ofrece la sociedad actual– las más mínimas dinámicas de mestizaje e interculturalidad.

En los casos de «autismo cultural y social», incluso tras muchos años de aparente convivencia, pueden rebrotar imprevistamente conflictos muy graves (ante el hipócrita escándalo de las autoridades). Hemos visto dinámicas parecidas en los barrios negros estadounidenses pero también en los indígenas de América del Sur o África. Detrás de las diferencias, hay mecanismos muy parecidos bajo los conflictos del 2005 en las *banlieues* francesas y en los suburbios ingleses en el 2011. En los casos más extremos, mecanismos vinculados con ese peligroso autismo cultural y social explotaron en las crueles guerras de la antigua Yugoslavia entre el 1991 y el 2001, y en la región africana de los Grandes Lagos.

Indudablemente, en este último caso, la paz, la convivencia y la tolerancia fueron siempre mínimas y muy inestables. Pero el genocidio y la guerra también brotaron (Tshimba, 2012) de perpetuar la guetificación, negar la plena ciudadanía al otro, bloquear todo interculturalismo y comprensión del otro. Así no puede nacer el más mínimo proyecto común, ni tan siquiera el perdón ni la reconciliación. Todo lo bloquean unas prácticas sociales de origen colonial aplicadas sobre narraciones míticas que jerarquizaban las distintas oleadas de pobladores. Eso es precisamente lo que explota en el genocidio y la guerra, las cuales a su vez incrementan el bloqueo social futuro. Como vemos, una mala gestión autista de la multiculturalidad, que impide toda interculturalidad entre los afectados, hace inviable –cuando no explosiva– una sociedad.

Ciertamente en el caso de los Grandes Lagos hay una inaceptable jerarquización social de base étnica, pero también las había en otros sitios (por ejemplo, en el *apartheid* sudafricano). El multiculturalismo autista criticado simplemente difiere los problemas y dificulta toda senda de cultura que sea aceptable por los bandos implicados; y deja crecer como un *cáncer* las desconfianzas y sospechas mutuas, las victimizaciones y pruebas de superioridad cruzadas, las narratividades irreconciliables que cada comunidad arroja contra la otra.

No pueden haber sendas de cultura sino, al contrario, sendas de barbarie allí donde la interculturalidad se ha hecho imposible; ello ha provocado que aceptar alguna de las perspectivas en pugna conlleve inevitablemente la incompreensión de las otras e, incluso, condenarlas a una insoportable inferioridad cultural. Además, en tales casos de enfrentamiento enquistado, las viejas narratividades míticas

No pueden haber sendas de cultura sino, al contrario, sendas de barbarie allí donde la interculturalidad se ha hecho imposible

se ven «hipercodificadas» (Umberto Eco) por otras, pues en función de nuevas circunstancias se le añaden otros *frames* que aumentan la senda de incultura. Como muestra Tshimba (2012), las viejas narrativas son hipercodificadas por otras nuevas: el tutsi exiliado, inmigrado, peligroso para el Estado y Ruanda..., o el hutu inferior, violento y delincuente que ha victimizado al tutsi, etc.

Se genera así un círculo vicioso y aparentemente sin fin donde nuevos acontecimientos, circunstancias e hipercodificaciones son integrados en los viejos *frames* narrativos. En el extremo, el resultado no puede ser otro que mantener una dualidad esencializada, naturalizada, vinculada a la raza y a «rígidas distinciones étnicas», y que impide todo análisis crítico, ético pormenorizado y que atienda a las acciones concretas individualizadas.

En tales sendas de incultura e inhumanidad debemos preguntarnos: ¿qué debemos hacer?

¿Olvidar? ¿Esconder narrativas? ¿Esconder la diversidad?

Como hemos apuntado antes, muchas veces (persistiendo en el multiculturalismo autista) se ha tendido ingenuamente a una solución aparentemente obvia y efectiva: pretender olvidar las narraciones que han devenido sendas de barbarie e incultura. Presuponiendo muchas de las dualidades que hemos denunciado, se cree erróneamente poder eliminar lo mental, supraestructural, cultural y vinculado a narrativas, a pesar de que se deje persistir lo material, infraestructural y vinculado a prácticas sociales. Pero ello no es así y más bien invisibiliza parte de la virulencia que el fenómeno conserva.

Además, tiene un coste que la historia nos recuerda muy a menudo: simplemente correr un tupido velo sobre los errores de ayer suele conllevar repetirlos con pasmosa facilidad. El pretendido olvido de las sendas de incultura, por muy deseable que fuera, suele conllevar una decisiva disminución de anticuerpos sociales que son clave para evitar su repetición; especialmente cuando ese olvido es más ficticio que real y gran parte de la sociedad todavía vive bajo prácticas vinculadas a esa narrativa pretendidamente olvidada.

También hemos aprendido que la simple acción sobre causas materiales e infraestructurales, a pesar de ser una condición imprescindible, no es suficiente por sí misma. Pues las narrativas o *frames* interpretativos manifiestan una sorprendente pervivencia y capacidad de vincularse hipercodificadamente a nuevos hechos, circunstancias y prácticas. Y, por lo tanto, impulsando –casi por sí mismos– sendas de incultura tremendamente peligrosas.

Por consiguiente, el empoderamiento ciudadano, la superación del enquistamiento y la apertura de posibilidades de interculturalidad solo puede producirse duraderamente si se actúa de manera conjunta en las narrativas y las prácticas sociales; en lo supra e infraestructural; en lo cultural y social; en lo mental y material. Pero incluso así, el olvido –a pesar de ser gratificante y deseable– continúa siendo peligroso mientras

no vaya acompañado por la generación y aceptación mayoritaria de una metanarración de reconciliación y perdón mutuo (como ya intuía Hegel), así como de las prácticas sociales e infraestructuras que la refuercen.

Construir metanarraciones de reconciliación

Los mencionados círculos viciosos devenidos sendas de incultura no se rompen simplemente por un falso olvido. Además deben reconducirse en una nueva, verdadera y potente senda de cultura: una nueva senda común, reconciliadora, pacificadora y de perdón. Una senda que, además, permita abrir una interlocución positiva, una interculturalidad franca e, incluso, un agonismo democrático (Mouffe, 2010).

Para ello es esencial (Onghena, 2011: 18-22) reivindicar la «interacción a través de la “complejidad” y la “transculturalidad”» que permita importantes aportaciones: evitar oposiciones binarias esencialistas; *des-etnicizar* la diferencia y ver la diferencia no únicamente como un fenómeno problemático, sino como un recurso positivo; aceptar el disenso, la crisis y la diferencia como partes del proceso de diálogo y participación, y asumir honestamente la pluralidad de participantes y la multiplicidad de formas de vida.

Ahora bien, todo lo mencionado presupone –precisamente– evitar el olvido, evitar hacer ver que nada pasó, evitar tanto la «paz de los cementerios» como imaginar un imposible comienzo inmaculado, sin tacha, totalmente inocente, totalmente al margen del mal y la incultura. Un nuevo comienzo valiente no puede basarse en un presunto olvido, sino que tiene que encarar de frente los propios fantasmas, los auténticos conflictos y, desde ellos –eso sí sin quedarse en ellos–, construir una metanarración y una nueva senda de cultura que los reconozca, los perdone y los repare efectivamente.

Solo entonces las sociedades implicadas dejaran de transitar por aquella enquistada senda de incultura (aunque culturalmente inducida), para caminar por nueva senda de cultura. Mejor dicho, una continuación que tiene en cuenta el conflicto y parte de él –pero sin quedarse presa en él– para ofrecer nuevas posibilidades a una sociedad que, en caso contrario, estaría condenada a un infinito círculo vicioso.

Como ya apuntaba Hölderlin, «donde está el peligro, también crece lo que salva³». Aun más, si la salvación no parte del reconocimiento y reparación del peligroso conflicto, nace falseada y no podrá minimizar el mal sufrido ni desviar los odios generados. Solo partiendo del conflicto devenido senda de incultura, se puede construir una mejor y más justa senda de cultura.

Para tal empoderamiento emancipador, necesitamos criticar y comprender la naturaleza, las formas de hipercodificación y las posibilidades de desmontaje y deconstrucción de las narratividades y de las prácticas sociales en que enraíza el odio. Para ello necesitaremos, por ejemplo, mostrar el sentido histórico y social (es decir, ni divino ni natural), construido entre todos bajo el influjo de una «estrategia fatal» (Baudrillard) que acaba esclavizando a todo el mundo, incluso a los que la impulsan con más ahínco.

Solo partiendo del conflicto devenido senda de incultura, se puede construir una mejor y más justa senda de cultura

3. En su poema «Patmos», vv. 3-4.

Hemos aprendido dolorosamente que las culturas, las ideas y las palabras tienen un importante efecto performativo (Austin, 1982) que tiende a realizar lo que ellas formulan simbólicamente. Pero necesitamos comprender los mecanismos que convierten sendas de cultura en sendas de barbarie, que hacen (como denunció Walter Benjamin) que todo monumento de cultura lo sea también de barbarie y de incultura. Necesitamos encontrar el camino de retorno a la cultura, a sendas donde sea posible un diálogo intercultural y político (en el sentido de Hannah Arendt) a la vez democrático y agonístico, justo y franco, constructivo y valiente, de perdón y sincero, de *re-conciliación* y volver a caminar juntos. Solo así el empoderamiento podrá superar el influjo permanente, la seducción *enquistada* y el impulso *circular vicioso* a la violencia y la exclusión.

Una narración (y narratividad) reconciliadora no debe esconder el conflicto y, por ello, tiene que partir de él. La narración debe continuar, pero debe continuar... ¡bien! Ya se ha dicho muchas veces: a la incultura y la barbarie solo se las puede combatir efectivamente a largo plazo con cultura y humanidad. Aunque a veces también la cultura y lo humano sea fuente y senda de barbarie.

Referencias bibliográficas

Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982.

Beck, Ulrich. «Vivir en la sociedad del riesgo mundial / Living in the world risk society». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 8, (julio 2007). Barcelona: Fundació CIDOB, 2007.

Benjamin, Walter. *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971.

Berger, Peter L. y Huntington, Samuel P. *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2002.

Brecht, Bertolt. *Historias de almanaque*. Madrid: Alianza, 1976.

Davis, Mike. *Los holocaustos de la era victoriana tardía*. València: Universitat de València, 2006.

Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2005.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books, 1999.

Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2007.

Luttwak, Edward. *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*. Barcelona: Crítica, 2000.

Marcuse, Herbert. *One-dimensional Man. Studies in ideology of advanced industrial society*. London: Routledge, 1991.

Mayos, Gonçal. «Genealogía de la globalización». *Revista Umbral*. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras (noviembre 2011), p. 51-76 (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <<http://ojs.uprrp.edu/index.php/umbral>>.

– «Aspectos de la nueva globalización». *Prisma Social. Revista de Ciencias sociales* (junio 2011), p. 1-34 (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <<http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/6/nuevas-formas-de-relacion-social.html>>.

– «Genealogia i crítica del pensament únic». *Globalització - Pensament únic* (2000). Barcelona: La Busca Edicions, p. 17-40.

Mayos, Gonçal y Brey, Antoni (eds.) *La sociedad de la ignorancia*, Barcelona: Península, 2011a.

Mouffe, Chantal. «Política agonística en un mundo multipolar / Agonistic in a multipolar world». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 15 (abril 2010). Barcelona: Fundació CIDOB.

– *En torno a lo político*. Buenos aires: FCE, 2007.

Onghena, Yolanda. «Por un espacio cultural europeo. Diversidad y complejidad». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 16, (junio 2011). Barcelona: Fundació CIDOB.

Ramonet, Ignacio. (1995) «La pensée unique». *Le Monde Diplomatique* (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <http://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/1144> (consultado el 5-3-2012).

Scitovsky, Tibor. *Frustraciones de la riqueza. La satisfacción humana y la insatisfacción del consumidor*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Williamson, John. (1989). «What Washington Means by Policy Reform» (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <http://www.iie.com/publications/papers/paper.cfm?ResearchID=486>, del noviembre de 1989.

David Ngendo Tshimba

Uganda Martyrs University

d.tshimba@umu.ac.ug

Se puede decir que, entre los países de la región africana de los Grandes Lagos, Ruanda es un país excepcional, suponiendo la normalidad en el resto. Ruanda sigue siendo un Estado-nación poco habitual que se conforma a partir de complejas realidades etnológicas profundamente arraigadas. Los estudios de antropología social y la historia mítica sobre la sociedad ruandesa revelan que existen diferentes narrativas entre las tres «comunidades étnicas» principales de hutus, tutsis y twas, que ponen de manifiesto que el pasado de Ruanda se recuerde, se retenga y se transmita junto con un sentimiento de victimismo y heroísmo.

La historia da fe de que el conflicto de Ruanda se remonta a tiempos inmemoriales, pero las amenazas a una coexistencia pacífica en este país siguen manifestándose con una intensidad creciente. A lo largo de los tiempos, el país ha estado sumido en un círculo vicioso de tragedia y victimismo, pasando de memorias no vividas a narrativas y memorias vividas a través de la construcción de esas mismas memorias y narrativas. Las raíces de este conflicto se basan fundamentalmente en la imposibilidad de reconocer cualquier signo de humanidad en los «Otros» y en considerar las diferencias que encierran las narrativas comunitarias de éstos una amenaza para la futura prosperidad propia, lo que lleva a la alienación de «aquellos que no pertenecen», de los que proceden del otro lado de la frontera de relaciones. Los horrores que ha vivido este país podrían considerarse un ejemplo escalofriante de lo que las personas son capaces de hacerse las unas a las otras cuando la memoria de una comunidad étnica en particular se vive de manera antagónica frente a otro grupo étnico.

Existe en la sociedad ruandesa un fuerte vínculo entre la capacidad individual para pensar y la representación de una realidad diferente de uno mismo; el conflicto tiene su origen en la firme convicción de que las historias (narrativas) comunitarias –capaces de crear identidades comunitarias, basadas en gran medida en memorias pasadas–, encierran la verdad sociológica. Los diferentes tipos de memorias que influyen en las convicciones y acciones de las personas que se apoyan en ellas para vivir han definido perceptiblemente las comunidades de Ruanda. Este artículo analiza el poder del pasado sobre el presente y el futuro a través del

Las raíces de este conflicto se basan fundamentalmente en la imposibilidad de reconocer cualquier signo de humanidad en los «Otros» y en considerar las diferencias que encierran las narrativas

mecanismo de la memoria colectiva, y reflexiona brevemente sobre las historias que transmiten la idea de una pertenencia étnica enfrentada a otros grupos por realidades históricas que se transmiten de generación en generación a través de la memoria. Estudia cómo, en la Ruanda contemporánea, tanto las memorias vividas como las que no han sido experimentadas definen e influyen en el actual *statu quo* de la identidad étnica.

Influencia del proyecto social antropológico

Ngabirano (2010) señala acertadamente que, pese a la existencia de una teoría mítica del origen de la sociedad ruandesa, los especialistas occidentales realizaron lo que llamaron «estudios científicos» en antropología social, para revelar que la sociedad ruandesa era un complejo de diferencias relacionales resultado de las diferentes identidades sociales de las poblaciones tutsi, hutu y twa. Dichos estudios afirman que esta sociedad tiene su origen en un complejo proceso de inmigración y diferencias económicas que tuvieron lugar a lo largo de varios siglos (Vansina, 1962; des Forges, 1969; Markowitz, 1973; Linden, 1977; Berger, 1981; Newbury, 1988; Staub, 1989). La tradición antropológica sostiene que los twas eran los habitantes originales, los hutus llegaron en segundo lugar, en olas migratorias procedentes del oeste, y los tutsis llegaron más tarde desde el noreste (Ngabirano, 2008). Sin embargo, las investigaciones arqueológicas y antropológicas indican que, de hecho, los patrones migratorios fueron mucho más complejos y que durante siglos Ruanda acogió a diferentes poblaciones. Cada nuevo grupo de migrantes adoptaba la lengua y la mayoría de las costumbres locales, aportando también creencias y prácticas a la cultura local.

Las teorías antropológicas clasificaban a las personas (ruandeses) en función de su origen: la llamada *hipótesis hamítica* (Speke, 1863). Esta hipótesis se sumaba a las diferenciaciones ya existentes, creando una nueva línea de diferencias. Esta línea, que discurre en paralelo al origen de las etnias y a su período de llegada, convirtió en racial el factor étnico, diferenciando a los «evasores» por una parte y a aquellos que podrían ser «originales» de esa tierra, por otra (Ngabirano, 2010). De esta manera, se crearon tres términos –hamitas, bantúes y pigmoides– que resaltaban estas diferencias, un hecho que afectaría en gran medida la vida sociopolítica de los Grandes Lagos. La hipótesis apuntalaba con descaro la política de «divide y vencerás» en los territorios coloniales belgas, incluyendo a Ruanda tras la primera guerra imperial (Primera Guerra Mundial). Un claro ejemplo de ello es el censo realizado en Ruanda entre 1933 y 1934, que culminó con la distribución de tarjetas de identidad raciales en 1936 (African Rights Report, 1995).

Esta hipótesis permitió, a nivel local, darle al pueblo hamítico (batutsi) un dudoso estatus ególatra que –al considerarlos los más sabios de entre los indígenas, más cercanos a la «raza superior» de los colonizadores blancos– los elevaba por encima de los bantúes (bahutu) y los pigmoides (batwa), reservando para estos un sentimiento de desprecio por sí mismos y un complejo de inferioridad, con una propensión que seguía el orden correspondiente (Ngabirano, 2008). Irónicamente, y quizás inevitablemente, la misma hipótesis hizo que los belgas extranjeros actuaran en connivencia con los extranjeros del pueblo hamítico (tutsi).

El levantamiento social de 1959 y la huturización del poder

La parte crucial del conflicto, que aún puede verse y estudiarse en la sociedad ruandesa actual, se remonta a las revueltas de 1959, que llevaron a cientos de miles de ruandeses (especialmente tutsis) al exilio. Tras los acontecimientos que tuvieron lugar al final de la época colonial (1962), los hutus de Ruanda aspiraban a emanciparse del régimen monárquico tutsi. La formación de partidos políticos se llevó a cabo precisamente bajo la influencia de la brecha étnica, dando lugar a alianzas de tutsis frente a hutus. Con este fin, en marzo de 1957 un grupo de hutus con formación (constituido por nueve intelectuales hutus) publicó un texto titulado «Apuntes sobre los aspectos sociales del problema indígena racial en Ruanda», conocido como *Manifiesto Bahutu* (Prunier, 1995), subrayando esencialmente un levantamiento social liderado por la población hutu en la antigua sociedad aristocrática y segregacionista de Ruanda.

El Manifiesto Hutu aspiraba a la emancipación como medio para desarrollar un nuevo progreso político en el futuro en Ruanda. Grégoire Kayibanda, un hutu formado en Bélgica y estrecho colaborador del *Parti Social Chrétien* y los sindicatos que lo apoyaban –la *Confédération des Syndicats Chrétiens*–, creó el partido político *Mouvement Social Muhutu* en junio de 1956. El partido de Kayibanda contaba con el apoyo y el respaldo de los hutus, y posteriormente con el de la Iglesia católica, puesto que utilizó el movimiento católico laico Legión de María para sus actividades políticas (Ngabirano, 2010). Otro personaje, Joseph Gitera, creó la *Association pour la Promotion Sociale de la Masse*, un movimiento que contaba con la bendición de la mayoría de simpatizantes católicos hutus. Linden se mostró escéptico respecto a estas innovaciones políticas, manteniendo que estos dos movimientos nacionales (de tendencia antimonárquica y anti-tutsi) tenían dos objetivos principales: en primer lugar, poner en marcha un plan de independencia de Bélgica y, en segundo lugar, liberar a los hutus del liderazgo de los tutsis, quienes, en su opinión, habían dominado la sociedad ruandesa durante demasiado tiempo (Linden, 1977). Los colonizadores belgas consideraban a los tutsis (14%) y a los hutus (85%) dos razas y no dos grupos étnicos diferentes. El tercer grupo racial, el de los pigmoides batwa, que constituía el 1% de la población, no participó en la conformación del escenario político (Newbury, 1988).

La «revolución» social de 1959 se reafirmó dentro de la sociedad ruandesa hutu, y la fortuna política de los tutsis empezó a eclipsarse drásticamente ante la determinación de la contra-élite hutu de dar un giro al rumbo del estado ruandés. Poco después, la sociedad ruandesa posterior a la independencia se caracterizó por el nuevo orden político establecido por la élite hutu, de ahí la *hulturización* del poder político en la creación del Estado nación ruandés. La polémica sobre si el orden político recién establecido podía excluir a la élite tutsi o si dichas diferencias políticas debían tener cabida en él constituía el elemento de discordia de la nueva élite política hutu. La *hulturización* de la política reivindicaba que la nación ruandesa era legítimamente hutu y, por tanto, que todos los asuntos correspondientes a su forma de gobierno debían ser patrimonio exclusivo de estos. La élite tutsi, seriamente amenazada por la nueva élite política (hutu) siguió perdiendo poder hasta acabar exiliándose. Desde

La *hulturización* de la política reivindicaba que la nación ruandesa era legítimamente hutu y, por tanto, que todos los asuntos correspondientes a su forma de gobierno debían ser patrimonio exclusivo de estos

el exilio, empezó a prepararse para recuperar el poder por las armas (Mamdani, 2001). La oposición de la minoría tutsi cambió su *modus operandi*, del interior al exilio, al tiempo que convertía una oposición meramente política (ideológica) en lucha armada.

La sociedad ruandesa posterior a 1994 y la tutsificación del poder

Tras la «revolución» liderada por los hutus entre 1959 y 1962, Verwimp señaló que el porcentaje de tutsis en la población ruandesa había disminuido considerablemente, pasando del 17,5% en 1962 al 8,4% en 1991. Estas cifras cambiaron drásticamente con el genocidio de 1994 (Verwimp, 2006). El equilibrio entre la fuerza y la debilidad numérica parece depender de los cambios políticos, y su evolución transcurre en paralelo a los importantes acontecimientos que siguen influyendo en la organización del poder militar y en las tendencias políticas que dominan la sociedad.

En octubre de 1990, el Frente Patriótico Ruandés tutsi (FPR) invadió su país de origen, Ruanda, un acontecimiento que desencadenó la guerra civil entre la minoría tutsi (fundamentalmente compuesta por exiliados) y el gobierno hutu y las Fuerzas Armadas Ruandesas. Musekura (2010) escribió que la diáspora de refugiados tutsis cuyos padres habían huido a Uganda durante la «revolución» social hutu de 1959 había fundado el FPR en 1987. La guerra fue circunstancial, ya que llevó a la comunidad ruandesa (en su mayoría formada por hutus) a un estado de emergencia y convirtió a tutsis y exiliados en enemigos del Estado.

Estos refugiados (muchos de los cuales habían conseguido la nacionalidad ugandesa), después de que los líderes políticos extremistas hutus les negaran el derecho a volver a Ruanda, recurrieron a las armas para forzar la vuelta a su país, lo que desencadenó la invasión de 1990 por parte de los tutsis y culminó en el genocidio de 1994 y la *tutsificación* del poder en Ruanda tras el genocidio. En la región africana de los Grandes Lagos en la actualidad, y especialmente en Ruanda, la identidad de refugiado es una de las principales identidades debido a los dramáticos conflictos que se han producido en la región desde tiempos inmemoriales, como consecuencia de la antigua mitología oral o de las construcciones modernas. En el contexto de los conflictos entre las narrativas de los Grandes Lagos, los refugiados construyen su identidad sobre la base de su propio alejamiento respecto del pueblo de sus antiguas narrativas y del pueblo del lugar en el que se refugian. El origen del FPR, según Otunnu (1999), se basaba en estos hechos, y este concepto de realidad a través de la identidad fue lo que permitió a los refugiados, fundamentalmente tutsis, formar una poderosa fuerza reclutando, unificando, fundando y proporcionando apoyo estructural e ideológico al conflicto armado.

Tras la interrupción oficial del genocidio, la victoria del FPR en Ruanda dio lugar a un éxodo masivo de hutus ruandeses al este de Congo (las provincias de Kivu). Reyntjens subraya que el genocidio de Ruanda de 1994 sigue siendo una referencia fundamental, no solo porque provocó la muerte de cientos de miles de tutsis y de hutus moderados, sino porque las consecuencias han llevado a una violenta reestructuración de toda la región de los Grandes Lagos, glorificando el victimismo de un pueblo (tutsis), y despreciando y culpabilizando al otro grupo (hutus) (Reyntjens, 2009).

Una interpretación condicionada del pasado

El conflicto ha constituido el motor de la historia de Ruanda, tanto en términos sociales como políticos. Como hemos visto, el conflicto refleja antagonismos que tienen su origen en intereses diferentes entre los partidos de ambas partes, cuyas élites implican a las masas para fines determinados. Como afirmó Reyntjens (2010), la interpretación de acontecimientos pasados también es crucial en la definición de los estilos de vida social y político.

Otro problema, menos evidente pero más peligroso, desde el punto de vista del sufrimiento del pueblo de Ruanda, es que el conflicto en este país está profundamente arraigado en diferentes narrativas (biografías) que conforman la memoria y de la identidad particular de los pueblos. Ngabirano ha mantenido sistemáticamente que las personas nacen dentro de comunidades con un pasado, un pasado que se convierte en el pasado tanto de los recién nacidos como de las generaciones por venir (Ngabirano, 2008). Por lo tanto, la historia de las personas afectadas por los conflictos narrativos está grabada en la historia de la comunidad que les da su identidad.

Scott Appleby también describió esta realidad en los siguientes términos:

«El tiempo no ha permitido que desaparezca el rencor; el cordón de la memoria se conserva bajo una atenta vigilancia y se mantiene firme mediante ceremonias y rituales que fortalecen la importancia del pasado. Acontecimientos acaecidos hace siglos se resumen en... imaginaciones, reforzando el sentimiento de que el futuro no esconde sorpresas que pudieran exigir que una comunidad reexamine sus creencias o actitudes». (Scott Appleby, 1999, p. 173 en Ngabirano, 2010)

Esta interpretación del pasado y la definición del rencor en el contexto de Ruanda dependen en gran medida de la manera en que la narrativa de cada comunidad se memoriza y la manera como los miembros de estos marcos narrativos describen a los «otros» en versiones paralelas, de origen e identidad totalmente diferentes. Así, como apunta Ngabirano (2010), el enemigo es, en este sentido, el *Otro* vecino, o incluso el *Otro* nacional, siempre y cuando pertenezca a un grupo de identidad específico paralelo a la identidad *propia*. Una de las consecuencias del reciente y doloroso pasado (posterior al genocidio de 1994) ha sido el aumento de la exclusión y la intolerancia, que ha empeorado una situación negativa de por sí. Los recuerdos no cicatrizados y la reconstrucción de narrativas envenenadas reactivan el antagonismo en la lucha por el reconocimiento de su versión (en el caso de los tutsis) por una parte y, contra la victimización (predominantemente hutu), por otra. Las luchas armadas por el poder en Ruanda son el resultado de una historia definida por las distintas versiones de cada comunidad, que localizan e identifican al enemigo y al amigo. Todo el proceso parece encerrado en un interminable círculo de victimización, una especie de movimiento oscilante que se debate entre el agravio perpetrado a las víctimas y la victimización de los perpetradores.

La selectividad histórica proyecta de esta manera el presente a través de rígidas distinciones étnicas entre «las víctimas» y «los culpables», estable-

El conflicto ha constituido el motor de la historia de Ruanda, tanto en términos sociales como políticos

El enemigo es el *Otro* vecino, o incluso el *Otro* nacional, siempre y cuando pertenezca a un grupo de identidad específico paralelo a la identidad *propia*

La selectividad histórica proyecta de esta manera el presente a través de rígidas distinciones étnicas entre «las víctimas» y «los culpables», estableciendo una cultura de sospecha y desconfianza interétnica

En la medida en que los hutus interpretan su historia y justificaciones de poder desde una perspectiva de liberación social, para los tutsis el genocidio representa la manera en la que deshacerse de aquellos con ideologías afines al genocidio, una forma de definir a su enemigo

ciendo una cultura de sospecha y desconfianza interétnica. Esto significa que parten de la existencia de un propietario y custodio de la historia, en contraposición a los otros, que no saben o no comprenden lo que realmente ocurrió. La percepción de los hechos históricos, por lo tanto, no solo elude la objetividad de la historia en sí misma, sino que sume a la sociedad en un conflicto interétnico sobre experiencias posiblemente vividas conjuntamente.

Una peligrosa sociedad plural

No resulta fácil imaginar una memoria social común con la que todos los ruandeses se puedan identificar. Las memorias sociales hablan de felicidad (felicidad compartida) y dolor (sufrimiento colectivo); crean una identidad comunitaria que vincula a sus miembros al pasado y hace que los afectados miren al futuro. El pasado ha creado así en Ruanda dos grupos de enemigos aparentes que creen justificado su control político. Igual que la mayoría de los hutus utilizaba el antiguo estado monárquico para justificar la exclusión de los tutsis de la administración del Estado, los tutsis consideran el genocidio de 1994 un recurso político concebido para mantenerlos en el poder.

Por consiguiente, en la medida en que los hutus interpretan su historia y justificaciones de poder desde una perspectiva de liberación social, para los tutsis el genocidio representa la manera en la que deshacerse de aquellos con ideologías afines al genocidio, una forma de definir a su enemigo. La consecuencia es que los hutus ven la vida social en la Ruanda posterior al genocidio como una réplica de la antigua sociedad monárquica, y los tutsis por su parte temen que si los hutus se hacen con el poder, volverán a hacer uso de su antigua fuerza. Para conseguir un equilibrio, cada grupo exonera a su régimen favorito culpabilizándose mutuamente. En este caso, el pasado se interpreta presentando al otro como el enemigo.

El origen mismo de la etnicidad, que es en realidad el componente más importante de la identidad social, está inmerso en historias y memorias comunitarias a través de las cuales las comunidades materializan su sentido de pertenencia y su aspiración al bien común. Estas historias se pueden comparar con un hilo que une a un determinado grupo de personas a un pasado común (comunidad). El rencor entre los dos principales grupos étnicos de Ruanda –enmarcados en sus narrativas paralelas y diferentes recuerdos– se ha manifestado en altos niveles de odio, torturas, masacres y genocidio, entre otras terribles situaciones. De hecho, Carr (1986) lo describió acertadamente al afirmar que muchos de los problemas personales de los individuos surgen de un conflicto de lealtades a las diferentes comunidades a las que pertenecen.

Haciéndose eco de la visión de Volf (1996) Ngabirano (2010) reiteró que la glorificación de la victimización puede convertirse, en palabras de Volf, en «una narrativa favorecedora para uno mismo» en la que las víctimas se consideran superiores a sus semejantes y consideran que su victimización es el resultado de envidias por su grandeza (Volf, 1996: 93). Su condición de víctima se convierte en motivo para excluir a otros. Por una parte se condena al autor del crimen y por otro se enaltece la bondad y la completa inocencia de la víctima (Girard, 1987). Se cree que el perpetrador es

intrínsecamente malvado y completamente culpable, y que de él/ emana una cultura de maldad. También se pueden atribuir otras características a los considerados culpables, como asesinos, desagradecidos, inclementes y crueles (Pollefeyt en Roth, 1999). Su comportamiento inhumano hace que se les considere seres inferiores que merecen ser expulsados, ya que no hay espacio en el mundo para ellos (Ngabirano, 2010).

Parece que la afinidad comunitaria, en el caso de la Ruanda posterior al genocidio, por una parte ha creado un sentimiento de venganza en espiral y una sensación generalizada de desconfianza y, por otra, ha definido un comportamiento socialmente aceptado de victimización y un impulso hacia el cambio exclusivo. Al hacer alusión a esto, las víctimas adoptan una postura que las eleva por encima de los supuestos culpables. De la misma manera, su estatus de víctima puede extenderse a la posteridad: «nos» odian por lo que somos y tenemos; siempre deberíamos tener cuidado al tratar con «ellos», ya que amenazan nuestra existencia. Al prolongar esta situación, el crimen del culpable define al pueblo y crea una ruptura entre los descendientes de ese «nosotros» y «ellos» (Ngabirano, 2010).

Dada esta actitud que es resultado de la creación de un antagonista («nosotros» frente a «ellos»), la victimización positiva se vuelve autodestructiva, ya que en lugar de ofrecer soluciones a la violencia desencadena un proceso de creciente violencia y rivalidad. Se rechaza la legitimidad de las reivindicaciones de los otros, y cualquier preocupación del «grupo externo» (el enemigo establecido) es enseguida ignorada por el grupo interno (percibido como víctima). Es un hecho indiscutible que las personas de las diferentes comunidades ruandesas se han comportado de una manera brutal. En realidad, los horrores que ha vivido este país son un ejemplo escalofriante de lo que los seres humanos son capaces de hacerse unos a otros cuando la memoria colectiva de un grupo étnico en particular se vive como antagonismo frente al otro grupo étnico. De ahí que la promesa del futuro a menudo se esconda tras las pruebas de supervivencia del presente, que justifican el exterminio (aniquilación) de un grupo por parte de otro como la única manera de prosperar y vivir más tiempo.

El proyecto del milagro de Ruanda: conclusión

¿Pueden la memoria y las realidades históricas de Ruanda llevar a la unidad social? A lo largo de nuestra reflexión sobre el conflicto étnico y las luchas de poder en Ruanda, esta cuestión se ha mantenido como una de nuestras principales preocupaciones. Pero, afortunadamente, Lederach (2005) ha observado que las estructuras diseñadas para fomentar la paz no proponen soluciones, sino que plantean una serie de preguntas útiles para la reflexión y el desarrollo de iniciativas y procesos receptivos en lugares con conflictos profundamente arraigados. Dichos procesos deben sin duda relacionarse con los contextos situacionales en los que se vayan a aplicar. Prunier (1995) explicó acertadamente que lo que ocurrió en Ruanda en 1994 es un producto histórico, no una fatalidad biológica o un estallido «espontáneo» de brutalidad. Por lo tanto, cualquier intento por estudiar la historia de un genocidio debe comenzar en la mente del académico con una elección básica sobre la corrección moral de su cometido.

La capacidad de ver la humanidad de otros y de reconocer la humanidad por lo que realmente es, les permitirá al pueblo ruandés y a otras comunidades étnicas de la región elevarse por encima de intereses étnicos egoístas y del propio interés

Proponer soluciones para el eterno conflicto de Ruanda no es una tarea fácil, puesto que las causas y los resultados del conflicto van más allá de las fronteras nacionales del país. Aunque es importante estudiar las diferentes condiciones que han generado el conflicto en Ruanda, en este país el poder de la memoria continúa siendo un factor clave para una comprensión profunda de la naturaleza del conflicto. Aunque aprender del pasado puede ayudarnos a abordar conflictos violentos actuales entre comunidades, el mismo pasado también puede proporcionar peligrosos recuerdos. De hecho, las narrativas comunitarias que defienden las dos etnias principales de Ruanda (hutus y tutsis) han sido gravemente envenenadas y están amargamente cargadas con la memoria colectiva de cada etnia.

Aunque de cualquier tipo de sufrimiento (común o individual) siempre se deriva un poder curativo, un recuerdo amargo sin cicatrizar o que no ha sido abordado pacíficamente no puede desaparecer del todo, y suele regresar de manera aún más violenta. Concretamente, los principales grupos étnicos de Ruanda suelen relacionar sus acciones y/o estados presentes con su pasado (narrativas/historias), enmarcado por la memoria colectiva, y sirve incluso como anticipación del futuro. Por lo tanto, estas historias enfrentadas atesoradas en la memoria de la gente solo pueden llevar a trágicas situaciones de violencia humana. Del mismo modo que los meteorólogos predicen lluvias o sequías, si la situación en Ruanda mantiene la dinámica actual, los investigadores sociales podrán predecir más estallidos violentos en un futuro cercano. Pero, como señala Prunier (1995), la humanidad no puede permitirse pensar durante más tiempo que los tutsis y hutus han sido creados como «perros» y «gatos», seres predestinados a destriparse los unos a los otros durante toda la eternidad.

Quizás el mayor reto de la convivencia empieza con la apreciación de las diferencias como tales, y procede posteriormente al reconocimiento de «los otros». La cicatrización de la memoria exige la eliminación de todas las formas de resentimiento o violencia heredadas del pasado. Sin duda, el pasado no debe olvidarse, al contrario, debe recordarse. Como apuntó Wiesel: «Recordar es vivir en más de un mundo, evitar que el pasado se desvanezca y apelar al futuro para iluminarlo... combatir el olvido y rechazar la muerte» (Wiesel, 1996: 150). Limitar estas crisis de manipulación política o militar y de aventuras económicas equivale a pasar por alto el origen del conflicto del país. La tolerancia, la capacidad de ver la humanidad de otros y de reconocer la humanidad por lo que realmente es, les permitirá al pueblo ruandés y a otras comunidades étnicas de la región elevarse por encima de intereses étnicos egoístas y del propio interés.

En primer lugar y sobre todo, el gobierno ruandés, las organizaciones de la sociedad civil y muchas otras organizaciones no gubernamentales que trabajan en el país deberían encargarse de llevar a cabo un nuevo cometido: la difusión entre las comunidades locales de un mensaje de tolerancia. Seligman (2006) escribió que la tolerancia no nace de diálogos en los que personas de diferentes orígenes (étnicos y/o religiosos) aspiran a la armonía identificando sus similitudes (buscando un terreno común). Por el contrario, según Seligman, las personas demuestran tolerancia cuando buscan lo que les resulta desconocido e incómodo y aprenden a vivir con ello. Conseguir que las personas encuentren sus

afinidades sigue siendo una tarea fácil. La parte más difícil y la manera más esperanzadora de alcanzar la armonía social es conseguir que las personas muestren sus diferencias y se pregunten si aún así pueden vivir y trabajar juntas. Por lo tanto, la confrontación y la aceptación de diferencias incómodas entre etnias es la clave para resolver los problemas y tensiones entre grupos étnicos antagónicos.

Por otra parte, por mucho que seamos conscientes de las similitudes entre hutus y tutsis (y batwa), sus creencias, historias y arte, entre otros aspectos, hacen que la esencia de los dos principales grupos étnicos sea diferente. Por lo tanto, la idea de una situación estable y una coexistencia pacífica en Ruanda y, en general, en la región africana de los Grandes Lagos, solo se podría considerar una posibilidad real a través de una comprensión más profunda de estas variaciones y dinámicas culturales. El riesgo de una comprensión más limitada y superficial de las diferencias culturales es a menudo el potencial de lo que Haas (1988) denomina la «ética del genocidio»: al no ver nada humanamente bueno en las personas pertenecientes a otros grupos étnicos, la única opción que queda es su eliminación. Puesto que ningún individuo puede crecer si se manipula su cultura, el respeto y la promoción de otras culturas no debería considerarse una opción, sino una obligación moral.

En segundo lugar, haciendo referencia al predicamento de los refugiados ruandeses, y especialmente a los hutus exiliados en la República Democrática del Congo tras el genocidio de 1994, le proponemos al actual régimen de Ruanda un «Diálogo interrruandés para la repatriación pacífica de los refugiados ruandeses», bajo la supervisión de la comunidad internacional a través de sus instituciones de la Organización de las Naciones Unidas (especialmente el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) y la Unión Africana (especialmente el Consejo de Paz y Seguridad de la UA), que serían de gran ayuda al país en términos de armonía social, paz y seguridad. La razón que explica estas acciones es que la repatriación, según Turton (1996), sigue siendo una de las mejores soluciones al problema de los refugiados.

Por otra parte, muchos especialistas sobre la paz en la región de los Grandes Lagos coinciden en que Ruanda sigue siendo el epicentro del conflicto. Puesto que la tierra, por lo menos en la mentalidad africana, es sagrada y todo el mundo debería vivir pacíficamente en la tierra de sus antepasados, los refugiados hutus del este de Congo y otros lugares deberían regresar a su lugar de origen y, en este sentido, el actual liderazgo de Ruanda debería aceptar a sus conciudadanos sin ocultar ningún plan de deshumanización. Así, las fuerzas ruandesas no tendrían motivos para cruzar la frontera congoleña o cualquier otra en busca de los que, de lo contrario, constituirían una amenaza a la seguridad y a la integridad territorial de Ruanda. De la misma manera, las fuerzas del gobierno congoleño, así como otras milicias, carecerían de motivos o fundamentos bélicos.

En tercer lugar, el actual gobierno ruandés debería ser consciente de que, ante la necesidad de construir un Estado más fuerte y libre de tiranías que le devuelva el poder y esté al servicio de las bases, si bien la idea de la democracia en sí (por lo menos en su definición

En Ruanda, un país altamente cristianizado, la Iglesia católica en particular desempeña un papel crucial en la búsqueda de la paz entre estas comunidades. El mensaje que se espera de la Iglesia es un mensaje de esperanza y conciliación entre los diferentes grupos

convencional) puede no parecer la mejor solución ni un proyecto especialmente atractivo (sobre todo para un país como Ruanda), la alternativa siempre será peor. Para que la armonía social reine en Ruanda y en la región de los Grandes Lagos en general, los líderes políticos deberían cumplir en gran medida con los principios fundamentales del buen gobierno. Esto exige especialmente una forma de gobierno en la que el poder soberano nacional, incluyendo la formulación de leyes y políticas y su aplicación, radique en y sea ejercido por el conjunto de los ciudadanos, ya sea de manera directa o indirecta, a través de un sistema de representación, y en el que se garanticen plenamente la protección legal de los derechos humanos fundamentales y los procedimientos adecuados de un Estado de derecho. Creemos que los ciudadanos pueden vivir en paz a través de un diálogo en el que se haga examen de conciencia para superar los efectos de la violencia y acabar con las hostilidades. La construcción de la confianza, sin embargo, es importante en los procesos de paz para superar lo que Curle (1990) denomina los tres venenos de las relaciones humanas: «la ignorancia, el odio y la avaricia». Estos males, afirma Curle, deben rebatirse con un conocimiento adecuado de los «otros», un respeto mutuo y una nueva mentalidad de compartir.

Por último, aunque quizás sea el argumento más importante, como afirma Katongole (2005), puede que Ruanda sea la nación más cristianizada de África. Sin duda, la religión (tradicción y fe cristianas) sigue siendo una de las identidades sociales más fuertes entre individuos (numerosos ruandeses) de diferentes orígenes étnicos. Esa es la razón por la que la religión como instrumento para la construcción de la paz es una oportunidad única que las comunidades no pueden permitirse negociar, y no utilizarla para el fomento de la coexistencia supone un gran riesgo. Los líderes religiosos (incluyendo los no cristianos) son llamados a presentar su mensaje de paz interreligioso por un futuro mejor a los que tienen el corazón roto.

En Ruanda, un país altamente cristianizado, la Iglesia católica en particular desempeña un papel crucial en la búsqueda de la paz entre estas comunidades. El mensaje que se espera de la Iglesia es un mensaje de esperanza y conciliación entre los diferentes grupos. Esta clase de esperanza es lo que Freire (1992) denomina necesidad ontológica, un reflejo de lo que se debería alcanzar pero aún no se ha alcanzado a través de acciones prácticas. Esta esperanza amplía los horizontes de las personas, cuando aceptan dialogar con diferentes historias, memorias, experiencias, visiones y creencias.

Sin embargo, para que la religión responda de manera eficaz y proactiva a los retos de coexistencia pacífica entre los diferentes modos de vida, esta debe superar sus propios retos de división, indiferencia y la falta de una respuesta exhaustiva y coordinada a los males de la sociedad. Al final, la Iglesia y la Nación deben interiorizar la grandeza de la humanidad de acuerdo con la voluntad de Dios: diferentes seres humanos que, en su esencia, disfrutan de la misma dignidad, y por lo tanto no luchan por el poder y la riqueza a expensas de la vida.

Referencias bibliográficas

African Rights. *Rwanda: death, despair, defiance*. Londres: African Rights Press, 1995.

Berger, I. *Religion and Resistance: East African Kingdoms in Pre-colonial Period*. Bruselas: Tervuren, 1981.

Bizimana, L. *Conflict in the African Great Lakes Region: a critical analysis of regional and international involvement*. Bilbao, 1999.

Carr, D. «Narrative and the Real World: an argument for continuity», in: Hinchman, L.P.; Hinchman, S.K. (eds.) *Memory, Identity, Community: the idea of narrative in human sciences*. University of New York, 2001.

Curle, A. *Tools for Transformation: A Personal Study*. Bankfield House (UK): Hawthron Press, 1990.

Des Forges, A. «Kings without Crowns: The White Fathers in Rwanda», in: MacCall, D.F.; Bennett, N.R. and Butler, J. (eds.) *Eastern African History*. Nueva York: State University of New York Press, 1969, p. 7-25.

Freire, P. *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI de España Editores, S.A. 1994.

Girard, R. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, 1987.

Haas, J.P. *Morality after Auschwitz: the radical challenge of the Nazi ethic*. Philadelphia, 1988.

Katongole, E. M. *A Future for Africa: Critical Essays in Christian Social Imagination*. Chicago: The University of Scranton Press, 2005.

Lederach, J-P. *The Moral Imagination: the art of building peace*. Oxford University Press, 2005.

Linden, I. *Church and Revolution in Rwanda*. Nueva York: Art, 1977.

Mamdani, M. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Kampala: Fountain Publishers/ Dar-es- Salaam: E & D Limited, 2001.

Markowitz, M.D. *Cross and Sword: the political roles of Christian missions in the Belgian Congo, 1908-1960*. Stanford, 1973.

Musekura, C. «The Heart of the Gospel», in: Jones, L.G.; Musekura, C. *Forgiving as We've Been Forgiven: community practices for making peace*. Illinois: InterVarsity Press, 2010.

Newbury, C. *The Cohesion of Oppression: clientship and ethnicity in Rwanda (1860-1960)*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.

Ngabirano, M. «Typology of Victimhood: The concept of Justice between the Biblical Conflict of Cain-Abel and the Great Lakes Conflict

of Hutu- Tutsi». *Monograph Series*, n. 21 (2008). African Research and Documentation Centre: Uganda Martyrs University Press.

Ngabirano, M. *Conflict and Peace-Building: Theological and Ethical Foundations for a Political Reconstruction of the Great Lakes Region in Africa*. Kampala: Uganda Martyrs University Book Series, 2010.

Otunnu, O. «Rwandese Refugees and Immigrants in Uganda», in: Adelman, H. and Suhrke, A (eds.) *The Path of a Genocide: The Rwanda Crisis from Uganda to Zaire*. New Jersey: New Jersey University Press, 1999, p. 3-30.

Pollefeyt, D. «The Kafkaesque World of the Holocaust: paradigmatic shifts in the ethical interpretation of the Nazi genocide», in Roth, J. *Ethics after the Holocaust: perspectives, critiques, and responses*. Minnesota, 1999, p. 210-273.

Prunier, G. *The Rwanda Crisis: history of a genocide* (con un nuevo capítulo). Kampala: Fountain Publishers, 1995.

Reyntjens, F. *The Great African War: Congo and regional geopolitical, 1996-2006*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2009.

Scott Appleby, R. *The Ambivalence of the Sacred: religion, violence, and reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Seligman, A. «Taking the Tough Road to Tolerance». *The Boston Globe* (October 2, 2006) Massachusetts: Boston University Press.

Speke, J. H. *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*. Londres: William Blackwood and Sons, 1863.

Staub, E. *The Roots of Evil: the origin of genocide and other group violence*. Cambridge University Press, 1989.

Turton, D. «Migrants and Refugees: a Mursi case study», in: Allen, T. (ed.) *In Search of Cool Ground: war, fight and homecoming in Northeast Africa*. Oxford: James Currey, 1996.

Vansina, J. *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*. Bruxelles: Tervuren, 1962.

Verwimp, P. «Machetes and Firearms: the organisation of massacres in Rwanda». *Journal of Peace Research*, vol. 43, n.1 (2006), p. 5-22. London and New Delhi: Sage Publications.

Volf, M. «The Final Reconciliation: reflections on a social dimension of the eschatological transition». *Modern Theology*, n. 16 (2000), p. 91-113.

Wiesel, E. *All Rivers Run to the Sea: Memoirs*. Vol. 1, 1928-1969. Londres: Harper Collins, 1996.

¿PARA QUÉ UN CONSEJO DE LAS ARTES? UNA RESEÑA HISTÓRICA Y BIBLIOGRÁFICA DEL PRINCIPIO DE *ARM'S LENGTH* PARA IMPLEMENTACIONES INTERNACIONALES ACTUALES Y FUTURAS

Marco Antonio Chávez Aguayo

*Doctor en Gestión de la Cultura y del Patrimonio (Universidad de Barcelona),
Máster en Gestión Cultural (Universidad de Barcelona),
Máster en Estudios Comparados (Universidad Pompeu Fabra)
y licenciado en Psicología (ITESO)*

marco@chavezaguayo.com

En 2009 se puso en marcha en Cataluña, el Consell Nacional de la Cultura i de les Arts (CoNCA). Un consejo de las artes cuya creación la había estado pidiendo desde 1999 una buena parte del sector cultural, así como varios partidos políticos. Sin embargo, en 2011, el Gobierno catalán, de un color distinto al que lo creó, modificó la ley para quitarle sus capacidades ejecutivas y reducir el número de miembros del consejo, alejándolo de sus intenciones iniciales. Un organismo importado del sistema anglosajón, inspirado en el principio de *arm's length*, no había podido sobrevivir el primer cambio de partido en el Gobierno. Se trataba del primer organismo de su tipo no solo en el Estado español sino en el sur de Europa, donde la Administración pública tiene una organización más vertical y centralizada. Para algunos autores significaba un cambio de modelo en la administración pública de la cultura (Bonet, 2011; Villarroya, 2010).

Los distintos actores implicados en el proceso de creación habían realizado diversas investigaciones sobre el principio de *arm's length* para tratar de determinar qué características debía tener el consejo por el cual pugaban. Pero, ¿habrán pasado por alto poner atención en alguna cuestión teórica o histórica que haya derivado en el prematuro fracaso del CoNCA? ¿Habrá algo del modelo extranjero que debía haberse adaptado mejor al contexto catalán? ¿Se habrán tomado en cuenta también las críticas que se hacen a este principio desde su lugar de origen o desde los lugares donde se ha implementado? ¿El hecho de que en el contexto anglosajón existan este tipo de organismos desde hace medio siglo significa que puedan también existir en contextos internacionales distintos o de otra tradición política?

El presente texto tiene como objetivo ofrecer (como muy rara vez se encuentra en español) una reseña teórica y bibliográfica del origen del principio de *arm's length*, sobre el cual se sustenta la tradición, principalmente anglosajona, de los consejos de las artes. Esto, con la intención de ser de utilidad para el análisis de casos como el CoNCA, otros casos internacionales a escala nacional o subnacional y para nuevos casos de implementación de este tipo de instituciones en otros contextos.

El principio de *arm's length* que ha inspirado la creación de los consejos de las artes tiene como objetivo la separación de las decisiones políticas tanto de los intereses partidistas como los de la élites culturales y artísticas

Fundamentos y orígenes del principio

El principio de *arm's length* que ha inspirado la creación de los consejos de las artes tiene como objetivo la separación de las decisiones políticas tanto de los intereses partidistas como los de la élites culturales y artísticas. Busca, por tanto, dar mayor legitimidad a estas decisiones, tanto en la adopción de ciertas políticas culturales como en el financiamiento que se da a las manifestaciones artísticas, a través de la participación ciudadana. Su planteamiento teórico supone evitar en lo posible la injerencia y la influencia de la clase política, las élites y de los intereses particulares del sector cultural, sin que estos organismos dejen de ser financiados por el Gobierno. Por esto se escogen para integrar los ciudadanos con méritos y trayectoria reconocidos en la materia para que mediante un órgano colegiado intervengan en las políticas públicas de diversas maneras y en distintos niveles, según cada caso. De esta forma son personas independientes, fuera del ámbito político y neutrales en la medida de lo posible que, en representación de la comunidad artística, pretenden que las decisiones que tomen sean más equitativas y democráticas (Battersby, 1979: 11; Chartrand y McCaughey, 1989: 43-44,71; Inkei, 2001: 2; Lowell y Heneghan Ondaatje, 2006: x; Mucică, 2005: 1; Sweeting, 1982: 6, entre otros). Estos argumentos, aunque en este punto sigan siendo teóricos, son la retórica utilizada para defender la implementación y la existencia de estos consejos. Finalmente, lo que se busca en la política es la legitimidad, al menos llevada solo en el discurso.

La implementación de los consejos de las artes tiene su origen en el contexto británico de mediados del siglo xx, con la creación del Arts Council of Great Britain (ACGB) en 1945 (Quinn, 1997; Upchurch, 2004 y 2011). Desde entonces han sido motivo de análisis y discusión en distintos artículos y libros sobre su pertinencia, sus beneficios e inconveniencias en contraste con otros modelos, sobre todo desde el mundo anglosajón. Desde el Reino Unido, esta figura se ha extendido a los países de influencia británica como los Estados Unidos y los que forman parte de la Mancomunidad de Naciones (Battersby, 1981; Sweeting, 1982). Luego, se han ido extendiendo en las administraciones tanto nacionales como regionales en países de tradiciones distintas, como los países nórdicos, asiáticos, oceánicos y los de influencia latina. En consecuencia, la literatura respecto de la evolución de estos consejos en contextos de ámbito británico es mucho más abundante que en los países de otras tradiciones. Subirats y otros (2008: 7) destacan el predominio de las tradiciones anglosajonas en la gestión y el análisis de políticas públicas en Europa en general y en el mundo de habla española en particular. En el caso de Iberoamérica, es difícil encontrar una investigación que trate directamente el tema.

No obstante, a lo largo del tiempo durante el cual este principio se ha ido implementando en la acción gubernamental en distintos lugares, de un espacio a otro, su práctica ha ido cambiando, transformándose y distanciándose de la intención teórica original de crear este tipo de instituciones. A partir de esto resulta relevante estudiar casos concretos de su aplicación para someterlo a estos cuestionamientos y determinar si cumplen con la función para la cual fueron ideados, porque, como afirma Mucică (2005: 1), conlleva grandes problemas la implementación del principio de *arm's length* en ámbitos legales y administrativos completamente diferentes al mundo anglosajón.

El significado de *arm's length*

Arm's length es una locución idiomática del inglés que significa literalmente «la longitud del brazo». Es una frase hecha que se refiere a una metáfora que utiliza el cuerpo humano como tenor: el cuerpo con relación a la mano se encuentra separado por la longitud del brazo. Es decir, la mano está por una parte unida al cuerpo, pero al mismo tiempo no está pegada a él; guarda una cierta distancia, la equivalente a lo que mide el brazo. En este sentido, el fundamento metafórico de estar *at arm's length* significa estar «a una cierta distancia» o «a una distancia prudente», es decir, ni demasiado cerca, ni demasiado lejos. Ni demasiado lejos para que la mano esté separada del cuerpo, ni demasiado cerca como para estar pegado a él. En Economía, esta frase se utiliza para definir las transacciones comerciales hechas en igualdad de condiciones entre el comprador y el vendedor, así como a los precios regidos por las leyes del mercado, o sea, con independencia de las partes, en la que cada una se mantiene separada por la misma distancia.

La dificultad de traducir al español esta expresión estriba precisamente en que se trata de un lugar común propio del inglés y que en castellano no existe un modismo equivalente, de tal manera que si se tradujera de forma literal perdería el sentido metafórico. En artículos en otro idioma es muy poco frecuente encontrarla traducida y, en todo caso, pierde el carácter de recurso literario. Mucică (2005: 1) afirma que el concepto «es principalmente utilizado para designar un mecanismo y un organismo público típicos anglosajones, de hecho tan típico que en muchos otros idiomas es incluso difícil dar con una traducción adecuada. Y evidentemente, si la mera traducción de la palabra es difícil, la implementación del contexto en un ámbito legal y administrativo totalmente diferente conlleva mayores problemas».

Algunas definiciones

El principio de *arm's length* ha sido definido por muchos autores, casi en su totalidad en inglés y en un primer momento solo provenientes del contexto británico. Entre ellos, Sweeting (1982: 6) lo describe como «el distanciamiento del gobierno de la intervención directa en actividades, organización y manejo de las artes». Chartrand y McCaughey (1989: 71), en su multicitado artículo que es referencia y base de muchos otros autores posteriores, afirman que el principio «es la base del sistema general de “controles y contrapesos” considerados necesarios en una democracia plural para evitar una indebida concentración de poder y conflictos de intereses». Hewison (1995: 32) lo define como la «relación entre el Estado y las instituciones que no solo ha creado sino que también financia» y añade que «a pesar de que este principio no haya sido codificado en relación con políticas culturales sino hasta los setenta, ha operado largamente como un medio práctico de distanciamiento entre políticos y funcionarios públicos de las actividades que desean promover».

Quinn (1997: 127-128) expresa que dicho principio:

«Se basa en la idea de que los consejos de las artes deben existir y operar con relativa autonomía del Gobierno central. Se cree que la influencia política sobre las actividades del consejo deben mantener-

Arm's length es una locución idiomática del inglés que significa literalmente «la longitud del brazo». Es una frase hecha que se refiere a una metáfora que utiliza el cuerpo humano como tenor: el cuerpo con relación a la mano se encuentra separado por la longitud del brazo

se al mínimo. [...] Esta distancia se cree que permite a un consejo de las artes ordenar sus propios asuntos librándose de indebida influencia/interferencia del frente político».

Por su parte, Madden (2009b: 12-13) lo define como una combinación de dos elementos: 1) agencia financiadora autónoma; y 2) procesos de toma de decisiones basados en la evaluación de pares.

La influencia de John Maynard Keynes y el primer consejo de las artes

La idea de la creación de un consejo de las artes tiene su origen en el Reino Unido, concretamente en Londres, cuando el economista John Maynard Keynes vislumbró un modelo para financiar las artes a partir del organismo que presidía, el Council for the Encouragement of Music and the Arts (CEMA), creado durante la Segunda Guerra Mundial. Este contrataba artistas para realizar giras de espectáculos de artes escénicas y visuales para «levantar la moral» (Upchurch, 2004: 203) e ideó transformarlo en el ACGB. Todos los autores apuntan a Keynes como el creador o el «padre» de los consejos de las artes y el ACGB como el primero de ellos y la inspiración de los siguientes. La intención de un consejo era «arrebatar el monopolio del mecenazgo oficial, permitir a expertos en lugar de a funcionarios y políticos decidir cómo se debe dar el apoyo, proteger los intereses de los artistas y darles un defensor público» (Battersby, 1981: 11-12).

Las ideas que motivaron a Keynes a pensar en transformar el CEMA, dando forma intencionalmente a una nueva organización que respondiera con conciencia y flexibilidad a las necesidades de la comunidad artística profesional del país, tuvieron inspiración en el denominado «Grupo de Bloomsbury»¹, al cual pertenecía y era una figura central. Se trataba de un círculo de artistas, escritores e intelectuales que fueron una potente fuerza intelectual en Inglaterra desde principios del siglo xx y cuya influencia se extendió a lo largo del siglo y más allá (Upchurch, 2004: 203-205). Keynes tomaba como modelo dos instituciones en particular. Por un lado, el *University Grants Committee* (UGC), creado en 1919 como «un organismo no electo, compuesto por hombres universitarios, nombrados por el ministro de Hacienda, y bajo cuyo consejo el Gobierno del día pedía al Parlamento votar cada año por la distribución del dinero, sin ataduras, para cada universidad» (Redcliffe-Maud, 1976: 24; Hewison, 1995: 32 y Upchurch, 2011: 74). Y, por el otro, la *British Broadcasting Corporation*² (BBC), que funcionaba con un órgano similar al UGC pero su fin principal era garantizar la libertad de expresión (Elridge, 1996).

Ambos organismos atraían a Keynes porque alejaban el poder de decisión de los burócratas y funcionarios electos y obligaban al distanciamiento de posibles intervenciones políticas en el trabajo de los receptores de ayudas. Entre sus propuestas para cuando terminara la guerra estaban que el consejo de las artes proveyera de equipamientos y subvenciones y dejara de ser productor de arte. Operaría tan independientemente como fuera posible de las fuerzas políticas y la burocracia gubernamental para suministrar a los artistas y a las organizaciones artísticas facilidades, consejo y financiamiento. No competiría con el mercado; trabajaría coo-

1. Integrado también por Leonard y Virginia Woolf, Lytton Strachey, Clive y Vanessa Bell, Roger Fry, Edward M. Forster, Desmond MacCarthy y Duncan Grant, entre otros. Comenzaron a reunirse en 1905 para discutir sobre varios temas como pacifismo, feminismo, libertad de expresión, creatividad, razón, etc., de una forma crítica con las convenciones victorianas (Upchurch, 2004: 203-205).

2. Primero fundada como compañía en 1922 y luego convertida en corporación pública no comercial en 1927.

perativamente con los sectores público y privado de una manera flexible y responsable. Sus fondos públicos tendrían un papel muy específico y limitado en la vida cultural del país; un papel que apoyaría la empresa artística de forma crítica como el financiamiento privado no había hecho y como probablemente no lo haría en el nuevo Estado del bienestar. No obstante, Keynes murió inesperadamente en 1946 antes de que el real decreto del ACGB fuera ratificado (Upchurch, 2004: 203-205).

Hasta la década de los setenta, a este método de distanciamiento de una institución creada y financiada por el Estado se le daría el nombre de «principio de *arm's length*», sobre todo a partir de Redcliffe-Maud (1976), que afirmaría primero respecto al sistema adoptado por el UGC desde 1919 y después acerca del ACGB lo siguiente:

«Este sistema ha sobrevivido, con modificaciones, por más de 50 años. [...] Los políticos han actuado entonces, inconscientemente quizás, según el principio de que sacamos todo el valor de los impuestos que se nos quitan para la educación universitaria solo si dejamos a cada universidad la libertad de decidir su política educativa, con una forma de guía por parte de la UGC pero sin vestigio de una directriz por parte de algún político o burócrata que los sirven.

Este es el principio con el que en el consejo de las artes, desde su creación en 1946, es votado el dinero público. [...] Mediante autonegarse dar órdenes, los políticos dejan libre al consejo de gastar como crea que sea adecuado. Ningún ministro necesita contestar preguntas en el Parlamento acerca de los beneficiarios, o acerca de los contendientes sin éxito de una ayuda del consejo de las artes. Una convención se ha venido estableciendo a lo largo de los años en la que en el financiamiento de las artes ni los políticos ni los burócratas son los que más saben.

Sería una locura destruir el consejo de las artes o abandonar el principio de *arm's length*. Podemos, por supuesto, mejorar el uso que hacemos de él» (Redcliffe-Maud, 1976: 24-25).

Críticas

Por su perfil intelectual y su trayectoria, Keynes planeaba para la administración de estos sistemas de financiamiento mentes parecidas a la suya. Es decir, proponía que los individuos involucrados en la toma de decisiones de estos organismos deberían pertenecer a una cierta clase social con principios ideológicos y morales parecidos a los suyos (Upchurch, 2011: 75). Un estudio de Gray (1998) sobre los miembros del ACGB desde su fundación hasta 1998 reveló un perfil promedio de varones mayormente con un origen social compartido, de mediana edad, con una buena educación, a menudo graduados en Oxford o Cambridge, altamente profesionales y muy frecuentemente con una relación con las artes anterior a su designación en el ACGB. El mundo socialmente cerrado al que la membresía del consejo de las artes estaba sujeto y el hecho de que pertenecer simultáneamente a otras organizaciones artísticas cimentaba los valores y posturas que la membresía al consejo llevaba consigo eran para Gray lo que reforzaba el argumento de que había una oligarquía que se autoreplicaba dentro del mundo de las artes. Así pues, el ideal original

El legado de Keynes ha sido fuente de muchas críticas y debates por su preferencia explícita por la «alta cultura» (ópera, música clásica, ballet, teatro y museos de arte)

de Keynes tenía un clasismo implícito e intrínseco, que si bien no era más que el reflejo de su época, indudablemente impregnó la evolución de los consejos de las artes, comenzando con el ACBG y extendiéndose también con él a los demás contextos en los que se fue propagando.

Su ideal también implicaba una búsqueda de la excelencia, apoyando el trabajo de artistas profesionales, su énfasis de mejorar los estándares e impulsar a los más talentosos con préstamos, garantías y subvenciones. De este modo los artistas aficionados no merecerían el subsidio público sino solo los que tuvieran una formación profesional. El legado de Keynes ha sido fuente de muchas críticas y debates por su preferencia explícita por la «alta cultura» (ópera, música clásica, *ballet*, teatro y museos de arte) (Upchurch, 2011: 77, 69) y por el clasismo que no beneficiaba al grueso de la sociedad sino solo a un sector profesional, bien formado y bien posicionado socialmente.

Pero no se trata de descalificar las intenciones de Keynes por su distinguible clasismo y elitismo, sino de contextualizar el hecho de que sus posturas reflejaban los ideales de aquella época, cuando la *cultura* era entendida como la expresión de las Bellas Artes, a diferencia del concepto que después de varias décadas a comienzos del siglo XXI ha evolucionado hacia un sentido más inclusivo. A este respecto, Williams (1979: 166) critica que el organismo intermediario (el consejo) sea administrado por otro principio esencialmente diferente de una clase dominante relativamente informal pero convenida y adecuada y que sus miembros no proceden de la práctica o la gestión de las artes sino de una categoría más vaga de «personas con experiencia y buena voluntad», que es el eufemismo oficial de esta clase dominante informal.

Chartrand y McCaughey (1989: 50) señalan que el elitismo de los consejos de las artes por el impulso de la excelencia artística va tanto en el sentido del tipo de trabajo artístico que se produce como del público al que se dirige. Puede resultar en el apoyo un tipo de arte que no es accesible o apreciado por el público en general o por sus representantes democráticamente electos, quienes pueden *lavarse las manos* respecto a las decisiones tomadas por el consejo. Estas críticas del elitismo del consejo de las artes también son recogidas por Mangset (2009: 278-281). Para Quinn (1997: 153) su imprecisión ha permitido situaciones en las que se le ha tergiversado para aplicarlo a situaciones a menudo contrarias a su entendimiento teórico. También alega que hay más evidencia que contradice el principio de *arm's length* en el contexto británico que la que hay para apoyar la postura de que el consejo se ha protegido contra la influencia indeseada del frente político. En esto secunda lo expresado por Williams (1979: 159) en relación con que «es característico del cuerpo dirigir el brazo» y que todo lo que se obtiene con la aplicación del principio de *arm's length* es una cierta sensación de remover un control directamente rastreable.

Los ideales del principio y sus ingredientes mínimos

Mangset (2009: 285-286) realiza una categorización de los contenidos ideales del principio de *arm's length* según la literatura, aunque advierte que estos solo pueden existir como una eficiente realidad retórica, ya que no puede encontrarse directa y concretamente en ninguna parte.

Estos son:

1. Toda asignación de ayuda pública a las artes debe ser llevada a cabo por personalidades independientes con competencia artística, y nombradas por un período limitado.
2. Estas personalidades deben ser tan independientes como sea posible de las instrucciones políticas.
3. No deben ser nombradas por, o dependientes de, sindicatos de artistas u otro tipo de grupos de interés en el ámbito cultural.
4. El organismo bajo el principio de *arm's length* no debe estar obligado por esquemas de apoyo muy específicos estatutaria o políticamente decididos.
5. El organismo bajo el principio de *arm's length* debe, en cambio, tener libertad sustancial de asignar sus recursos dentro del marco de su presupuesto.
6. La adjudicación de ayudas debe responder única y exclusivamente a criterios de calidad artística y no, por ejemplo, a criterios de bienestar o equidad.
7. La asignación de ayudas debe ser imparcial; por ejemplo, no debe estar caracterizado por el nepotismo y/o el clientelismo.

Del mismo modo, puede añadirse aquí cuáles serían los ingredientes mínimos que un consejo de las artes debe tener para ser considerado un organismo bajo el principio de *arm's length*: (1) un consejo de «iguales», en el que, aun cuando pueda incluir políticos o representantes de organismos públicos, los miembros provenientes del sector cultural sean mayoría; y (2) capacidad de otorgamiento de subvenciones con dinero público a terceros, principalmente a través de becas. Ambos ingredientes deben estar interrelacionados: el consejo debe intervenir activamente en la decisión del otorgamiento de becas. Puede decidir directamente o delegar la tarea a un grupo de expertos. El hecho de tener un consejo mayoritariamente de no-políticos y que este participe activamente en el proceso de otorgamiento de becas garantiza un mínimo de distancia hacia los políticos y hacia los clientes. Los detalles sobre si un consejo de las artes particular tiene más o menos autonomía, interferencia política, relevancia, capacidad de decisión, distancia hacia los clientes, etc., seguirán siendo objeto de investigación.

Las dos vertientes

Aunque es poco frecuente encontrar referencias en la literatura al respecto, es importante señalar las dos vertientes en las que según este principio se debe guardar distancia, señaladas por Stewart (1987: 7), citando una conferencia de Arnold Goodman (presidente del ACGB de 1965 a 1972): (1) entre el Gobierno y el consejo de las artes, para no recibir directrices de este sobre cómo se debe repartir el dinero; y (2) entre el consejo y sus beneficiarios, para no imponer directrices acerca de cómo se usa el dinero. Chartrand y McCaughey (1989: 61) se refieren también a este aspecto en el cual el consejo de las artes debe operar distanciado tanto del Gobierno como de sus clientes. Es decir, que no debe controlar o dirigir las actividades de sus beneficiarios. En este sentido, aun cuando ellos tres afirmen que la segunda vertiente pretende evitar que el consejo imponga criterios acerca de cómo deben usar el dinero los beneficiarios de las subvenciones, también puede

añadirse aquí que del mismo modo sirve para evitar relaciones clientelares entre el consejo y sus beneficiarios.

Conclusiones y cuestiones abiertas

Sin duda, la idea de los consejos de las artes se ha ido extendiendo a distintos contextos anglosajones y de ahí a otros lugares donde este principio ha inspirado la implementación de versiones propias. Ahora existen también consejos de las artes en los países nórdicos, Asia y Latinoamérica, por ejemplo. Pero ¿el hecho de que existan estos consejos en otros lugares significa que también están inspirados en el principio de *arm's length*? Y además, ¿cómo y por qué ha llegado hasta esos lugares la tendencia de crear consejos de las artes y bajo qué lógica funcionan?

El caso del CoNCA puede ser un buen ejemplo para analizar, a partir de la perspectiva histórica y bibliográfica aquí presentada, qué ha provocado que su vida como organismo bajo el principio de *arm's length* haya durado tan poco y para saber si quienes promovían este cambio y quienes lo llevaron a cabo tenían en su conocimiento todos los aspectos de este principio: sus orígenes, sus críticas, sus dos vertientes, etc.

La mirada hacia un modelo distinto al propio con intenciones de integrarlo e implementarlo debe hacerse con una perspectiva amplia que considere sus ventajas y desventajas; que tome en cuenta otras experiencias, sus errores y aciertos; que con ojos críticos revise las discusiones que desde la academia se han hecho al respecto para evitar repetir errores y copiar modelos sin adaptarlos al contexto de donde se quieren implementar. Una reflexión poco profunda y una crítica subestimada puede tener como consecuencia una implementación fallida y un paso atrás. En contraste, un diálogo comparado a escala internacional entre profesionales y expertos parece una mejor alternativa para importar las buenas prácticas de otros contextos con su debida adaptación al lugar nuevo.

Queda reflexionar e investigar más a fondo las causas específicas que provocaron el fracaso del CoNCA de Cataluña tan pronto, así como estudiar la evolución que los consejos de las artes en contextos británicos han tenido a lo largo de las últimas décadas. Queda también pendiente analizar, igual que el caso catalán, los casos nórdicos, asiáticos, africanos, oceánicos y latinoamericanos bajo el mismo enfoque para conocer si se trata de organismos bajo el principio de *arm's length* o de otra alternativa distinta. Hace falta un diálogo más dinámico y fluido a escala internacional, y no solo entre los países de una misma región o de una misma tradición, para contrastar modelos y experiencias que permitan mejorar y avanzar en la gestión pública de la cultura; para ello son necesarias más investigaciones que aporten luz y propicien este diálogo más intenso.

Referencias bibliográficas

Battersby, J. *The arts council phenomenon. A conference report*. London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1981.

Bonet, L. «En defensa del CoNCA». *Ara* (06.03.2011), p. 37.

Chartrand, H. H. y McCaughey, C. «The arm's length principle and the arts: An international perspective - past, present and future». En: Cummings Jr., M. C. y Schuster, J. M. (eds.). *Who's to pay for the arts: The international search for models of support*. Nueva York: American Council for the Arts, 1989, p. 43-80.

Eldridge, J. «A very special case: The BBC from John Reith to John Birt». *The European Journal of Cultural Policy*, vol. 2, n.º 2 (1996), p. 269.

Gray, C. Oligarchy by patronage: the membership of the Arts Council. (Estudio no publicado). Leicester: Montfort University, 1998.

Hewison, R. *Culture & consensus. England, art and politics since 1940*. Londres: Methuen, 1995.

Hutchison, R. *The politics of the arts council*. Londres: Sinclair Browne, 1982.

Inkei, P. (2001). *Arm's length financing in culture: Why? Why not?* (en línea) [Fecha de consulta 30.04. 2011] <http://www.budobs.org/public-grants/public-grants/grant-paper-2001.html>

Lowell, J. F. y Heneghan Ondaatje, E. *The arts and state governments: At Arm's length or arm in arm?*. Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2006.

Madden, C. The independence of government arts funding: A review. *D'ArtTopics in ArtsPolicy*, vol. 9, n.º 50 (2009) (en línea) [http://media.ifacca.org/files/Dart9independencereport\(1\).pdf](http://media.ifacca.org/files/Dart9independencereport(1).pdf)

Mangset, P. «The arm's length principle and the art funding system. A comparative approach». En: Pyykkönen, M.; Simanainen, N.; Sokka, S. (eds.). *What about cultural policy? Interdisciplinary perspectives on culture and politics*. Jyväskylä: Minerva Kustannus, 2009, p. 273-298.

Mucică, D. «Relevance, utility and use of (quasi-)arm's length financing mechanisms for culture». *SEE.InSIGHT*, n.º 4 (2005).

Quinn, R. M. «Distance or intimacy?—The arm's length principle, the British Government and the Arts Council of Great Britain». *International Journal of Cultural Policy*, vol. 4, n.º 1 (1997), p. 127.

Redcliffe-Maud, J. P. R. M. *Support for the arts in England and Wales: A report to the Calouste Gulbenkian foundation*. London: Calouste Gulbenkian Foundation, 1976.

Stewart R. (ed.). *The arts: Politics, power and the purse: The report of an international conference on the structure of arts funding held by the Arts Council of Great Britain at London, 4-5 march 1987*. London: Arts Council of Great Britain, 1987.

Subirats, J.; Knoepfel, P.; Larrue, C.; Varone, F. *Análisis y gestión de políticas públicas*. Barcelona: Ariel, 2008.

Sweeting, E. *Patron or paymaster? The arts council dilemma*. London:

Calouste Gulbenkian Foundation, 1982.

Upchurch, A. R. «John Maynard Keynes, the Bloomsbury Group and the origins of the arts council movement». *International Journal of Cultural Policy*, vol. 10, n.º (2) (2004), p. 203.

–«Keynes's legacy: An intellectual's influence reflected in arts policy». *International Journal of Cultural Policy*, vol. 17, n.º (1) (2011), p. 69.

Villarroya, A. *Política cultural Catalunya 2010*. Barcelona: Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, Generalitat de Catalunya, 2010 (en línea) http://www20.gencat.cat/docs/CulturaDepartament/SSCC/RELEXT/Consell%20d'Europa/Documents/Arxius/2010_Pol_Cult_Cast_b.pdf

Williams, R. «The arts council». *The Political Quarterly*, vol. 50, n.º 2 (1979), p. 157-171.

Yanko Moyano Díaz

Universidad de Barcelona

ymoyano@gmail.com

Introducción

La visibilidad del discurso político en Internet es un hecho ampliamente referido, ya que la cantidad de información en circulación ha alcanzado un volumen que resulta cada vez más difícil abarcar. En los últimos años, incluso, la velocidad con que se incrementa este volumen se ha ido acelerado notablemente (Hall, 2011), en una tendencia que ya comienza a generar algunas preocupaciones. Una parte de este incremento está relacionado con la incorporación de innovaciones tecnológicas que han aumentado la capacidad de producción y difusión de contenidos de los medios de comunicación de masas tradicionales (*Mass Media*). Las mismas instituciones que ya se encontraban mejor posicionadas en el «mercado de la información» han sabido aprovechar la extensión del uso de Internet, por ejemplo, y han replicado o traspasado sus contenidos habituales al universo virtual. En otras palabras, las emisoras de radio y de televisión, las revistas y los diarios, se han adaptado a la renovación tecnológica y gracias a ello han extendido su presencia a los nuevos espacios de la vida cotidiana. Algunas instituciones similares, pero de menor capital, se han beneficiado también del uso extendido de la Red –pienso en beneficios como el abaratamiento de las tecnologías de edición o la simplificación de las operaciones de difusión a través de la web–, pero este beneficio parece no haber sido suficiente para equilibrar la balanza y no ha variado de manera significativa la proporción de atención que reciben con respecto a los medios de comunicación más grandes.

Podemos concluir que ha ocurrido algo muy diferente con los llamados productores de contenidos informativos de nuevo tipo. Mucho más relevante socioculturalmente es la explosión de contenidos que ahora ponen en circulación aquellos que, hasta hace muy poco, eran apenas considerados «usuarios», o dicho de otro modo, receptores pasivos de la información (Beas, 2011). Con ello me refiero a todos aquellos contenidos que han aparecido en los últimos años en forma de blogs, foros, Tweets o comentarios en las redes sociales, así como instituciones completamente establecidas, pero cuyo funcionamiento está absolutamente subordinado a las nuevas dinámicas virtuales, como es el caso, por ejemplo, de Wikipedia.

Habría que preguntarse hasta dónde llega nuestra capacidad real para lidiar con la explosión de información que se está produciendo y en qué punto la proliferación de contenidos comienza a convertirse en un obstáculo que dificulta la concertación entre los sujetos políticos

Los más optimistas ven en este fenómeno un cambio en la correlación de fuerzas y asumen que va conformándose un nuevo escenario en que los individuos han aumentado su autonomía con respecto a los mecanismos tradicionales de distribución de la información (*Mass Media*). De ello infieren que se están creando las bases para una revitalización de la actividad política de sentido horizontal a escala global, en una tendencia que debe ir en aumento y que tendría que concretarse, más tarde o más temprano, en una nueva forma de actividad ciudadana, más activa e inclusiva. En el extremo opuesto, sin embargo, habría que preguntarse hasta dónde llega nuestra capacidad real para lidiar con la explosión de información que se está produciendo y en qué punto la proliferación de contenidos comienza a convertirse en un obstáculo que dificulta la concertación entre los sujetos políticos, que, paradójicamente, habían logrado reencontrarse gracias a esa misma explosión (Mayos, 2011). Si bien un incremento del volumen de contenidos democratiza la comunicación y hace viable un aumento de la participación política, una saturación de la información puede entorpecer el ejercicio de la comprensión, dificultar la emergencia de nuevas interpretaciones y puede llegar a empobrecer la calidad de los contactos, hasta el punto de anular su efectividad real.

Intuición

Situémonos por un momento en el papel de Irineo Funes, aquel «memorioso» del relato de Jorge Luis Borges que podía percibir todo lo que existía a su alrededor y también recordarlo todo. La capacidad de Irineo –que era también su discapacidad– le permitía rememorar todos los detalles de un día cualquiera de su vida, pero al hacerlo ocupaba también un día. Cuenta Borges que a Funes «no solo le costaba comprender que el símbolo genérico “perro” abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)».

Una capacidad infinita de *percepción*, de acumulación de experiencias, implica una supresión igualmente radical de las herramientas cognitivas de selección, sean estas racionales o no. Es la función que cumple lo que Kant llamó «Síntesis de la Percepción» y que, con diversos nombres y matices, sigue siendo el núcleo de buena parte de las polémicas en filosofía. Independientemente de que la capacidad de almacenamiento de las experiencias pueda ser infinita, sin una síntesis adecuada no es posible utilizar la información que se ha guardado. En otras palabras, la Síntesis de la Percepción –o cualquiera de sus equivalentes posteriores–, es la base de todo el esquema de categorías sobre el que se sustenta el pensamiento racional.

Este mismo esquema puede extrapolarse a un ámbito más general. Hasta hace algunos años ciertas instituciones cumplían una función selectiva similar, funcionando como filtros a escala cultural. Decantaban la información que no debía considerarse relevante de acuerdo con un principio de autoridad que les otorgaba la tradición, el prestigio acumulado o, sencillamente, la preeminencia otorgada por la red de instituciones político-culturales. Pero precisamente porque simplificaban la selección, también coartaban la acción individual de selección de la información y

hacían más difícil la difusión de soluciones originales o de innovaciones creativas. En ellas iban quedando acumuladas costumbres, ideologías o simplemente el conjunto de sugerencias de los actores sociales de *mayor peso*, y a través de ellas ejercían influencia sobre las prácticas cotidianas como, por ejemplo, qué libro elegir, qué periódico escoger o qué emisora sintonizar.

La llamada crítica al discurso ilustrado de la modernidad, iniciada hace ya más de dos siglos, ha ido socavando la legitimidad de instituciones como las academias de ciencia, las editoriales de renombre, la prensa de mayor tirada y ha revelado los intereses que están inevitablemente implicados en cualquier selección. Al mismo tiempo, se ha ido incrementando la importancia de los enfoques singularizados y con ello el interés por preservar los espacios de decisión individuales y circunstanciales. Con ello, el sujeto cotidiano, real, se ha liberado de buena parte de los criterios generales que predisponían su decisión, pero, precisamente a causa de ello, ha quedado un poco más aislado.

Por último, la explosión de los contenidos de que hablábamos y la transformación del modelo general de difusión de informaciones han vuelto anacrónicos los criterios valorativos anteriores. Se ha transformado definitivamente el gusto de los antiguos usuarios de la información –ahora internautas– y un nuevo paradigma de la comunicación se va abriendo espacio. En este, los contactos inmediatos y el contacto persona-persona reciben una atención creciente y ello ha hecho que las instituciones tradicionales hayan ido perdiendo la poca influencia que conservaban. No hay duda de que con ello se ha liberado y democratizado las prácticas de selección de la información, pero también se han homogeneizando las soluciones y complejizado la red de referencias comunicacionales.

En su estado actual, la Sociedad de la Información está a punto de convertirse –si no se ha convertido ya– en una especie de Irineo Funes, llena de *recuerdos* por los que pasamos a una velocidad asombrosa y que no sabemos muy bien cómo guardar. Gracias al desarrollo de las herramientas tecnológicas podemos, es cierto, *almacenar* recuerdos con una fidelidad asombrosa, pero solo sabemos hacerlo como Funes. De momento no contamos con herramientas que se adapten a las nuevas formas de la experiencia comunicativa y, aunque se está trabajando en el tema, los contenidos todavía desbordan nuestras capacidades científicas para calificarlos, jerarquizarlos y operar con ellos. O sea, acumulamos los contenidos desvinculados de un sistema de categorización jerárquica que permita operar eficientemente con todos *los perros* del mundo como singularidades de un único concepto *perro*.

Entonces, ¿significa que ya no estamos seleccionando la información? Imposible. Si eso fuera cierto, tendríamos que aceptar también que todo el contenido con el que lidiamos diariamente llega a nosotros de forma absolutamente aleatoria. Resulta evidente que ello no es cierto y es fácil comprobarlo en la práctica. De lo dicho hasta aquí, no obstante, lo que sí se desprende es que la selección no se realiza sobre criterios racionales. Nuestra hipótesis es que se realiza intuitivamente.

A falta de una nueva herramienta de jerarquización de contenidos, legítima y generalizada, continuamos *seleccionando* los contenidos porque ello es inevitable y lo hacemos *como podemos*. Esto es, aplicando

La llamada crítica al discurso ilustrado de la modernidad, iniciada hace ya más de dos siglos, ha ido socavando la legitimidad de instituciones como las academias de ciencia, las editoriales de renombre, la prensa de mayor tirada y ha revelado los intereses que están inevitablemente implicados en cualquier selección

La praxis política en el espacio virtual, como cualquier otra dimensión de la navegación, es un ejercicio permanente y apresurado de selección de contenidos

intuitivamente y sin mediación crítica algunos de los principios que ya se habían modelado en la época de la información escrita en papel. Por esta razón, los criterios de selección y las selecciones mismas son cada vez más difíciles de evaluar en términos de buenas o malas, verdaderas o falsas. Tampoco resulta factible *predecir* qué contenidos serán privilegiados en cada uno de los casos, más allá de la elaboración de suposiciones a partir de análisis estadísticos elaborados *a posteriori*. No obstante, lo que sí nos parece provechoso es describir tendencias generales, propias de la mentalidad de nuestro tiempo y rastrear su presencia en casos específicos, intentando verificar su pertinencia y justificar alguna noción menos exacta pero más acertada de los mecanismos de elección de los contenidos políticos en la red.

Visibilidad

No hay duda de que la necesidad de maximizar la eficiencia en la distribución de nuevos contenidos se ha vuelto un tema prioritario. Cada discurso que entra en circulación se juega una parte muy importante de su valoración en el nivel de visibilidad que es capaz de alcanzar y mantener. Como se ha repetido ya en innumerables oportunidades, el recurso más valorado de nuestros días es el tiempo, y ello es aplicable, sobre todo, a los usuarios de la web. En el caso de la acción política en Internet, esta necesidad de captar la atención resulta del todo acuciante. La praxis política en el espacio virtual, como cualquier otra dimensión de la *navegación*, es un ejercicio permanente y apresurado de selección de contenidos. Los internautas discriminan sucesivamente aquello que creen que no merece atención y conservan unos pocos contenidos que son los que realmente inciden en la formación de las representaciones políticas. En un nivel muy elemental, la Red bien podría estar repleta de iniciativas políticas con las mejores intenciones, pero solo unas pocas llegan siquiera a valorarse socialmente.

En las condiciones de una selección de información intuitiva, acrítica, como la que hemos descrito, algunos contenidos se separan del resto y alcanzan mayor notoriedad. A la condición general que estimula esta separación es a lo que llamamos «visibilidad» de un contenido. Como es de suponer, al intentar destacar –hacerse visibles–, los contenidos tienden a adaptarse a las condiciones que facilitan su recepción e incitan a su redistribución (Aced, 2009). Ello incluye de manera muy especial los contenidos políticos. Si queremos comprender las condiciones de esta selección, no deberíamos restringirnos al estudio de los efectos de las innovaciones tecnológicas y su impacto en la transformación del modelo de comunicación. Deberíamos comprender mejor el marco general que condiciona el modelo de comunicación vigente, o sea los presupuestos generales de la selección intuitiva, que a fin de cuentas son los que están favoreciendo unas elecciones sobre otras.

Esto precisamente es lo que nos proponemos hacer en este artículo. Describiremos algunas de las condiciones de la elección intuitiva de contenidos, o directamente lo que llamaremos condiciones de la «visibilidad» en Internet. Estas condiciones son: novedad, publicidad y prestigio social, todas descritas originalmente en el contexto general de la experiencia cotidiana contemporánea. Intentaremos mostrar cómo se integran, además, en una dinámica general de la reproducción de

la experiencia política en Internet. Para ello nos apoyaremos en dos fenómenos políticos muy relacionados con el modelo de comunicación global: el movimiento zapatista chiapaneco y el movimiento de blogueros cubanos.

No intentaremos demostrar que estas condiciones de la visibilidad tienen que considerarse *causas* del grado de atención y difusión que alcanzan ambas propuestas. Lo que nos interesa es verificar que estas condiciones aparezcan integradas en el corpus discursivo de dos fenómenos políticos y que, a la vez, han sido consideradas entre los fundamentos de la experiencia cotidiana de nuestro tiempo. La pregunta que hay que responder es la siguiente: si, como ya lo hemos enunciado, partimos de la hipótesis de que existe una relación directa entre intuición y visibilidad, ¿qué condicionamientos de la experiencia contemporánea están implícitos en las dos propuestas políticas a las que nos referiremos?

Resulta interesante que a pesar de que zapatistas y blogueros remitan a conglomerados simbólicos casi divergentes política y culturalmente, los dos acaban cumpliendo con las mismas condiciones generales de visibilidad que ya hemos enunciado. Gracias a ello captan el interés de internautas muy distantes geográfica y culturalmente, y les involucran hasta tal punto que son ellos los que finalmente garantizan la supervivencia de los productores del contenido. Se cuenta que en los años más duros de las dictaduras militares en Latinoamérica, los detenidos intentaban gritar su nombre con todas sus fuerzas mientras la policía se los llevaba. Lo hacían con la esperanza de que pudieran escucharles algunas personas y así reducir, aunque fuera un poco, la impunidad y quizás evitar que les hicieran desaparecer. Entre tweets, e-mails, fóruns, blogs y páginas web, si logran hacerse visibles, no hay duda de que los gritos virtuales de hoy tienen muchas posibilidades de ser escuchados, más allá de una calle y por unos cuantos vecinos más.

Zapatistas y blogueros

Probablemente produzca cierto desconcierto la decisión de incluir estas dos experiencias en un mismo artículo. Somos conscientes de que, cada una por su lado, han sido empleadas reiteradamente dentro de retóricas políticas casi siempre opuestas. En el caso zapatista, su aparición en el escenario político de los años noventa inauguró la tendencia hacia una *izquierda* de nuevo cuño, que poco a poco ha ido creando su propio discurso. A pesar de su novedad, en este como en cualquier otro imaginario político emergente, se mezclan símbolos recientes con otros más antiguos, como es el caso de la revolución cubana. Las representaciones más extendidas se construyen a partir de oposiciones simples; así, de la misma manera que términos como Estados Unidos, neoliberalismo y Banco Mundial se encuentran todos en un lado, en el otro también se solapan irreflexivamente términos como zapatismo, Fidel y revolucionario. Ello también provoca que los autores de blogs cubanos, descontentos todos con el orden político de la isla, sean todos *imaginados* en oposición al subcomandante Marcos, independientemente de los matices que puedan añadir otros análisis más razonados.

No es este el espacio para profundizar en el modo en que se producen estas conexiones ni tampoco para discutir sus consecuencias. Sin entrar a

La pregunta que hay que responder es la siguiente: si partimos de la hipótesis de que existe una relación directa entre intuición y visibilidad, ¿qué condicionamientos de la experiencia contemporánea están implícitos en las dos propuestas políticas a las que nos referiremos?

discernir la veracidad y el alcance de este esquema, nosotros simplemente lo consideraremos *vigente*. Basado en ello, nos ha interesado mostrar que más allá de sus diferencias –en este caso producidas por las representaciones políticas habituales: *izquierda* y *derecha*–, ambos comparten condiciones de visibilidad muy similares.

Nos gustaría señalar otra diferencia que también hace más llamativas las coincidencias que describiremos: los dos casos corresponden a momentos del desarrollo de Internet muy diferentes. El fenómeno zapatista corresponde a una primera etapa: fue *descubriendo* las potencialidades de la Red al mismo tiempo que Internet fue creciendo. En enero de 1994, momento de la irrupción del Movimiento Zapatista en el panorama político mexicano, no existía prácticamente ninguna de las características de la navegación con las que ahora estamos familiarizados. Debemos recordar que no fue hasta 1998 cuando la web comenzó verdaderamente a despegar en términos de extensión de su uso, hasta llegar a 200 millones de usuarios en el año 2000, a 1.000 millones en 2006 y a 1.800 millones en la actualidad. Por otra parte, el tipo de mensaje emitido seguía modelos tradicionales. Respecto al formato general de sus mensajes –cartas, comunicados, narraciones– no había una innovación relevante en relación con otras prácticas que ya eran habituales. Será en otro sentido que la Red se convertirá en una herramienta importante: en la inmediatez que aporta, la facilidad para producir sus propias informaciones y en la capacidad para evadir cercos informativos y proyectar sus contenidos a escala global.

Los llamados blogueros cubanos siguen una dinámica completamente diferente. El blog «Generación Y», que es el más conocido, se creó en abril de 2007. El mismo soporte blog está vinculado con la facilidad que existe hoy para crear espacios propios de distribución de los contenidos. Incluso en el contexto cubano, con una restricción importante del acceso a Internet y con velocidades de conexión que difícilmente superan los 56 Kbps, el soporte blog permite mantener una plataforma lo suficientemente funcional como para mantener la atención de internautas más *avanzados* tecnológicamente. Hace algunos años, la imposibilidad de hacer transacciones monetarias desde Cuba y la precariedad de las conexiones difícilmente habrían permitido la aparición de un espacio web como los que se han activado en los últimos años. Posteriormente, se han vuelto relevantes otras herramientas, también relacionadas con esta segunda etapa de la web. Se ha extendido el uso de Tweeter, lo que ha aportado una dosis de inmediatez y ha servido para contener mayores represalias del Gobierno cubano.

Novedad, publicidad y prestigio social

La primera de las condiciones de visibilidad que habíamos mencionado se refiere a la mayor atención que reciben aquellos contenidos que rompen la continuidad del modelo generalizado de representación de la realidad. Podría decirse que estos contenidos aparecen como una *novedad* informativa y producen un impacto que obliga a recomponer esquemas. Generan una sorpresa que convierte en imposible la interpretación *usual*. Este impacto proviene de la dificultad para conectar los nuevos contenidos con otros hitos informativos que le rodean y, para entenderlos, se vuelve necesario revisar y reconfigurar las relaciones entre las informa-

ciones que ya se tenían. El mecanismo del efecto es similar al que Paul Ricoeur (1980, 2003) describía en la metáfora. A partir de la innovación interpretativa a que obliga la metáfora –entendida como tensión entre significados contradictorios–, los relatos *abren* un arco interpretativo que estimula un proceso hermenéutico, que a su vez conduce a un replanteamiento de la relación entre el lector y el mundo. En nuestro caso, la tensión se produce a partir de la incompatibilidad entre lo que se espera que haya sucedido, como significado primero, y la dificultad de los nuevos datos que aporta la información *novedosa*. Y también desemboca en una reconfiguración de los significados y de las representaciones políticas que se derivan de ellos.

Gilles Lipovetsky (2002) se refiere a esta influencia de lo novedoso como condición general de la posmodernidad. Si bien se ha descrito en abundancia la relación que existe entre el modo de producción capitalista y la necesidad de una oferta de consumo permanentemente renovada, ello no acaba de explicar la importancia que ha adquirido la novedad por el lado de la demanda. El propio Lipovetsky recuerda que Baudrillard y Bourdieu intentan explicar esta relación incorporando el análisis de los fenómenos de distinción simbólica de las identidades de clases. Pero en *El Imperio de lo efímero* agrega un nivel adicional. Lipovetsky reivindica la profundidad del fenómeno de la moda y explica la relación que existe entre una pulsión casi obsesiva por lo nuevo y los procesos de desarrollo de la subjetividad moderna y de la personalidad en general. Se trata, en última instancia, de un sujeto que lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de libertad, a partir de la recomposición permanente de las imágenes de sí mismo que escoge proyectar diariamente.

En el contexto cubano –con un control importante de los medios de comunicación por parte del Estado–, la aparición de un emisor de contenidos informativos *diferente*, como hecho a sí mismo, resulta ya una novedad que distorsiona las representaciones del modelo político socialista. Solamente porque existe, ya sorprende. Despierta la curiosidad e incita al debate, incluso antes de comenzar el análisis de los contenidos concretos de sus propuestas. Ello lleva a replantear el valor que tradicionalmente se ha dado a la audiencia en términos absolutos. Como es evidente, la difusión de contenidos que permiten los blogs, analizados desde un punto de vista puramente cuantitativo, no puede compararse con la que permiten los medios oficiales. Su capacidad para lograr una audiencia *numerosa* es bastante reducida, sobre todo si tenemos en cuenta que, en una sociedad como la cubana, el Estado restringe el acceso a Internet y controla *todos* los contenidos de *todos* los canales de televisión, emisoras de radio y publicaciones. Aun si aceptáramos la acusación del Gobierno de la isla de que los blogueros reciben apoyo desde Estados Unidos, en el escenario más radical estaríamos considerando ayudas en el orden de los cientos de miles de dólares, lo que sigue siendo irrisorio en comparación con los recursos que tiene a su disposición cualquier Estado, por muy arruinado que se encuentre. No cabe duda, entonces, de que la definición de «impacto» tiene que ser reformulada y debe dar paso a una valoración que considere la repercusión acrecentada que producen las apariciones excepcionales, las diferencias, las novedades.

En este caso, además, se aprecia muy bien cómo el interés por la novedad avanza paralelamente a la reafirmación de la libertad individual. La elección por lo diferente reivindica la posición independiente de cada

En el contexto cubano la aparición de un emisor de contenidos informativos diferente, como hecho a sí mismo, resulta ya una novedad que distorsiona las representaciones del modelo político socialista. Solamente porque existe, ya sorprende

La abundancia de detalles personales que aparecen en los comunicados del subcomandante Marcos favorece la creación de una atractiva intimidad entre el lector y el emisor de las propuestas políticas. Lo mismo sucede con Yoani Sánchez, la más conocida del grupo de los blogueros cubanos

uno de los individuos que se involucran en la emisión de nuevos contenidos y de nuevas interpretaciones del entorno sociopolítico. En el lado opuesto quedan aquellos otros que continúan *atados* al pasado, o sea, reproduciendo los mensajes que emiten los medios informativos oficiales. Mientras estos continúan reproduciendo los discursos convencionales –sujetos a sus categorías y, sobre todo, sujetos al modelo de difusión imperante–, los que reivindican su autonomía se *liberan* afirmando su diferencia, su individualidad, en la medida en que aprovechan las oportunidades expresivas que encuentran en el uso de las nuevas tecnologías.

La guerrilla Zapatista también sorprendió. Su aparición en un momento tan cercano al colapso del socialismo soviético proponía, por sí sola, un acertijo. ¿Cómo identificarla? ¿Narcoguerrilla? ¿Comunismo trasnochado? ¿Guerrilla posmoderna? Creaba una duda porque constituía, ante todo, una novedosa referencia, que contrastaba con el anuncio del fin de los enfrentamientos globales, de los grandes relatos de la modernidad y de la ideologización de la experiencia cotidiana. En la nueva propuesta, además, los *personajes* clásicos de la liberación se reinventaban. Aparecían nuevos detalles en el *uniforme*, que rompían con la monotonía de la disciplina militar y destacaba la abundancia de *artefactos* tecnológicos, signos del arraigo en una época diferente. Por último, en sus textos, a pesar de que resultan evidentes las afinidades con clásicos latinoamericanos como M. Benedetti o E. Galeano, la traslación de este estilo al campo de la política real y su desenfado a la hora de combinar registros representó una clara ruptura con los manuales marxista-leninistas o, incluso, con el estilo conversacional y directo de Fidel Castro –también desenfadado pero mucho menos simbólico y lúdico–.

Un segundo elemento que también estimula la condición de visibilidad es el podríamos asociar a la *seducción de la publicidad*. John B. Thompson describe muy bien este proceso en dos de sus textos (Thompson, 1998 y 2002). Desde su punto de vista, el largo proceso del desarrollo de la modernidad es –sin contradecir otros análisis más tradicionales– un largo proceso de exposición pública del antiguo ámbito de la vida privada, de publicidad de la vida íntima. En el nuevo espacio público contemporáneo se encuentran fundidos elementos que antes no interesaban y que acaban por influir en las decisiones de los ciudadanos. Un ejemplo paradigmático es el caso Clinton-Lewinsky, que alcanzó una repercusión imprevisible en los Estados Unidos. Cualquier mínima comparación entre los debates producidos a propósito de este caso y, por ejemplo, los que produjeron las *equivocaciones* de la Administración Bush unos pocos años después indica un cambio importante en la naturaleza del escándalo político y revela cuáles son los contenidos que más influyen en la formación de la opinión pública. A este cambio se refiere Thompson, a la seducción que produce en toda la sociedad y a la transformación del discurso político que estimula.

La abundancia de detalles personales que aparecen en los comunicados del subcomandante Marcos favorece la creación de una atractiva intimidad entre el lector y el emisor de las propuestas políticas. Lo mismo sucede con Yoani Sánchez, la más conocida del grupo de los blogueros cubanos. Escribe sus críticas políticas en la forma de crónicas que reproducen la intimidad de su experiencia personal de Cuba. En ambos casos, las representaciones personales se convierten rápidamente en representación compartida de la realidad social. La identificación entre

la experiencia pública y la privada acaba siendo tan *natural*, que resulta contraproducente que se intente plantear la correspondencia entre su representación y la representación general, pues no hay involucrada ninguna condición epistemológica que pretenda constituirse como garante de la veracidad del discurso.

Ello sucede porque el discurso intimista, como hecho público, no responde a la dicotomía verdadero-falso. Solamente necesita ser aceptado como próximo, posible, verosímil. Y lo logra cuando produce una sensación de afinidad entre la percepción de la vida íntima del lector y lo que este espera que sean las otras percepciones y las otras vidas íntimas de su entorno. En otras palabras, cuando este lector justifica una concepción del espacio público, general, basada únicamente en una proyección general de la percepción propia, íntima.

Pero no toda la fuerza de los contenidos de Internet proviene de la capacidad autónoma de legitimación social que va alcanzando el universo de las nuevas tecnologías. El interés que despiertan los fenómenos relacionados con el ciberactivismo político no debe hacernos olvidar la fuerza y el prestigio que todavía conservan las instituciones tradicionales involucradas en la difusión de la información. Hay que recordar, por ejemplo, que el primer contacto del zapatismo con *el mundo* se produjo por vía tradicional, gracias a la cobertura que le brindaron medios informativos de prestigio como el diario mexicano *La Jornada*. Poco a poco se fue estableciendo una plataforma de comunicación directa a través de la Red, pero entonces el interés ya se había consolidado.

Algo muy similar sucede en el caso de los blogueros cubanos. A pesar de que su punto de partida ha sido la web, el grupo se fortalece y gana capacidad de difusión a partir del apoyo que han recibido en forma de premios internacionales y por las referencias periódicas que encontramos en los medios de comunicación mejor establecidos. Es muy demostrativa, aunque poco novedosa, la estrategia con la que el Gobierno cubano intenta anular la influencia de los activistas. En lugar de atacar directamente los contenidos de los blogs, se concentra en deslegitimar los premios que reciben, revelar supuestas fuentes de ingresos antipatrióticas y publicitar sus relaciones con instituciones políticas más fáciles de estereotipar ideológicamente. No por conocida, esta estrategia deja de poner de manifiesto la relación que todavía existe entre el activismo 2.0 y las instituciones tradicionales, de las que sigue dependiendo una dosis apreciable de su legitimidad.

A modo de conclusión

Hasta aquí hemos descrito dos fenómenos de difusión de contenidos políticos por Internet, partiendo del supuesto de que existe una relación directa entre *intuición* y *selección* de la información. Hemos intentado mostrar que al menos tres de las condiciones que favorecen la selección han sido postuladas previamente para explicar mecanismos más generales, relacionados con la experiencia contemporánea como conjunto. Al constatar su presencia en los dos casos abordados, hemos concluido que el análisis del nuevo escenario de una sociedad de la información no puede limitarse al estudio de los efectos de las innovaciones tecnológicas. Remite, asimismo, al estudio de los presupuestos generales de la expe-

El interés que despiertan los fenómenos relacionados con el ciberactivismo político no debe hacernos olvidar la fuerza y el prestigio que todavía conservan las instituciones tradicionales involucradas en la difusión de la información

El análisis del nuevo escenario de una sociedad de la información no puede limitarse al estudio de los efectos de las innovaciones tecnológicas. Remite, asimismo, al estudio de los presupuestos generales de la experiencia, o lo que podríamos llamar también la composición un modelo de subjetividad contemporánea

riencia, o lo que podríamos llamar también la composición un modelo de subjetividad contemporánea. En esta línea habría que preguntarse por la relación entre los condicionantes de la visibilidad abordados y lo que podríamos llamar «estructura no-consciente de la comprensión política».

En uno de los modelos de la comunicación política más actual, George Lakoff aborda el estado del debate político norteamericano a partir de la evidencia de que existen procesos mentales que anteceden al pensamiento racional y predefinen buena parte de las decisiones cotidianas (Lakoff, 2008). En su modelo tienen un rol central mecanismos cognitivos no-conscientes muy arraigados culturalmente –marcos, metáforas conceptuales y prototipos–, a partir de los cuales postula una interesante relación entre experiencias retóricas emergentes (como las que hemos abordado en este artículo) y las interpretaciones políticas más extendidas entre los ciudadanos.

Superada la fase de una primera exploración, nuestro análisis solo puede estar completo si intenta comprender también la función de la tradición en la selección e interpretación de los contenidos. Por ejemplo, temas que hemos dejado pendientes como la remisión de la figura del subcomandante Marcos a la del Che Guevara, o el personaje de Don Durito –el personaje de las historias zapatistas– con un papel simbólico que corresponde a Don Quijote en el discurso político de la izquierda latinoamericana solo pueden ser tratadas en este nivel no-racional. Lo mismo sucede con el blog «Generación Y» y la ruptura que provoca en la tradicional dualidad revolucionario-contrarrevolucionario, fundamental para comprender la dinámica política cubana de los últimos 60 años.

Si aplicamos la propuesta de Lakoff a nuestros dos casos, el análisis que aquí hemos desarrollado conduce a un nivel más complejo en el que no solo habría que abordar las condiciones de visibilidad, sino la relación entre estas y el modelo cultural cognitivo que le sirve de supuesto. Incluso, en una fase todavía más ambiciosa, habría que intentar comprender las relaciones que se establecen entre los distintos escenarios simbólicos que *tropiezan* en la Red –teniendo en cuenta la diversidad cultural de los individuos que navegan– y plantear la posibilidad de que se estuviera formando un modelo de comprensión política exclusivo en la comunidad política virtual.

Referencias bibliográficas

Aced, Cristina. *Visibilidad: cómo gestionar la reputación en Internet*. Barcelona: Gestión 2000, 2009.

Beas, Diego. *La reinención de la política: Obama, Internet y la nueva esfera pública*. Barcelona: Península, 2011.

Baudrillard, Jean. *El Sistema de los objetos*. México, D.F.: Siglo XXI, 1999. (16a ed)

– *La Economía política del signo*. México, D.F.: Siglo XXI, 1974.

Bourdieu, Pierre. *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988.

Dijk, Teun van. *Discurso y poder: contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa, 2009.

– *Sociedad y discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2011.

EZLN. *Cartas y comunicados del EZLN, 1994-2005* (en línea) [Fecha de consulta octubre 2011] <http://palabra.ezln.org.mx/>

Hall, Wendy. «The Ever Evolving Web: the Power of Networks». *International Journal of Communication*, n.º 5 (2011), p. 651-664.

– «The Emerging Science of the Web and Why it is Important». *Compute 2010: Annual Conference of the ACM Bangalore Chapter*, 21st January 2010, Bangalore, India.

Ignatieff, Michael. «Cleverness is All». *The Independent* (7th January 1989).

Lakoff, George. *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Ed. Viking, 2008.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2004.

Lipovetsky, Gilles. *El Imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama, 2002 (8a ed.).

Lorda, Clara Ubaldina y Ribas, Montserrat (coord.). *Anàlisi del discurs polític. Producció, Mediació i Recepció*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra, 2002.

Mayos, G. y Brey, A. (eds.). *La sociedad de la ignorancia*. Barcelona: Península, 2011.

Ricoeur, Paul. *El Conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

– *La Metáfora viva*. Madrid: Ed. Europa, 1980.

Robles, José Manuel. *Ciudadanía Digital*. Barcelona: Ed. UOC, 2009.

Salmon, Christian. *Storytelling. La máquina de hacer historias y formar las mentes*. Barcelona: Península, 2008.

Thompson, John B. *Los Media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.

– *El Escándalo político: poder y visibilidad en la era de los medios de –*. Barcelona: Paidós, 2001.

Varios Autores. *Desde Cuba. Un portal de periodismo cubano* (en línea) [Fecha de consulta octubre de 2011] <http://www.desdecuba.com/>

CIERRE

- LAS TECNOLOGÍAS DIGITALES EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL: REFLEXIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS DESDE LA ETNOGRAFÍA VIRTUAL

Elisenda Ardèvol y Edgar Gómez Cruz

Elisenda Ardèvol

Internet Interdisciplinary Institute, UOC

eardevol@uoc.edu

Edgar Gómez Cruz

Internet Interdisciplinary Institute, UOC

egomezcr@uoc.edu

Cuando las tecnologías eran nuevas

«We shape our tools, and thereafter our tools shape us»

Marshall McLuhan

En la plataforma Youtube, quizá la más conocida red social para la distribución y exhibición de videos en Internet, se puede ver un antiguo anuncio de 1927, en blanco y negro, que se proyectaba en los cines norteamericanos y que explicaba cómo utilizar el teléfono con marcación de disco (anteriormente había un sistema de operadoras telefónicas). Este *pequeño* cambio, que observando el video nos resulta ahora ingenuo e insignificante, transformaba completamente la relación que hasta entonces se tenía con un aparato de comunicación como el teléfono. Los instrumentos y las tecnologías con las que convivimos cotidianamente y que en muchas ocasiones damos por sentadas fueron, en algún momento, innovaciones que se insertaron paulatinamente en las prácticas cotidianas de las personas. Esta anécdota nos sirve como introducción para la reflexión que queremos plantear aquí sobre el papel que las tecnologías de la información y la comunicación tienen en distintos ámbitos de nuestras actividades cotidianas, incluida la labor científica. La tecnología siempre ha estado vinculada a la producción de conocimiento científico, como parte de su proceso y como producto de su actividad, pero en las ciencias sociales, y especialmente en las metodologías cualitativas, su papel ha tendido a ser minimizado e invisibilizado, y no digamos ya en las humanidades. Lejos de contemplar la tecnología como una novedad revolucionaria o como un instrumento invisible y epistemológicamente neutro, nuestra propuesta es reflexionar sobre el papel de lo tecnológico en el proceso de investigación social, y muy especialmente, repensar la relación entre método y objeto de estudio en la creación de conocimiento a partir de nuestra experiencia en el trabajo de

La tecnología siempre ha estado vinculada a la producción de conocimiento científico, como parte de su proceso y como producto de su actividad, pero en las ciencias sociales, y especialmente en las metodologías cualitativas, su papel ha tendido a ser minimizado e invisibilizado

campo etnográfico en el estudio social y cultural de las tecnologías digitales o de los *nuevos medios*.

Los dos autores de este artículo formamos parte de Mediacions¹, un equipo de investigación en el que llevamos tiempo desarrollando una propuesta que podría visualizarse como una cinta de Moebius: por un lado nuestro objeto de investigación han sido las tecnologías digitales (de mediación, comunicación y producción cultural) y su imbricación con lo social, y, por el otro, hemos sido usuarios intensivos de esas mismas tecnologías y las hemos utilizado como instrumentos de generación de conocimiento (para la recolección de datos, difusión de resultados, etc.). La necesidad de dotarnos de nuevas técnicas y métodos de análisis para la obtención de datos en el estudio cultural y social de las tecnologías digitales constituye parte de nuestra preocupación reflexiva por el desarrollo del conocimiento científico social y, específicamente, la forma en la que método y objeto de estudio articulan nuevas formas de producción de conocimiento (Hine, 2005; Wouters y Beaulieu, 2009). El enfoque cualitativo de nuestra investigación y nuestra producción de datos empíricos se basa fundamentalmente en el estudio de casos y el trabajo de campo etnográfico intensivo.

El potencial de esta aproximación metodológica radica no tanto en la generalización de resultados específicos como en la posibilidad de extraer elementos de reflexión comunes a través de la comparación entre diferentes proyectos de investigación que aparentemente se adscriben a campos temáticos y disciplinarios diferentes. De este modo aceptamos la multidisciplinariedad y la plurifocalidad de nuestra investigación y esto puede apreciarse en la variedad de estudios que se han desarrollado en el seno del grupo; por ejemplo, al trabajar sobre prácticas colaborativas en la producción audiovisual (Roig, 2009), la autoproducción audiovisual y las transformaciones del video doméstico (Ardèvol y San Cornelio, 2007), el cuerpo y la identidad personal y de género en entornos digitales (Gómez, 2003; Enguix y Ardèvol, 2011), movimientos sociales, acción política y tecnologías digitales (Grillo, 2008; Estalella, 2011; Lanzeni, 2012), prácticas de la fotografía digital y procesos de socialidad (Gómez, 2012), etc. De este modo, articulamos la construcción de diferentes objetos de estudio desde el desarrollo de una reflexión metodológica y la búsqueda de nuevas perspectivas teóricas para la investigación social contemporánea. Lo que a continuación se relata parte pues de una experiencia conjunta sobre la necesidad de pensar la tecnología como instrumento de investigación y de transformación de la propia práctica investigativa. Independientemente de la *novedad* de una tecnología, la *innovación* metodológica proviene de cómo la integramos en nuestra práctica y qué esperamos de ella.

1. Mediacions se centra actualmente en el estudio de la cultura digital y las transformaciones de las prácticas sociales y culturales por medio de las mediaciones tecnológicas, especialmente relacionadas con Internet y los nuevos medios. El estudio de la cultura digital, tal y como la entendemos, incluye un conjunto heterogéneo de actores, prácticas, dispositivos materiales y narrativas relacionadas con la producción cultural contemporánea, a la que nos acercamos desde una perspectiva empírica, cualitativa y interdisciplinaria (Ardèvol (coord.), 2011).

La investigación expandida

El uso de las tecnologías de la información y de la comunicación transforma el campo de la producción científica de formas muy diversas, y distintos autores proponen hablar de *e-science* y de *e-research* para significar estos cambios. Por ejemplo, para Wouters y Beaulieu (2006) la consolidación de una *e-science* en las ciencias naturales se debe a la centralidad cada vez mayor en sus procesos del uso de herramientas tecnológicas para la obtención de resultados, y que esto se debe a la convergencia de tres tecnologías distintas pero interrelacionadas: las grandes redes de comunicación, las bases de datos masivas y la computación distribuida.

En el caso de las investigaciones sociales, no se trata hasta ahora de grandes equipamientos, sino de la formación de redes científicas internacionales, la publicación *online*, la interconexión bibliotecaria y el acceso cada vez mayor a fuentes de información en abierto, así como la paulatina introducción de herramientas digitales en una ecología tecnológica que va desde la libreta y el lápiz de notas hasta las grabadoras de audio y video, incluyendo el ordenador, Internet, los móviles y las aplicaciones informáticas para el tratamiento de datos y organización de la información, con lo cual se habla más bien de *e-research* como investigación extendida o ampliada a través de los nuevos medios digitales (Estalella y Ardèvol, 2011). La *e-research* incluye también las nuevas prácticas académicas como la búsqueda bibliográfica² (*Google Scholar*, por ejemplo), hasta la obtención de datos cualitativos y cuantitativos con encuestas, entrevistas, análisis de redes, focus groups, etc. a través de Internet o bien utilizando Internet también como una forma novedosa de presentación de resultados de investigación (Dicks, Soyinka y Coffey, 2006), así como instrumento indispensable para la participación en redes académicas. Lo que resulta llamativo es la multiplicación exponencial de «aplicaciones» para la investigación social y que han logrado que se consoliden nuevas formas de elaborar trabajo científico hasta llegar a formar «portales personales de investigación» (Peña, 2008).

La cuestión de fondo que plantean estos nuevos términos es hasta qué punto nos encontramos ante una *revolución* en las formas de hacer ciencia. Pero, una vez más, queremos apartarnos aquí y por ahora de estas significaciones de una *nueva* ciencia gracias a nuevos dispositivos e infraestructuras, para ir hacia la práctica más cotidiana de la investigación en ciencias sociales y preguntarnos cómo hemos reconocido el papel de las tecnologías en nuestras formas epistémicas. En pocas palabras, planteamos que existe una clara relación entre los instrumentos tecnológicos que utilizamos (y analizamos en algunos casos), las narrativas que sobre ellos (y con ellos) desarrollamos y la aproximación teórica que elaboramos, y que es en esta relación que la tecnología puede ayudarnos a transformar nuestra práctica científica (y no de una forma unívoca).

A continuación analizaremos el recorrido de la etnografía como método de investigación aplicado al estudio de Internet como un caso paradigmático donde se puede explorar esta relación entre tecnologías usadas, objetos de estudio construidos y teorías desarrolladas. Lo haremos, primero, mostrando cómo surgió y se adaptó la aproximación etnográfica a los estudios sobre la «vida en la pantalla» y cómo fue transformándose en el tiempo y en estrecha relación con las tecnologías de recogida de datos y las plataformas utilizadas para la interacción; y segundo, reflexionando sobre Internet como objeto y método.

De la etnografía virtual a la etnografía digital

A continuación nos centraremos en el caso de cómo las tecnologías de la comunicación y de la información han sido tratadas como objetos de estudio desde una aproximación etnográfica, y cómo las distintas aproximaciones a este objeto de estudio se corresponden también a transformaciones y desarrollos tecnológicos posteriores, así como la aparición de toda una extensa gama de nuevas metodologías *online*.

Planteamos que existe una clara relación entre los instrumentos tecnológicos que utilizamos (y analizamos en algunos casos), las narrativas que sobre ellos (y con ellos) desarrollamos y la aproximación teórica que elaboramos

2. Solo para poner un ejemplo de lo más sencillo. A partir de la integración de *Google Scholar* a las bibliotecas electrónicas de diversas universidades o a las distintas bases de datos, resulta cómoda la búsqueda bibliográfica. Lo mismo pasa con las búsquedas hemerográficas o, en otros rubros, el uso de blogs para la presentación de resultados científicos. Simple y sencillamente, el uso del correo electrónico hace que actualmente resulte impensable la práctica científica sin instrumentos tecnológicos.

Ha habido tres momentos distintos en la relación entre el método etnográfico y los estudios de Internet y que podríamos llamar Etnografías del Ciberespacio, Etnografías de Internet y Etnografías de lo Digital

La etnografía, como conocimiento descriptivo de un pueblo, nación o etnia, tiene su raíz en los diarios de viaje de los primeros exploradores y en otros documentos de carácter colonial (Pujadas y Comas, 2004; Hammersley, 1990). Muchos de estos documentos fueron sistematizados después por los primeros antropólogos³, pero es a partir del trabajo de Malinowski y Boas, a principios del siglo xx, cuando se perfila el trabajo de campo como tal, con la presencia del investigador en el terreno y el desarrollo de la técnica de la observación participante.

La etnografía es un método que consiste en que el investigador se sumerge en el mundo que estudia e intente describirlo teniendo en cuenta el punto de vista de quienes lo viven, y esta se desarrolló como el principal instrumento de conocimiento antropológico en el estudio de sociedades no industrializadas. Más tarde, en el poscolonialismo, comenzó a utilizarse no solo para estudiar las culturas y pueblos de cazadores recolectores o agrarios sino también a las sociedades occidentales y modernas⁴. Guber apunta que «la historia del trabajo de campo etnográfico se asocia, en antropología, al estudio de culturas exóticas, y en sociología, a segmentos marginales de la propia sociedad» (2001: 23). Sin embargo, otras disciplinas como la psicología o la educación han incorporado el método etnográfico en sus estudios y hoy en día la antropología estudia etnográficamente cualquier sociedad o grupo social, mayoritario o minoritario, hegemónico o marginalizado. En la actualidad, la etnografía es un método trans/interdisciplinar en las ciencias sociales cuyo enfoque epistemológico se basa en tres perspectivas: la holística, es decir, busca entender una cultura desde una visión global y completa; la cultural, que basa su análisis en las manifestaciones que dotan de sentido grupal a un colectivo; y el enfoque del actor (Guber, 2001). Este panorama se ha diversificado aún más con objetos de estudio emergentes en la Sociedad de la Información.

A partir de la emergencia de la comunicación mediada por ordenador (CMO), y con el *boom* del uso de Internet, surge también el interés entre académicos e instituciones por estudiar los procesos sociales que acompañaban dichas tecnologías⁵. La constitución de discursos sobre estos objetos de estudio y el crecimiento en el interés interdisciplinar abrió también una reflexión metodológica y epistemológica sobre cómo estudiar dichos fenómenos.

Se podría decir que ha habido tres momentos distintos en la relación entre el método etnográfico y los estudios de Internet y que podríamos llamar Etnografías del Ciberespacio, Etnografías de Internet y Etnografías de lo Digital. Aunque estos momentos podrían ser diferenciados en cortes temporales (la década de los noventa el primero, a partir del año 2000 el segundo y más o menos desde el 2005 el tercero), lo cierto es que, incluso actualmente, conviven los tres. Lo que sí resulta poco discutible es que representan tres etapas consecutivas de la relación entre la metodología etnográfica y los objetos de estudio relacionados con las tecnologías digitales.

Etnografías del Ciberespacio

Algunos de los primeros conceptos teóricos para entender y estudiar los fenómenos relacionados con Internet provenían de la literatura o los textos de divulgación. El apunte resulta relevante porque de alguna forma

3. James Clifford apunta: «antes de finales del siglo *xx*, el etnógrafo y el antropólogo, el descriptor-traductor de costumbres y el constructor de teorías generales sobre la humanidad eran distintas personas» (1991: 46), en referencia a cómo los antropólogos no recogían sus datos de primera mano sino utilizando reportes, documentos y entrevistas elaborados por otras personas.
4. Para una reflexión sobre el objeto de estudio etnográfico de la antropología contemporánea, véase Guber y Rosato (1986).
5. Para un análisis histórico sobre las metodologías utilizadas para analizar los objetos de estudio relacionados con la CMO, véase Wellman, 2004; Silver, 2000; 2004; Silver & Massanari, 2006.

estos conceptos guiaron metodológicamente el tipo de estudios, tanto cualitativos como etnográficos, que se desarrollaron en los primeros años del estudio de Internet. En otro texto (Gómez Cruz, 2007), se plantea un análisis sobre la constitución de estas «metáforas» como conceptos teóricos. Uno de esos conceptos sirvió especialmente como base para los demás: el ciberespacio. La definición de ciberespacio dada por su creador, el novelista canadiense William Gibson, era la siguiente:

«Una alucinación consensual experimentada diariamente por billones de legítimos operadores, en todas las naciones, por niños a quienes se enseñan altos conceptos matemáticos [...] Una representación gráfica de la información abstraída de los bancos de todos los ordenadores del sistema humano. Una complejidad inimaginable. Líneas de luz dispuestas en el no-espacio de la mente, agrupaciones y constelaciones de datos [...], el propio terreno de lo virtual, donde todos los medios se juntan (fluyen) y nos rodean» (1984: 30).

El concepto, utilizado después por activistas como John Perry Barlow y por académicos como Michael Benedikt para referirse al «espacio» posibilitado por la conexión a Internet, tuvo como consecuencia que tanto en el imaginario popular, como en los académicos que se interesaban por el fenómeno de Internet, se comenzara a utilizar casi como sinónimo de Internet.

En la misma tesitura, Howard Rheingold, un periodista *ex-hippie*, publicó en 1994 un libro que proponía una segunda y potente metáfora: *La comunidad virtual*. De esta forma, dado que había un (ciber)espacio, era lógico pensar que se podían generar comunidades (virtuales) dentro de él. Sherry Turkle (1997) fue quien acabó por cristalizar un tercer concepto, el de la *identidad virtual*. Si había comunidades que compartían un espacio y las personas generaban allí una identidad propia y diferenciada, parecía evidente la necesidad de estudiar dichas comunidades etnográficamente. Pero sobre todo primó la idea de que, como la naturaleza de estas comunidades era precisamente «virtual», bastaba con estudiarlas atendiendo solamente a «la vida en la pantalla». Es decir, bastaba con analizar la interacción que se originaba en el ciberespacio y participar en los foros, chats, etc. que se estudiaba.

Eran tiempos en donde la comunicación por ordenador era textual y, por lo tanto, el anonimato parecía ser una característica intrínseca a los sistemas que por otra parte eran muy limitados en sus posibilidades técnicas. Como ironiza la famosa (y citada) caricatura de Steiner en la que se ve a dos perros frente a un ordenador mientras uno le dice al otro: «En Internet nadie sabe que eres un perro». La combinación resultó obvia; si la conexión a través de Internet era como «entrar en un ciberespacio» y se podían generar identidades alternativas cuya socialización crearía comunidades virtuales, resultaba lógico pensar que se podía estudiar a esas nuevas comunidades como se estudiaba a los pueblos primitivos en los primeros tiempos de la antropología. Ello debido principalmente a dos razones: en primer lugar, resultaba un campo de estudio del que los antropólogos no conocían nada, una «cultura virgen» (como lo eran los pueblos de la selva para los primeros exploradores) y, segundo, porque la interacción mediada parecía dar pie a nuevos «géneros» discursivos (Mayans, 2002). Así, hubo toda una serie de textos que propugnaban y proponían mecanismos para elaborar «etnografías virtuales» (Paccagnella, 1997⁶; Ward, 1999; Hamman, 1997, etc.); etnografías que proponían que la observación de la comunicación textual

6. El texto de Pacagnella, titulado «Getting the Seats of Your Pants Dirty: Strategies for Ethnographic Research on Virtual Communities», establecía un guiño a aquella famosa frase de Robert Park de la Escuela de Chicago quien proponía visitar burdeles, chabolas y hoteles de lujo: «In short, go and get the seat of your pants dirty in real research».

Pocos antropólogos y sociólogos parecieron interesarse entonces por el «ciberespacio», ya que muchos incluso cuestionaban que se tratara de un verdadero objeto de estudio antropológico

en plataformas como los BBS, los chats o los foros era el método apropiado para describir y explicar las manifestaciones de estas «ciberculturas». Y lo que es más importante, demostrar así que esas comunidades eran *reales* a pesar de no tener una ubicación física.

Sin embargo, las propuestas de estudio etnográfico sobre el ciberespacio parecían ajenas a las discusiones sobre la etnografía como método y la dificultad de construir el campo de estudio que ya venían debatiéndose en la antropología a finales de los años ochenta, por ejemplo la problematización del concepto de comunidad (Amit, 2002) o la emergencia de etnografías multisituadas (Marcus, 1995). Esto a pesar de haber voces que situaban la reflexión sobre el ciberespacio en relación con discusiones disciplinares vigentes en ese momento –por ejemplo, el antropólogo Arturo Escobar (1994) publicó un texto donde proponía una reflexión profunda sobre las transformaciones que traían consigo las tecnologías computacionales, informacionales y biológicas en la cultura en sentido extenso– y a pesar de que fue sumamente citado, no pareció avivar un debate sobre la validez de estudiar una plataforma tecnológica y lo que sucede *ahí* como una sociedad en sí misma. Otro texto que proponía algo similar, también elaborado por un antropólogo, fue el de David Hakken (1999: 3) quien planteaba el estudio del ciberespacio no como «discursos inventados sobre estos nuevos “nativos” sino a partir de extender la participación y la observación de las nuevas formas de vida para introducir un orden inteligible en la conversación».

Por otro lado, y en sintonía con lo anterior, en los estudios antropológicos la idea del trabajo de campo en una comunidad ligada a un único territorio llevaba tiempo cuestionándose con la propuesta de etnografías multisituadas (Marcus, 1995; Hannerz, 2003). Esta desconexión, entre las propuestas pioneras de una etnografía virtual y los debates más amplios en el seno de la disciplina, se pudo deber en gran parte a que los primeros estudios que se elaboraron sobre Internet, con esta óptica de estudiar un espacio «separado» del físico, fueron realizados por académicos jóvenes, sobre todo graduados de la disciplina de la comunicación⁷ (Jones 1995; 1997). Por otra parte, también se podría decir que, en esa etapa, el protagonismo que se daba a las tecnologías y sus posibilidades era mayúsculo. Así, Slater (2002: 534) señala que, en este tipo de estudios, se establecieron cuatro propiedades de las tecnologías en relación con la posibilidad de dichas tecnologías para crear espacios sociales: virtualidad, espacialidad, desintegración y descorporización. Es decir, pocos antropólogos y sociólogos parecieron interesarse entonces por el «ciberespacio», ya que muchos incluso cuestionaban que se tratara de un verdadero objeto de estudio antropológico, fruto en gran parte del escepticismo con el que se recibía en muchos ámbitos académicos este medio de comunicación, principalmente porque no se veía como posible aplicar el método etnográfico, basado en el contacto personal y la estancia prolongada, en esos entornos virtuales caracterizados por el anonimato y su oposición al mundo físico. Pero fue precisamente el método etnográfico el que se aplicó para demostrar que la interacción mediada por ordenador era tan auténtica y llena de sentido como podía ser la interacción cara a cara.

De esta manera, la relación entre los objetos emergentes y la posición teórico-metodológica para estudiarlos trajo como consecuencia que las tecnologías necesarias para recoger datos fueran las de la pantalla y el análisis textual, ya que la interacción se daba a través de mediaciones

7. Murphy (1999), en una reflexión sobre el uso del método etnográfico en los estudios culturales de medios, plantea que, aunque en los estudios sobre audiencias se creó un *corpus* importante de trabajos etnográficos, se prefirieron «ejercicios de teorización» a la elaboración de un trabajo de campo.

textuales y en espacios de socialización determinados e *independientes* de lo físico. Los estudios de aproximación etnográfica mostraron que era posible hablar de una cultura surgida en el ciberespacio, que tenía sus propias formas de regulación social y que había desarrollado sus propios códigos de conducta, de modo que sus participantes encontraban sentido y desarrollaban identidades colectivas y sentimientos de pertenencia compartidos parecidos a los que se daban en las comunidades físicas. El ciberespacio y la cibercultura se habían constituido como objeto de estudio, así como las distintas formas de identidad virtual. El problema, sin embargo, era que los usuarios y usuarias de estos espacios no consideraban que el mundo virtual que habitaban transformara radicalmente su modo de estar en el mundo y, de hecho, muchos estudios de esa época demostraron que en el ciberespacio se reproducían las diferencias y desigualdades del mundo real (Nakamura, 2002).

Etnografías de Internet

A partir del año 2000, especialmente con la publicación de los libros *The Internet: an ethnographic approach* de Miller y Slater y *Virtual Ethnography* de Christine Hine, se da un giro en la conceptualización de Internet como «mundo aparte». Estos tres investigadores, con una trayectoria en estudios sobre la cultura material, los procesos económicos y los estudios sociales de la ciencia, comenzaron a abandonar la idea de un ciberespacio homogéneo, independiente de los contextos culturales locales. En el caso de Miller y Slater, la unidad de análisis no es una comunidad virtual, sino la isla-nación de Trinidad y el uso que los ciudadanos de Trinidad hacen de Internet en distintos ámbitos de su vida social, individual y colectiva. El objeto de estudio se amplía a las intersecciones e interrelaciones entre Internet y vida cotidiana, rechazando la idea de una Internet desterritorializada y de una cibercultura globalmente homogénea. Por su parte, Hine toma como unidad de análisis un caso específico de ecos transnacionales, el juicio de una niñera inglesa en Norteamérica por presunto asesinato del menor. El objeto de estudio en este caso no es Internet como cultura, sino Internet como medio de comunicación social. Estos y otros estudios dan pie a que en lugar de una cultura autónoma y separada de *la física*, se empiece a hablar en términos de *online/offline* como una forma de reconocimiento de las múltiples conexiones y la estrecha relación entre los dos ámbitos de relación. Se sustituye entonces el término *virtual* por el de *online* y se evita hacer referencia al mundo físico como el *real* para hablar de interacciones *offline*. Aunque incluso después esto también resultará problemático (Slater, 2002). Por otro lado, la demografía y los usos de Internet también cambiaron; hubo un crecimiento importante en la participación de diversos grupos y sociedades en la red con la integración de Internet en las actividades más cotidianas y mundanas, y que coincide con lo que se ha denominado la web 2.0 (Wellman y Haythornthwaite, 2002; Bakardjieva, 2005). Los académicos pasaron entonces a reconocer que había que hacer trabajo de campo etnográfico *dentro y fuera* de la pantalla. En lugar de asumir que lo *online* y lo *offline* eran ámbitos separados, buscaban las interrelaciones entre uno y otro. Como lo explica Bakardjieva (2008: 54): «Internet es exactamente aquel lugar donde lo *online* y lo *offline* se encuentran. Estudiarlo debe significar mantener la visión en ambos lados al mismo tiempo, especialmente porque muy de vez en cuando Internet es sólo un puente entre un *offline* y otro»⁸.

Los estudios de aproximación etnográfica mostraron que era posible hablar de una cultura surgida en el ciberespacio, que tenía sus propias formas de regulación social y que había desarrollado sus propios códigos de conducta

8. Es interesante como George Legrady, un artista y teórico del arte digital, ya en 1999 proponía algo muy similar: «En el proceso de interactuar con el mundo digital, podemos considerar el espacio real como el sitio donde nuestros cuerpos entran en contacto con dispositivos tecnológicos mediante los cuales experimentamos el espacio virtual» (citado por Lehmann, 2009: 37).

La distinción entre virtual y real parece volver a construirse en la medida en que existen etnografías que apelan a ello como una respuesta epistemológica y metodológica ante los retos de los «mundos virtuales»

La independencia y neutralidad de la red de redes constituye hoy una lucha y reivindicación de ciertos movimientos sociales en torno a la idea de una cultura libre o que el mercado no destruya los principios horizontales

De esta forma, las herramientas tecnológicas necesarias para llevar a cabo estudios en esta segunda etapa iban más allá de la interacción *online*, problematizándose la *pantalla* como campo de estudio. Las etnografías de Internet ya no eran *en* la pantalla sino *sobre* la pantalla y su relación con personas en ámbitos y contextos específicos.

Etnografía Digital

El tercer momento de la relación entre el método etnográfico y el estudio de las tecnologías de comunicación parece estar construyéndose en los últimos años. La relación entre la obtención de datos *online* y *offline* no solo se reconoce, sino que se teoriza y busca integrarse como un todo en los trabajos etnográficos (Sade-Beck, 2008; Leander y McKim, 2003; Jordan, 2009). Por otro lado, el panorama tecnológico también ha evolucionado y ya no se trata solo de los ordenadores conectados a Internet y sus plataformas sino que nuevos dispositivos han complejizado aún más el panorama: las redes wifi, los teléfonos móviles, las consolas de videojuegos y, en general, el «ecosistema comunicativo» se ha digitalizado prácticamente en su totalidad. Así, y sobre todo a partir del uso del teléfono móvil, que aparece como una interfaz mucho más compleja y liminal, se deja en evidencia que la distinción entre el *online* y el *offline* no era propiamente ontológica sino también discursivamente construida. Por ello, las etnografías en este último periodo parecen elaborarse «más allá de la pantalla».

Las preocupaciones y objetos en esta tercera etapa han cambiado. Por ejemplo, de centrarse en preguntas sobre los juegos de identidad en el ciberespacio, ahora el énfasis se pone en tratar de entender las cuestiones de privacidad, la producción de contenidos o la socialización mediada. Los temas se extienden y la mediación tecnológica se utiliza para intentar comprender fenómenos más amplios de la cultura y su relación con las prácticas digitales.

Lo que resulta llamativo es que la distinción entre virtual y real parece volver a construirse en la medida en que existen etnografías que apelan a ello como una respuesta epistemológica y metodológica ante los retos de los «mundos virtuales»; así, encontramos nuevamente etnografías exclusivamente *online* (Boellstorff, 2008; Pearce, 2009) que se explican porque los autores plantean el estudio de «culturas virtuales» nuevamente ligados a «territorios», tanto en Second Life como en los juegos multijugador masivos en línea. Corneliussen y Rettberg (2008: 1) clarifican esta posición con el uso de una metáfora: «Ser nuevo en la cultura de *World of Warcraft* puede ser comparado a ser un inmigrante en una cultura extranjera» y hay algunos autores que proponen que se pueden estudiar estos fenómenos como «subculturas» (Gelder, 2007). Si al principio se consideraba que Internet se constituía como un mundo aparte por sus características tecnológicas «intrínsecas», ahora se sostiene que si esto se logra es por el esfuerzo de los actores sociales de construir un mundo aparte en estos entornos; la independencia del ciberespacio no es algo dado por la tecnología, sino algo buscado en la tecnología. La independencia y neutralidad de la red de redes constituye hoy una lucha y reivindicación de ciertos movimientos sociales en torno a la idea de una cultura libre o que el mercado no destruya los principios horizontales, anarquistas y *hackers* que inspiraron el nacimiento mismo de la Red.

Por último, actualmente, el uso de Internet es tan extendido y complejo que intentar describir etnográficamente una sola plataforma, aunque sea múltiple y masiva como el caso de Facebook, resulta una apuesta arriesgada por la multiplicidad de aplicaciones y solapamiento en sus usos, con alguna excepción a partir de «historias de/en Facebook», situadas en un solo país (Miller, 2011). Podemos decir que en la actualidad, cualquier objeto de estudio de las ciencias sociales pasa por Internet y que son muy pocos los campos de estudio que escapan a la red, ya que esta permea prácticamente todos los ámbitos de la vida social, personal y colectiva. Esto hasta tal punto que los investigadores que se especializaron en estos estudios agrupados en la Asociación de Investigadores de Internet (AoIR) se planteaban en el congreso del año 2008 la pertinencia de continuar construyendo Internet como objeto de estudio específico, de la misma manera que si antes en los congresos de ciencias sociales había una sección específica dedicada a los estudios de Internet, como, por ejemplo, en el de la Asociación Europea de Investigación y Educación en Comunicación (ECEA), actualmente, cualquier investigación sobre medios y audiencias debe incluir Internet en su campo de estudio. Y lo mismo para otros tantos campos de investigación en el ámbito de la economía, la política, la salud, el estudio de los procesos migratorios o los estudios sobre ciudad y urbanismo.

hoy en día Internet ha dejado de ser un objeto de estudio propiamente dicho, bien demarcado y delimitado, para constituirse en una parte de los objetos de estudio de cualquier investigador de las sociedades contemporáneas

En este amplio panorama, ya no se habla de etnografía virtual o de ciberetnografía, sino que se proponen otras adjetivaciones, como una «etnografía conectiva» (Hine, 2007), ya que lo que delimita el campo de estudio son las distintas conexiones que los sujetos trazan fuera y dentro de la red, o «etnografía digital», para referirse a la especificidad de la metodología etnográfica cuando esta se realiza en la red, aunque no termine ni se agote en esta.

Por un lado, podemos decir que hoy en día Internet ha dejado de ser un objeto de estudio propiamente dicho, bien demarcado y delimitado, para constituirse en una parte de los objetos de estudio de cualquier investigador de las sociedades contemporáneas, aunque, como veremos, su conceptualización sigue planteando retos importantes. Por el otro, la metodología desarrollada para los estudios de Internet puede extrapolarse y ampliarse a otros objetos de estudio; es decir, puede ser válida para estudiar en o a través de Internet determinados temas que lo cruzan, como, por ejemplo, la representación en Internet de las culturas juveniles, la estructura actual del mercado laboral, las economías alternativas, los conocimientos que se intercambian en la red sobre la crianza de los hijos, sobre la cocina casera o sobre la pesca tradicional, etc. De manera que mientras los estudios sobre Internet parecen buscar nuevas conceptualizaciones de su objeto de estudio, los métodos que se iniciaron continúan abiertos a su desarrollo y ya han entrado a formar parte del bagaje metodológico que cualquier investigador social debe incorporar, o al menos, considerar y tener en cuenta a la hora de planificar su investigación. Actualmente parece improbable la elaboración de una etnografía, y más si es sobre grupos urbanos, que no tome en cuenta sus formas de mediación tecnológica (Díaz de Rada, 2010).

Metodologías digitales

Una discusión distinta pero en estrecha relación con la reflexión sobre los objetos de investigación y las tecnologías utilizadas para su estudio se pregunta no por los objetos de estudio *en* Internet sino por las posibilidades de Internet como método de investigación. Christine Hine

(2000) plantea que Internet, como objeto de estudio, se ha teorizado y analizado en dos vías: como cultura (formas culturales de Internet) o como artefacto cultural (como prácticas culturales en Internet). Por la forma cultural, entiende a las «culturas propias de Internet», es decir formas culturales autónomas y específicas de Internet, cuyo ejemplo paradigmático es *Second Life*. La propia Hine (2008: 11) apunta que estas etnografías pueden ser «acerca de la movilidad entre contextos de producción y uso, entre el *online* y el *offline*, y pueden desplegar creativamente formas de captación para ver cómo estos sitios son socialmente construidos y al mismo tiempo constructos sociales». En cuanto a la práctica cultural, plantea que como cualquier otra creación, Internet se puede analizar como un «artefacto cultural». Es decir, existen prácticas observables que no son necesariamente propias de Internet pero que cobran una dimensión distinta en línea, por ejemplo la realización de videos para su exhibición en Youtube o la fotografía en Flickr. En este último caso, el objeto de estudio son las prácticas y lo que hace el investigador es seguir a los sujetos en sus prácticas, y en este sentido, Internet pasa a ser un elemento más de la composición de su objeto de estudio, pero no el foco principal.

Por otra parte, Annette Markham (2003) analiza los estudios de Internet desde otra perspectiva. La autora plantea que Internet se ha entendido por un lado como «campo de estudio» y por el otro como instrumento de investigación. El primero analizaría cómo Internet y sus plataformas han sido el «contexto» de observación de diversos fenómenos. Así, se han desarrollado, por ejemplo, estudios (no solo etnográficos sino cualitativos en general) sobre plataformas específicas: Facebook, Flickr, Twitter, etc. En este sentido, Internet se constituye como «campo empírico», lo que en etnografía denominamos *fieldsite* (lugar donde se realiza el trabajo de campo) y que en buena parte se corresponde con el contexto de investigación donde tienen lugar las interacciones con los sujetos de estudio o *informantes*. Esta fue precisamente una de las luchas de las primeras etnografías de Internet: demostrar que era posible relacionarse con los sujetos de estudio en Internet, establecer *rapport* o confianza a través de la comunicación mediada por ordenador, e incluso, realizar entrevistas en profundidad por medio de tecnologías como el chat. Se argumentaba, entonces, que los datos así obtenidos no eran tan fiables, ya que no siempre se podía contrastar los datos personales de los entrevistados (que actuaban generalmente bajo pseudónimos o identidades virtuales) y que además faltaba la información proporcionada por los rasgos físicos y la comunicación no verbal. Estos aspectos siguen siendo hoy en día cuestionados para una plena aceptación de Internet como campo y como instrumento de recogida de datos, especialmente por los investigadores que no han experimentado con estas técnicas.

Por otro lado, Internet también se ha utilizado como un instrumento de recogida de datos, aunque no se haya considerado como «objeto» o como «campo» de estudio; especialmente desde metodologías cualitativas no etnográficas, ya que en el caso de la etnografía, como hemos dicho, el trabajo de campo es la base para la recogida de datos. Sin embargo, otros investigadores también han adaptado con éxito las técnicas de entrevistas estructuradas o semiestructuradas o las discusiones de grupo (*focus group*) a Internet. En este sentido, el contexto de investigación, es decir, el «lugar» donde se toman los datos no entra directamente en consideración para el estudio, sino la información que

obtenemos por estas técnicas. Por poner un ejemplo, en un *focus group* se busca que el lugar donde se produzca la discusión sea lo más neutro y acogedor posible, ya que el contexto en sí no entra en el análisis de lo que los sujetos de la investigación expresan, y lo mismo cuando se plantea una entrevista con un sistema de mensajería instantánea. Existen diversas publicaciones que desde esta perspectiva actúan como guías para el uso de Internet y sus posibilidades como instrumento de investigación (Mann y Stewart, 2000; O'Connor y Madge, 2003; Jones, 2000; Hine, 2005; Fielding, Lee y Blank, 2008; Dicks, Mason, Coffey y Atkinson, 2005). Por ello es importante recalcar que los métodos e instrumentos son específicos para los objetos de estudio que se planteen. ¿Hasta qué punto el hecho de *adaptar* una entrevista a la comunicación mediada *transforma* nuestra práctica de hacer ciencia? Nuestra propuesta es que la *transformación* se produce cuando actuamos reflexivamente, al replantearnos nuestro objeto de estudio y nuestra forma de hacer conocimiento.

Conclusiones

La reflexión sobre las metodologías digitales se hace necesaria debido al creciente papel de Internet como parte de los procesos de investigación académica. Más allá de que se haya incrementado el interés por Internet como objeto de estudio, las tecnologías de mediación forman parte, cada vez más, de las dinámicas investigativas y por ello hay que considerar sus implicaciones epistémicas, ontológicas y éticas.

Hasta aquí hemos visto que un método específico como la etnografía se ha ido adaptando a distintos objetos de estudio, y que los cambios producidos en su conceptualización teórica han supuesto también reajustes metodológicos. También hemos señalado la importancia en cada momento de que la configuración de Internet como objeto de estudio se corresponda con cómo este es imaginado por sus usuarios y usuarias, es decir, cómo las ontologías de cada momento histórico en el desarrollo de Internet se corresponden con determinadas concepciones académicas del mismo. Los investigadores sociales toman parte también de la construcción de Internet, no solo en el ámbito discursivo, narrativo, imaginario, sino también con propuestas que tienen su correlato en desarrollos tecnológicos que se incorporan a su propio objeto de estudio. Como hemos intentado demostrar a lo largo de estas páginas, lo que Internet es no depende exclusivamente de sus características tecnológicas, depende también de lo que es en cada momento para sus diseñadores y diseñadoras, investigadores e investigadoras, usuarios e usuarias.

El tipo de conocimiento que adquirimos depende de cómo conocemos. El conocimiento social es en gran parte un conocimiento experiencial. Al menos, esto propone las bases epistemológicas de la etnografía y, concretamente, el método de la observación participante, que invita, precisamente, no solo a observar desde fuera de un sistema cultural dado, sino a *sentirlo* desde dentro, participando en él, socializándose el investigador en el entorno cultural que desea comprender. Esto supone un alto grado de autorreflexividad, ya que debemos aprender de nuestra experiencia participante una lógica cultural específica, y eso implica generalmente también una reflexión sobre las tecnologías del entorno que se aprehende. Para la etnografía el contexto de investigación no es

¿Hasta qué punto el hecho de adaptar una entrevista a la comunicación mediada transforma nuestra práctica de hacer ciencia? Nuestra propuesta es que la transformación se produce cuando actuamos reflexivamente, al replantearnos nuestro objeto de estudio y nuestra forma de hacer conocimiento

Los investigadores sociales toman parte también de la construcción de Internet, no solo en el ámbito discursivo, narrativo, imaginario, sino también con propuestas que tienen su correlato en desarrollos tecnológicos que se incorporan a su propio objeto de estudio

un campo neutral o un laboratorio, sino que forma parte de sus datos, y, por lo tanto, la forma de conocer una tecnología pasa por tener que usarla, aunque no se pretenda llegar a una *expertise*. Es aquí, pues, donde se bifurcan distintas formas de conocer en ciencias sociales e incluso dentro de las propias metodologías cualitativas que se han analizado. Hemos de ser reflexivos pues las decisiones metodológicas que tomamos contribuyen a elaborar no solo nuestros objetos de estudio sino también lo que podamos llegar a decir de ellos. Esta reflexividad se extiende también al campo de la ética, que no consiste tan solo en seguir unas directrices deontológicas, sino en una cuestión de actitud y de comprender cuáles son los retos que presenta la interacción mediada por la tecnología (Estalella y Ardèvol, 2007).

Si bien el ejemplo de la etnografía digital puede parecer específico a una serie de objetos de investigación particulares, hemos decidido presentarla a debate aquí porque Internet se ha convertido en una herramienta imprescindible en la investigación social. De esta manera, así como en el ejemplo del teléfono de disco con el que iniciamos este texto, este se «invisibilizó» en la práctica cotidiana de hacer llamadas y ahora nuestros jóvenes lo están redescubriendo, la propuesta de este texto es mantener una reflexividad constante no solo con nuestros objetos de investigación y las teorías que utilizamos para explicarlos sino también con los instrumentos de los que nos valemos para su estudio.

Referencias bibliográficas

Amit, V. *Realizing community: concepts, social relationships and sentiments*. New York: Psychology Press, 2002.

Ardèvol, E. (coord.). «Mediaccions». En: Enguix, Begonya; Figueras, Narcís; Núñez, Francesc (coord.). *Perspectives actuals de la recerca sobre ciències humanes i socials. La recerca als Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC* (en línea). *Digithum*, n.º 13 (2011), p. 62-68 <<http://digithum.uoc.edu/ojs/index.php/digithum/article/view/n13-mediaccions/n13-mediaccions-cat>>ISSN 1575-2275.

Ardèvol, E. y San Cornelio, G. «“Si quieres vernos en acción: YouTube.com»». Prácticas mediáticas y autoproducción en Internet. *Revista Chilena de Antropología Visual*, n.º 10 (2007).

Bakardjieva, M. «How can Researchers make sense of the issues involved in Collecting and Interpreting Online and Offline data? A response to Shani Orgad». En: Markham, A. y Baym, N. (eds.). *Internet Inquiry*. Thousand Oaks: Sage, 2008, p. 54-60.

– *Internet Society: The Internet in Everyday Life*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2005.

Boellstorff, T. *Coming of age in Second Life: An anthropologist explores the virtually human*. Princeton: University Princeton, 2008.

Clifford, J. «Sobre la autoridad etnográfica». En: Geertz, C. y Clifford, J. (eds.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*, 1991.

- Corneliusson, H. y Rettberg, J. W. *Digital culture, play, and identity: A World of Warcraft reader*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 2008.
- Díaz-de-Rada, Á. «La lógica de la investigación etnográfica y la mediación computacional de la comunicación. Viejos problemas con un nuevo énfasis». *Revista Chilena de Antropología Visual*, n.º 15 (2010).
- Dicks, B.; Mason, B.; Williams, M.; Coffey, A. «Ethnography and data reuse: issues of context and hypertext, Methodological Innovations Online». *Special issue: Making qualitative data more re-usable: issues of context and representation*, vol. 1, n.º 2 (2006).
- Enguix, B. y Ardèvol, E. «Enacting bodies: online dating and new media practices». En: ROSS, Karen. *The Handbook of Gender, Sex and Media*. Wiley-Blackwell, 2011.
- Escobar, A. «Welcome to cyberia». *Current anthropology*, vol. 35, n.º 3 (1994), p. 211-235.
- Estalella, A. y Ardèvol, E. «Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de Internet». *FQS*, Vol. 8, n.º 3, art. 2 (septiembre 2007).
- «e-research: desafíos y oportunidades para las ciencias sociales». *Convergencia*, vol. 18, n.º 55 (enero-abril 2011), p. 87-111.
- Estalella, A. *Ensamblajes de esperanza. Un estudio antropológico del blogear apasionado*. Tesis doctoral inédita. Barcelona: UOC, 2011.
- Fielding, N.; Lee, R.; Blank, G. *The SAGE handbook of online research methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2008.
- Gelder, K. *Subcultures: cultural histories and social practice*. New York: Taylor & Francis, 2007.
- Gómez-Cruz, E. *De la Cultura Kodak a la Cultura Flickr. Prácticas de fotografía digital en la vida cotidiana*. Tesis doctoral inédita. Barcelona: UOC, 2012.
- *Las Metáforas de Internet*. Barcelona: Editorial UOC, 2007.
- *Cibersexo: ¿la última frontera del Eros? Un estudio etnográfico*. México: Universidad de Colima, 2003.
- Gibson, W. *Neuromancer*. New York: Ace, 1984.
- Grillo, O. *Movimientos sociales, políticas de identidad e Internet: una aproximación etnográfica al activismo mapuche*. Tesis doctoral inédita. Barcelona: UOC, 2008.
- Guber, R. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma, 2001.

Guber, R. y Rosato, A. «La construcción del objeto de investigación en Antropología Social: una aproximación». Paper presentado en el Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires (6-9 de agosto de 1986).

Hakken, D. *Cyborgs@ cyberspace?: An ethnographer looks to the future*. London: Routledge, 1999.

Hamman, R. «The application of ethnographic methodology in the study of cybersex». *Cybersociol. Mag*, vol. 1, n.º 10 (1997).

Hammersley, M. *Reading ethnographic research: A critical guide*. Longman, 1990.

Hannerz, U. «Being there... and there... and there!: Reflections on Multi-Site Ethnography». *Ethnography*, vol. 4, n.º 2 (2003), p. 201.

Hine, C. «Connective Ethnography for the Exploration of e-Science». *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 12, n.º 2 (2007), p. 618-634.

– *Virtual methods: Issues in social research on the Internet*. Oxford: Berg Publishers, 2005.

– *Virtual Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Jones, S. *Virtual Culture: identity and communication in cybersociety*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.

– *Cybersociety: Computer-mediated communication and community*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.

Jordan, B. «Blurring Boundaries: The “Real” and the “Virtual” in Hybrid Spaces». *Human Organization*, vol. 68, n.º 2 (2009), p. 181-193.

Lanzeni, D. «Desde el diseño de Software a la acción política: un acercamiento etnográfico al movimiento de la Cultura Libre». Working Paper UOC (en prensa) (2012).

Leander, K. y McKim, K. «Tracing the Everyday Sitings of Adolescents on the Internet: a strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces». *Education, Communication & Information*, vol. 3, n.º 2 (2003), p. 211-240.

Lehmann, A. S. «Invisible Work: The Representation of Artistic Practice in Digital Visual Culture». En: Bentkowska-Kafel, A.; Cashen, T.; Gardiner, H. (eds.) *Digital visual culture: theory and practice*. Bristol: Intellect Ltd, 2009.

Mann, C. y Stewart, F. *Internet communication and qualitative research: A handbook for researching online*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd, 2000.

Marcus, G. «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography». *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, n.º 1 (1995), p. 95-117.

- Markham, A. *Metaphors reflecting and shaping the reality of the Internet: Tool, place, way of being*, 2003 (en línea). <http://markham.internetinquiry.org/writing/MarkhamTPW.pdf>
- Miller, D. *Tales from Facebook: Polity*, 2011.
- Miller, D. y Slater, D. *The Internet: an ethnographic approach*. Oxford: Berg, 2000.
- Murphy, P. D. «Media Cultural Studies' Uncomfortable Embrace of Ethnography». *Journal of Communication Inquiry*, vol. 23, n.º 3 (1999), p. 205-221.
- Nakamura, L. *Cybertypes: Race, ethnicity, and identity on the Internet*. New York: Routledge, 2002.
- O'Connor, H. y Madge, C. «Focus groups in cyberspace': using the Internet for qualitative research». *Qualitative Market Research: An International Journal*, vol. 6, n.º 2 (2003), p. 133-143.
- Paccagnella, L. «Getting the seats of your pants dirty: Strategies for ethnographic research on virtual communities». *Journal of Computer Mediated Communication*, vol. 3, n.º 1 (1997).
- Pearce, C. *Communities of Play*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 2009.
- Peña-López, I. «The personal research portal». *Open Source Business Resource* (February 2008), p. 23-27 (en línea) [Fecha de consulta 1.2.2008]. Ottawa: Talent First Network. <http://www.osbr.ca/ojs/index.php/osbr/article/view/517/476>
- Pujadas, J. J. y Comas, A. *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC, 2004.
- Mayans, J. *Género chat o cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Rheingold, H. *Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, 1994.
- Roig, T. *Cine en conexión: Producción industrial y social en la era crossmedia*. Barcelona: Editorial UOC, 2009.
- Sade-Beck, L. (2008). «Internet ethnography: Online and offline». *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 3, n.º 2 (2008), p. 45.
- Silver, D. y Massanari, A. *Critical cyberculture studies*, vol. 57. New York: New York University Press, 2006.
- Silver, D. «Internet/cyberculture/digital culture/new media/ fill-in-the-blank studies». *New Media & Society*, vol. 6, n.º 1 (2004), p. 55-64.
- «Looking Backwards, Looking forward: Cyberculture Studies 1990-2000». En: Gauntlett, D. (ed.). *Web Studies: rewriting Media Studies for the Digital Age*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 19-30.

Slater, D. «Social Relationships and Identity Online and Offline». En: Livingstone, L. L. S. (ed.). *Handbook of New Media: Social Shaping and Consequences of ICTs*, 2002, p. 533-546.

Turkle, S. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Touchstone Books, 1997.

Ward, K. «Cyber-ethnography and the emergence of the virtually new community». *Journal of Information technology*, vol. 14, n.º 1 (1999), p. 95-105.

Wellman, B. «The three ages of Internet studies: ten, five and zero years ago». *New Media & Society*, vol. 6, n.º 1 (2004), p. 123-129.

Wellman, B. y Haythornthwaite, C. *The Internet in Everyday Life*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Wouters, Paul y Beaulieu, Anne. «Imagining e-science beyond computation». En: Hine, Christine (ed.). *New Infrastructures for Knowledge Production: Understanding E-Science*. Hershey, PA: Information Science Publishing, 2006.