Documentos CIDOB

Dinámicas Interculturales; 10

Pensar las Dinámicas Interculturales. Aproximaciones y perspectivas.
Foro de doctorandos.
Con la colaboración de: Mario Samaniego Sastre

Fundación CIDOB - Calle Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España - Tel. (+34) 93 302 6495 - Fax. (+34) 93 302 6495 - info@cidob.org

www.cidob.org

documentos
CIDOB

Serie: Dinámicas interculturales
Número 10. Pensar las dinámicas interculturales. Aproximaciones y perspectivas

© Andrea Amolef Gallardo, Andrea Avaria Saavedra, Joaquín Barriendos Rodríguez, Mar Binimelis Adell, Enrique Díaz Álvarez, Claudia Gallardo Rodríguez, Isabel Llano Camacho, Sofía Malagón Gutiérrez, Luisa Martínez García, Yago Mellado López, Wara J. Saavedra Montaño, Mario Samaniego Sastre y Amarela Varela Huerta
© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions
Elisabets, 12
08001 Barcelona
Tel. 93 302 64 95
Fax. 93 302 21 18
E-mail: publicaciones@cidob.org
URL: http://www.cidob.org

Depósito legal: B-35.860-2004
ISSN: 1698-2568
Imprime: Cargraphics S.A.

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L.
Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Barcelona, julio de 2007

PENSAR LAS DINÁMICAS INTERCULTURALES
Aproximaciones y perspectivas

Andrea Amolef Gallardo
Andrea Avaria Saavedra
Joaquín Barriendos Rodríguez
Mar Binimelis Adell
Enrique Díaz Álvarez
Claudia Gallardo Rodríguez
Isabel Llano Camacho
Sofía Malagón Gutiérrez
Luisa Martínez García
Yago Mellado López
Wara J. Saavedra Montaño
Mario Samaniego Sastre
Amarela Varela Huerta

Con la colaboración de:
Mario Samaniego Sastre

Julio de 2007

Sumario

Prólogo
Josep Ribera 7
Introducción
Yolanda Onghena 9

Capítulo I
Interculturalidad y producción cultural: cine, televisión y música
Introducción 13

Wara J. Saavedra Montaño
Contextos de emergencia e insurgencia: prácticas de representación de las migraciones contemporáneas en la producción cinematográfica europea ... 15
Luisa Martínez García
Ficción televisiva e identidad cultural: un primer paso hacia el diseño de políticas interculturales de programación televisiva 25
Isabel Llano Camacho
Las músicas latinas en Barcelona y su producción (inter)cultural 32

Consideraciones finales 48
Referencias bibliográficas 48

Capítulo II
La dimensión subjetiva de la interculturalidad
Introducción 53

Joaquín Barriendos Rodríguez
De las políticas de reconocimiento a la reciprocidad en la pluralidad. Nuevas formas de subjetivización radical desde la diferencia 56
Enrique Díaz Álvarez
Sujeto e interculturalidad 63
Yago Mellado López
¿Política de la pluralidad o pluralidad de la política? 72
Claudia Gallardo Rodríguez
Nuevas perspectivas de la ciudadanía en el contexto intercultural 82

Referencias bibliográficas 90

Capítulo III
Prostitución y ordenanza cívica, en el marco del modelo de gestión e identificaciones en Barcelona
Introducción 95

Mar Binimelis Adell
Sobre Barcelona como modelo de ciudad 97
Amarela Varela Huerta
Sobre la Ordenanza Cívica y su modelo de ciudadanía 103
Andrea Amolef Gallardo
La Ordenanza Cívica y la prostitución callejera en el discurso periodístico 109

Consideraciones finales 116
Referencias bibliográficas 117

Capítulo IV
Interculturalidad e institucionalidad
Introducción 119

Andrea Avaria Saavedra
El Estado y la incorporación de las diferencias. ¿Problema resuelto? 122
Sofía Malagón Gutiérrez
Interculturalidad y donación de organos para trasplante 140

Referencias bibliográficas 155

Reacciones e interpelaciones desde los textos: ¿comentario crítico?
Mario Samaniego Sastre 159

Abstracts 175

Prólogo

Josep Ribera
Director de la Fundación CIDOB

Hace ahora unos 10 años que la Fundación CIDOB apostó por las dinámicas interculturales como uno de los ejes centrales del trabajo de la institución, y abrió un programa entero dedicado a ellas. Desde entonces, este programa ha venido aportando nuevas propuestas que han enriquecido profundamente el trabajo de la institución.

Una de estas propuestas fue la que se planteó como "Sesiones de doctorandos", que en su momento surgió con la intención de abrir un espacio para el diálogo con los estudiantes en esta línea de investigación. Estas sesiones, por su trabajo constante, se han transformado en un foro, de discusión e intercambio de ideas. En él vemos no sólo una herramienta más de trabajo en el área de interculturalidad, que puede aportar nuevas reflexiones, sino también una experiencia innovadora para el conjunto de la Fundación CIDOB y que puede constituir un modelo para experiencias similares en otros dominios de investigación de nuestra institución.

En este sentido, es una gran satisfacción presentar esta publicación que recoge parte del fruto de dos años de trabajo desarrollado por parte de los estudiantes. El presente volumen no sólo aporta una rica reflexión sobre las dinámicas interculturales sino que además consolida el espacio generado por el Foro de doctorandos como espacio de referencia.

Introducción

Yolanda Onghena
Coordinadora del Programa Dinámicas Interculturales de la Fundación CIDOB

Después de varios años de reflexión a través de seminarios internacionales organizados por el programa Dinámicas Interculturales y su red internacional de colaboradores, hemos pensado que la mejor manera de renovar la reflexión es estimular la investigación y hacer participar de manera directa a los jóvenes investigadores en el programa. Esta participación requería una dinámica específica, ya que el objetivo principal era apoyar su investigación, sin interferir en ella. Por un lado, había un deseo de cubrir la carencia de teoría de fondo para abordar una nueva realidad social y, por el otro, existía nuestro deseo de apoyar la investigación e inquietud académica que se dirigiera en este sentido.

Se creó así en 2004, dentro del programa Dinámicas Interculturales de la Fundación CIDOB, un Foro de doctorandos como un espacio de reflexión e intercambio permanente. Pretendíamos de este modo crear un espacio interdisciplinario independiente que generara su propia reflexión sobre las relaciones interculturales al mismo tiempo que se apoyaba su investigación.

Las primeras sesiones del Foro de doctorandos fueron dinamizadas por Mario Samaniego de la Universidad Católica de Temuco (Chile), y se dedicaron a la puesta en común de los diferentes intereses y preocupaciones de los investigadores procedentes de disciplinas diversas. A partir de ese momento, se iniciaron una serie de presentaciones de los diferentes proyectos de tesis de cada uno de los participantes que ocuparon el primer año de trabajo.

Al final de este primer curso académico se replanteó la dinámica del grupo y se decidió dar un paso adelante para ofrecer reflexiones más en

profundidad realizadas en el seno del grupo. Es así como surgen los talleres del curso 2005/2006 de los que aquí se presenta el resultado en forma de Documentos CIDOB. La intención fue la de aglutinar cinco temas centrales (cuatro de los cuales aparecen aquí como capítulos) pensados desde tres ejes fundamentales: actores, espacios y dinámicas.

Esta reflexión ha dado lugar a un conjunto de textos que tienen como punto en común su perspectiva crítica. La mayor parte de las discusiones se sitúan en un espacio intermedio entre las demarcaciones categóricas. Así, la inmigración aparece como un universo que liga (en la conciliación o en el conflicto) universos aparentemente separados. Lo cultural por su parte aparece como un medio de unión social, pero al mismo tiempo, se resalta su poder de denuncia y de transformación social. Y lo político e institucional se concibe como la producción y gestión de discursos y prácticas hegemónicas, y al mismo tiempo, como mecanismos emancipadores y transformadores de dicha hegemonía. Cada autor intenta pensar (ya sea ligado a la tradición postcolonial, a la de los estudios culturales, al debate teórico político del multiculturalismo, a los estudios visuales...) desde ese flujo de interconexión en constante transformación que son las dinámicas interculturales.

Los textos aquí compilados se enfrentan, desde esta perspectiva, con la producción cultural fruto de ese intercambio (capítulo I), con la concepción del sujeto político necesaria para dar cuenta de esa interconexión (capítulo II), con los procesos sociales de construcción o transformación de la propia definición de sí-mismo en marcos identitarios marcados por nuevas categorías (capítulo III), y finalmente, en las transformaciones exigidas al ámbito institucional y las diferentes formas de darle cabida y respuesta (capítulo IV).

Por otro lado, durante estos tres años, y siempre con la intención del intercambio, el foro se ha enriquecido con la presencia de diferentes académicos reconocidos para poder discutir de una manera pausada y cercana. Así, hemos contado con la colaboración de Marc Augé (École de Hautes Études en Sciences Sociales de París), Mario Samaniego (Uni-

versidad Católica de Temuco, Chile), John Rex (Universidad de Warwik), Ulf Hannerz (Universidad de Estocolmo), Danilo Martuccelli (CNRS-Universidad de Lille), Armando Silva (Universidad Nacional de Colombia), Jesús García Ruiz (École de Hautes Études en Sciences Sociales de París) y Gemma Orobitg (Universidad de Barcelona). También han participado en el foro estudiantes de doctorado a nivel internacional como Sol Ayarza (Universidad de Buenos Aires), Ygit Aksakoglu (Universidad de Bilgi), Juan Domingo Ramírez (Universidad Austral de Chile) o Mariana Mora Bayo (Universidad de Austin). A todos ellos, académicos y estudiantes, queremos agradecer muy sinceramente su presencia y colaboración.

CAPÍTULO I
INTERCULTURALIDAD Y PRODUCCIÓN CULTURAL: CINE, TELEVISIÓN Y MÚSICA

Resumen

El siguiente capítulo trata sobre la cuestión de la representación del otro en la producción cultural. En concreto se abordan tres investigaciones en curso que analizan la representación de la inmigración en distintos ámbitos geográficos: la primera, es una aproximación a las representaciones de las experiencias migratorias contemporáneas en la producción cinematográfica desarrollada en Europa; la segunda, es el estudio de las representaciones y referentes generados en la ficción televisiva de la cadena autonómica de Cataluña; y la última, es una investigación sobre las músicas latinas en Barcelona y su incidencia en las relaciones interculturales.

Introducción

La presencia de lo cultural en la vida humana evidencia la capacidad de los sujetos para crear nuevas significaciones y sentidos con respecto a los órdenes establecidos. A la vez, supone considerar la discordancia y el conflicto que se da entre lo que en una determinada época histórica se piensa como lo ideal y lo que se experimenta realmente en la misma (Herrera, 2005). De tal forma, lo cultural se configura como el conjunto de procesos a través de los cuales representamos e instituimos imaginarios de lo social de nuestro propio ámbito y de lo ajeno. Para ello "lo cultural" requiere de modos de materialización –productos–, como la producción televisiva, la producción cinematográfica o la producción cultural. Por ello estudiaremos aquí la industria cultural del cine, la ficción televisiva y las músicas latinas en Barcelona como productoras de referentes de identidad y de representaciones que conecten, al mismo tiempo, con la igualdad y la diferencia de los sujetos, con lo intercultural.

Mediante estos estudios, proponemos desarrollar relaciones conceptuales y contextuales que respondan al carácter dinámico de la problemática cultural, de las identidades, de las representaciones y de las relaciones de poder que están en constante confrontación. En este sentido, pensamos que tales relaciones no son siempre jerarquizadas ni de causa-efecto; probablemente, también sean contradictorias, circulares, tendiendo a lo híbrido más que a lo dicotómico.

En la revisión bibliográfica que supuso la elaboración del siguiente documento observamos que la conceptualización de interculturalidad da lugar a cierta ambigüedad, y que a menudo tiende a polarizarse con nociones como multiculturalidad y pluriculturalidad. En consecuencia, para la debida compresión de este texto, hemos optado por utilizar la noción "prácticas interculturales" para hacer referencia al ejercicio de comprensión de lo diferente, de lo ajeno, en un espacio socialcultural heterogéneo. Uno de los escenarios, que se sugiere para las prácticas culturales que se proponen, es lo cotidiano, como lugar donde operan las industrias culturales mencionadas.

Contextos de emergencia e insurgencia: prácticas de representación de las migraciones contemporáneas en la producción cinematográfica europea

Wara J. Saavedra Montaño
Doctoranda en Ciencias de la Comunicación (UAB)
wara_julieta@yahoo.com

La presencia de los nuevos flujos migratorios genera dilemas y conflictos a la vez que beneficios y oportunidades tanto en lo social como en lo cultural pero, sobre todo, en palabras de Anthony Giddens (2000), hace que Europa sea más étnicamente heterogénea de lo que hasta ahora ha sido. Por otro lado, Arjun Appadurai (1996) afirma que los desplazamientos de poblaciones y la convivencia multicultural dotan a la imaginación de un nuevo poder singular en la vida social; productos culturales como el cine son fuente y espacio de operación de las dinámicas de negociación de identidades. Es así que en torno a los movimientos migratorios contemporáneos se han desarrollado distintos tipo de relaciones y representaciones culturales, muchas de ellas generadas en el campo de la cultura visual. Las mismas difieren de acuerdo a las especificidades de los movimientos, ya que no es lo mismo el proceso cultural resultado de una inmigración económica-laboral que el de la inmigración por problemas políticos o el exilio, y existe la necesidad de diferenciar los tipos de experiencia migratoria y de no homogenizar las características de las representaciones culturales sobre las mismas.

Las apreciaciones de Giddens y Appadurai son una invitación para observar y analizar la repercusión de la inmigración en la evolución de la producción cultural en las sociedades de acogida, relacionándola con procesos de mestizaje e hibridación y asumiendo que las comunidades inmigradas no solo son objeto de múltiples representaciones en la producción cultural condicionada por los contextos, sino que también son actores fundamentales en el contexto contemporáneo de producción cultural, así como los son en los campos social, económico y político. Es

decir, son una invitación a reflexionar sobre la construcción de identidades y la ciudadanía cultural desde el campo de la producción cultural. Ello debido a que ciudadanía implica tener derechos sociales y culturales, entre ellos, el derecho a la representación cultural y a la participación y pertenencia a grupos de identidad cultural y social distintos.

En lo que sigue, se realiza una aproximación de orden contextual a la emergencia de las prácticas de representación de la identidad y la diferencia desarrolladas en ciertas cinematografías europeas, cuya característica es la representación de la experiencia migratoria de turcos, kurdos y norteafricanos en Europa. Los casos que se describen corresponden a dinámicas de autorepresentación y son el cine *beur* en Francia y el cine turco-kurdo alemán. Para ello, hubo la necesidad de realizar ciertas precisiones de orden conceptual que nos permitiesen establecer las relaciones entre cine y procesos migratorios contemporáneos; también fue necesario situar el contexto general en torno a las migraciones contemporáneas, para finalmente, aproximarnos a las especificidades de cada uno de los casos.

Precisiones conceptuales y contextuales

Definimos el cine como un producto cultural y un espacio de intermediación, en el cual confluyen narrativas sociales y se generan dinámicas de representación de identidades culturales y sociales. En consecuencia, es un agente con potencialidades de suscitar ciertas transformaciones de orden social, político, cultural o económico, que integra un proceso y un sistema cultural más amplio que lo relaciona con actividad de ocio, actividad creativa e industria cultural. Como afirma Michelle Lagny, el cine vehicula representaciones que ejercen una fuerza ideológica y política que proviene de los modos de expresión de la identidad cultural del grupo que las produce (Lagny, 1997); de ahí que la importancia de estudiar la imagen recae en que ahora más que en el pasado, la referencia a la diferencia es simbolizada por imágenes (Bensalah, 2005). Entonces, como punto de partida, se situó dichas cinematografías

dentro un proceso cultural[1] que evita pensarlas como unidades desvinculadas. También se consideró que los factores potencialmente constitutivos de dicho proceso cultural son: la inmigración de países del tercer mundo hacia Europa y con los que Europa tiene relaciones históricas, económicas y culturales; la identidad cultural y la necesidad política y cultural de la construcción discursiva del *otro.*

Respecto a las prácticas de representación, se entiende que son formas de ordenar el imaginario social. Shotat Ella y Stam Robert (Shohat y Robert, 2002) sugieren que las representaciones en la esfera de la cultura popular tienen efectos en otras esferas de representación, en particular, en la política. Así, la negación de la representación estética de lo subalterno ha sido el corolario a una negación literal continuada en la historia en los procesos de representación política, económica y legal. En este sentido, las representaciones generadas en el espacio de la producción cultural tienen amplias implicaciones en contextos y sujetos reales, donde las expresiones culturales no son ajenas a los síntomas sociales ni políticos, recayendo en ello su condición de barómetros sociales. Por tanto, las representaciones constituyen sistemas de producción de significados que permiten representar el mundo ante nosotros y ante los otros; son modos de expresión y prácticas de legitimación de las identidades culturales de la sociedad que las genera; a la vez, son formaciones discursivas donde ideología y relaciones de poder se perpetúan o se transforman. La importancia del debate sobre las mismas se debe a que son producto de procesos sociales y culturales de producción simbólica, y son material de conflicto y negociación entre los diversos actores sociales y culturales que promueven sus propias representaciones y las de otros, así como sus propias diferencias (Mato, 1996).

1. Por procesos culturales se hace referencia al "conjunto de factores sociales que acompañan la puesta en operación, construcción y circulación de los objetos" (Sorlin, 1985:67).

Por otro lado, no es posible hablar de identidades desnudas de lo representado, ni de representaciones autónomas, desvinculadas de los sujetos representantes. En consecuencia, toda identidad colectiva requiere de mecanismos de objetivación que la sitúen en un lugar social y simbólico. En este sentido, el cine europeo es un componente de la subjetividad de una comunidad que refleja y crea identidades personales y colectivas, a la vez que permite explorarlas e interrogarlas revelando los mitos e imágenes que dan forma a las visión de una comunidad y su identidad (Everett, 1996). Entonces, las prácticas de representación sobre la experiencia migratoria en los casos que estudiamos, son resultado de relaciones establecidas en el curso del tiempo entre lo político, lo económico, lo social-estructural, lo cultural y la imaginación como hecho social. Forman parte del complejo entrecruzamiento de categorías y narrativas identitarias acerca de un *nosotros* y las alteridades generadas a través del tiempo y contextos determinados, es decir, constituyen parte de las narrativas culturales que son telón de fondo para la configuración de las identidades contemporáneas. Ello se debe a que el flujo global de personas no implica un desarraigo de identidades, pues como explica Marie Gillespie "todas las identidades se sitúan en un tiempo y espacio simbólico, en geografías imaginarias que están estrechamente vinculadas con tradiciones inventadas, con mitos, con experiencias individuales y eventos históricos" (Gillespie 1995:16).

Desde la precisión contextual, en la Europa de la década de los noventa, la inmigración y el racismo asociado a ella se convirtió en problema explosivo. La presencia de gran número de inmigrantes pobres de África, Asia y América Latina que entraban en Europa, así como la disolución de la Unión Soviética y demás cambios en Europa del Este llevaron a los gobiernos de la parte occidental del continente a endurecer sus políticas de extranjería. Políticamente, en este periodo adquirió legitimidad el discurso del riesgo del choque de civilizaciones el cual se canalizó en el discurso radical de los brotes de ultra derecha. Así por ejemplo, en distintos escenarios políticos europeos tuvo lugar el auge social y electoral de formaciones políticas ultraderechistas como el Front National francés, Die

Republikaner alemán, el Freiheitliche Partei Österreichs austriaco, la Alleanza Nazionale y la Lega Norte italianas, el Vlaams Blok y el Front National belgas y el Centrumdemocraten holandés que basan su fortalecimiento y apoyo popular en la recesión económica, la crisis del sistema de partidos y el crecimiento incontrolado y masivo de la inmigración procedente de países en desarrollo (Santamaría, 2002). Es decir, se propició la electoralización de la inmigración, así como las retóricas de exclusión basadas en el miedo y la enajenación cultural de las comunidades inmigrantes que supuestamente amenazarían la identidad nacional de los países anfitriones (Stolke, 1993).

En este panorama, dos puntos conflictivos en torno a la inmigración salen a relucir en las cinematografías que reseñamos: a) la repercusión de la densidad simbólica en torno a la inmigración en el ámbito político, jurídico-institucional y mediático (Santamaría, 2002); b) el racismo anti-inmigrante que articula estructuras de exclusión y violencia a partir de estereotipos y prejuicios étnicos y culturales. Es decir, en la construcción discursiva de la inmigración en el espacio de la producción cultural confluyen categorías discursivas que provienen del ámbito político, jurídico y mediático y representaciones con las que se han problematizado a las minorías étnicas, vinculando, de esta manera, etnicidad a inmigración. La producción cinematográfica es, como otros productos culturales, crisol de tales representaciones. En este sentido, el cine europeo no es una expresión compacta y uniforme, sino que está constituido por una serie de expresiones que generan retratos de los europeos y del resto del mundo de diferentes modos, sin que ello signifique que esté liberado de la reproducción de representaciones estereotipadas[2].

2. "Filmic images have mirrored the major events which have marked the 20th century; have investigated its harshest realities, and have increasingly shaped the way in which Europeans see ourselves" (Everett, 1996:8).

De esta manera, voces no tradicionales y socialmente marginadas llamaron y llaman la atención por sus propuestas fílmicas, cuyo tema principal es la experiencia migratoria abordada desde las comunidades inmigradas –es decir, auto-representación de la inmigración. Dichas películas están siendo utilizadas para explorar condiciones históricas e interrogar identidades personales y colectivas por lo que son un tipo de metáforas culturales[3] pero también histórico-sociales reproducidas y discontinuadas en la producción cultural. Más allá de la visión subjetiva del autor y de su comprensión desde el universo individual de los realizadores, interesa mostrar su vínculo con el contexto desde donde emergen y al que responden, pues es en la relación con los contextos que se entraman relaciones de poder en la convivencia multicultural.

El cine *beur* francés y el cine turco-kurdo alemán –*Kannack Attack*– ejemplifican este tipo de producciones, pues ambos se caracterizan por su aparente tradición alternativa y militante a partir de la auto-representación de su experiencia migratoria y de su lugar social en las sociedades francesa y alemana. Su importancia recae en que suponen un cambio en la posición de enunciación que tradicionalmente pertenecía a las mayorías dominantes y, por otro lado, en que ambos casos al corresponder a una perspectiva minoritaria, pueden traer consigo nuevas estrategias de representación y de contestación cultural (Bhabha, 2002; Tarr, 2005), así como nuevos modos de continuidad.

Respecto al primer caso, el término *beur* hace referencia a los argelinos y norteafricanos de origen árabe que nacieron y crecieron en los barrios de los suburbios de las metrópolis francesas conocidos como *banlieues*. La producción cultural que se identifica con el movimiento *beur* –entendido

3. Por metáforas culturales, entendemos: "Son las imágenes desde las que accedemos a la realidad recreándola, cumplen una función de acceso creativo a la realidad: de superación de lo sólido y aparentemente inmutable" (Bhabha, 2002: 165)

como un conjunto de manifestaciones públicas sociales, políticas, mediáticas, culturales y artísticas– no se limita al ámbito cinematográfico, sino que también explora la literatura y la música. Por tanto, detrás de la palabra *beur* se aglutina una serie de prácticas políticas y culturales reivindicativas.

La producción cultural de los *beur*s está condicionada por situaciones político-sociales; en particular, por la emergencia de actitudes y discursos xenófobos dirigidos principalmente contra la comunidad árabe que fueron y son promovidos por el Frente Nacional y son justificados por la crisis económica y el alto índice de desempleo. Estos discursos lograron provocar en 1983 el llamado *verano sangriento* que supuso una serie de ataques racistas. En respuesta a las acciones promovidas por la extrema derecha, la comunidad inmigrada norteafricana, en especial sus jóvenes, se organizó y surgieron movimientos ciudadanos y asociaciones vecinales y culturales que catalizaron y catalizan las necesidad de visibilidad y de adquisición de derechos ciudadanos y culturales de los jóvenes norteafricanos, inmigrantes de segunda generación.

En este contexto, el cinema *beur* hace referencia a una serie de películas independientes realizadas por y sobre la segunda generación de inmigrantes de descendencia magrebí establecida en Francia, principalmente argelinos. Ana Martín Moran afirma que "la comprensión de la aparición y difusión del cinema *beur* requiere de coordenadas que lo liguen forzosamente con la irrupción en el espacio público francés de la cuestión de la inmigración, entendida como uno de los problemas centrales de la política francesa y como foco de encendidos e intensos debates que, desde los años ochenta, se han venido manteniendo en el seno de esta sociedad" (Martín Morán: 2006: 5). El cine *beur* responde a esta situación con su propia representación de los conflictos y tensiones de las experiencias de inmigrantes postcoloniales en Francia. Su característica principal es el cuestionamiento de la identidad de lo marginal y de la situación de exclusión social, política y cultural en el país de acogida. Pero también supone una crítica al cine francés dominante que "ha tendido a marginar las voces y narrativas conflictivas de los *otros* poscolo-

niales y ha reproducido jerarquías étnicas fundadas en la supremacía de la cultura y la identidad blanca y metropolitana" (Tarr, 2005: 3).

Finalmente, en relación a la clasificación de su filmografía, según Mohamed Bensalah (2005) es preferible hablar de generaciones temáticas más que de categorizaciones cronológicas o basadas en el lugar de procedencia. La primera generación la constituyen películas de denuncia de la opresión que padecían los inmigrantes en Europa: *Mektoub* de Ali Ghanem, *Soleil O* de Med Hondo, *Les uns les autres* de Mohamed Bensalah, *Alí en el país de los espejismos* de Ahmed Radechedi y *Los embajadores* de Naceur Ktari. Una segunda generación temática se caracteriza por la reivindicación etno-identitaria y a ella corresponden títulos como *La pata coja entre dos fronteras* de Mohand Bensalama y Monique Martineau, *Alí en el país de las maravillas* de Djohra Aborda y Alain Bonnamy, *La otra Francia* de Ali Ghanem y *Hexágono* de Malik Chibane. La tercera generación, por su parte, dio lugar a producciones más elaboradas en las que el exilio, vivido como una obligación, era la promesa para un futuro mejor. En este periodo se inscriben películas como *Baton rouge* de Rachid Bouchareb, *El té de menta* de Abdelkrim Bahloul y *Un amor en París* de Merzak Allouache. Finalmente, la última generación, que es la que mayor visibilidad y lectura política ha adquirido, hace una crítica radical de la sociedad y de las instituciones. En ella se pueden citar películas como *Le thé au harem d'Archimède* (1985) y *La Fille de Keltoum* (2000) de Medí Charef, *Mémories d'immigrés* (1998) y *Inch' Allah dimanche* (2001) de Yamina Benguigui ó *La Faute á Voltaire* (2001) de Abdel Kechiche, entre otras.

Tras esta revisión del cine *beur*, pasaremos a continuación a la presentación del segundo caso, el llamado cine *Kannack* Attack o cine turco-kurdo alemán. Turcos y kurdos son parte del fenómeno de inmigración laboral denominado *guest workers* o *gästabeiter* que ocurrió en la década de los sesenta durante el boom económico alemán, época en la que Alemania se vio en la necesidad de importar mano de obra extranjera. Pese a haber nacido o haberse criado en Alemania, muchos turcos y kurdos alemanes no fueron tratados como ciudadanos alemanes. Por otro lado,

las comunidades turca y kurda se resistieron a las políticas de asimilación para poder votar en las elecciones turcas y mantener su lengua original, cultura, religión y nacionalidad. Según Claus Leggewie (1996), esta situación ha creado un clásico caso de exilio revertido, en el cual, inicialmente la etnicidad adquiere mayor peso que la nacionalidad.

El cine turco-kurdo alemán pertenece a la comunidad turca más grande en el mundo fuera de Turquía, cuya mayor concentración demográfica se encuentra en Berlín. Es importante resaltar que es una población diversa en términos de etnicidad, religiosidad, nacionalidad, ya que hay entre ellos principalmente kurdos de Turquía, Irán, Irak y Siria (Kinzer, 1998). Según Hammed Naficy (2001), los jóvenes cineastas son hijos y nietos de estos trabajadores turcos y kurdos y su obra constituye una metáfora que caracteriza las culturas dentro de otras culturas. Sus trabajos retratan la vida de los inmigrantes turcos en Europa, en particular durante la década de los ochenta y noventa, época en la que aumentó la intolerancia con los *guest workers* y sus descendientes.

Esta compleja historia social de inmigración turca y kurda da cuenta de la tematización y narrativa del cine turco y kurdo hecho en Alemania, cuya característica principal es según Yusek Yavoux, "la proximidad a la cotidianidad conflictiva del *otro*. La condición de *inmigrante*, los inmigrantes y sus connotaciones en la sociedad alemana, a ello se debe el auge, tal vez porque en pleno siglo XXI las restricciones para la inmigración son muchas, y se constata hasta en el cine que Alemania no ha hecho mucho por integrar a los inmigrantes"[4].

4. Yusek Yavoux es director kurdo-alemán. Durante los noventa realizó distintos documentales sobre la situación de los inmigrantes turcos y kurdos en Alemania. Posteriormente hace *Chicos de abril* y *Un poco de libertad*, películas que retratan la situación de las segundas y terceras generaciones de inmigrantes turcos y kurdos. Entrevista realizada en enero de 2006, Barcelona.

La emergencia y primeros reconocimientos al cine turco y kurdo alemán se dio en los años noventa. Rainer Weimer Fassbinder había muerto y Wim Wenders se trasladaba a Estados Unidos, acontecimientos que para Yavoux desestabilizaron la tradición del cine alemán que se había forjado en la década de los sesenta y setenta. Es en ese momento cuando comenzó a hablarse de estos nuevos cineastas (*Kannack Attack*), intentando dar un nuevo significado y rostro a la cultura cinematográfica alemana. El Instituto Goethe tuvo un papel importante en la valoración y desarrollo del cine turco-kurdo alemán, se constituyó en su principal promotor y divulgador e intentó presentarlo como parte de la cultura alemana. Algunos de los realizadores representantes de este tipo de producción cinematográfica son: Tunc Okan, Erden Kiral, Yilmaz Arslan, Enis Guyan, Rasim Konyar, Tuncel Kurtis y realizadores kurdo-turcos como Nizamettin Aric, Ismet Elci.

Para terminar, consideramos que las experiencias cinematográficas reseñadas son de utilidad para explorar condiciones históricas y para interrogar identidades personales y nacionales de los grupos sociales y culturales en los que se generan; y constituyen en un tipo de metáforas culturales e histórico-sociales, reproducidas y discontinuadas en la producción cultural. También cabe mencionar que el flujo global de imágenes vinculadas con los movimientos poblacionales participa de un complejo proceso de negociación o permanencia de las identidades culturales. En este sentido, el cine es fuente y espacio de operación de las dinámicas de negociación de identidades y relaciones interculturales.

Por otro lado, el cine *beur* y el cine turco-kurdo alemán suponen un cambio en la posición de enunciación que tradicionalmente pertenecía a las mayorías dominantes, y que en estos casos corresponde a una perspectiva minoritaria; hecho que puede traer consigo nuevas estrategias de representación y de contestación cultural (Bhabha, 1994; Tarr, 2005), así como nuevos modos de continuidad.

Finalmente, es necesario insistir en la reflexión sobre la ciudadanía desde los campos de la producción cultural y las representaciones de identidades,

pensando en que la afirmación de las identidades culturales y colectivas es esencial en la construcción de la ciudadanía, para que ésta no se limite sólo a mecanismos de representación sino que se extienda al de participación y sentido de pertenencia. El concepto de ciudadanía no se limita al acceso a mecanismos de representación institucionales, ni a la adquisición de derechos civiles, jurídicos y políticos, todos ellos fundamentales. La ciudadanía también implica tener derechos sociales y culturales, entre ellos, el derecho a la representación cultural y a la participación y pertenencia a grupos de identidad cultural y social distintos. Como afirma García Canclini, "la ciudadanía se refiere a las prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia. Y lo que da sentido de pertenencia es la posibilidad de tener acceso a lo mismo que el grupo de referencia, tanto en materia de bienes como de servicios" (2002: 02). Entonces, de lo que se trata es de abordar las imágenes visuales como parte de una comprensión integral de los individuos, de las ideas y de las sociedades que las producen, donde la visión se convierte en un tema de actores sociales y sociedades, y la imaginación se hace fundamental para pensar el análisis cultural en la modernidad tardía y las relaciones de poder que se establecen.

Ficción televisiva e identidad cultural: un primer paso hacia el diseño de políticas interculturales de programación televisiva

Luisa Martínez García
Doctoranda en Comunicación Audiovisual (UAB)
luisa.martinez@uab.es

La intención de este artículo es situar los contenidos de la ficción televisiva dentro del terreno de lo social, de lo cotidiano, para vislumbrar la implicación de éstos en la configuración de referentes de identidad. Una identidad cercana a la vida cotidiana del sujeto, una identidad que se va

definiendo y redefiniendo día a día, una identidad cultural. "La cultura como ese espacio simbólico donde se pone mucho más énfasis en la importancia de las emociones y sentimientos humanos, expresión humana y comunicación" (Lull, 1997:59).

Este trabajo parte del interés por tratar de responder a las preguntas formuladas por James Lull (1997) respecto a qué se debe hacer referencia cuando se habla de identidad cultural, pues las preguntas no sólo son: "¿Quién soy?" o ¿A dónde vamos?", sino también: "¿Cómo me siento?". Se propone un estudio de las representaciones y referentes que construye la ficción televisiva de la cadena autonómica de Cataluña. El fin es el de sentar las bases de un análisis mayor que tiene como objetivo final el diseño de *políticas interculturales* de la programación televisiva que incidan directamente en el diseño de los contenidos televisivos de Televisión de Cataluña (TVC).

La propuesta en concreto es que la televisión autonómica asuma el papel de mediadora cultural. Las directrices, por tanto, de esta exposición son la ficción televisiva, la identidad cultural y el consumo de productos culturales en un contexto multicultural.

Contexto de la discusión

La discusión se plantea desde la televisión autonómica en primer lugar, por la proximidad del medio con la población local, espacio donde interactúan los flujos de poder y de sentido; y, en segundo lugar, por la infraestructura técnica y posibilidades económicas que tienen dichos medios para afrontar las propuestas que se esbozan. La localización geográfica de la propuesta es Cataluña, la comunidad autónoma con el índice más alto de España en inmigración.

El panorama social de Cataluña ha vivido en los últimos 10 años procesos de inmigración importantes desde el punto de vista cualitativo y cuantitativo. La migración histórica proveniente del interior del Estado español pasó a segundo término para otorgar protagonismo a flujos de

origen sudamericano, africano y asiático primordialmente. Según el *Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración* del 31 de diciembre de 2005, 2.738.932 extranjeros residen legalmente en España, de los que 606.636 habitan en Cataluña, y representan un 22% del total de extranjeros registrados. En segundo lugar se sitúa la Comunidad de Madrid, con 556.952 extranjeros, un 20,33% del total que habitan en el país. Esta inmigración, obviamente, no tiene el mismo *background*, lengua, cultura, referentes y códigos, pero convive en el mismo espacio-tiempo con la población autóctona.

Televisión

Raymond Williams, teórico inglés que realizó importantes aportes para el estudio de la televisión desde la sociología, desarrolló textos sobre medios de comunicación, especialmente de la televisión y sus formas culturales y tecnológicas. En su libro *Television* (1990) concluyó tres puntos de mira para analizar dicho medio partiendo de una óptica que sitúa a la televisión como una tecnología cultural que ha repercutido en la tecnología y en la sociedad y que, a su vez, ha construido su historia a partir de la suma de otros medios y descubrimientos ya existentes. En consecuencia, Williams ha escrito la historia social de sus usos. El tema enriquecedor de todas estas posibilidades de visionar la televisión son las convenciones, negociaciones del medio –y de los mensajes emitidos– con el individuo para poder percibir, codificar, traducir y "entender" los contenidos.

Por su parte, Dominique Wolton en su libro *Elogio del gran público* (1995) desvela las características de la televisión y las tipifica en espectáculo, representación, identificación y racionalización. Del listado anterior nos quedamos con las características de identificación y representación, ambas situadas en el contexto de lo social, que parten de la relación de los contenidos mediáticos con la sociedad, y que son las que permiten la conjugación entre televisión e identidad cultural.

Existe una relación evidente entre el consumo de productos culturales, específicamente de la ficción televisiva, y los procesos que se dan en cascada como el de identificación, reconocimiento y rechazo, entre otros. Definitivamente se consumen representaciones, ya sea de grupos sociales y/o de espacios. En las series de ficción viene dado por la narración, temáticas, personajes y contextos. Cada uno de estos elementos contiene una carga simbólica importante, cada uno de ellos en conjunto o separados posibilita un proceso de cognición, de identificación de rasgos comunes y/o diferentes a las del sujeto que las consume.

Identidad cultural

Paul Gilroy (1998), otro analista representativo de los llamados Estudios Culturales y catedrático de Sociología en el Goldmith´s College, plantea que hay tres conceptos claves entretejidos dentro del concepto identidad: la subjetividad, la igualdad y la solidaridad. De ellos rescatamos el de solidaridad, pues guarda estrecha relación con la función de vínculo social de la televisión, expresada por Wolton (1995), ya que ambos se insertan en la estructura social y parten de una relación con el otro. La identidad cultural para esta discusión es ante todo producto de una construcción social.

Las pistas que nos va desvelando este entramado conceptual apuntan a un proceso elástico, variable, móvil, deforme, sin valor y peso absoluto; la identidad como proceso en constante construcción-reconstrucción sin término y principio establecido. "Las identidades son unas construcciones absolutamente sociales y no unas entidades que puedan existir fuera de las representaciones culturales y de la aculturación" (Baker, 2003:33). No es objetivo de este texto encontrar el concepto de identidad cultural como término absoluto, entre otras cuestiones porque se trata de un proceso que no existe como un objeto físico, palpable, sino que se trata de entender cómo opera y su implicación en los sujetos. De tal forma, cuando hacemos referencia a la identidad cultural debemos pensarla como una práctica social.

La televisión autonómica como mediadora cultural

Lo que estamos planteando es que la televisión autonómica debe asumir su espacio de acción cultural y su capacidad de agencia. Una de las referencias clave de esta reflexión, como ya se mencionó, es Televisió de Catalunya (TVC), y para continuar con la disertación es necesario recuperar algunas normas que rigen la programación y producción de sus contenidos audiovisuales.

El objetivo es vincular la esencia de la televisión autonómica, de servicio público, con el contexto social imperante. El espíritu de TVC se rige por prácticas que se tejen alrededor de ideas como la de contribuir a la normalización lingüística, la de constituirse como medio primordial proveedor de información, la de estimular la participación de la ciudadanía local o la de afianzar valores de pertenencia y difundir valores culturales con el propósito de contribuir a la articulación social y cultural.

Se propone como reto para TVC formar parte primordial en el proceso de inclusión, acercamiento y reconocimiento del *otro*. Como catalizador para contribuir en la construcción de un clima de tolerancia, implicación y respeto hacia otras culturas. Países con procesos post-coloniales como Reino Unido y Francia se han servido de la televisión pública, como es el caso de la BBC y France Télévisions respectivamente, como instrumento en la fase de inclusión de los *otros*. La revisión de estas experiencias a propósito de la inclusión de los *otros* es el punto referencial para tratar de sugerir políticas culturales que guíen la programación y la producción de contenidos audiovisuales en un contexto multicultural.

En el caso de la ciudad de Barcelona, las cadenas locales como Barcelona TV y Localia han diseñado espacios en los que incluyen a los inmigrantes, y su representación no está basada en figuras estereotipadas. Televisión Española (TVE) ha incluido algún espacio de debate en horario matutino y en fines de semana. Televisió de Catalunya ha expresado su intención de abordar la temática de la inclusión de otras culturas en su programación pero aún no se ha materializado la propuesta.

El código de dirección de la Broadcasting Standards Commission (BSC) que dirige las prácticas de los medios de comunicación en Reino Unido considera diferentes normas en relación con la producción de contenidos de las que se rescatan algunas que se asocian con temas de *raza* y estereotipos, dos conceptos sensibles en el diseño de políticas culturales. El apartado 40 de dicho código señala que debe haber sensibilidad hacia las diferencias que existen entre la gente de diferentes grupos étnicos y, por lo tanto, prever situaciones que hagan alusión a estereotipos raciales, nacionales, físicos, conductuales que pudieran ser utilizadas sin afán de ofender, pero que sin embargo para las personas a las que se alude puede causar resquemor.

Son estas especificaciones, que no dejan lugar a un vacío legal, las que permiten una clara interpretación de las *reglas del juego*. Sin embargo, se sabe que no es sólo en los códigos o en los reglamentos donde se construyen los espacios públicos sino en las prácticas sociales. Tampoco es función reservada únicamente para los medios de comunicación o para la televisión. Lo consideramos como un proceso inclusivo que debería contar con la participación de distintos elementos, de disposiciones legales y prácticas sociales que conjuntamente pueden mediar entre ellas y servir de puentes para lograr una sociedad intercultural.

Televisión y políticas culturales en Cataluña

Se han de trazar políticas culturales que guíen las prácticas de Televisió de Catalunya en los siguientes sentidos, pues todas ellas están implicadas, en el fondo, con el tema de la representación del *otro*:

– Políticas que velen por la inclusión, respeto y reconocimiento de otras culturas con las que se convive cotidianamente.

– Normas que rijan los contenidos y la programación televisiva, que sean capaces de adecuarse o de edificarse dentro de las necesidades de la población sin distinción de raza, lengua y/o religión.

– Que la figura de ese *otro* en la narración audiovisual no se base en un conocimiento estereotipado, en la anécdota, que no se traduzca en una

reflexión fácil, como la del cubano bailador, por mencionar un caso recurrente.

– Se proponen representaciones que surjan de una investigación documental, de un conocimiento profundo, que aporten las herramientas para el acercamiento mutuo entre las diversas dinámicas de vida cotidiana.

– En definitiva, que la televisión autonómica se convierta en un mecanismo que favorezca prácticas interculturales en pos de la tolerancia y el reconocimiento en *feedback*.

La urgencia en ocuparse de este tema no sólo se debe a la celeridad de los movimientos migratorios que se experimentan en España, sino también por el proceso de integración en el que se encuentra el continente europeo. Uno de los retos para la conformación de la Unión Europea es intentar que las personas de 27 países, con distintos idiomas, con tradiciones propias, con diferentes dinámicas de vida cotidiana etc. se identifiquen con el contexto local, nacional y europeo. Dicha preocupación se ha trasladado al campo audiovisual y se han propuesto dos dinámicas, la territorialización y la desterritorialización de la producción y distribución de contenidos audiovisuales. Dichas dinámicas pretenden configurar un panorama audiovisual común entre países. Por un lado, se activa la producción local y, en paralelo, se fortalece la distribución del audiovisual dentro del espacio europeo, lo que implica la desterritorialización de los discursos y de los contextos. En este sentido, los mecanismos que se utilizan para dinamizar la industria audiovisual en el espacio europeo son la ambigüedad y divergencia de objetivos en la producción y distribución de contenidos audiovisuales.

De esta manera, la práctica ambivalente es la constante y se plantea como posible acción en la arquitectura de políticas culturales de programación: mantener un anclaje hacia el interior de la comunidad y otro hacia el exterior. Televisió de Catalunya debe velar por difundir la cultura regional, pero en sus prácticas también debería construir *links* con otras culturas, tal y como lo propone la Unión Europea, y dar prioridad a aquellos sujetos con los que el ciudadano de a pie convive cotidianamente. El objetivo único es el de coadyuvar a un ambiente de respeto, solidaridad y comprensión hacia

la cultura de esos nuevos ciudadanos catalanes. Así, de manera natural se adjudica el rol a la televisión autonómica de productor de referentes de identidad cultural y de memoria colectiva y, por lo tanto, de mediadores culturales, sin olvidar que forman parte de un conglomerado de representaciones aún mayor y más complejo.

TVC deberá argumentar políticas culturales de programación incluyentes mediante la producción de representaciones del *otro* que apelen a algo más que el estereotipo o la fácil comprensión. Animar prácticas interculturales, si quiere seguir adelante con su cualidad de institución de servicio público y como alternativa, si no quiere caer en una dinámica en la que resulte anulada ante un nuevo escenario cultural en el que la urgencia de otras prácticas productivas son imprescindibles. Las propuestas esbozadas nos llevan a pensar en diseñar la interculturalidad como una estrategia social, como ese as bajo la manga que podría activar dinámicas que alienten una convivencia híbrida-social en el que haya lugar para las minorías en general.

Como apunte final queda exponer que si bien cada una de las prácticas interculturales que aquí se esbozan se proponen desde la transversalidad y desde las industrias culturales a los sujetos, también se pretende que dichas propuestas, ya en la dinámica, forzarían un flujo en dos sentidos.

Las músicas latinas en Barcelona y su producción (inter)cultural

Isabel Llano Camacho
Doctoranda en Ciencias de la Comunicación (UAB)
Isabel.llano@campus.uab.es

La popularización de las músicas latinas en Barcelona comienza a darse en los años ochenta gracias a una conjunción de factores sociales, económicos y culturales, entre los que se encuentran la expansión de la indus-

tria discográfica y la difusión musical, así como la llegada de inmigrantes latinos a la ciudad condal. Esta confluencia de factores se puede evidenciar en el surgimiento de un circuito de relaciones entre instituciones (locales, nacionales e internacionales) que producen y difunden músicas latinas y el público. Desde entonces, este circuito de relaciones o red de instituciones de la industria cultural va ensanchándose e intensificando las transferencias culturales y los intercambios comerciales alcanzando dimensiones globales hoy en día.

Con el objetivo de esbozar la manera en que las prácticas y la producción cultural de las músicas latinas inciden en las relaciones interculturales en Barcelona, ofrecemos aquí algunos avances de una investigación en curso. En primer lugar, abordaremos brevemente la relación música-identidad. Después describiremos el proceso de popularización de las músicas latinas según tres períodos, establecidos de manera aproximada teniendo en cuenta la diferencia cronológica que se observa en la llegada de grupos de inmigrantes latinoamericanos a Barcelona[5]. Finalmente, anotaremos algunas de las representaciones culturales de los latinos a partir de las principales formaciones culturales (*disquera*s, programas de radio, salsotecas, orquestas, etc.) en torno a las músicas latinas.

Identidades y músicas

En nuestra investigación, como en este artículo, subyace el interés de analizar la relación música-identidad. Muchos investigadores han

5. Lluís Bonet i Agustí (2006: 21-29) señala la existencia de tres grupos de inmigrantes latinoamericanos en los que se observa una diferencia cronológica de su llegada a Barcelona. A pesar de que este autor no determina las fechas concretas que marcarían la diferencia cronológica, nosotros nos atrevemos a establecer estos períodos a partir de las descripciones de las características de los grupos de inmigrantes que realiza este investigador.

estudiado esta relación en diferentes entornos socioculturales. Por ejemplo, el antropólogo inglés Peter Wade (2000) demuestra, a través de su investigación sobre la música tropical en Colombia, que la música refleja y constituye identidades, que la música se transforma y es transformada por las ideologías de la *raza*, la nación, la sexualidad, la tradición y la modernidad. Este autor considera que la música es una penetrante forma de expresión y práctica cultural que no sólo tiene simples conexiones con la identidad nacional, sino que debe ser entendida en relación con lo *otro*, lo diferente étnica y culturalmente, así como también en relación con los circuitos transnacionales de intercambio comercial y cultural. En su investigación, Wade afirma que la música y, especialmente, el baile y sus diversas connotaciones referidas a la alegría y la sexualidad han sido los vehículos perfectos para la transformación de identidades.

Un segundo ejemplo lo constituyen Jeremy Gilbert y Ewan Pearson (2003), quienes se ocupan, entre otras cosas, de analizar las formas en que la música y el baile y su relación con el cuerpo, el género, la sexualidad y el placer han transgredido las ideologías. En su investigación en torno a las músicas *dance*, aventuran la hipótesis de que nuestra experiencia de la música está relacionada con la experiencia física y discursiva de un modo especialmente profundo, fundamentándose en que nuestra subjetividad, nuestro sentido del yo –en especial, nuestros cuerpos– se configuran por medio de multitud de prácticas en las que nos vemos involucrados desde nuestro nacimiento. Entre estas prácticas, las más importantes son las de escuchar y bailar música. Escuchar y bailar música pueden ofrecer (aunque no necesariamente) una experiencia del cuerpo que estabilice y reafirme, o que altere y modifique nuestras experiencias anteriores. Precisamente, partiendo de la importancia que tienen la música y el baile en la configuración de nuestra subjetividad y de las identidades culturales, planteamos nuestro estudio sobre las músicas latinas en Barcelona y su posible incidencia en la transformación de la identidad cultural.

Cuando hablamos de músicas latinas en este trabajo, nos referimos a ritmos como la salsa, la bachata, el son, la cumbia, el merengue, el cha cha chá, el mambo, etc. Todas estas músicas se bailan en pareja. En la denominación de músicas latinas, el atributo de latinidad muestra un triple hilo conductor: los territorios o, más aún, las áreas geográficas, la construcción de identidades culturales y sociales y los géneros. De tal manera que la latinidad deviene en expresión usual para afirmar ¿o reivindicar? la identidad cultural de los latinos nacidos en el Caribe hispano y sus cercanías: Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, parte de México, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador (especialmente Guayaquil) y Perú (el Callao particularmente) y, definitivamente, también la diáspora latino-caribeña en los Estados Unidos (particularmente, Nueva York). Las músicas latinas, denominadas también música tropical y música afrocaribeña, están relacionadas no sólo con la rumba, la fiesta –elemento fundamental de la vida de los latinos– sino también directamente con contextos urbanos y mestizaje o con reinterpretaciones, préstamos, transferencias y alteraciones.

Producción musical latina en Barcelona

Como hemos señalado, la popularización de las músicas latinas en Barcelona comienza a darse desde los años ochenta. No obstante, en el desarrollo de la producción cultural relacionada con estas músicas han sido determinantes algunos antecedentes: aparte de las relaciones históricas que ha tenido la ciudad con el Caribe, ha sido fundamental la influencia de Antonio Machín, el famoso intérprete cubano de *El Manisero* y *Dos Gardenias*, que se afincó en España desde los años cuarenta. Asimismo, el surgimiento de la rumba catalana en los sesenta y la difusión que hace de este movimiento Xavier Patricio, *El Gato Pérez* en los años setenta, junto con la creciente difusión musical, han abonado el terreno para que la salsa y otros ritmos latinos transformaran la vida musical en Barcelona.

En este proceso de popularización de las música latinas, el papel jugado por la industria discográfica a partir de mediados de los años setenta con la promoción de los cantantes y orquestas a través de la radio y la realización de conciertos, también constituye uno de los elementos a tener en cuenta. Los primeros intentos de emisión de músicas latinas se dieron en los años setenta, coincidiendo con la promoción realizada por la FANIA. Aunque estas músicas desaparecieron tanto de la radio como de las tiendas, dado que el pop-rock se había apoderado totalmente del mercado español, para los ochenta Barcelona ya había recibido en concierto o a través de la televisión a Rubén Blades, Ray Barretto, Willie Colón, Eddie Palmieri, Luis "Perico" Ortiz, Paquito D'Rivera y Fania All Stars, entre otros. No es casual, entonces, el surgimiento de La Orquesta Platería a mediados de los setenta, conformada por músicos catalanes y ganadora de su primer Disco de Oro con una versión de *Pedro Navaja* de Rubén Blades, incluida en su segunda producción discográfica. Tampoco es fortuita la creación de Discos Manzana en 1975, disquera que mantuvo una línea de promoción radiofónica especializada en reediciones del catálogo FANIA y Cuba.

Primera etapa: de 1980 a 1990

Sin embargo, en la década de los ochenta las oportunidades que tenían los amantes de estas músicas de escuchar en la radio o en locales nocturnos músicas como la salsa, por ejemplo, fueron bastante escasas. Hasta 1987 no se inicia realmente la emisión de músicas latinas en España. Será el programa radiofónico *Escápate mi amor* de música salsa quizá el primero en emitirse a nivel nacional por RNE3/Radio 3. En cuanto a las *salsotecas*, en 1981 el único sitio donde se podía oír *salsa brava* era el Tabú: la primera *salsoteca* que se abrió en Barcelona, situada en la calle Escudellers del barrio chino y que mantuvo la programación de salsa clásica de los años sesenta y setenta hasta 1986 aproximadamente.

Con la llegada de inmigrantes cubanos a mediados de los ochenta crece la colonia de latinos, conformada especialmente por exiliados de los años setenta, y empiezan a surgir otros sitios: "En el año 1985 llegó la salsa al Bikini, el antiguo Bikini [que desde 1953 existía en la Avenida Diagonal], que tenía dos salas: una de salsa y otra de rock. La de salsa tuvo un éxito tremendo. Paralelamente se abrió otro sitio, al lado del Tabú, que era el Kennedy. Eran muy pocos los españoles o los catalanes que iban al Tabú o al Kennedy, incluso, eran muy pocas las mujeres, porque aquello era candela. En cambio el Bikini era un sitio que costaba el doble de caro que el Tabú, por eso allí sólo iba 'gente bien', muchos españoles, y ahí empezó a metérsele a los catalanes el rollo de la salsa"[6]. La sala Zeleste, abierta en 1973 hasta 1987, mantuvo durante estos años la música y la diversión: El Gato Pérez era uno de los habituales, así como La Orquesta Platería que nació en este local. A comienzos de los noventa existían otros locales como la sala Cibeles, Caramba, Sahoco, El Bohío, Latinos, Artículo 26 y Raíces Salsa.

Si bien la llegada de inmigrantes políticos a España, que se mantuvo como una constante hasta los años noventa, podría estar relacionada con el surgimiento de *salsotecas* en Barcelona; fue el éxito comercial, en 1989, de Lalo Rodríguez con la canción *Devórame otra vez* lo que hizo que las multinacionales del disco que privilegiaban el pop-rock miraran lo que estaba pasando con la música en el Caribe y se diera lo que podríamos denominar una primera etapa del fenómeno salsero, por lo que respecta al surgimiento de *disquera*s, emisoras y locales de baile de músicas latinas.

6. Entrevista personal a R.E., "El Molestoso". Periodista colombiano que vive desde hace 24 años en Barcelona, programador musical (Salsoteca Antilla BCN Latina desde hace 7 años; Canal Latino de TV), director de la revista *Antilla News*; creador y realizador del programa radial *Picadillo* en Ràdio Ciutat de Badalona. Anteriormente director de la revista *El Manisero: Revista de la música latina*. Entrevista realizada en Barcelona, el 30 de septiembre de 2006.

Segunda etapa: de 1990 a 2003

Con el ánimo de promocionar a través de la radio a los cantantes y orquestas que estaban cosechando éxitos en el continente americano, comienzan a nacer *disqueras* en España, a lo largo de los años noventa. Para el lanzamiento de Lalo Rodríguez nace Bat Discos, una *disquera* de Miami con sede en Madrid. Por entonces, se realizan grabaciones de salsa erótica que llegan al país junto con el merengue dominicano, las cumbias que Discos Fuentes (*disquera* colombiana) promocionó, además de otros ritmos colombianos a través de FONOMUSIC, una distribuidora española que también importaba música cubana. Asimismo, en España surgen colecciones dedicadas a las músicas latinas como la colección *Tumbao*, que nació en Barcelona en 1991. En esta ciudad surge el sello Zeleste/Edigsa, primero, Zeleste/RCA después, donde publicaron sus discos muchos de los artistas que se presentaban en la sala Zeleste. A comienzos de 1994 surge Magic Music, también en Barcelona. Muchos otros sellos y *disquera*s irrumpen a mediados de los noventa con su colecciones del ámbito de las músicas latinas y su promoción nacional, como por ejemplo: Palladium discos; A.S.P.I.C-Auvidis Ibérica, que distribuyó discos de Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Cuba, Argentina; Better Music (*disquera* catalana); Caney y Max Music.

En cuanto a la radio, en esta época observamos la existencia de programas realizados a nivel local, provincial y nacional, dedicados a las músicas latinas. A comienzos de esta década, estos programas tenían una emisión semanal de unas pocas horas. Entre los programas emitidos a nivel nacional tenemos: *Ambigú*, RNE/ Radio 3; *Cuando los elefantes sueñan con la música*, RNE/Radio 3; *La caña que llevas dentro*, Cadena Dial; *Trópico Utópico*, RNE/Radio 3, uno de los programas de mayor calidad; y *Trópico Adentro*, Cadena Dial. Entre los comarcales tenemos: *Salsa a la vida*; *Sense Fronteres* y *La casa per la finestra*, todos tres realizados por RNE/Radio 4. Dentro de los programas provinciales figuran: *Bambarakatunga* y *Échale Salsita* en Radio Montornés del Vallés; *Bones vibracions*,

Radio Castellar del Vallès; *La gata negra*, Radio Premià de Mar; *Pisco sour*, Radio Vilassar de Mar; *Primos Lejanos*, Radio L'Hospitalet; *Record Shack*, Ràdio Ciutat de Badalona y *Son Latino*, Ràdio Ciutat de Badalona. Finalmente, entre los programas de radios locales se cuentan *Barca, cielo y ola*, Contrabanda; *Conversaciones con un vampiro*, Ona Sants y *Noche Caribe*, Radio Gracia.

A finales de la década surgen otros programas como *Picadillo*, creado en 1997 en Ràdio Ciutat de Badalona. No obstante, hasta 1999, cuando se crea Radio Gladys Palmera (RGP), no encontramos una emisora que dedique casi toda su programación a las músicas latinas. RGP, la más veterana de Barcelona, es un proyecto de Alejandra Fierro y tiene sus antecedentes en el programa *Sabrosura* que conducía su fundadora en la emisora COPE.

Por otro lado, la promoción de las músicas latinas a través de la radio y el desarrollo de la industria discográfica en torno a estas músicas también están asociadas al tremendo éxito que tienen en España los cantantes Juan Luis Guerra (con *Bachata Rosa*) y Gloria Estefan (con *Mi Tierra*) a comienzos de los noventa. A su vez, en estos mismos años se da la apertura de nuevos locales de baile en Barcelona, entre los que figuran: Sabor Cubano (fundado por el cubano Ángel Labarrera y otros socios catalanes en 1992), Antilla (fundada por una pareja de catalanes en 1993), Mojito Bar (abierto en 1994), el cual ha tenido sede en diferentes lugares de la ciudad y fuera de ella. También figuran en esta década otros bares como SabroSón en el Pueblo Español, Salsa Latina, Luna Mora, 410 Salsa, Gràcia Llatina, La Bodeguita del Poble (abierta en 1992), Malecón Club, Salsa Rica, Soweto, PiscoSour, Siboney, Mujer Latina y Wateke. El Palau de la Salsa fue inaugurado el 3 de noviembre 1994 en donde estaba anteriormente la Sala Monumental, en la calle Gran de Gràcia. La sala de baile Apolo, inaugurada en los años treinta, constituyó durante los primeros años de la década de 1990 un sitio de referencia obligada para los amantes de la salsa, gracias a la presentación de importantes figuras como Ray Barreto y Eddie Palmieri, y por su programación de los *Miércoles Golfos*

dedicados a la salsa, en donde actuaba el cubano Mayito Fernández "La araña negra" y su "Salsa Picante", entre muchos otros. A finales de esta década surgen otros locales como Luz de Luna, Agua de Luna, Melao que hace tres años cambió de nombre y desde entonces es Salsoteca La Clave. También figura el Habana-Barcelona (HBN-BCN), que está localizado en el paseo Juan de Borbón, en el barrio de la Barceloneta.

En el año 2002 se abrió un local *sin papeles* a cargo, entre otros, del colombiano José Arteaga, cuyo nombre nunca estuvo del todo claro, dado que se conocía simplemente como "Calle Bolívar, 10 Puerta Metálica", tal y como lo anunciaban sus volantes de promoción. En este bar, cerca de la plaza Lesseps, se hacían descargas o improvisaciones musicales en directo y se daban cita amantes de la *salsa brava*, catalanes y españoles de otras regiones así como de las más diversas nacionalidades; Para Mi Gente cerró su puerta metálica a comienzos de 2003.

Como puede observarse, en esta segunda etapa, el número de *disquera*s, emisoras y locales de baile, por mencionar sólo algunas de las formaciones culturales en torno a las músicas latinas, aumenta notoriamente, tal y como ocurre con el porcentaje de población extranjera latinoamericana que se asienta en Barcelona durante estos años. La población extranjera que llega a la ciudad en este segundo periodo ha logrado insertarse laboralmente de manera legal, tiene una situación familiar bastante sólida y no está demasiado segregada territorialmente.

Tercera etapa: de 2004 hasta la actualidad

Los cambios a nivel tecnológico y las posibilidades de promoción, compra y venta de música, incluida la venta *pirata* y las descargas de música a través de internet, permiten de manera relativamente fácil el acceso a la audición de músicas no sólo latinas, sino de todos los géneros y de artistas de diversas partes del mundo. Es por ello que hoy por hoy no se depende casi exclusivamente, como ocurría en los años ochenta y comienzos de los noventa, de distribuidoras o *disquera*s españolas que

tuvieran los derechos para distribuir o editar cantantes, grupos y orquestas de la música latina.

En relación con las emisoras, si bien a comienzos de los años noventa la difusión radiofónica de músicas latinas se realizaba a través de una programación semanal de pocas horas, hoy existen varias emisoras que difunden estas músicas las 24 horas del día. RGP continúa emitiendo, actualmente, catorce horas diarias de lunes a sábado y los domingos todo el día, pero a través de su sitio web emite 24 horas. Sin embargo, Barcelona cuenta con otras emisoras de más reciente aparición como Barcelona Latin@, inaugurada a comienzos de 2006; La Bomba de Radio Antena 2000; Radio Tropical "La Radio Sensual"; y La Megalatina, algunas de las cuales tienen sitio web.

A pesar de que no entraremos a detallar los sitios web a través de los cuales es posible escuchar músicas latinas, vale la pena señalar que hoy en día la radio no se escucha sólo en la radio, y que la emisión de música a través de internet está jugando un papel fundamental no sólo en la representación cultural de los latinos, sino en la consolidación de otros tipos de audiencia o usuarios, como se diría por parte de algunos autores, así como otras posibilidades para sus escuchas.

Recientemente se han abierto muchísimas otras *salsotecas*, entre las cuales tenemos: Juanchito Discoteca (inaugurada en julio de 2002, en L'Hospitalet), Agapito Nit, Mil pasos (en el centro comercial Heron City), Caribe Caliente, Bar musical Jala Jala (inaugurado el 1 de septiembre de 2006), Copacabana (en la provincia del Maresme), Flamencas Bar Musical-Salsoteca Sambacaramba y la *salsoteca* SalSabor. Gran número de estos locales promocionan y desarrollan también cursos de baile y, por tanto, junto con las *disquera*s y emisoras, juegan un importante papel en la incidencia de la música latina en las relaciones interculturales. Esto es así en la medida en que, como hemos apuntado al comienzo, no sólo la práctica del baile puede ofrecer una experiencia del cuerpo que modifique nuestras experiencias anteriores (nuestro sentido del yo), también la asistencia a clases de baile genera actividades como viajes al Caribe o la práctica del baile

en locales latinos de baile, entre otras. Otras *salsotecas* más veteranas como Antilla, Mojito, Salsoteca-Escuela de Salsa Buenavista también han ofrecido y continúan ofreciendo clases de baile. Se puede decir, a partir de nuestros análisis, que en términos generales todas las *salsotecas* brindan la opción de hacer clases de baile.

Como puede observarse, el número de emisoras y locales de baile se ha incrementado ostensiblemente si tenemos en cuenta que este último periodo comprende aproximadamente tres años. La oferta musical latina crece y nuevas emisoras y locales recién inaugurados comienzan a ofrecer parte de ella. En estos años es cuando la población extranjera procedente de Latinoamérica ha alcanzado los más altos porcentajes en España y, particularmente, en Barcelona.

Representaciones de la inmigración latina y sus bailes

Las formaciones culturales que han participado en la popularización de las músicas latinas a lo largo de todos estos años han incidido en las representaciones culturales que tienen los españoles de los latinos y viceversa, así como en las que tienen los diferentes grupos de latinoamericanos entre sí. Por una parte, para muchos españoles las músicas latinas continúan siendo algo extraño como a comienzos del surgimiento del sonido latino en la radio, cuando ni los que hacían los programas conocían estas músicas y les daba igual que sonara una salsa, un merengue o una bachata, pues para ellos todo era salsa: "hay mucha gente que cuando comenta: 'estoy estudiando salsa', le dicen: '¿si? pero eso es un pachangueo, pachangueo de verano'. Todavía lo ven como música de verano, el caribe mix"[7].

Sin embargo, hay también muchos ejemplos que permiten observar que algunos españoles se han tomado muy en serio las músicas latinas y,

7. Ibid.

especialmente, su baile. La proliferación de escuelas o academias para aprender bailes latinos (incluidos profesores españoles), la realización de concursos nacionales de baile, de conciertos y festivales en los que la salsa es protagonista, evidencian las transformaciones en los hábitos de consumo y producción cultural que afectan la vida musical no sólo en Barcelona, sino en el continente europeo en general.

Las academias de baile, por su parte, hacen convenios con las *salsotecas* para que sus alumnos vayan a practicar. Según afirma S.C., "ahora se ha aprendido a bailar salsa, porque aquí la gente cuando oía esas músicas se ponía a dar botes, era lo único que sabía hacer, parecía que se hubieran tragado una escoba"[8]. Teniendo en cuenta esta proliferación de locales para bailar y para aprender a bailar salsa, no es extraño que en España cada mes se realicen, con una relativa calidad, congresos así como concursos nacionales de salsa. Nos referimos, por citar sólo algunos ejemplos a: Congreso mundial de la Salsa-Valencia, 2006; Concurso Nacional de Salsa Ron Brugal que en este año 2006 va por su 7ª edición; Congreso Internacional de la Salsa Salsagoza 2006 en Zaragoza; y Salsorro 2006-5º Festival Internacional de Salsa de Galicia.

Por otro lado, la latinidad suele asociarse con lo caliente, lo afrodisíaco, el sabor, el placer, lo tropical, la diversión, la sensualidad y la sexualidad. Algunas de estos tópicos empiezan a ser de cierta forma apropiados. Según la opinión personal de S.C., "la llegada de inmigrantes nos ha despertado algo que teníamos dormido. Las mujeres europeas en general no se arreglan mucho; pero ahora nos arreglamos para gustar"[9]. Estas aso-

8. Entrevista personal a S.C., española, asidua desde hace aproximadamente ocho años a los locales de baile latinos en Barcelona, y que ha vivido en República Dominicana dos años, con pareja de nacionalidad cubana. Entrevista realizada en Barcelona el 25 de octubre de 2006.
9. Ibid.

ciaciones son retomadas y afirmadas en la publicidad de discos y *salsotecas*, así como los eslóganes con los que las emisoras quieren identificarse. Sin embargo, quizá la asociación de los bailes latinos con la alegría es una de las asociaciones más generales que hemos observado: "en las discotecas latinas hay mucha alegría, aquello es menos impersonal que las discotecas de música *tecno*, *house* o toda esa música embotellada. Ahora, cuando voy a esas discotecas me parecen sosas. Las discotecas latinas son una explosión de alegría y vitalidad"[10].

Si bien el baile en general es una técnica de sociabilidad, el baile de las músicas latinas, por ser en pareja, permite una relación y una comunicación más fácil y amigable: "cuando alguien te saca a bailar tu dices por ejemplo, 'oye, pues no sé' y ya estás hablando. El otro te dice 'pues no te preocupes'… En la salsa tu bailas con gente nueva, con gente totalmente desconocida o con gente que ya conoces y estás comunicándote, hablando cosas intrascendentes como 'pues esta me gusta mucho, o he perdido el paso'… Hay una cercanía física que facilita el hablar con la excusa del baile"[11].

El papel que juegan las *salsotecas*, *gozaderas*, bares, salas, discotecas o también llamadas simplemente salsas en la mediación de relaciones interculturales está directamente relacionado con el origen social, el nivel de educación, la edad, la actividad laboral, el régimen familiar, el lugar de vivienda (urbano o rural) y la nacionalidad de sus clientes. Algunos de estos espacios son más cosmopolitas mientras que otros funcionan como un determinado gueto latino. R.E. afirma respecto a la salsoteca Antilla lo siguiente: "el 70% del público son europeos y el 30% latinos, los latinos más integrados en la sociedad española, porque los latinos que no están integrados todavía, que no saben las costumbres de aquí, de la ciu-

10. Entrevista personal a H.I., española, amante de la salsa y otros bailes latinos. Entrevista realizada el 18 de octubre de 2006.

11. Entrevista personal a S.C.

dad, no les gusta Antilla, porque es un sitio, digamos entre comillas, fino. Entonces les gusta más ir al Agua de Luna, al Agapito, en donde hay más población latina y en donde te sientes como más en familia".

Pero no sólo ocurre que muchos latinos prefieran ir a salas donde haya otros latinos. Suele suceder que quieran ir a bailar con sus paisanos. Lo señalado por S.I., "Salserín", programador de la música en SambaCaramba, nos permite encontrar relaciones como la que hemos observado: "el 95% de la gente que viene es latina, sobre todo colombianos, y un 5%, españoles". Respecto a otros sitios señaló: "al Palacio de la Salsa van dominicanos, al Agua de Luna peruanos y ecuatorianos, a SalSabor van colombianos y españoles, al Mojito van cubanos y españoles…"[12]. No es gratuito que, por ejemplo, las *salsotecas* colombianas más nuevas retomen nombres de locales existentes en ese país muy conocidos por los bailadores, como Juanchito y Agapito.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar además que en la elección de un lugar para bailar también priman los distintos estilos de baile y el tipo de clientela, entre otras cosas: "hay gente a la que no les gusta el estilo del baile colombiano, tampoco uno se quiere relacionar con todo el mundo, por eso uno va a bailar donde sabe que la gente que hay allí es con la que uno se puede relacionar, gente de cierto nivel cultural. De todas maneras, sinceramente prefiero bailar con los latinos que con los españoles. (…). Hace días fui a bailar con unos amigos españoles a un sito donde cachean al entrar y me dijeron 'es la primera vez en mi vida que me cachean', eso a la gente no le gusta, además si te cachean es porque dentro puede haber un problema, entonces prefieren ir a otro sitio"[13].

12. Entrevista personal a E.S.I., colombiano, afincado en Barcelona desde hace cinco años y medio, bailarín de salsa, relaciones públicas y animador en discotecas latinas. Entrevista realizada en Barcelona el 3 de octubre de 2006.

13. Entrevista personal a S.C.

Así como las *salsotecas* pueden incidir en gran medida en las relaciones entre latinos y españoles, las emisoras radiofónicas, según sea el caso, se dirigen a un determinado tipo de audiencia y ayudan a la construcción de su representación cultural. Radio Gladys Palmera, quizá por ser la más veterana, es una emisora que aunque pueda tener en la comunidad latina uno de sus grupos de oyentes más importantes, intenta promocionar en su discurso las relaciones interculturales con Cataluña. No obstante, en general, las emisoras latinas se dirigen casi específicamente a la colonia latinoamericana y, en algunas de ellas, se afirma permanentemente la pertenencia a la comunidad latina. En todas estas emisoras la representación de la inmigración que se hace a través del discurso de sus presentadores y de los anunciantes es la correspondiente al inmigrante de bajos niveles de renta y educativo que se establece con la intención de probar fortuna y que tiene una fuerte integración familiar. Es decir, es una de las dos tipologías de inmigrantes (la otra es la del joven cosmopolita, estudiante, etc.) que según Bonet i Agustí (2006: 29) se dan entre los inmigrantes latinoamericanos que viven en Barcelona. Asimismo, y de acuerdo con nuestro análisis, podemos intuir que en determinados casos estas emisoras también se dirigen más concretamente a ciertos grupos de latinoamericanos, pues hemos encontrado que existe un circuito de relaciones de intercambio publicitario entre *salsotecas*, emisoras, revistas y negocios latinos (restaurantes, inmobiliarias, agencias de viaje, supermercados, etc.) en los que predomina una determinada nacionalidad.

***

A partir de los avances de nuestro estudio podemos decir que la popularización de las músicas latinas en Barcelona se ha dado gracias a la conformación de un circuito de relaciones entre instituciones locales, nacionales e internacionales del mercado de la música y el público (españoles y extranjeros), circuito que se ha ensanchado con la llegada de inmigrantes latinoamericanos. El surgimiento de agrupaciones de músi-

cas latinas (actualmente existen Orquesta La Sucursal SA., Lumbalú, entre muchas más), así como los sellos *disqueros*, con la realización de conciertos de promoción de sus artistas, la radio y las *salsotecas* han tenido un papel protagonista en esta popularización. Con la llegada de un número creciente de latinoamericanos a Barcelona, este circuito se ha ido expandiendo, pues no sólo van formando parte de él otros medios de comunicación como las revistas impresas y la televisión, y, más recientemente, internet[14], sino también diferentes tipos de negocios que, parafraseando a Peter Wade, "mercantilizan la nostalgia, la tradición y las raíces; en una palabra: las identidades de los latinoamericanos" (2000: 230). Todo esto ha permitido observar que, por un lado, los españoles en algunos casos valoren positivamente algunas características asociadas con la latinidad, pero, por otro, siguen primando la situación social y el capital cultural en la mediación de las relaciones interculturales entre españoles y latinos, así como entre los latinos. Dicho de otro modo, se observa que las músicas latinas tienen un relativo éxito en la población local (el incremento de la oferta de cursos de baile y la realización de concursos de salsa, por ejemplo), sin embargo, se da la paradoja de que a pesar de la admiración o afición por las músicas latinas, al mismo tiempo se dan actitudes sociales ligadas a visiones negativas sobre algunos de los portadores de estas tradiciones.

Como ha señalado el antropólogo español Fernando Cruces (2004: s/p), nosotros consideramos que "la música resulta útil para mostrar el permanente trasvase entre los cuatro órdenes o marcos (la interacción cotidiana, el mercado, el Estado y los movimientos sociales) que, a juicio

14. Anotamos el incremento de sitios web de salsa y músicas latinas producidos y gestionados por españoles. Entre estos sitios figuran: www.todosalsa.com de la periodista española Almudena Ariza; http://www.100x100salsa.com producida en Barcelona por un grupo de amigos catalanes.

de Ulf Hannerz (1998: 220), organizan el tráfico de significados en un ecúmeno global (…) Lo interesante no es que la música sea vehículo de un imaginario (siempre lo ha sido), sino el hecho de que permita visualizar el proceso de globalización como conexión entre periferias a través de un centro (…) su centralidad como lugar privilegiado desde el que comprender los procesos de transformación cultural en marcha".

Consideraciones finales

Los productos culturales constituyen un campo generador de espacios para la diversidad cultural, pero, al mismo tiempo, con la intervención de los intereses económicos de las industrias culturales, han incrementado los cambios culturales y la asimilación de la cultura de la diferencia, y tienen como consecuencia la erosión, fortalecimiento y emergencia de nuevas identidades y etnicidades.

A partir de las experiencias reseñadas, observamos la necesidad de articular el análisis de la producción cultural y sus respectivas representaciones con la reflexión sobre las categorías de género, clase y étnicas. Estas categorías están implícitas en la configuración de las identidades y en los discursos jurídicos y mediáticos que, en su conjunto, configuran el imaginario colectivo, el lugar social de tales identidades culturales y la convivencia intercultural.

Referencias bibliográficas

Cine

APPADURAI, Arjun *Modernity at Large: Cultural dimensions of globalization.* Minneapolis/ Londres: University of Minnesota Press, 1996.

BENSALAH, Mohamed. *La pasarela cinéfila: un recorrido por el cine mediterráneo*. Barcelona: ICARIA editorial, 2005.

BHABHA, Homi K. *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial, 2002.

EVERETT, Wendy. *Europe identity in cinema*. Londres: Routledge, 1996.
GARCIA CANCLINI, Néstor. *La Globalización imaginada*. Barcelona: Paidós, 2002.
GIDDENS, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
GILLESPIE, Marie. *Television, ethnicity, and cultural change*. London, New York: Routledge, 1995.
HERRERA, Joaquín. *El proceso cultural: Materiales para la creatividad* humana. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005.
KINZER, Stephen, "Turk-Kurd War Begins to Spill Refugees into Europe". En: *New York Times*. March 8th (1998).
LAGNY, Michelle. *Cine e historia: Problemas y métodos en la investigación cinematográfica*. Barcelona: Bosch, 1997.
LEGGEWIE, Claus. "How turks became kurds, not germans". *Dissent*, Vol. 43, No.3 (verano 1996). P.79-83.
MARTÍN MORÁN, Ana. "*La emergencia del cinéma beur en Francia (1985-1991)"* Trabajo de investigación en el marco del Programa de Doctorado en Historia del Cine. Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
NAFICY, Hamid. *An Accented cinema. Exilic and Diasporic Filmaking.* Princenton: Princenton University Press , 2001.
MATO, Daniel. "Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización". En: MATO, Daniel; MONTERO, Maritza y AMODIO, Emanuele (coords.). *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolítica*s Caracas: Universidad Central de Venezuela, Asociación Latinoamericana de Sociología y UNESCO, 1996. PP.11-47.
SANTAMARÍA, Enrique. "Inmigración y barbarie: la construcción social y política del inmigrante como amenaza". *Papers*. No.66. (2002). UAB. Departament de Sociologia –ERAPI. PP.59-75.
SHOHAT, Ella y STAM, Robert. *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación*. *Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós, 2002.
SORLIN, Pierre. *Cines europeos, sociedades europeas 1939 - 1990*. Barcelona: Paidós, 1996.

STOLKE, Verena. "Hablando de la cultura: nuevas fronteras, nueva retórica de la exclusión en Europa". *Current Anthropology*. No. 36. (1995). P.1-24.

STOLCKE, Verena. *La nueva retórica de la exclusión en Europa*. [en línea] [consulta: 20 del Agosto de 2006] última actualización 2007-05-03
www.unesco.org/issj/rics159/stolckespa

TARR, Carrie. *Reframing difference: Beur and banlieue filmaking in France*. Manchester: Manchester University Press, 2005.

Televisión

BAKER, Chris. *Television, Globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós, 2003.

GILROY, Paul. "Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad". En: CURRAN, James; MORLEY, David y WLAKERDINE, Valerie (comps.). *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 63-84.

LIE, Rico. "La comunicación intercultural". *23ª Conferencia AIECS*, celebrada en Barcelona del 21 al 26 de julio de 2002.

LULL, James. "HELP! Cultura e identidad en el siglo XXI". *Revista Diálogos de la comunicación*. No. 48 (1997). P.57-67.

WILLLIAMS, Raymond. *Television. Technology and cultural form*. Londres: Routledge, 1990.

WOLTON, Dominique. *Elogio del gran público. Una teoría crítica de la televisión*. Barcelona: GEDISA, 1995.

Direcciones web:

Broadcasting Standar Comission [en línea]. [Consulta: 20 de octubre de 2006] www.bsc.org.uk/index1024.htm

Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración. [en línea]. [Consulta: 20 de octubre de 2006] http://extranjeros.mtas.es/es/general/Boletin-Num-07-Web.pdf

Música

ANTICH, José (director). *Nocturna y Canalla. Locales y ambientes de la vida nocturna de Barcelona*. Colección Barcelona, Una ciudad de vanguardia, 1881-2006, Nº 9. Barcelona: La Vanguardia Ediciones, 2006.

BONET I AGUSTÍ, Lluís. "Diversitat Cultural i Polítiques interculturals a Barcelona". *Documentos CIDOB: Serie Dinámicas interculturales.* No. 6. Barcelona: Fundació CIDOB, 2006.

CRUCES, Francisco. "Música y ciudad: definiciones, procesos y prospectivas". *Revista TRANS # 8 Transcultural de Música* (1998) [en línea]. [Consulta: 20 de junio de 2006].

GILBERT, Jeremy y PEARSON, Ewan. *Cultura y políticas de la música dance: Disco, hip-hop, house, techno, drum'n'bass y garage*. Barcelona: Paidós, 2003.

HANNERZ, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Cátedra, 1998.

ROMERO, Enrique (ed.). Revista "El Manisero: revista de música Latina", Números de 0 a 6. Barcelona: Edita SIC-SR, 1993-1995.WADE, Peter. *Music, race and Nation.*

Música tropical in Colombia. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

CAPÍTULO II
LA DIMENSIÓN SUBJETIVA DE LA INTERCULTURALIDAD

Resumen

En este capítulo, dividido en cuatro artículos independientes, se abordan los diferentes aspectos de las dimensiones políticas del giro intercultural, poniendo especialmente atención en sus implicaciones respecto a la comprensión y configuración del sujeto político. El primer texto plantea la exigencia de un espacio de reciprocidad intersubjetivo para abordar la pluralidad. El segundo recorre el desarrollo y la situación del sujeto político contemporáneo. El siguiente se centra en la necesidad política de una transformación del concepto de libertad para la inclusión de dicho sujeto. Y finalmente, en el último de los cuatro, se aborda una de las formas jurídicas que debe renovarse ante estos desafíos: la ciudadanía.

Introducción

El taller titulado *La dimensión subjetiva de la interculturalidad* surgió a partir de la intuición de que, en el *giro intercultural*, el individuo tenía un lugar diferente al que tenía en las políticas del multiculturalismo y que el sujeto político era concebido de otro modo. Aparecían preguntas como: ¿quién es el sujeto del pluralismo cultural?, ¿qué concepción de la cultura hay detrás de las políticas de reconocimiento?, ¿qué papel juega el individuo en un paradigma multiculturalista y en una perspectiva intercultural?, ¿qué características ha de tener el espacio político, lugar donde se dirimen las diferencias, para poder ser un lugar de diálogo intercultural? Se trataba pues de abordar la dimensión política de la interculturalidad para tratar de vislumbrar quién era el agente de esta política y cómo se concebía su ejercicio. Desde este lugar común los tra-

bajos que siguen a continuación tratan de plantear algunas cuestiones con un poco más de profundidad.

El texto de Joaquín Barriendos nos sitúa en la tensión entre un pluralismo que se hace totalitario si no se le incorpora una política de reciprocidad y un universalismo que se basa en una racionalidad universal y en la premisa de que toda alteridad cabe en una representación que permite el reconocimiento igualitario de la identidad. La *dimensión subjetiva de la interculturalidad* significaría, en este texto, pasar de la lógica del reconocimiento colectivo propiamente multiculturalista a una lógica de reciprocidad intersubjetiva, como el punto en el que debe fundamentarse la primera y no a la inversa. Este giro hacia la reciprocidad es lo que permite poner el acento en la interdependencia mutua más que en el autorreconocimeinto de la diferencia.

Enrique Díaz nos recuerda el proceso de subjetivación creciente que atraviesa la Modernidad apuntando a la idea de que "el diálogo nunca se dará entre culturas sino entre sujetos". Precisamente lo que caracteriza a este sujeto es la aparición de la alteridad en el *sí mismo,* y lo que lo diferencia del individuo es la capacidad de vivirse como *alter-ego.* Al mismo tiempo, la posibilidad del desarrollo de esta conciencia de sí aparece en la vivencia del espacio intersubjetivo. De aquí extrae la conclusión de que el intercambio cultural se asienta en aquellas personas constituidas como sujetos en un espacio intersubjetivo.

Por su parte, Yago Mellado aborda la necesidad de volver a pensar el espacio político y concebirlo no como un espacio para gestionar la diversidad, sino como un espacio constituido por la diversidad. Este espacio propiamente hablando no puede ser concebido como una estructura formal sino que aparece con el ejercicio de la política. Pero para poder pensar políticamente este espacio es necesaria una transformación del concepto de libertad. Como en los textos de Joaquín Barriendos y Enrique Díaz, la *dimensión subjetiva de la interculturalidad* aparece como una exigencia para la construcción de lo político como un espacio intersubjetivo de reciprocidad.

Finalmente, Claudia Gallardo aborda la ciudadanía como una de las herramientas jurídicas que dan forma y habilitan al individuo para su participación en el espacio público. La creciente diversidad, fruto de los procesos de globalización e interdependencia, compele a un proceso de desetnización y desnacionalización de la ciudadanía que permita remodelar los criterios tradicionales de exclusión/inclusión para facilitar un acceso normalizado a los derechos económicos, sociales y culturales. Implic,a pues, saltar de los criterios de definición colectivos para adaptarse a una subjetivación creciente de la realidad.

De las políticas de reconocimiento a la reciprocidad en la pluralidad. Nuevas formas de subjetivización radical desde la diferencia

Joaquín Barriendos Rodríguez
Doctorando en Historia del Arte (UB)
transverso@hotmail.com

Con toda razón Alain Finkielkraut ha sostenido que el proceso histórico del pluralismo extremo culmina en el conservadurismo posmoderno que, por un lado, exalta la identidad cultural encerrando al individuo en un nacionalismo negativo y, por el otro, glorifica la industria de la cultura que reduce al individuo a una especie de zombi.

Samuel Arriarán

Una de las transformaciones del orden global actual más profundas y difíciles de revertir es sin duda la que concierne a la etología intercultural del miedo, es decir, a las conductas sociales y regímenes de representación que se han venido estableciendo entre culturas diferentes en torno a las políticas del terror y la gestión económico-militar de la existencia humana y la seguridad trasnacional. La producción, circulación y absorción de las imágenes de la violencia parecen ser en este contexto claros síntomas de la forma en la que se organiza y ejerce en la actualidad el poder de la representación. La ecuación política entre los *sujetos particulares* y el *miedo global* reconduce entonces el problema del uso y abuso del poder soberano hacia una dimensión en la que éste tiende a gobernar bajo una lógica maquinal de la representabilidad de la diferencia y de sus mecánicas de subjetivación.

Respecto al problema del reconocimiento, por lo tanto, la pluriculturalidad y la comunicación intercultural plantean a las democracias actuales una serie de cuestionamientos insertos en los ejes de poder de las políticas transculturales de representación. El pluralismo, en este senti-

do, ha motivado la exaltación de dos actitudes aparentemente antagónicas: la que concibe los procesos de subjetivación de las relaciones interculturales de manera relativista y equivocista, por un lado, y la que los concibe de manera universalista y univocista por el otro. La primera considera que no hay una sola racionalidad universal y la segunda suscribe que no sólo sí la hay, sino que de esta unicidad depende la justicia y el reconocimiento mutuo. Lejos de lo que parece a primera vista, como nos lo han hecho ver Mauricio Beuchot (1999) y Nicholas Rascher (1993), sin una política de reciprocidad en el interior del propio pluralismo –sin la pluralidad del pluralismo mismo– el relativismo se vuelve extremo y se tiende al abuso mediante el reconocimiento, lo cual convierte la pluralidad cultural en una relación de reconocimientos negativos en los siguientes términos: qué cultura es más diferente que la otra, cuál es más híbrida y, en última instancia, cuál está más capacitada para sobrevivir en una situación de diferencias relacionales. Por otra parte, si el pluralismo queda sujeto a un universal absoluto, a una sola racionalidad, el igualitarismo se vuelve ciego ante la diferencia, lo cual no sólo supone una especie de transparencia del reconocimiento intercultural sino también la existencia de una ambigüedad normativa para decidir sobre el valor y la representación de intereses intersubjetivos y comunitarios, esto es, para plantear una deontología ante necesidades diferenciales. El problema del pluralismo es entonces: ¿qué cantidad de verdad intercultural estamos dispuestos a compartir? o, como ha dicho Beuchot, "qué tipo de diferencias se van a aceptar y hasta qué punto" (1999: 194).

Ante esta situación y de manera persistente, el pensamiento liberal ha reformulado el pluralismo mediante la radicalización de un igualitarismo ciego y absoluto que parte de la siguiente premisa (contraria a los postulados de Emmanuel Lévinas): la representación y el reconocimiento igualitarios de la identidad contienen en sí mismos la negación de que haya una forma de alteridad que escape a la representación. La universalidad de los derechos se corresponde, como puede verse, con la universalidad de la representación y del reconocimiento. Sin embargo, este axioma

liberal sólo es válido en la medida en que la reciprocidad del reconocimiento en la igualdad no se confronte con la desproporcionalidad de la subjetividad en la diferencia.

Debido a que en todas las formas liberales de la democracia (representativa) el reconocimiento de los derechos del otro pasa por el horizonte de la máquina de representación de la libertad e igualdad del *yo*, ninguna propuesta liberal de pluralismo puede considerar en su máxima potencialidad política y moral las formas de reconocimiento de lo intersubjetivo. Esto es, considerar la convergencia, dialogicidad y reciprocidad de imaginarios morales diversos sobre la base de un bien común y unos deberes compartidos.

En la nueva cartografía simbólica del miedo (trazada sobre la imaginación pluricultural y la subjetivación de la interdependencia comunitaria), las políticas del reconocimiento nos proyectan entonces hacia un escenario en el que la excepcionalidad de la ley, la suspensión de los derechos y la vulneración permanente de las garantías civiles se ha convertido en la norma, en un hábito, en un *biopoder*. Convivir cotidianamente con la desfamiliarización ante lo común convierte la proximidad intercultural en una especie de guerra inmaterial de baja intensidad en la que tanto la inclusión y el reconocimiento de lo identitario (como de lo diferencial) son la antesala de nuevas formas de exclusión, discriminación y desautorización política y simbólica. Tomando en cuenta este escenario apuntaremos brevemente algunas ideas en torno a la relevancia que han adquirido las políticas de subjetivación en los procesos de construcción de lo común, de la vecindad y de la comunicación intercultural.

I

La argumentación más habitual con la que se objeta desde la filosofía política la validez de la intersubjetividad, como la base moral del reconocimiento, consiste en afirmar que el hecho de elevar las políticas del reconocimiento hasta una dimensión que rebase la pureza y unicidad del

individuo convertiría el carácter irrestricto de los derechos fundamentales en un *pantano metafísico*. Esto significa que, para el multiculturalismo liberal, por ejemplo, el argumento de los derechos intersubjetivos convierte la universalidad de la igualdad en una entidad equívoca que no puede garantizarse ni representarse por sí misma. Como puede verse, esta es la misma argumentación a partir de la cual suele negarse la pertinencia de los derechos colectivos o específicos.

A las preguntas: "¿sigues pensando que partiendo de la tesis del *coto vedado* se reformula una solución satisfactoria ante la demanda de reconocimiento de derechos específicos? y ¿puedes resumirnos tus objeciones frente a dos de los derechos colectivos reivindicados con más fuerza en ese debate: el derecho a la autodeterminación y el derecho a la identidad cultural?", el propio Ernesto Garzón Valdez (2002) contesta "Desde el punto de vista moral, no creo que pueda hablarse de derechos colectivos a menos que se quiera introducir una entidad supraempírica portadora de estos derechos […] las consecuencias prácticas de esta posición pueden ser graves, ya que exigen el sacrificio de valores individuales en aras de una entidad manipulable cual es la 'clase social', las 'futuras generaciones', la 'nación', la 'comunidad' […] En este sentido, la moral es más 'impotente' que el derecho. Este último puede 'crear' nuevos entes y recurrir a ficciones con el objeto de satisfacer necesidades prácticas de la vida en sociedad. La moral tiene que 'conformarse' con el universo de los sujetos morales ya existentes, es decir, los seres humanos"[1].

Partiendo desde la óptica de radicalizar la carga de lo intersubjetivo en tanto que estrategia para la convivencia entre identidades interrelacionadas y diferenciales, el carácter supraempírico de los derechos colectivos a

1. "La esperanza de lograr una 'paz perpetua' se ha cambiado por la pesadilla de una 'guerra perpetua'" (entrevista de Javier de Lucas y María José Añón a Ernesto Garzón Valdez, 2002).

los que se refiere Garzón puede dejar de ser una maquinaria abstracta que atrofia lo individual para convertirse en una corporización política de lo que Luis Villoro (1994) denomina la *identidad de representación*, esto es, aquella identidad que se transforma de manera independiente a la identidad física. Si consideramos que es sobre esta *identidad de representación* sobre la que se construyen los imaginarios morales (en tanto otras formas de ficcionalidad intercultural), entenderemos entonces el verdadero papel de las políticas de subjetivación a la hora de abordar conflictos interculturales.

En esta misa línea, Nancy Fraser recalcaba en un interesante artículo titulado "Recognition without Ethics", la necesidad de pensar el reconocimiento fuera del centro de gravedad del concepto hegaliano de comunidad (*Sittlichkeit*), y proponía desplazarlo hacia una dimensión deontológica del reconocimiento, esto es, hacia el mundo de los deberes y de la reciprocidad intersubjetiva. La ciudadanía intercultural dejaría de ser, en este contexto, una abstracción sujeta al cumplimiento de los derechos individuales de los sujetos morales y se convertiría en un lugar de relaciones y correspondencias intersubjetivas basadas en la proporcionalidad de la igualdad y la reciprocidad de la diferencia. Lo que se pondría en juego a través de las políticas de subjetivación –siguiendo a Michel Foucault– serían por lo tanto "las problematizaciones mediante las cuales el ser se ofrece a sí mismo para, necesariamente, ser pensado, y las prácticas en base a las cuales estas problematizaciones se forman" (Foucault, 2005: 13-15).

No obstante, sobre los límites éticos, jurídicos y políticos de la autonomía de una comunidad cultural, así como sobre la viabilidad para garantizar el derecho de autorrepresentación y de no intervención basándose en un principio de reciprocidad intercultural y mutua legitimidad intersubjetiva, no hay ningún acuerdo definitivo ni parece que sus basamentos estén en camino de ser formulados. El dilema del carácter restringible de los derechos individuales (inserto en el principio de protección de los derechos colectivos o específico) no parece por lo tanto

querer transitar desde un debate enclavado únicamente en las políticas de reconocimiento hacia otro que considere las políticas de subjetivación. La ética del reconocimiento depende entonces del hecho de que la subjetividad se transforme en una plataforma de solidaridad recíproca, es decir, en un idioma cívico basado en la dimensión intersubjetiva de lo común, como ha señalado John O'Neill (2002).

Desde nuestro punto de vista, es de las políticas de subjetivación de donde se derivan las del reconocimiento y no al revés, y son también las primeras las que nos pueden poner a salvo del no-reconocimiento en el reconocimiento, del *miss-recongnition* y de lo que podemos denominar un reconocimiento débil o incluso cínico.

II

Autores como Zygmunt Bauman, Girogio Agamben o Achille Mbembe han llamado la atención sobre la complejidad para garantizar la universalidad de los derechos fundamentales en un mundo en el que la excepción de la legalidad (además de ser una parte estructural de la maquinaria de guerra global) funciona como combustible para encender el axioma de la pérdida de la identidad en manos de un poder no soberano. Esta forma de *existencia en la vulnerabilidad* se ha convertido así en un potente capital intersubjetivo, el cual ha motivado el fortalecimiento de unas (bio)políticas de la identidad esencializadas y desterritorializadas. "La expresión definitiva de la soberanía –afirma Mbembe– es la producción de normas generales por parte de un cuerpo (el *demos*) compuesto de hombres y mujeres libres e iguales. Estos hombres y mujeres se postulan como sujetos completos capaces de entenderse a sí mismos, de tener conciencia de sí mismos y de representarse a sí mismos. Por lo tanto, la política se define con dos aspectos diferentes: un proyecto de autonomía y la consecución de un acuerdo en una colectividad por medio de la comunicación y el reconocimiento. Esto, se nos dice, es lo que la diferencia de la guerra" (Mbembe, 2006: 34).

Pensar las políticas de reconocimiento en una época caracterizada no sólo por la instrumentalización extrema de la soberanía (lo que como ya dijimos ha propiciado el gobierno global de la imaginación terrorista) sino también por posturas igualitaristas basadas en una exaltación de lo universal o por posturas relativistas basadas en gobierno de la indiferencia (bajo las que se esconden actitudes normativas de carácter conservador y fundamentalista) supone un esfuerzo por diluir los conceptos de *identidad cultural* y *pluralismo cultural* en el interior de lo que podríamos denominar provisionalmente las políticas de subjetivación de la reciprocidad pluralista.

De manera contraria a como lo hace el multiculturalismo liberal (el cual se detiene en la satisfacción del reconocimiento de los mismos derechos para individuos de culturas diferentes que viven en relación comunitaria), la radicalización de la subjetividad intercultural persigue una forma de reciprocidad social sustentada no sólo en el autorreconocimiento de la diferencia mediante la negociación de valores particulares en conflicto, sino también (y esto es verdaderamente crucial) en el reconocimiento de la interdependencia positiva y la proximidad de expectativas. Esta forma de concebir la intersubjetividad, por un lado vacía las pretensiones universalistas de una igualdad absoluta (en la medida en que ésta tiende a contradecir el bien común, ya que las necesidades reales experimentadas por los individuos y sus valores son diferenciales y relativas: no todos necesitamos las mismas cosas, en la misma cantidad y cualidad, ni en el mismo momento) y por el otro lado, contextualiza el principio de la buena voluntad del diálogo intercultural en la medida que éste sólo se cumple en cuanto la pretensión de negociación se hace explícita en cada situación dada y no como fundamento previo de la convivencia en la pluralidad.

La subjetivización radical pluralista no se limita por lo tanto a priorizar los derechos morales colectivos y la imaginación ética comunitaria sobre lo individual, sino que avanza hacia una forma de igualdad en la diferencia (en los términos en los que ha planteado este concepto Étienne

Balibar). El reconocimiento de la identidad no puede ser sino el de la identidad diferencial, esto es, el de una forma de subjetividad radical basada en la contigüidad de diferentes imaginarios morales. Radicalizar la subjetividad diferencial no consiste entonces en intercambiar el proceso de identificación (respecto a valores universales) por el de diferenciación (respecto a expectativas particulares), sino en recuperar conceptos como vecindad, proximidad, familiaridad o imaginación moral para construir nuevas formas de reconocimiento basadas en el horizonte simbólico-conflictivo de la existencia humana.

Sujeto e interculturalidad

Enrique Díaz Álvarez
Doctorando en Filosofía (UB)
endial@yahoo.com

¿Qué partícula de esta vida fragmentada se refiere
a sí misma con la palabra "yo"?
Imre Kertész

Sobre modernidad y subjetividad

Una de las principales consecuencias teóricas del pensamiento moderno es la apología de la conciencia de *sí*. A partir de la *res cogitans* de Descartes, el sujeto se entendió como proyecto, duda y fundamento. Desde entonces, la conciencia ontológica del ser humano no sólo radica en percatarse de la propia existencia, sino en asumirla como problema.

A partir del *giro moderno* se diluyeron los anclajes sociales que durante siglos provocaron que los sujetos de una comunidad tradicional consideraran y se apropiaran de su identidad como un hecho natural, esto es, como una característica innegociable y predeterminada por la jerarquía o

rol que el individuo tenía dentro de la comunidad. Con el encumbramiento del *yo* los individuos no sólo pertenecen y se definen a través del *nosotros* heredado, sino que están en condiciones de observarse y definirse libre, creativa y críticamente en su particularidad. A diferencia de los demás seres vivos del planeta, el comportamiento o conducta de un miembro específico no se explica o se puede prever si se conoce al resto de la especie. El ser humano, aunque condicionado, es singular, construye sus pautas conductuales, se entiende autónomo y quiere ser reconocido como tal[2].

Este giro al *sí mismo* es paradigmáticamente moderno, una prueba representativa de ello es que en las lenguas de la antigüedad clásica no existiera un término universal que equivaliera a *individuo*, y con ello, a la idea de que una persona es única, autónoma e irremplazable. No es sino hasta el establecimiento de la sociedad moderna que se le asigna el rol de individuos a sus miembros y ese proceso de individualización no se da como una elección, sino que es un destino (Elias, 2002: 181-185; Bauman, 2002: 36-39).

La sociedad moderna está basada en la *acción racional* y en el reconocimiento de los *derechos universales* de todos los individuos. Como recuerda Alain Touraine, se trata de dos principios que no son de naturaleza social y que ponen en evidencia el papel central que juega el individuo, en tanto ser de derechos y responsabilidades, para la modernidad (2005: 97).

2. Es representativo que Hannah Arendt optara por desechar el concepto de *naturaleza humana* para reemplazarlo por el de *condición humana*. Arendt argumenta que es equívoco dar por sentado que el ser humano tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas, ya que, en el caso de tenerla, estaría fuera de la capacidad humana el poder determinarla. Definirla, dice, supondría saltar de nuestra propia sombra. Por *condición humana* entiende el conjunto de condiciones propias de nuestra existencia, esto es, la natalidad, la mortalidad y, particularmente, la capacidad de actuar. Más que esencia, somos la historia de nuestras acciones. Así, la realización humana se da en la vida activa. Véase Arendt, Hannah (1993: 24) y González, Agustín (2002: 43).

El *problema del yo,* trajo como consecuencia que la identidad dejara de percibirse como una esencia irrevocable, para entenderse como el producto de una acción, elección o filiación humana. Este espacio indeterminado y libre explica que la sistemática duda del hombre moderno no sólo siga replanteando el ¿quién soy *yo*? o ¿quiénes somos nosotros? sino que enfatice el ¿cómo he de vivir?

Aquel que dice *yo,* no sólo es capaz de identificarse a sí mismo, sino de optar entre un *sí* o *no*. La primera persona –ese *yo soy* o *pienso*– está en condiciones de recordar su herencia para cuestionarla o alterarla desde su cotidianidad y, con ello, de asumir la responsabilidad de su conducta o acción racional (Mohanty, 2003: 413). La subjetividad moderna no sólo invirtió el orden de lo social a lo individual en el plano moral y político, sino que la historicidad de ese *yo* quizá nos explique el auge y reivindicación contemporánea por el concepto *identidad* y el encendido debate que le secunda (Bauman, 2005: 165).

Observando la tendencia del análisis teórico-social contemporáneo, es evidente que la reivindicación de la subjetividad y relatividad moderna le ha ido ganando terreno al paradigma comunitario, objetivo o de corte sistémico. El rumbo de la filosofía y teoría social desde la segunda mitad del siglo XX parece inclinarse a que la conducta del actor no puede explicarse como el producto de la sociedad, sino a la inversa[3].

3. Es casi conmovedor escuchar a un sociólogo como Alain Touraine confesar cómo el conjunto de su pensamiento se desplazó desde un análisis del sistema, o incluso del actor social, hacia un análisis del *sujeto* (Touraine y Khosrokhavar, 2002: 26; Touraine, 2005: 113). Ruptura que es apoyada explícitamente por Bauman para quién es urgente anunciar "la muerte de la definición del ser humano como ser social, definido por su lugar en una sociedad que determina sus acciones y comportamientos" (Bauman, 2002: 27).

A raíz de la Segunda Guerra Mundial y el horror de Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, la Modernidad entró en una nueva y profunda crisis: ¿cómo creer o defender la idea de progreso universalista de la civilización –paradigmático de la herencia ilustrada– cuando se hizo evidente que la razón científica nos llevó, o no impidió, el exterminio? Desde entonces, a los sistemas filosóficos y políticos con rasgos esencialistas, unívocos o totalitarios se les observa con sospecha. La subjetividad, pluralidad y relatividad substituyó a los grandes relatos y la *verdad* se empezó a escribir con minúscula. La consolidación de movimientos filosóficos a partir de la segunda mitad del siglo XX como el existencialismo, la fenomenología y la hermenéutica, así como la influencia de la sociología crítica han enfatizado la importancia de la situacionalidad o posición estratégica del sujeto y su experiencia de vida. Pareciera que después de los crímenes de *lesa humanidad*, cada individuo "se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese *sí mismo* es poco" (Lyotard, 1993: 42)[4].

Resulta lógico pensar que esta nueva aceleración del *giro moderno* hacia el individuo y la subjetividad termine con la reivindicación de la singularidad y particularidad. De ahí que no sea fortuita la familiaridad del debate filosófico-político contemporáneo con términos que le circundan como diversidad, pluralidad, fronteras, localismo, imaginario, autonomía, libertad, ciudadanía, representación, originalidad o diferencia.

4. Habría que considerar la postmodernidad –con su revelador epíteto- como un concepto más estratégico que analítico. Es decir, como la advertencia de tránsito o agotamiento de un paradigma inacabado. A fin de cuentas, esta ruptura teórica al interior de la Modernidad se ha manifestado recurrentemente en la obra de reconocidos teóricos sociales contemporáneos como Ulrich Beck, que la distingue como *modernidad reflexiva* o *segunda modernidad*; Anthony Giddens, que prefiere calificarla como *modernidad tardía,* o Zygmunt Bauman, que la denomina como *modernidad líquida*.

El contexto de la globalización económica y su flujo de información omnipresente, la reducción de las distancias espacio-temporales y las amplias e intensas migraciones humanas han traído como consecuencia que millones de individuos (y sus subjetividades) entren en contacto con una frecuencia inédita. Esta coyuntura ha provocado que las diferencias y la pluralidad inherente a nuestra condición humana estén más expuestas que nunca. De ahí que, desde la perspectiva de la ética deontológica o normativa, el discurso intercultural debe reflexionar sobre las características o habilidades de ese individuo conciente y autónomo que esté dispuesto a encontrarse, traducir y disfrutar con lo *otro*. Finalmente y fuera de todo tópico, el diálogo, por definición, nunca se dará entre culturas, sino entre personas.

Sobre la distinción entre individuo y sujeto

Es difícil establecer el primer referente teórico que nos explique la fascinación del ser humano ante la profundidad de su *yo*[5]. No es exagerado pensar que la subjetividad y la cuestión del autoconocimiento han sido planteadas desde el Oráculo de Delfos. A partir de entonces, el conocimiento de sí mismo ha sido una cuestión privilegiada de la filosofía occidental que se ha consolidado hasta nuestros días bajo el paraguas cartesiano.

5. Con la publicación de *El yo y el ello* de Freud, la disección e introspección del sujeto consigo mismo tomó tintes fragmentarios, nucleares, microscópicos. El descubrimiento del inconsciente representó, para el sujeto razonante, la fractura de ese *yo* que se creía indivisible y coherente. Con el psicoanálisis ser *uno* dejó de ser sinónimo de unívoco o unánime. En esta línea, Tzevetan Todorov (2001) hace un recuento interesante de la fascinación humana (sobretodo de los románticos) ante este desdoblamiento del *yo*. Menciona que además de Freud otros autores como William James, Carl Gustav Jung, Borges y Sammuel Beckett han conceptualizado al *yo* de forma plural.

Quizá el primer ejemplo representativo de esa seducción por el *sí* sea el principio de *acuerdo consigo mismo* de Sócrates ("es mejor ser contradicho por los demás hombres, antes de que *yo*, que no soy más de uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga"); pero esa atracción también se podría adjudicar al San Agustín de la *quaestio mihi factus sum* ("he llegado a ser un problema para mí mismo")[6], al *dubito* o *cogito ergo sum* cartesiana, al *sentimiento de la existencia* de Rousseau o a la autoconciencia y *certeza de sí mismo* hegeliana, por citar algunos ejemplos representativos.

En todo caso, estos pensadores tienen el común denominador de enfatizar esa obsesión, introspección o cuidado del individuo ante sí mismo. Michel Foucault (1994), en esta línea, establece una diferencia entre el individuo *stultus*, es decir ese individuo desconectado que no se quiere a sí mismo y evidencia una no pertenencia característica, y el individuo *sapiens* que es el que se preocupa de sí mismo.

Foucault entiende que la diferencia o el paso entre estas dos concepciones de hombre es el *otro*, y específicamente, la presencia, contacto e intervención del *otro* en tanto que mediador. En este sentido, el *pre-ocuparse* de sí mismo implica simultáneamente un primer e inevitable contacto con la alteridad, ya que el sujeto reconvierte su mirada y la desplaza desde el exterior, es decir, desde el espacio intersubjetivo hacia uno mismo.

En la *Crítica del Juicio*, Kant ya argumentaba la necesidad de trascender el acuerdo del sujeto con el propio *yo* (subjetividad de corte cartesiana), para abogar por lo que denominó un *modo de pensar amplio*. Esto no era otra cosa que la capacidad del ser humano de pensar poniéndose en el lugar de los demás. Esta habilidad empática (regla de oro de la con-

6. Arendt pone especial atención en la expresión de Sócrates en su diálogo con Gorgias (1996: 232).

ducta social) es una operación compleja porque exige que el sujeto trascienda la propia subjetividad y observe las cosas desde una perspectiva "ajena".

Cornelius Castoriadis (2004) menciona que en la medida en que uno pueda ser para sí mismo un objeto, existe también la posibilidad de encontrarse frente a otro en el verdadero sentido del término. El desdoblamiento es un diálogo u oposición interna que desecha al yo unitario o unívoco:

"Para que haya diálogo hace falta que haya dos. Y en este diálogo del alma consigo misma, que es la reflexividad en sentido fuerte, está otra vez la posición de sí como objeto no objetivo. Cuando digo: '¿por qué he dicho esto?', es como si dijera a alguien: '¿Por qué has dicho esto?'" (Castoriadis, 2004: 103).

Para Norbert Elias (2000), ese *acto de distanciamiento* representa una de las principales características de ese hombre independiente y autónomo que pensó Descartes. Ningún otro ser tiene ese doble papel de observador y observado, de sapiente y sabido, de sujeto y objeto del pensamiento y del conocimiento. La habilidad del sujeto que piensa radica en que se ve también como parte de lo observado, es decir, como un cuerpo entre otros cuerpos (Elias, 2000: 126).

Este *desdoblamiento metafísico* ha permitido que diversos teóricos y corrientes contemporáneas reivindiquen el papel de la *alteridad* en el proceso en que se construye toda *identidad*. Desde esta perspectiva no es fortuita la comúnmente citada diferenciación entre el *individuo* en tanto que organismo biológico, del *sujeto* en tanto que ser social con conciencia ontológica de sí mismo y de su singularidad entre otros.

La plétora de términos como *persona*, *sujeto*, *yo* o *individuo* (que no son sinónimos), evidencian esa necesidad y obsesión de los más diversos y disímiles pensadores contemporáneos por distinguir, diseccionar y nombrar esa pluralidad intrínseca a nuestra condición (González, 2002: 47).

En este sentido, la profundidad y reflexividad del *yo*[7] empuja al sujeto moderno a observarse a sí mismo como un extranjero.

Sobre alteridad e intersubjetividad

Desde una perspectiva narrativa que sugiere que el hombre es lo que recuerda o puede decir que es, Paul Ricoeur (Ricoeur, 1996) distingue entre dos tipos de identidad. Por un lado, la *identidad idem* o *mismidad*, que representa la posibilidad para el individuo de reconocer su continuidad como el mismo sujeto a lo largo del tiempo (*same*); y por el otro lado, la *identidad ipse* o *ipseidad*, que representa ese momento reflexivo de retorno a sí mismo (*self*) que permite al sujeto el tomar distancia, comprender e interpretarse a sí mismo. Parte relevante de esta argumentación dual de Ricoeur es la relación de ambas identidades con respecto a lo otro. Si desde la perspectiva de la *mismidad* se observa al otro como un *antónimo* o un contrario, en la *ipseidad* se relaciona al otro con un *alter*, esto es, no en tanto como algo opuesto sino como un vínculo íntimo que permite que el *yo* se observe a sí mismo como un *otro*.

Desde la psicología social, George Mead también enfatiza la relación o tensión interna entre la alteridad y la identidad del que dice *yo*. Así, no sólo distingue al organismo fisiológico de la *persona* –como ese ser que lleva incorporado al *otro generalizado* y tiene la capacidad de convertirse en un *objeto para sí*– sino que entiende que sólo se adquiere esta condición como parte de un proceso que se produce a través de la experiencia o actividad social con otros sujetos (Mead, 1999: 201-203). Como Hannah Arendt, Mead piensa que la conciencia de sí, propia de la condición humana, nace y se desarrolla en el espacio que se da *entre* los hombres,

7. Para Giddens la reflexividad moderna alcanza al corazón del *yo* que se convierte en un proyecto reflejo (1995: 49).

de ahí la importancia que le concede al lenguaje y la comunicación con el otro dentro de un espacio común *inter-subjetivo.*

Partiendo del hecho de que existen elementos comunes entre los hombres y de que ni siquiera el *yo* es homogéneo o unívoco, la interculturalidad debe insistir en el diálogo y con ello, reivindicar la facultad dialógica del ser humano. El verdadero intercambio cultural se sustentará en aquellas personas que tengan la capacidad de tomar distancia de sí, disfruten su condición plural y asuman la diversidad propia de su especie. Es en este acento en la dimensión subjetiva e intersubjetiva (inherente e implícito), donde radica una gran ventaja teórica del paradigma intercultural con respecto al multicultural. En este sentido, la pragmática intercultural debe enfatizar que el individuo concreto cuenta y que toda relación social implica una acción comunicativa en tanto que presupone el lenguaje como un medio que tienen los participantes para entenderse (Habermas, 2001: 137).

A través del *medio lingüístico*, encarnado en toda conversación, dos individuos pueden hacer conmensurables las diferencias y llegar a equivalencias. Lo político nace en ese estar juntos de los diversos y particularmente cuando ese *yo* que se asombra de sí, consigue desdoblarse y fascinarse por el otro, deliberar y en un segundo momento, organizarse e identificarse como semejante. De ahí que Arendt entienda que la política nace *entre-los-hombres*, esto es, en un espacio intersubjetivo que está completamente fuera del hombre y se establece como relación (Arendt, 1997: 46).

El sujeto moderno se construye y debe comprenderse como un producto del contacto. Toda dinámica intercultural debe partir de esta génesis de lo político, acentuar al ser humano y su condición y establecer líneas que permitan pensar en un orden cívico incluyente y solidario. Este *giro humanista* es particularmente urgente en una coyuntura global que se define por las interconexiones y el anhelo de reconocimiento. Nuestras metró*polis* son el tablero. Sus plazas y esquinas, la gran metáfora.

¿Política de la pluralidad o pluralidad de la política?

Yago Mellado López
Doctorando en Ciencias Políticas (UPF)
ymellado@cidob.org

I

En 1993 se compilaron en un librito titulado *Was ist politik?* una serie de textos inéditos escritos por Hannah Arendt entre 1955 y 1959 que formaban parte de un proyecto nunca llevado a término de una obra que debería haberse titulado *Introducción a la política.* Dicha compilación empieza diciendo que "la política descansa en un hecho: la pluralidad humana". Tal pluralidad, reflexiona Arendt, se da exclusivamente en un espacio frágil y, muy contrariamente a lo que comúnmente se piensa, totalmente innecesario: el espacio político. Es el *mundo* que aparece entre los hombres cuando se reúnen en la condición de recíproca igualdad. Sin embargo, en ese mismo librito, se recogía una conclusión de 1955 a su curso de *Introducción a la Política* en la Universidad de Berkeley en la que afirma que lo que habían "observado podría ser descrito como la pérdida creciente del mundo, la desaparición del entre-dos".

En ningún caso Hannah Arendt habla de cultura en estas reflexiones sobre la política y sin embargo, ¿cómo impedirnos seguir esta apelación a la pluralidad como condición de posibilidad del espacio político y relacionarla con el debate contemporáneo sobre la diversidad cultural? Si queremos pensar la diversidad cultural sin por ello caer en una concepción esencialista de la cultura; si queremos pensar la diversidad cultural desde un pluralismo que mantenga en pie el papel del sujeto individual, algunas de las reflexiones de Hannah Arendt pueden sernos de interés. ¿Qué quiso decir Arendt señalando esta desaparición del *mundo*?

II

Cuando salta el debate de la diversidad cultural al ámbito de la teoría política (con Charles Taylor, Will Kymlicka, Bikhu Parekh, Michael Walzer, John Gray, etc.) lo hace dentro unos límites claros: se trata de buscar el modo de combinar la protección del individuo y el reconocimiento de formas de organización colectiva. Por un lado, el reconocimiento de la importancia de unos derechos básicos que son de alguna manera el corazón del liberalismo político y, entre ellos, el objetivo de la libertad individual. Al mismo tiempo, se trata de hacer sitio a las demandas de reconocimiento de ciertos colectivos. Unos exigen unas medidas que pongan término a los vacíos de los derechos universales tradicionales, pues no logran impedir una discriminación sistemática por criterios raciales, culturales, sexuales etc.; otros van un poco más allá y reivindican medidas que les permitan la conservación de su tradición, de su lengua, o de su identidad. Todas estas medidas, ya sean de carácter transitorio (como en principio son las *Affirmative Actions*) o permanente, tienen en común que pasan necesariamente por un reconocimiento de lo colectivo en detrimento, al menos parcialmente, de la dimensión individual y por lo tanto suponen una excepción en el principio universalista de reconocimiento igualitario ¿Cómo combinar tales objetivos que aparecen como incompatibles?

Las incompatibilidades de estas exigencias surgen al buscar formas políticas que combinen de una manera u otra la defensa de la libertad individual, la exigencia de protección de lo colectivo y la exigencia universalista de construir los derechos sin recurrir a la diferencia. De ahí surgen los distintos posicionamientos y críticas o defensas al modelo liberal tradicional.

Una primera crítica sería la exigencia de protección de lo colectivo para garantizar la realización de la individualidad. Si seguimos a Charles Taylor en este punto podemos decir que la tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social (Taylor, 2004)[8]. Esta exigencia requiere pues un compromiso con el manteni-

miento de un determinado modo de organización que permita ese desarrollo del individuo.

Al mismo tiempo, como ha venido siento una de las críticas tradicionales del multiculturalismo al liberalismo tradicional, cualquier modo de organización que trata de hacer convivir diferentes modos de vida implica ya una dimensión cultural como un conjunto de significaciones y de imaginarios que permiten el mantenimiento de esa forma de convivencia. Por lo tanto la pretensión clásica del liberalismo de la neutralidad oculta una forma cultural (Taylor, 1993; Parekh, 2005).

Desde otra línea del debate se indicaría que, en el proceso de reconocimiento de los derechos colectivos reivindicados, no podemos mantener ciertos derechos universales por un lado y, al mismo tiempo, la protección del individuo por el otro, si no se exige una limitación dentro de estos derechos (como pueden ser las restricciones internas que propone Kymlicka [1995]). O, por decirlo de otro modo, que no podemos otorgar autonomía plena a los grupos sin riesgo de dañar la libertad de sus miembros. Se distinguen así los modos de organización que pueden ser aceptados como legítimos de ilegítimos.

Otra consecuencia del mismo conflicto sería afirmar que no es posible desplegar la autonomía del individuo hoy en día sin que se produzca una modificación del grupo al que pertenece, sin que capitalice las diferentes significaciones que están a su disposición, combinando o solapando de manera absolutamente heterodoxa los universos significativos de origen.

De estas tensiones y relaciones han surgido diferentes propuestas para tratar de dar cabida al reconocimiento de modos diversos de vida. Unos lo hacen intentando mantener el lazo explícito con la tradición universalista liberal y otros, completamente alejados de él, pudiendo llegar hasta un relativismo cultural.

8. Véase también Kymlicka (1996).

III

Al intentar abordar lo intercultural desde este taller denominado *Dimensiones subjetivas de la interculturalidad* me interesa lo intercultural como una diversidad que se da entre-culturas, poniendo el acento en una diversidad que no está (todavía) institucionalizada sino que es por-venir. Esta fuente constante de transformación surge del contacto, donde se combinan múltiples significaciones y emergen nuevas formas de leer la realidad. Me gustaría señalar que a esta forma de diversidad difícilmente puede dar reconocimiento el multiculturalismo por dos razones fundamentales: (1) porque no es posible definir sus rasgos principales, precisamente por su característica de por-venir y (2) porque tampoco es posible identificar un colectivo que sea portador mientras permanezca en ese por-venir. Si bien el liberalismo multiculturalista puede plantear soluciones relevantes en contextos donde hay una demarcación clara de diferentes grupos, éstas pueden resultar más bien contraproducentes en nuestras ciudades contemporáneas donde las diferencias toman formas mucho más diversas.

Es por ello que, como ha señalado Enrique Díaz en el texto anterior, en estos contextos el individuo como el verdadero sujeto de la diversidad vuelve a recuperar importancia. Y esto en un doble sentido: por un lado, en el sentido de que la creciente individualización dificulta la estricta adscripción en marcos culturales cerrados por la integración de nuevos significados de las diferentes significaciones culturales con las que se está en contacto; y, por otro lado, en el sentido de que ese mismo proceso genera nuevos significados y por lo tanto una exigencia de adecuación de la sociedad. Pero ¿cómo darle forma política a estas propuestas de interculturalización?

Si miramos en profundidad las diferencias entre la corriente liberal multiculturalista y el liberalismo tradicional[9] de corte universalista pode-

9. Dejaremos de lado aquí el problema del relativismo cultural.

mos observar que hay una divergencia fundamental en la manera de entender la libertad. Si bien podemos afirmar con John Stuart Mill que "la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo" (1999: 72), lo que no está tan claro es cómo debe trabajarse este ideal. Mientras el liberalismo de corte universalista se ha mantenido en la tradición de la libertad negativa que viene desde Thomas Hobbes y John Locke, el liberalismo de corte multiculturalista trata de avanzar hacia la incorporación de ciertas libertades positivas que dan más importancia a los modos de organización colectiva. ¿Qué es lo que diferencia ambas concepciones[10]?

La libertad negativa lee el ideal que hemos señalado, ante todo, como la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, ya se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares, y es por ello que institucionaliza un reconocimiento universal de corte igualitario. Para evitar el más mínimo compromiso con cualquier definición de lo que sea el ser humano, de cualquier definición metafísica, se atrinchera en una perspectiva de oportunidades: se es más libre cuanto más oportunidades se tienen; y esto sin que se tomen en cuenta factores tales como los obstáculos internos para aprovechar dichas oportunidades o la distinción entre oportunidades que son significativas para el individuo y las que no.

La concepción positiva, sin embargo, apunta hacia una libertad entendida como autodeterminación y en este sentido busca modos de participación que garantizan el control colectivo de la vida en común, ya que en gran medida éstos condicionan las posibilidades que tenemos de rea-

10. Vamos a seguir en este punto el análisis de Charles Taylor en "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?" en Taylor, Charles (2004) y el de Isaiah Berlin en "Dos conceptos de libertad" en Berlin, Isaiah (1988).

lizar nuestra vida según nuestras intenciones. Siguiendo la tesis de Taylor que he presentado en el punto II, se puede afirmar que sólo en el marco de ciertos modos de organización de la vida colectiva podría realizarse el ideal del individuo autónomo y, por lo tanto, no podemos abandonar la exigencia de mecanismos que nos permitan controlar que esta organización sea según nuestro deseo.

¿A cuál de estos universos debería suscribirse una perspectiva intercultural que pone el acento en una diversidad fundamentalmente arraigada en la diversidad del sujeto individual, en la emergencia de nuevas significaciones culturales y no en formas culturales institucionalizadas? Teniendo en cuenta que ponemos el acento en el individuo, parece que sería más razonable la primera, pero ésta no reconoce en ningún caso la diversidad sino que la relega al ámbito privado, siendo ciega a la diferencia. La segunda en cambio, acierta a pensar la posibilidad de la organización según modos diversos, sin embargo tiene más en mente una concepción de la libertad entendida como soberanía que corre el riesgo de subsumir al individuo en la soberanía de una ficción colectiva superior a él.

IV

Parece que para poder situarse adecuadamente en este escenario es necesario contextualizar mejor estas concepciones de libertad. Si volvemos a Hannah Arendt (Arendt, 1997: fragmento 3b) podemos entender mejor la raíz del debate retrotrayéndonos a la Modernidad. Lo que caracteriza esta época es la penetración de la vida y sus necesidades en la esfera pública; la vida corriente se afirma en el espacio público mediante el concepto de *sociedad*. En este contexto la política se piensa como el medio que permite garantizar el libre desarrollo de la sociedad[11], así como

11. Coincidiendo con la perspectiva spinoziana de la libertad, dejar fluir sin obstáculos.

la seguridad del individuo[12] en la esfera privada (Arendt, 1997). Al mismo tiempo, la participación política de los ciudadanos aparece, con los gobiernos constitucionales, como una forma de control, al otorgársele al Estado el monopolio de la violencia.

Tenemos pues los dos modos de concebir la libertad que hemos descrito previamente. Si pensáramos con la mentalidad de la antigüedad griega, estas concepciones tan simples serían una contradicción pura en sus términos, porque la libertad sólo podía concebirse en el espacio político. La falta de libertad provenía de dos formas de dominio: la subordinación a otro o bien a las necesidades de la vida. El espacio de la libertad emergía cuando una minoría se liberaba de las necesidades de la vida. La modernidad acaba con esta forma de dominación elitista pero universaliza, sin embargo, las exigencias de las necesidades de la vida. ¿Cómo podemos pensar pues la libertad de un modo que nos permita dar cuenta de nuestras intenciones?

Arendt intenta recuperar una libertad que no es el fin de la política sino su sentido, una libertad por tanto, que reside directamente en el ejercicio de la política. La *raison d'être* de la política es la libertad, y la acción es el ámbito en el que se tiene experiencia de ella (Arendt, 1996). No está pensando pues en una libertad entendida como independencia sino como contacto, no está pensando en una libertad como soberanía sino como acción entre iguales. La política constituye para esta libertad el espacio de *apariencia*, donde se despliega mediante la acción o la palabra. Si una participación en la esfera política, como postulan los partidarios de la libertad republicana, tiene que ver con la libertad no lo es porque permite controlar que el movimiento de lo colectivo se adecue a nuestras intenciones, sino porque nos permite aparecer en el espacio político, es decir, en el espacio de la pluralidad.

12. Haciendo coincidir en este caso libertad y seguridad (Arendt, 1996).

Y si la libertad tiene que ver con la protección del individuo no lo es en cuanto que esta protección es su libertad sino en cuanto que la acción del individuo está a la raíz de la libertad.

La libertad tal y como la entiende Arendt da cuenta tanto de la dimensión individual como de la colectiva. Se desarrolla en dos momentos (lógicos y no cronológicos): (1) *archein* (iniciativa o comienzo) que depende puramente del individuo y en este sentido es propiamente hablando pre-política, ya que no depende de ninguna forma específica de gobierno y (2) *prattein* (desarrollar lo comenzado) que sólo puede realizarse con otros, en el espacio de la pluralidad entre iguales.

V

¿Qué implica esta idea de libertad entendida como acción política? Permite entender la política como un arte, no en el sentido de una obra de arte realizada colectivamente, sino como un proceso público, típico de las artes ejecutantes como la danza o la música. La continuidad en la existencia de las instituciones políticas, poco importa como estén de bien o de mal diseñadas, depende de hombres que actúen (Arendt, 1996). Es por ello que el sujeto político, tal y como lo ha desarrollado Enrique Díez, toma gran relevancia porque sólo él garantiza la permanencia y actualización del espacio político[13].

Una política de la interculturalidad debe pensar pues, por un lado, en garantizar un espacio entre iguales y, por el otro, en fortalecer ese sujeto de la acción política que permita el desarrollo del espacio político de forma tal que, como señalaba Joaquín Barriendos al inicio de este apar-

13. El caso de Eichmann es el paradigmático de Arendt para mostrar precisamente cómo la ausencia de acción puede generar los peores males. Es a partir de ahí que desarrolla su concepto de la *banalidad del mal* (Arendt, 1999).

tado común, la acción política se constituya como reciprocidad entre dichos sujetos políticos. No se trata sin embargo de una reciprocidad que sea propia de la condición de la igualdad, sino una reciprocidad como espacio intersubjetivo donde emerge la diferencia. Mientras "políticamente" nos estemos limitando a resolver un problema de convivencia, no estaremos saliendo de las necesidades de la vida y la propia preservación iguales para todos y no estamos, por lo tanto, dentro del ámbito político de la libertad. No estaremos dentro una política intercultural, sino en una actividad puramente prepolítica.

Como señalaba Bruno Latour (1996), "la política no transmite saberes sino que produce voluntades y la voluntad política se forma después de haber circulado y compuesto por todos, incluyendo los ignorantes o los gritones". Lo que es político de esta perspectiva, en los términos de Arendt, no es tanto el hecho construir una voluntad, como el hecho de exponerse al contacto que requiere construir esa voluntad de manera colectiva saliéndose de la desigualdad que impone la condición del saber enseñado.

Ese espacio intersubjetivo, lo que aparece entre-los-hombres, es lo que Arendt denomina *mundo* y es por ello que su característica fundamental es la pluralidad. La política es pues el contacto de la pluralidad. Por esta razón, "cuánto más pueblos hay en el mundo que mantienen unos con otros diferentes relaciones, más mundo se creará entre ellos y más rico y grande será este mundo" (Arendt, 1997, fragmento 3c). No parece entonces que estemos precisamente en un contexto en el que, como señalábamos al empezar estas líneas, el *mundo* esté desapareciendo. Pero ocurre que puede que estemos negando ese *mundo* mediante una forma de hacer que elimina por completo el espacio político y en este sentido erosionamos más el *mundo* de lo que él se regenera. Bloquear este espacio de apariencia no puede detener la permanente construcción de nuevas significaciones (inter)culturales pero impedir en cambio su articulación.

VI

El título del fragmento con el que hemos iniciado este pequeño recorrido era *Del desierto y de los oasis*. En él Arendt describía esa pérdida creciente de *mundo* como un proceso de desertificación que empieza con la ausencia de *mundo* de la modernidad. El intento de restauración del espacio político apelando precisamente al individuo como sujeto intercultural es como un recurso a uno de esos oasis que ella describe como de los que aún mana *mundo*. ¿Puede ser esto un modelo político, una forma de gobierno? Nunca una forma de gobierno será manifestación de ese espacio político que estamos defendiendo, pero sí es cierto que ciertas formas de gobierno pueden facilitar dicha aparición o dificultarla. Como ella misma señala en esta conclusión, no hay que confundir los oasis con el alivio o el descanso, sino que son fuentes que dispensan la vida, que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él. Como teóricos políticos nos corresponde detectar cuales son los obstáculos que dificultan esta *apariencia*. Nunca lograremos obtener un modelo político pues sería, en los términos que acabamos de entender la política, profundamente antipolítico[14]. La neutralidad del espacio político sólo puede quedar garantizada por la apropiación intersubjetiva, por la emergencia de la pluralidad. La igualdad en última instancia sólo queda garantizada por la acción. Como actores nos corresponde por lo tanto hacer ejercicio de esa libertad política que hemos descrito.

Uno de los obstáculos que pueden ser abordados en este sentido es la noción de ciudadanía que abordará Claudia Gallardo en el artículo que sigue a éste.

14. Esta pretensión es del orden de la fabricación en el pensamiento de Arendt y no del orden de la acción.

Nuevas perspectivas de la ciudadanía en el contexto intercultural

Claudia Gallardo Rodríguez
Doctoranda en Ciencia Política (UAB)
claudia.gallardo@vtr.es

En el contexto de este capítulo sobre la perspectiva individual de la interculturalidad, este apartado busca dar una visión política de la relación individual con la sociedad en un contexto de interculturalidad, como pude ser el caso de la ciudad de Barcelona en 2006. Mi análisis parte del concepto de ciudadanía que es desde hace siglos, la fórmula a través de la cual las personas acceden a participar de los asuntos públicos en un territorio específico. Independientemente de valoraciones positivas o negativas respecto a la evolución del concepto, sus requisitos y/o los derechos que brinda, la ciudadanía más que otros conceptos, es la herramienta que nos habilita a la participación en el espacio público generando efectos políticos en la comunidad.

Para acercarnos al tema utilizaremos la definición que hacen Soledad García y Steven Michael Lukes (citado en Alguacil, 2003) que consideran la ciudadanía como una combinación de tres elementos: a) la posesión de derechos y la obligación de deberes, b) la pertenencia a una comunidad cultural y política determinada y c) los mecanismos de participación para contribuir a la vida pública de esa comunidad. Estos elementos, que se tratarán más adelante, nos ayudarán a comprender qué es este vínculo y cómo apropiárnoslo. Asimismo, nos ayudarán a construir una idea de ciudadanía que institucionalice más y mejor la diversidad existente, creando mejores condiciones para desarrollar la igualdad y la libertad en las actuales condiciones.

La ciudadanía nació, creció y se desarrolla en distintos contextos históricos y culturales, adaptándose, de forma que ha adquirido nuevas características y ha dejado de lado otras, una de las principales caracte-

rísticas modificadas, es la delegación de la soberanía sobre determinados asuntos públicos, en las autoridades e instituciones del Estado-nación, forjándose así el sistema burocrático que hoy conocemos y que sirve de instrumento para gobernar. Este característica de adaptación de la idea de ciudadanía, se enfrenta hoy a un gran desafío, el de asumir y absorber los significativos y acelerados cambios que vive hoy la sociedad mundial, lo que se traducirá, más temprano que tarde, en nuevas versiones de la ciudadanía (esperemos que mejoradas).

En este contexto y teniendo en cuenta que el proceso de *globalización*, en todas sus formas según las regiones del mundo o países o clases sociales o culturas desde dónde se mire, ha significado uno de los proceso de cambios sociales más relevantes de la historia, caracterizado entre otras cosas por generar un conjunto de temáticas como comercio inter/transnacional, las cuestiones medioambientales o de derechos humanos, que traspasan las fronteras de las divisiones políticas de los Estados-naciones que nos habíamos dado, y que nos servían para establecer quien tenía la soberanía sobre determinado territorio y que a su vez eran el marco que contenía las relaciones internacionales hasta hace poco.

Este aumento de la población de distintos orígenes comporta que en ciudades como Barcelona la parte de población inmigrada llegados en su mayoría en los últimos seis años comporte entre el 10% y el 40% (dependiendo del barrio) de la población total[15]. Esta población inmigrada procede de más de 118 países y trae consigo un número mayor de lenguas. Esta diversidad planteará nuevas necesidades de tipo político, debido en gran parte a que esta población tendrá un significativo peso proporcional a lo largo del tiempo, pues tiene una larga expectativa de vida activa

15. Datos del *Padró de l'Ajuntament de Barcelona año 2006*, extraídos de los documentos "La població estrangera al districte de Ciutat Vella", "Informes estadístics, La població estrangera a Barcelona, gener 2006" (véanse referencias bibliográficas).

(el 50% tiene entre 20 y 34 años) y posee una considerable inserción en la vida económico-laboral.

En contextos como éste es donde nace el concepto de interculturalidad, entendiéndola como el resultado de las múltiples combinaciones posibles de convivencia y reconocimiento entre grupos y personas de distinto origen (cultural, geográfico, etc.). Pero para que esta interculturalidad se produzca necesitamos crear las condiciones que la favorezcan; por lo tanto son estos espacios con significativa diversidad multicultural, multiétnica y en algunos casos multinacional, contextos muy propicios para la investigación social, puesto que es aquí dónde se generan y han de resolverse los conflictos y dificultades propias del proceso de creciente diversidad, el cual no abarcará solo las grandes metrópolis de países desarrollados, sino que cada vez más las poblaciones periféricas deben aprender a enfrentarse a este desafío. Por lo tanto, el aporte que la investigación social, puede tener importantes repercusiones.

¿Por qué hay que teorizar hoy sobre una nueva ciudadanía?

Esta creciente diversidad cultural pone de manifiesto una serie de cuestionamientos sobre las premisas, los valores y los paradigmas en que los que se basó gran parte de la historia política del siglo XX. En primer lugar, la premisa (o más bien tópico) de la supuesta monoculturalidad sobre la cual se constituyeron los Estados-nación, premisa que favoreció la generación de políticas de eliminación, asimilación o en el mejor de los casos, de indiferencia frente a las diversidades culturales internas. Asimismo, estas políticas llevaron a la (des)articulación de las diversidades como parte integrante de un Estado-nacional específico, y generaron todo tipo de violaciones de los derechos de estos ciudadanos diversos, al producirse desde muertes, persecuciones, segregaciones y discriminaciones sociales, económicas y políticas; es decir, fomentaron el desarrollo de políticas que favorecían el ocultamiento de su diferencia, tal como se hizo en el período de colonialismo de los siglos pasados y que aún en el siglo XX extendía su

mano por países africanos. La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 fue un intento de evitar casos como el de la política nazi frente a las minorías judías y gitanas, entre otros, pero a pesar de la gran infraestructura de las Naciones Unidas, esta organización no pudo evitar casos como las violaciones de derechos humanos en las dictaduras latinoamericanas, en los Balcanes y en el conflicto ruandés, entre otros ejemplos.

La incorporación de la diversidad a la ciudadanía ha permitido el desarrollo de políticas para hacer accesibles los derechos ciudadanos a grupos minoritarios como lo son mujeres, gitanos, discapacitados, homosexuales o las comunidades de extranjeros residentes; pero falta camino por recorrer. En España y en Cataluña se sabe bastante sobre los efectos perversos de la aplicación de una visión monoculturalista en una geografía humana históricamente diversa, impuesta bajo condiciones de autoritarismo. Es por ello que, los planificadores de políticas públicas locales y provinciales hacia los colectivos de origen extranjeros han de considerar esta experiencia, alimentarse de ella; ello implica revisar la literatura y los indicadores y mirarlos con la perspectiva de los años, para así poder aprender de los errores y aciertos.

Por otra parte, y tal como se ha expresado en los artículos anteriores y en la literatura relacionada, la creciente diversidad pone a prueba también los valores de igualdad y libertad sobre los que se fundamentan (o fundamentaban) las sociedades democráticas, las cuales han sufrido un importante revés con posterioridad a los atentados del 11 de septiembre. Estos hechos despertaron en una parte de la población occidental y en parte de su clase política una reacción a la defensiva, la que vemos reflejada en los conflictos sociales, políticos y militares entre el Occidente más conservador versus el Oriente más fundamentalista. Éste no es un tema sencillo de analizar y mis tres compañeros han desarrollado bastante estas ideas. Lo importante aquí es señalar que el desarrollo de la ciudadanía pasará por este río de aguas turbulentas y deberá sobreponerse, puesto que es el mecanismo llamado a institucionalizar las condiciones de pertenencia y reconocimiento.

Otro aspecto relevante en el análisis de la ciudadanía es la evaluación que se puede hacer de los resultados de determinados casos de aplicación de *políticas liberales multiculturalistas* como herramientas de gestión de la diversidad. No es el objeto aquí de hacer un estudio exhaustivo de este tema, pero algunos ejemplos actuales nos muestran la necesidad de estudiar estos casos para aprender de ellos, especialmente en España en dónde nos encontramos en un momento en el que este tipo de políticas están siendo desarrolladas desde hace poco tiempo. Una elaboración teórica y comparativa de experiencias puede ser de ayuda para todo aquél que esté pensando en políticas de gestión de la diversidad, incluido aquí el tema de derechos y deberes ciudadanos, con el objetivo de poder integrar al mayor número de población en la tarea del reconocimiento de la identidad diferencial y de los nuevos conceptos necesarios para afrontar el horizonte complejo de la vida en común (tal como lo señala el texto de Joaquín Barrientos con más detalle).

En Barcelona existen importantes necesidades respecto a este reconocimiento de la identidad diferencial. En esta ciudad habita un gran número de personas extranjeras entre las cuales encontramos muchas categorías: desde el empresario extranjero, al *sin papeles*, pasando por los residentes comunitarios, los extracomunitarios con residencia temporal o permanente, los nacionalizados, etc. Todos ellos cuentan con acceso a ciertos derechos y/o libertades, pero por lo general, en menor cantidad que los que disfrutan los nacidos aquí. La perpetuación de estas diferencias y sus consecuencias deben ser parte del análisis sobre la evolución de la ciudadanía.

¿Qué es el modelo intercultural y cómo afecta a la ciudadanía?

Desde reflexiones como las de estos artículos, nace la idea de un modelo intercultural. En nuestro taller hemos trabajado sobre la base de la definición del profesor Javier de Lucas, quien entiende este modelo como una propuesta normativa, un modelo para la gestión de la diversidad, la cual debe orientarse a la integración social bidireccional (no con-

fundir con integración cultural). Asimismo, este modelo debería contar con al menos tres características fundamentales: la *ideológico-simbólica* transmitida principalmente por la educación y los medios de comunicación; la *normativa,* ejecutada principalmente por la clase política y el sistema judicial, y la *praxis social* ejecutada por los principales agentes de política social.

Para que pueda darse esta integración bidireccional deberían cumplirse al menos una serie de condiciones, que como bien ha planteado el profesor Carlos Giménez (Giménez, 1998), deberían ser las siguientes: 1) un mínimo de simetría o igualdad entre los interlocutores; 2) un acceso simétrico a los medios de comunicación y formación de la opinión pública; 3) el esfuerzo por el mutuo conocimiento; 4) la voluntad de reconocimiento de esas culturas y de sus agentes; y 5) la intención de negociación, propia de los modelos democráticos. Desde aquí compartimos este análisis, aceptando también su alto nivel de dificultad en su aplicación a la vida cotidiana y la necesidad de que un proyecto así deba estar apoyado tanto por la normativa jurídica y administrativa como por la clase política, lo que no es poco.

Pero ¿cómo afecta esta perspectiva intercultural a la ciudadanía? Para intentar responder a esta pregunta, utilizaremos los elementos de la definición de García y Lukes antes mencionada, aplicándolos a nuestro contexto histórico, geográfico y político:

a) En lo que respecta a la *posesión de derechos y deberes*, esta diversidad de origen, implica la tenencia o no de ciertos derechos y deberes. La ciudadanía desde sus inicios ha sido una categorización de las personas bajo criterios excluyentes que impiden o permiten la participación y la pertenencia a un territorio. En el caso de la población de origen extranjero, y especialmente aquellos que se encuentran en situación de irregularidad legal, existe una enorme diferencia en el acceso a derechos (políticos, económicos, sociales y/o culturales). Esto es así dado que las definiciones político-legales españolas sobre quién es poseedor de derechos y de debe-

res y qué tipo se hicieron en un contexto histórico mucho menos diverso que el actual (Constitución del 78), lo que hace que en las nuevas circunstancias existan grupos con grandes diferencias en materia de derechos, incluso excluidos de todo derecho, lo cual constituye una contradicción con el principio de igualdad que guía las constituciones liberales democráticas. La nueva normativa estatutaria de Cataluña define una situación un tanto más inclusiva, pero dependerá de cómo las atribuciones sobre inmigración y *nova ciutatadania* se desarrollen en la práctica. Es así como en una situación de proyecto intercultural se debería hacer presión para que se modifiquen las normativas y se permita el acceso normalizado a todos los derechos y deberes ciudadano, ligándolo no ya a la nacionalidad sino a la residencia, para poder equiparar el acceso a los bienes sociales, económicos y culturales que permiten el desarrollo en igualdad de condiciones de la mayor parte de la población.

b) Por lo que concierne al *sentido de pertenencia a una comunidad cultural y política* determinada, el entorno social intercultural pone de manifiesto que es posible pertenecer a una comunidad que sea culturalmente diversa. Desde esta perspectiva, y en relación a una delimitación política de fronteras, la ciudadanía en un contexto intercultural puede plantearse como la pertenencia (legal o sentimental) a más de un territorio, cultura o país incluyendo derechos sociales-culturales en el sentido del reconocimiento y ejercicio de tipos de vidas, de familias y comunidades diversos; y el reconocimiento de derechos políticos en el sentido de la posibilidad que las instituciones políticas abran las puertas a personas y reivindicaciones que puedan traspasar fronteras. Otro aspecto es el derecho a voto, tanto en la sociedad de residencia como en la de origen, como herramienta de presencia, pertenencia y participación.

c) En relación con los *mecanismos de participación*, una situación de modelo intercultural debería en principio permitir la participación normalizada de la población de origen extranjero en todas las instancias de

participación social y especialmente en las políticas para así poder partir de condiciones de simetría y permitir negociar el reconocimiento con un mínimo de igualdad frente a los autóctonos. Por otra parte, este contexto de diversidad está permitiendo la creación de nuevos mecanismos e instancias de participación en los cuales los nuevos movimientos sociales canalizan por ahora las energías de individuos y/o ciudadanos que buscan participar en temáticas que van mucho más allá de la participación electoral. De hecho, temas como la cooperación al desarrollo, el medio ambiente, los derechos humanos, el codesarrollo, etc. están creando nuevas motivaciones para movilizar a las personas hacia un trabajo colectivo que busca abordar aquellos macrotemas desde una perspectiva más bien micro. Por lo general son temas que se relacionan con la mejora de las condiciones de vida de las personas en un sentido individual o colectivo, ya sea en territorios próximos o lejanos, o en distintos niveles como una ciudad, una región, un país o una comunidad de países.

¿La ciudadanía que viene?

Este artículo, más que ofrecer respuestas, quiere proponer preguntas en relación con el cómo debería ser el nuevo modelo de ciudadanía en nuestro contexto y cómo hacerlo más inclusivo. Para ello parto de la base de que es preciso considerar la ciudadanía como un concepto flexible, que permita la participación en igualdad de condiciones independientemente del lugar de origen pero que, a su vez, no se quede sólo en el reconocimiento legal de derechos y deberes y vaya un poco más allá, al reconocimiento de la diferencia. Esto implica superar los esquemas de pertenencia a una sola realidad cultural y política (nacionalismos versus transnacionalismos) o buscar mecanismos que permitan una ciudadanía no necesariamente determinada por límites territoriales, pero también, el reconocimiento de una ciudadanía temática, relacionada con la problemática del medio ambiente, de los derechos de los animales, del resguardo del patrimonio natural o cultural, etc.

Asimismo, es necesario desarrollar innovaciones en los conceptos, como en es el caso de la inmigración, que puede ser entendida más que a partir de una condiciones definidas por un territorio, como una forma de vida transnacional en el sentido económico, social, cultural y político, o en relación con los mecanismos de participación; investigar sobre qué tipo son posibles o necesarios, o de cómo hacerlos más flexibles, expeditos, inclusivos y creativos (un ejemplo de esto pueden ser los procesos de validación y aplicación de los Planes de Civismo Locales). Así podríamos seguir escribiendo largo y tendido sobre preguntas a responder, pero para avanzar con propiedad, es preciso escuchar a los protagonistas, y para ello, los investigadores sociales tenemos el deber de generar métodos que permitan conocer, aprender y aprehender de la realidad, y eso implica crear formas que se adecuen a las múltiples conexiones que hoy en día tiene el concepto de ciudadanía y a las especificidades locales.

Con todos estos argumentos propuestos, hay que seguir trabajando el concepto de ciudadanía para hacerlo más moldeable y que pueda llagar a ser, como dicen Joaquín Herrera y Rafael Rodríguez (Herrera y Rodríguez, 2003), sinónimo de desarrollo integral de la personalidad de los seres humanos, que apueste por la superación de los límites a la construcción democrática.

Referencias bibliográficas

ALGUACIL GÒMEZ, Julio. "El espacio". En: AGUILAR, T. y CABALLERO, A. (coord.). *Campos de juego de la Ciudadanía*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural, 2003. P. 17-44.

Ajuntament de Barcelona. *La població estrangera al districte de Ciutat Vella*. (enero 2006) [en línea]. Barcelona [consulta: octubre 2006]. http://w3.bcn.es/fitxers/ciutatvella/dadessociodemografiques28febr06.579.pdf.

Ajuntament de Barcelona. *La població estrangera a Barcelona*. (enero 2006) [en línea]. Barcelona. [consulta: octubre 2006].
http://www.bcn.es/estadistica/catala/dades/inf/pobest/pobest06/pobest06.pdf
ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
– *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996
– "¿Qué es la libertad?" en *Claves de la razón práctica*, No. 65 (1996).
– *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
– *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 1999.
BAUMAN, Zygmunt. *Identidad.* Madrid: Losada, 2005.
BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.
BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía, Neobarroco y Multiculturalismo*. México: Itaca, 1999.
BOBBIO, Norberto. *Il futuro della democracia*. Turino: Einaudi, 2005.
– *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
– *Libertad e igualdad*. Barcelona: Paidós, 1993.
CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
DE LUCAS, Javier. "Sobre la gestión de la multiculturalidad que resulta de la inmigración: condiciones de un proyecto intercultural". En: RODRÍGUEZ, María Eugenia y CAMPOY CERVERA, Ignacio. *Desafíos Actuales de los Derechos Humanos, la violencia de género, inmigración y medios de comunicación*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/ Universidad Carlos III de Madrid:. Dikinson, 2005.
DWORKIN, Donald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, 1993.
ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 2002.
FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La piqueta, 1994.
– *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2005.

FRASER, Nancy, "Recognition without Ethics", en: LASH, Scout M. y FEATHERSTONE, Mike (edits.), *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, Londres: Sage Publications Ltd, 2002.

GARZÓN VALDEZ, Ernesto. "La esperanza de lograr una 'paz perpetua' se ha cambiado por la pesadilla de una 'guerra perpetua'" Entrevista de DE LUCAS, Javier y AÑÓN, María José. En: *Revista Pasajes de Pensamiento Contemporáneo,* núm. 10 (Invierno 2002)

GARZÓN VALDEZ, Ernesto. "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?" En: GARZÓN VALDÉZ, Ernesto y SALMERÓN, Fernando. *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis* Villoro. México: UNAM, 1993.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995.

GONZÁLEZ, Agustín. *Eso que somos. La identidad en la sociedad que viene*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2002.

GIMÉNEZ ROMERO, Carlos. "Migración y nueva ciudadanía". En: *Temas para el Debate* No. 43 (Junio 1998). P. 27-31.

HELD, David. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Polity and Stanford University Press, 1995.

HERRERA, Joaquín y RODRÍGUEZ, Rafael. "Legalidad: explorando la nueva ciudadanía". En: AGUILAR, Tusta y CABALLERO Araceli (coord.). *Campos de Juego de la Ciudadanía*. Barcelona: El Viejo Topo, 2003.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon, 1995.

– *Fronteras territoriales*. Madrid: Mínima Trotta, 1996.

LATOUR, Bruno "Un nouveau délit d'opinion: faire de la politique". *Le Monde* (4 de octubre de 1996).

LYOTARD, Jean- François. *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta, 1993.

MBEMBE, Achille. "Necropolítica" en: ENWEZOR, Okwui (edit.), *Lo Desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global*. Sevilla: Fundación BIACS, 2006.

MEAD, George H. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.
MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
MOUFFE, Chantall. *The democratic paradox*. Londres y Nueva York: Verso, 2000.
MOHANTY, Satya P. "The epistemic status of cultural identity". En: *Identities* London: Blackwell 2003.
O'NEILL, John. "Oh, My Others, There is No Other! Civic Recognition and Hegelian Other-wiseness" en: LASH Scout M. y FEATHERSTONE, Mike (edits.), *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*. Londres: Sage Publications Ltd, 2002.
OLIVÉ, León y SALMERÓN, Fernando (eds.). *La identidad personal y la colectiva*. México: UNAM, 1994.
PAREKH, Bikhu. *Repensando el Multiculturalismo: Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Istmo, 2005.
RASCHER, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
RASMUSSEN, David M. *Universalism vs Communitarianism, contemporary debates in ethics*. Cambridge: MIT Press, 1990.
RAZ, Joseph. "Multiculturalism: a liberal perspective". *Ethics in the public domain* Oxford: Claredon Press, 1994.
RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid:Siglo XXI, 1996.
SANTOS, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la 'teoría del* reconocimiento'. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
– *Multiculturalisme, différence et démocratie*. París : Flammarion, 1997.
– *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrutu, 2004.
TOURAINE, Alain. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós, 2005.
TOURAINE, Alain y KHOSROKHAVAR, Farhad. *A la búsqueda de sí mismo*. Barcelona: Paidós, 2002.
TODOROV, Tzevetan. *La vida en común*. Barcelona: Taurus, 2001.

VILLORO, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos" en: OLIVÉ, León (edit.), *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, 1994.
WILSON, William. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CAPÍTULO III
PROSTITUCIÓN Y ORDENANZA CÍVICA EN EL MARCO DEL MODELO DE GESTIÓN DE IDENTIFICACIONES EN BARCELONA

Resumen

En este capítulo se analiza en primer lugar la Ordenanza Cívica barcelonesa enmarcada en el modelo de gestión de identificaciones, como un modelo de ciudad y ciudadanía, que el Ayuntamiento de Barcelona impuso desde enero de 2006. En segundo lugar se analiza la normativa, mediante la técnica del análisis crítico del discurso del tratamiento mediático y sus consecuencias entre el colectivo de trabajadoras sexuales. Asimismo, se aportan unas consideraciones finales en las que concretamos los elementos centrales que sostienen el modelo de identificaciones institucionalizado por la normativa cívica barcelonesa.

Introducción

El 25 de enero de 2006 entró en vigor la "Ordenanza de Medidas para Fomentar y Garantizar la Convivencia Ciudadana en el Espacio Público de Barcelona", instrumento promovido por el Ayuntamiento de esta ciudad que regula y sanciona el uso y/o la utilización del espacio público, es decir, sus calles y plazas. En este artículo queremos proponer el análisis de esta ordenanza desde lo que hemos llamado *modelo de gestión de identificaciones*, para hacer referencia a la normativa cívica como instrumento jurídico que cristaliza el modelo de ciudad y ciudadanía que el Ayuntamiento de Barcelona impone a los habitantes de esta ciudad.

Con la aprobación y puesta en marcha de esta normativa, la mendicidad, el arte callejero, el trabajo sexual, las manifestaciones y espacios de encuentro de movimientos sociales y políticos, la venta ambulante y el uso del espacio público para actividades lúdicas no institucionalizadas, fueron puestas a debate por los diferentes actores del espacio público barcelonés. Por parte de los colectivos más afectados, las disposiciones de la ordenanza provocaron un fuerte rechazo, pues apenas aplicadas, han generado un nivel de control de espacio público que pocas veces ha experimentado esta ciudad. Disposiciones que adquieren especial relevancia en una ciudad como Barcelona, capital de la comunidad autónoma catalana, con una población de 1.612.237 habitantes, 260.958 de los cuales son inmigrantes y en donde confluyen diversas culturas, idiomas, hábitos y costumbres que conviven (o intentan convivir) en ella.

Por ello, antes de analizar las disposiciones, comenzaremos por comprender las implicaciones del *modelo de ciudad* imaginado desde las instituciones para Barcelona y, con el análisis pormenorizado de la normativa cívica, propondremos un diagnóstico sobre el *modelo de ciudadanía* que la normativa cívica cristaliza. En el último apartado, centraremos el análisis de las consecuencias de la aplicación de dicha normativa entre el colectivo de trabajadoras sexuales, como ejemplo concreto para abordar la reflexión en torno a las identificaciones y la interculturalidad. Lo haremos a través de un ejercicio de análisis crítico del discurso periodístico sobre prostitución y ordenanza cívica. De este modo nos aproximaremos al tratamiento periodístico sobre la ordenanza y sobre la oposición de sus detractoras, las prostitutas, que representan uno de los colectivos más afectados por las disposiciones cívicas.

Al final de este apartado planteamos unas consideraciones finales en las que intentamos utilizar el marco teórico propuesto para comprender el modelo de ciudad y ciudadanía que el Ayuntamiento barcelonés impone a los habitantes de su ciudad con la normativa cívica.

Sobre Barcelona como modelo de ciudad

Mar Binimelis Adell
Doctoranda en Ciencias de la Comunicación (UAB)
marbinimelis@yahoo.es

En el contexto del capitalismo contemporáneo, unas pocas ciudades son erigidas como modelos y se convierten en una mercancía competitiva que circula simbólicamente a escala mundial. Sobre estas ciudades, a las que se suele calificar de 'internacionales', existe la convicción de que han logrado una organización y un funcionamiento que otros lugares quisieran reproducir, por lo que se las considera susceptibles de exportar su experiencia.

Si bien en la configuración de estas ciudades-referentes la cuestión del urbanismo resulta fundamental, no se trata sólo de eso. Tal y como ocurre en Barcelona, la idea de modelo excede la planificación urbanística y consigue configurarse a través de un conjunto de políticas públicas, relativas a aspectos como la participación ciudadana, las políticas culturales o la seguridad, que en conjunto determinan tanto la forma que ha tomado la ciudad como los usos de sus espacios públicos.

El concepto de *modelo Barcelona* es utilizado tanto por arquitectos, urbanistas y geógrafos como por sociólogos, políticos y legisladores para definir una estrategia de reconstrucción de la ciudad que se ha venido desarrollando a partir de los años ochenta (algunos autores sitúan el comienzo algo antes, en la década de los setenta). Por lo general, el modelo se enfrenta desde una valoración positiva que vendría a alabar tanto la dirección urbanística adoptada, las políticas que lo impulsan, así como el impacto que en general ha tenido sobre la ciudad (ciudadanos, economía, etc.).

La estrategia de construcción urbana que define el concepto se desarrolló de forma correlativa a una revalorización económica y social de las ciudades después de que en los años sesenta y setenta la tendencia

general en Europa fuera abandonarlas para ocupar los suburbios, las ciudades-dormitorio. La sociología urbana de estos años criticó este hecho, pensándolo como una consecuencia de la cultura del individualismo a ultranza y reivindicó las ciudades como espacios en los que se podría hacer visible la conflictividad social para avanzar sobre ella (Castells, 2001). Sin embargo, aquello que se produce más tarde con el regreso a las urbes es una apropiación planificada del espacio público que en buena medida echa tierra sobre la utopía de las ciudades-posibles. En este sentido, analistas como Manuel Delgado critican con dureza que, si bien es cierto que en los últimos años la ciudad de Barcelona ha ganado en espacios de uso público y de calidad, simultáneamente se producen abusivas privatizaciones y graves distinciones dentro de ese mismo espacio (Delgado, 2005). Así pues, en la forma, en el aspecto de las ciudades y en los sentimientos que se generan en los actores sociales subyacen planteamientos acerca de quién y el qué debe ser visible o dejar de serlo y de cómo se ejerce el poder de lo estético (Zukin, 1995).

Desde estas perspectivas críticas e interdisciplinarias, la cultura podría pensarse como un eje transversal que recorre y otorga sentido a las diferentes transformaciones urbanísticas y al uso que se hace del espacio que éstas generan. Entendida como construcción, percepción, práctica y modificación social de valores, la cultura contribuye a la edificación del imaginario sobre el que se erige el *modelo Barcelona* en diversos sentidos. Por un lado, las transformaciones físicas que se producen en la ciudad, debido a su localización espacio-temporal singular, están influidas por las representaciones y los imaginarios construidos históricamente acerca de la ciudad misma. Por otro lado, Barcelona consigue crearse un relato de vida, tanto desde el discurso hegemónico como desde el consenso social, que se desarrolla de una forma tal que permite imaginar la existencia de una identidad urbana acotada, definida y definible que permanece y se desenvuelve. Una identidad que a través de las sucesivas transformaciones del espacio no

hace sino afianzar su imagen particular. La ciudad se convierte de este modo en un icono autorreferencial que exalta determinadas cualidades que son claramente identificables por los actores sociales (Amándola, 2000).

Es precisamente a partir de estas cualidades singulares que se activan las posibilidades de inserción competitiva con las que se atrae tanto a turistas como a inversores internacionales con lo que, en buena medida, la relación entre lo global y lo local se define por políticas urbanas acordes con sus intereses. Paradójicamente, esta relación se despliega en dos niveles. Si por un lado es en las peculiaridades locales donde la ciudad encuentra el activo que le permite introducirse en el mercado global, simultáneamente, el modelo se despega de sus arraigos en el lugar para presentar fórmulas susceptibles de ser transportadas a otras urbes.

En la Barcelona actual, la cultura como valor económico y social juega un papel central puesto que esta ciudad se presenta como modelo eminentemente cultural[1]. Parece que su especificidad consiste precisamente en afianzar la función primordial del mercado cultural como promotor del turismo y de diversas formas de acumulación de inversiones (Sánchez y Moura, 2005). Con este fin se contempla tanto la restauración, como la construcción de un patrimonio arquitectónico y artístico colectivo dirigido fundamentalmente al turismo y que tiene hondas repercusiones sobre el ocio y el consumo.

En este sentido, una peculiaridad de Barcelona es que enfatiza la importancia de la diversidad cultural mostrándose como una ciudad internacional para el consumo cosmopolita. La expansión del sector ter-

1. La competitividad entre las diferentes ciudades-modelos actuales exige espacios públicos vivos y variedad de ofertas comerciales y culturales en todas ellas, pero cada una encuentra en su singularidad y en su carácter específico el activo de su valor internacional.

ciario que se desencadena demanda, a su vez, nuevas transformaciones en los espacios para dar cabida a la ciudadanía que este modelo fomenta y para seguir captando inversiones. En estos nuevos espacios se reafirman sucesivamente tanto el nivel local como el global a través de la organización de grandes eventos internacionales. Así, finalmente, aquello que vende la ciudad es la ciudad misma.

Esta demanda de la construcción de un espacio público en las ciudades en general para adaptarlas a las demandas del contexto internacional coincide en la actualidad con la multiplicación de los canales virtuales de participación ciudadana, ya que los costos de estas reestructuraciones urbanas precisan de un cierto consenso social que las respalde (Sánchez y Moura, 2005). Se dibuja con ello un vínculo entre la forma del espacio y los imaginarios sociales.

En el caso de Barcelona en particular, ésta resulta una característica que es significadamente constitutiva del modelo de ciudad, ya que el arquetipo que se plantea (y que, por tanto, identifica, delimita y excluye) precisa de la colaboración ciudadana, encauzada a través de los discursos existentes sobre el civismo, para mantener un patrón de ciudadanos, comportamientos y usos del espacio. Es decir, no sólo se trata de reorganizar el espacio, sino de dotar de nuevos contenidos a los discursos de los que los espacios se acompañan.

Las conexiones existentes entre el *modelo Barcelona* y el discurso sobre el civismo, así como sobre la seguridad y sobre determinados usos del espacio colectivo, no sólo son evidentes en la *Ordenanza de Medidas para Fomentar y Garantizar la Convivencia Ciudadana en el Espacio Público de Barcelona*. Diversas iniciativas anteriores ya incidían en esos vínculos, calando en la conciencia de la ciudadanía y abonando el terreno sobre el que ha logrado aprobarse la citada ordenanza, más conocida popularmente como *Ley Cívica*. El artículo "El Modelo Barcelona de Seguridad Participada" de Joseph Maria Lahosa Caselles (1999), director de Programas de Prevención del Ayuntamiento de Barcelona, es un ejemplo en este sentido.

El modelo de *Seguridad Participada* que describe el texto es una planificación dirigida, por una parte, a reducir la criminalidad en la ciudad y, por otra, a disminuir la percepción social de esta criminalidad. Con estos dos objetivos, el autor señala cómo los criterios políticos de seguridad pública de Barcelona que componen el citado modelo se desarrollan en base a cuatro preceptos: prevención, represión, solidaridad y participación comunitaria. La simple enunciación de éstos pone de manifiesto la centralidad del papel que juegan los propios ciudadanos en la planificación política de la seguridad pública, puesto que se precisa de su colaboración voluntaria en al menos tres de ellos. En este sentido el propio texto señala: "(…) el elemento principal para esta nueva concepción de la seguridad es la propia ciudad; la eficacia de las propias opciones legislativas y gubernamentales depende de la apropiación social que se haga de ellas", llegando a referirse a la "corresponsabilidad de los ciudadanos en este ámbito de la vida de la ciudad" (Lahosa, 1999).

El artículo describe asimismo las diferentes líneas de trabajo en que se concreta dicho plan: coordinación policial, justicia, menores, etc. Una de ellas se refiere específicamente al tema de la prostitución que aquí nos ocupa. Bajo el epígrafe de "Prevención de la vía pública" se enumeran una serie de conflictos sociales que esta línea de trabajo está destinada a paliar. Entre ellos se especifica "evitar el conflicto de intereses entre vecinos y el ejercicio de la prostitución". La cuestión ilustra el cambio de perspectiva desde los años sesenta y setenta a estas últimas décadas. La posible visibilización del conflicto en el espacio urbano y su potencial transformador ha dado paso a la existencia de un espacio público controlado y encorsetado en planificaciones que avanzan sobre sus propias perspectivas como estructuras huecas.

Con la colaboración ciudadana y la asimilación por parte de los ciudadanos de la idea de civismo, de corresponsabilidad en el ejercicio de las normas de convivencia que se promueven desde las instituciones político-administrativas, quizás ya no se busque tanto ocultar los elementos marginales de la sociedad, sino que sus movimientos no puedan ya ser

invisibles. Como el panóptico descrito por Michael Foucault, este proceso se convierte en un modo de "[…] disociar la paradoja de ver-ser visto" que "[…] debe ser comprendido como un modelo generalizado de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres" (Foucault, 1991: 205).

Por otra parte, a la vez que se consigue que los ciudadanos compartan y reproduzcan el patrón hegemónico de visibilidad del espacio que *disciplina* los cuerpos propios y ajenos (Foucault, 1991), el discurso del civismo también puede ser pensado como una estrategia para crear confianza en las instituciones gubernamentales de una mayoría de población, reduciendo la percepción social de la inseguridad. A este respecto, también resulta clarificador el modelo de *Seguridad Participada* descrito por Joseph Maria Lahosa Canelles puesto que afirma: "[…] hemos visto que la seguridad pública es algo más que la inexistencia de hechos delictivos. Los ciudadanos construyen su percepción social a partir de un elevado número de datos, muchos de ellos ajenos a un hecho delictivo objetivable; la confianza en el sistema de justicia, en las instituciones, en los recursos políticos es básica en esta construcción".

El modelo de ciudad se presenta así como una estrategia en la que convergen distintos niveles que funcionan tanto en la esfera local como en la global, y que son relativos tanto a las políticas de gestión y a las planificaciones urbanísticas como a la seguridad o al control de los usos de los espacios públicos. El *modelo Barcelona*, que no responde a determinaciones naturales sino que es el fruto de la articulación de prácticas políticas y de gestión del espacio, precisa de un alto grado consenso social ya que están en juego tanto las formas como los espacios simbólicos de poder.

Diversos grupos sociales han planteado la contradicción existente entre el mapa narrativo que construye y exporta el modelo de ciudad y la realidad de muchos de los colectivos que habitan en ella. Sus críticas denuncian la existencia de canales reales de participación con los que enfrentar los conflictos una ciudadanía que no debería ser una imagen vacía.

Sobre la Ordenanza Cívica y su modelo de ciudadanía

Amarela Varela Huerta
Doctoranda en Sociología (UAB)
janikamarela@gmail.com

Si en el artículo anterior analizamos el modelo de ciudad en el que se sostiene la Ordenanza Cívica que escrutamos, en éste proponemos pensar el modelo de ciudadanía que la Ordenanza Cívica determina.

Dice la politóloga estadounidense Seyla Benhabib que "el ciudadano es el individuo que tiene derecho de membresía, de residente, dentro de un territorio, que está sujeto a la jurisdicción administrativa del Estado y que idealmente, es miembro de un soberano democrático en nombre del cual se promulgan leyes y se ejerce la administración" (2005: 106). Así pues, las preguntas que guían este estudio son: ¿qué tipo de individuo, de miembro imagina el modelo de ciudadanía que cristaliza la Ordenanza Cívica? y ¿con qué *otros*, individuos sin membresía, se sostiene tal modelo?

Para nosotros, el modelo de ciudadanía, aquél que el sociólogo italiano Sandro Mezzadra (2004) define como el espacio objetivo (institucional y soberano) y subjetivo (de movimiento y acción), que plantea la Ordenanza Cívica se basa en la actualización de todos los *otros* que la administración barcelonesa ha decidido etiquetar como "incívicos".

Para argumentar esta perspectiva queremos partir del informe que en noviembre de 2005 realizó el Observatori del Sistema Penal i els Drets Humans de la Universitat de Barcelona (OSPDH), evaluando lo que en su momento era el "Proyecto de Ordenanza de Medidas para Fomentar y Garantizar la convivencia Ciudadana en la ciudad de Barcelona". En la introducción a su trabajo, los juristas del OSPDH establecen que la Ordenanza que impulsó el Ayuntamiento de Barcelona y aprobó el Consejo Municipal el 23 de diciembre de 2005, se sostiene en "(…) un modelo de ciudad y de ciudadanía selectivo, discriminatorio, parcial, represivo y sancionador" (OSPDH; 2005; 3). En resumen, parte de una filosofía negativa sobre la convivencia.

Dividida en tres títulos, el primero de "Disposiciones Generales", el segundo sobre "Normas de conducta en el espacio público" y un último de "Disposiciones comunes sobre régimen sancionador", esta Ordenanza de jurisdicción o alcance municipal propone las nuevas reglas del juego que definen qué conductas sociales y qué actores serán sancionados por su "anomia social".

Estigmas que refuerzan la exclusión social. Nuevas etiquetas para nuevos y viejos incívicos

La Ordenanza tiene como característica más destacable la voluntad de castigar mediante sanciones económicas (multas) a aquellos colectivos más vulnerables, basándose en la criminalización de las diferentes estrategias de supervivencia que ejercen estos últimos.

Es una Ordenanza que se sostiene en un modelo de ciudadanía basado en el miedo, oponiendo la seguridad ciudadana como pretexto para la intervención de la administración en la vida privada de los ciudadanos y en la regulación de conductas y formas de vida de según qué colectivos. "Esta Ordenanza constituye un mecanismo de control dirigido a conformar barreras de contención para asociar determinados grupos sociales catalogados como 'peligrosos', 'incívicos' o que pueden perturbar la convivencia de los 'buenos ciudadanos'" (OSPDH; 20005: 9).

Es éste el punto central que nos llevó a elegir la Ordenanza cívica como ejemplo para abordar las identificaciones y la interculturalidad[2] en un

2. Entendemos como *identificaciones* e *interculturalidad* conceptos-campo. Definimos *identificaciones* como aquello que un individuo o un grupo suscribe como identidad elegida; y a la *interculturalidad* como la apuesta para reimaginar un nuevo tipo de pacto social en el que se reconozcan las diferencias como garantía de equidad social.

espacio concreto. Esto es así porque, según la Ordenanza, el objeto de control de la norma son aquellos grupos o categorías de personas dotadas de una particular peligrosidad, es decir: inmigrantes, jóvenes, limpiaparabrisas, vendedores ambulantes, apostadores callejeros, personas sin techo, menores inmigrantes no acompañados y prostitutas. Se trata pues de una ordenanza que criminaliza la miseria y construye estereotipos, que nombra a los colectivos más vulnerables como responsables de su condición social.

A continuación enumeramos a todos *los otros* imaginados en el modelo de ciudadanía que cristaliza la Ordenanza y desglosamos las sanciones que les son impuestas.

Disidentes

Definimos disidentes como aquellos sujetos que aspiran al uso colectivo del espacio público para hacer visibles demandas por una vía alternativa a la de la lógica de la representatividad de los poderes públicos. Se deberá, en caso de manifestarse, solicitar autorización y con ella comprometerse para que "en caso de deterioro del mobiliario urbano, los organizadores se ven obligados a la correspondiente reparación, reposición o limpieza del mismo"; aún más grave es la discrecionalidad para conceder tales autorizaciones para reuniones, manifestaciones u otros actos, y que contiene el artículo 14.3 de la Ordenanza en el que se establece que "el Ayuntamiento no otorgará autorización para la celebración de actos cuando puedan poner en peligro la seguridad, la convivencia o el civismo".

En cuanto a las sanciones, se prohíbe igualmente la difusión, sin previa autorización, de cualquier pancarta, cartel o folleto, restringiendo con ello el repertorio de acción de los movimientos sociales y criminalizando comportamientos como acampadas, aulas en la calle, etc.

Inmigrantes

Entre las personas destinatarias de las sanciones que prevé esta Ordenanza encontramos en un lugar destacado a los inmigrantes, y especialmente aquesllos que su condición es la de ilegalizados por el Estado, conocidos como los "sin papeles".

Ante la imposibilidad de obtener un trabajo en el mercado laboral formal, los inmigrantes llevan a cabo estrategias de subsistencia fuera de los circuitos económicos reglados. Estas estrategias pueden abarcar desde la mendicidad hasta los históricos y alegales oficios de vendedor ambulante o prostituta.

En el articulado de esta ordenanza pueden identificarse dos cosas de magnitud muy grave. Por un lado, la relación que la Ordenanza establece entre la inmigración, la multiculturalidad y la pérdida de normas culturales "propias", de lo que se deriva, según propone, "una situación de anomia, de falta de sentido, en la que los individuos no saben como han de orientar su conducta al no estar socialmente bien delimitada". Se criminaliza pues a todos *los otros* y se establece un *nosotros* efímero, abstracto, que no se sabe en qué elementos se contiene. Por otro lado, en el artículo 13 de esta misma ordenanza y siguiendo con el espíritu criminalizador de las normativas en materia de extranjería a nivel europeo (De Lucas, 2001), se instrumentalizan las situaciones de vulnerabilidad jurídica de los inmigrantes "sin papeles", premiando su "colaboración en el fomento de la convivencia y el civismo" mediante la delación de actitudes o personas incívicas.

Menores

Se sancionará a grupos de menores que hayan incurrido de forma activa o pasiva en actos "incívicos". Se perseguirá a aquellos niños y jóvenes que durante el horario escolar transiten o ronden el espacio público, mediante la identificación y el acompañamiento a sus hogares.

Mendigos

Considerados "pobres activos", o aquellos que adoptan estrategias diversas para obtener dinero a través de la mendicidad o la venta de artículos diversos como pañuelos, diarios, etc. En cuanto a las sanciones, se les requisarán el dinero y la mercancía.

Vendedores ambulantes

En los capítulos 8 y 9 de la Ordenanza se prohíbe la venta de cualquier tipo de alimento, bebida u otro producto, así como como la prestación de servicios adivinatorios, masajes y otras actividades análogas. Al sancionar estas actividades se está penalizando la forma de vida y de obtención de ingresos económicos de aquellas personas que no tienen acceso al mercado laboral reglamentado, es decir, de los sin papeles o de los que se encuentran en paro.

Trabajadoras del sexo

Desde la perspectiva de los juristas del OSPDH, el hecho de sancionar una conducta dependiente de la actividad que se ofrece, solicita, negocia o ejerce, sea retribuida o no, representa una intromisión de la administración en la vida privada de las personas. Además, el único criterio que tienen los agentes de la autoridad para iniciar un expediente sancionador a una mujer es el hecho de estar en la calle "con apariencia de puta".

De esta manera, los agentes distinguirían a las mujeres entre aquéllas con apariencia decente y aquéllas con apariencia de putas indecentes. Por lo tanto, la administración estaría sancionando en base a la forma de vestir o a la procedencia étnica, lo cual, a todas luces, es discriminatorio por razones de origen étnico y de género, al ser las prostitutas en su mayoría mujeres y inmigrantes. De hecho, no es la naturaleza de la prostitución en sí la que sitúa a las mujeres en condiciones de explota-

ción y dependencia, sino las normativas represivas (las relacionadas con la prostitución y la ley de extranjería y ahora además la Ordenanza Cívica) que las condenan a la clandestinidad. Y es esta clandestinidad la que las expone a la violencia de organizaciones criminales y al abuso de los clientes.

Además, la prohibición de solicitar, negociar o aceptar servicios sexuales en el espacio público puede suponer la disminución de la capacidad de libre negociación de las trabajadoras sexuales. Y por otro lado, la sanción de la conducta de los clientes difícilmente podrá ser efectiva porque son a su vez transeúntes, mientras que las trabajadoras sexuales permanecen en un mismo espacio público.

Personas sin techo

Se castigará el uso del espacio público para pernoctar, pero no se asume la necesidad de ampliar la infraestructura de los servicios sociales que hagan posible que la gente sin techo deje la calle.

Artistas del graffiti

Respecto a los artistas que privilegien el uso del espacio público para crear, en concreto, la Ordenanza establece la penalización del uso de mobiliario urbano, público o incluso privado para hacer graffiti o expresiones artísticas similares si el Ayuntamiento considera que afecta al entorno.

Por todo ello, y aunque en las conclusiones globales de este texto colectivo queda explicitado, el modelo de ciudadano que la Ordenanza Cívica barcelonesa propone es aquél que apoya la aplicación de las sanciones para prácticas de participación que escapan al control institucional y, sobre todo, que actualiza el catálogo de los *otros*, los no-ciudadanos, que identifica como peligrosos sociales, sujetos de riesgo que producen riesgo.

La Ordenanza Cívica y la prostitución callejera en el discurso periodístico

Andrea Amolef Gallardo
Doctoranda en Ciencias de la Comunicación (UAB)
andrea_amolef@yahoo.es

La cobertura mediática de determinados acontecimientos sociales, sin duda, les otorga una mayor relevancia y, dependiendo de su enfoque, proporciona herramientas para que el receptor construya, refuerce o modifique la representación social que al respecto posee. En una breve revisión de los periódicos *El País*, *El Periódico*, *La Vanguardia* y *El Mundo* analizamos la construcción de identificaciones y alteridades cuando se trata de informar sobre la "Ordenanza de Medidas para Fomentar y Garantizar la Convivencia Ciudadana en el Espacio Público de Barcelona". Las informaciones se centran especialmente en el trabajo sexual o en el oficio de la prostitución y las personas que la ejercen.

Para ejemplificar cómo se construyen estas identificaciones en el discurso periodístico, hemos desarrollado un breve análisis de las informaciones a través de la perspectiva denominada Análisis Crítico del Discurso (ACD). Este enfoque estudia el discurso y sus funciones en la sociedad y cómo éste expresa, representa, legitima o reproduce, en texto y habla, formas de desigualdad.

Tópicos o temas

Del análisis de las noticias y principalmente de sus titulares, encontramos cuatro subcategorías que dan cuenta de los principales tópicos presentes en el discurso periodístico cuando se aborda el trabajo sexual en las calles de Barcelona en relación con la Ordenanza Cívica: a) la creación de una Ley por parte de la Generalitat para regular la prostitución callejera; b) la regulación (legalización) del ejercicio de la prostitución; c)

el debate político-social sobre la prostitución y d) la prostitución como un problema social.

De acuerdo con lo anterior, la aplicación de la Ordenanza Cívica coloca en el centro de la discusión el ejercicio de la prostitución como un *problema* social y global, donde diversos actores institucionales y no gubernamentales ofrecen de este oficio una versión "victimista y trafiquista". Por tanto, la prostitución es construida como problema social.

Por último, se desprende de los textos informativos que la prostitución callejera es un hecho negativo. La justificación de esta categorización dependerá de a quiénes afecte la medida. Por ejemplo, para el Ayuntamiento y los comerciantes de zonas donde se practica la prostitución es negativa por el uso que se le da al espacio público y la imagen de ciudad que se entrega. En cambio, para agrupaciones feministas, instituciones sociales o de derechos humanos, el trabajo sexual resulta negativo cuando se produce explotación de la mujer o se la fuerza a ejercer dicho oficio.

Las fuentes o actores

Las fuentes de información, además de ser un soporte argumentativo, son el principal medio de control que miembros de un determinado grupo tienen sobre otros. En las noticias analizadas, las principales fuentes o actores a los que se recurren para la construcción de enunciados periodísticos sobre el tema de la prostitución y su relación con la ordenanza cívica, son los que se refieren a personas que tienen un cargo institucional o pertenecen a una entidad con reconocimiento social. A éstos se les denomina también fuentes oficiales, que con sus opiniones (representaciones mentales y sociales) construyen el discurso acerca de la prostitución. Es decir, son ellos los que definen el tema y sus implicaciones.

En este grupo están las autoridades gubernamentales, los académicos, las asociaciones feministas, los profesionales, los empresarios y las asociaciones de vecinos. En cambio, las personas que ejercen este oficio, las prostitutas, son las fuentes con menor presencia en el discurso periodís-

tico acerca de la prostitución. Asimismo, cuando son citadas, raramente lo son de manera directa y pocas veces son identificadas: sólo aparecen un par de nombres, y en un solo caso existe la identificación completa de una de ellas, coincidiendo con su pertenencia a una agrupación reconocida o validada en el tema.

Elección de palabras

El estilo léxico es lo que Van Dijk define como "el resultado textual de la elección entre modos alternativos de decir más o menos lo mismo por medio de distintas palabras o una estructura sintáctica distinta" (1997: 36). Estas selecciones estilísticas, al igual que otras estructuras, comportan una clara implicación social o ideológica.

En el estudio de las informaciones periodísticas y las opiniones vertidas por los diferentes actores en el tema de la prostitución y la ordenanza cívica, es posible identificar una serie de términos para referirse a la prostitución y a quien la ejerce:

• *La prostitución*: La prostitución es definida por los actores en el discurso periodístico como una actividad improcedente moralmente, pues dentro de la Ordenanza se hace hincapié específicamente en su ejercicio en la calle (no a su práctica en burdeles u otros sitios) y en el intercambio de dinero por sexo. Por tanto, pasa a ser una actitud incívica al hacer mal uso del espacio público. En definitiva, es considerada una de las actividades que puede provocar la *vandalización* o destrucción de la ciudad.

Algunos de los términos utilizados son los siguientes: "sexo de pago", "actitudes incívicas", "servicios sexuales, "venta del cuerpo", "problema social", "negocio de la carne de mujer". Otros ejemplos encontrados son:

– El sindicato (UGT) califica la prostitución "como una *esclavitud contemporánea*". Una *explotación* que genera entre 12.000 y 18.000 millones de euros al año" (*El Periódico*, 09.02.2006).

• *Las prostitutas*: Las expresiones utilizadas para referirse a quienes ejercen la prostitución se asocian fundamentalmente a una actividad femenina. Se mantiene la tendencia a calificarla como una actividad ilícita y a la persona que la ejerce presentarla de manera peyorativa: mujer de la calle *versus* una mujer de su casa (o de bien), resaltando además el aspecto mercantil o transaccional del cuerpo en el contexto público.
Algunas de las palabras utilizadas quedan reflejadas en los siguientes extractos: "Barcelona reparte folletos a las *trabajadoras del sexo* antes de multar"(*El País*, 25.01.2006). "En algunos casos, la sanción impuesta a los que venden su mercancía o *alquilan su cuerpo en la vía pública* va acompañada del decomiso del dinero obtenido" (*La Vanguardia*, 18.02.2006).

Utilización de figuras retóricas

Son recursos estilísticos utilizados para dar fuerza y disimular expresiones del lenguaje:

• *Eufemismos*: El uso de estas expresiones refuerza la concepción de la prostitución como un acto improcedente, intercambio de sexo por dinero en la vía pública. Sin embargo, la utilización de palabras como actividad, trabajadoras o clientes, le entregan implícitamente un carácter formal, dando a entender que es un hecho cotidiano y que como trabajo, implica horarios, determinadas obligaciones y una remuneración.
– "En primer lugar se informará a las prostitutas –y a sus *clientes* – de que no pueden ofrecer *servicios sexuales* en determinadas zonas y los recursos que tienen disponibles para abandonar esta *actividad*" (*La Vanguardia*, 25.01.2006).

• *Metáforas*: Los casos encontrados permiten interpretar la prostitución callejera como una forma de padecimiento, al ser muchas veces

obligadas a prostituirse; también se hace la relación de prostitución y prostitutas igual a basura, razón por la cual deben eliminarse de las calles.
– (Policía): "Imagina que multo a una persona y que no puedo demostrar que es prostituta. Ella estaría en su derecho a denunciarme a mí por ofender su honor y tendría toda la razón. Pero las órdenes son órdenes y toca *limpiar la calle…"* (*La Vanguardia*, 4.02.2006).

• *Hipérbole*: Las palabras utilizadas en esta categoría tienden a presentar la prostitución como un problema que tiende a crecer y a extenderse sin límites a una situación que puede llegar a ser inabordable. El uso de expresiones como "las prostitutas acuden *en masa,* a presentar sus reclamaciones", "se ha detectado una disminución del número de prostitutas en las *zonas de ocupación masiva*", lleva a la imagen de algo incontrolable, como lo demuestra el siguiente ejemplo:
– "La consejera opina que el sector de la prostitución está 'desregulado' y amenaza *con crecer de manera anárquica* tal como demuestra *el hecho de la invasión permanente* de algunos tramos de la vía pública y de carreteras" (*El País*, 25.01.2006).

• *Lítotes*: En este caso, estas figuras permiten dar cuenta del sentido final que tiene la normativa de convivencia: regular la prostitución en determinados sectores, lo que no implica su disminución sino su desplazamiento; y a su vez, como un instrumento que no está cumpliendo sus objetivos de manera eficiente o una forma de coartar una actividad que no es ilegal.
– "Joan Clos repitió por enésima vez que la ordenanza del civismo *no es la pócima mágica* que resolverá todos los conflictos de convivencia en la ciudad" (*La Vanguardia*, 18.02.2006).
– La concejal Pilar Vallugera denuncia que "*no se está aplicando la normativa con el espíritu inicial* porque se aplican sanciones mucho más duras de lo que está previsto" (*El Mundo*, 15.02.2006).

Descripciones

Las descripciones ayudan a presentar los hechos con mayor o menor grado de especificidad o detalle, elegir una u otra forma dependerá de la orientación que se le quiera asignar en este caso al hecho informado. Para Van Dijk (2000), una información será detallada, específica y destacada cuando nos sirve a nosotros y, en cambio, muy general, imprecisa o de bajo nivel cuando no lo hace.

En las informaciones periodísticas se detallan, por un lado, la forma de actuar de las personas o cómo se desarrollan las actividades que responden al perfil de infracción de esta normativa, en este caso las prostitutas. Y por otro, se da cuenta de la aplicación *in situ* de la misma por la policía, así como de su respectiva sanción.

Autopresentación positiva y presentación negativa

De manera general, en las informaciones se identifica la intención de expresar o enfatizar información negativa sobre, las prostitutas y su oficio, pues se las asocia como algo nocivo que se debe ocultar o suprimir de las calles. Al utilizarse la palabra 'escondrijo' y vincularla a las prostitutas, se crea la imagen de un ser que pertenece a un lugar soterrado. En definitiva, que no forman parte de la sociedad y del paisaje urbano.

– "En su recorrido *han dejado desierta de prostitutas* la calle San Ramón. Varias veces durante la ronda. Pero sólo unos minutos. Los justos que han empelado hasta dar la vuelta a la esquina con la calle Sant Pau. Dado el esquinazo, las trabajadoras del sexo, *salen de su escondrijo de los portales y los bares*. Hoy es día de férreo control policial y cada uno capea el temporal como puede. En la ronda Sant Antoni, los policías tomaron ayer la calle. Por la mañana, de forma disuasoria. Por la tarde-noche, ya para multar" (*La Vanguardia*, 04.02.2006).

Implicaturas y presuposiciones

Las implicaturas en estos casos intentan ocultar a los actores involucrados en el funcionamiento de esta normativa. A modo de ejemplo, en los titulares: "Barcelona reparte folletos a las trabajadoras del sexo antes de multar" (*El País*, 25.01.2006) o "Barcelona multa a seis compradores de venta ambulante y a ocho usuarios de la prostitución" (*La Vanguardia*, 18.02.2006), la utilización del término Barcelona lleva a pensar que todos los habitantes de esta ciudad participan en la aplicación de esta medida.

El uso de esta palabra evita mencionar a los órganos que crean y aplican la normativa: el Ayuntamiento y la policía, por mandato del primero, lo que también puede ser interpretado como una maniobra para mitigar la connotación negativa, ya sea como regulador o sancionador, a la que pueden ser asociadas estas instituciones.

Por su parte, las presuposiciones se manifiestan en el sentido de que no es necesario explicar el contexto de estos titulares, pues se produce la asociación "Ordenanza" con la iniciativa del Ayuntamiento de sancionar las actitudes calificadas como incívicas. A su vez se relacionan actitudes incívicas con determinadas acciones que han pasado a ser sancionadas si se realizan en el espacio público. Es decir, en el conciente colectivo de los lectores existe suficiente información como para saber que la normativa se refiere al buen uso de los espacios públicos a fin de garantizar una buena convivencia entre todos los habitantes de la ciudad condal.

Comparación

Este concepto resume el cuadro ideológico de la "la autopresentación positiva y la presentación negativa del otro" (Van Dijk, 2000: 61).

– "Las 0.00 horas de hoy, la medianoche, ha sido oficialmente el punto de arranque de la aplicación de la nueva ordenanza, un instrumento que pretende poner coto a *actitudes incívicas y ciertos fenómenos urbanos que*

se han acentuado en los últimos años, como la prostitución callejera y la mendicidad organizada que actúa con coacción" (*El País*, 25.01.2006).

La comparación, en este contexto, refuerza la idea antes mencionada de concebir la prostitución como una acción indebida e ilícita y que es necesario impedir su práctica en la vía pública. Por otro lado, también es entendida como una práctica negativa por el sometimiento de la mujer que debe ejercerla.

Consideraciones finales

Partiendo del concepto de *identificaciones* en cuanto a espacio simbólico desde el que las instituciones definen e identifican a la ciudadanía y regulan los modos de convivencia entre los distintos grupos sociales, hemos analizado el marco en el que se aplica la "Ordenanza de Medidas para Fomentar y Garantizar la Convivencia Ciudadana en el Espacio Público de Barcelona".

Todo modelo de ciudadanía tiene como base las prácticas y las membresías que las instituciones sociales cristalizan también en normas (Suárez, 2004) y la puesta en funcionamiento de la Ordenanza adquiere significaciones divergentes para los distintos actores implicados o afectados por las medidas que comprende.

La posición adoptada por las autoridades del Ayuntamiento ha sido sancionar a través de este texto legal determinados usos del espacio público, y ha hallado la legitimidad para sus actuaciones en el discurso sobre el civismo y la seguridad. Asimismo, a través de la internalización del discurso sobre el civismo, se trabaja para que sea la propia ciudadanía quien colabore en la imposición de las medidas de identificación y sanción de determinados comportamientos y usos del espacio colectivo. De esta forma, se pretende que sean los mismos habitantes de la ciudad quienes reafirmen y transmitan los patrones de ciudadanía hegemónicos. Por tanto, el modelo de ciudadano que la Ordenanza Cívica barcelonesa pro-

pone es aquel que apoya la aplicación de las sanciones para prácticas de participación que escapan al control institucional y, sobre todo, que actualiza el catalogo de los *otros*, los no-ciudadanos.

En el rechazo de colectivos sociales como, por ejemplo, el de las prostitutas que trabajan en la calle, se construye la identificación de aquéllos que se perciben como ciudadanos que cumplen las pautas y normas establecidas, aquellas normas acordes con los criterios que acercan el espacio que habitan al modelo de ciudad por el que se trabaja desde las instituciones. Como contraparte de este proceso, diversos grupos sociales irán construyendo su propia identificación precisamente como seres marginados de un espacio, cultura y sociedad. Esta identificación con la alteridad, les llevará a reforzar y reproducir en su entorno esas particularidades que los hacen ser gradualmente distintos a los supuestamente *cívicos*.

Por último, no debemos dejar de señalar la importancia en la construcción de estas identificaciones y sus alteridades de los medios de comunicación, los cuales se encargan de recordar y actualizar los modelos a seguir, como también de categorizar a quienes no forman parte de él.

Referencias bibliográficas

AMÁNDOLA, Giandomenico. *La ciudad posmoderna*. Madrid: Editorial Celeste, 2000.

BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Cladema Filosofía, 2005.

CASTELLS, Manuel. "La cultura de las ciudades en la era de la información". En: USER, Ida (ed.). *La Sociología Urbana de Manuel Castells*. Madrid: Alianza, 2001.

DELGADO, Manuel. *Elogi del vianant. Del 'model Barcelona' a la Barcelona real*. Barcelona: Ediciones de 1984, 2005.

DE LUCAS, Javier. *Puertas que se cierran. Europa como Fortaleza*. Barcelona: ICARIA ediciones, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

LAHOSA CANELLES, Josep M. "El modelo 'Barcelona' de Seguridad Participada". En: *Biblioteca CF+S. Ciudades para un futuro más sostenible,* junio 1999.

http://habitat.aq.upm.es/ch/g014_5.html [Consulta: 30 de noviembre de 2006].

MEZZADRA, Sandro. *Derecho de fuga: migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

OBSERVATORI DEL SISTEMA PENAL I ELS DRETS HUMANS. *Informe D'avaluació del Projecte d'Ordenança de Mesures per Fomentar i Garantir la Convivència Ciutadana a la Ciutat de Barcelona*. Aprovat El 9 de Novembre de 2005.

SÁNCHEZ, Fernanda y MOURA, Rosa. "Ciudades-modelo: estrategias convergentes para su difusión internacional", *Revista Eure*, Vol. XXXI, No. 93 (agosto 2005). P. 21-34.

SUAREZ Navaz Liliana. *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2004.

ZUKIN, Sharon. *The Cultures of Cities*. Cambridge: Blackwell, 1995.

CAPÍTULO IV
INTERCULTURALIDAD E INSTITUCIONALIDAD

Resumen

Este capítulo se centra en la posible relación entre institucionalidad e interculturalidad. En dos artículos se explora esta relación en distintos contextos. El primer trabajo define y se examina la interculturalidad especialmente en América Latina; describe la lógica de exclusión del Estado contenida en los cambios sociopolíticos abordados por la institucionalidad estatal principalmente. La autora analiza esta relación considerando que los movimientos indígenas y su presencia, mediante la demanda intercultural, cuestionan el poder y el conocimiento basado en el colonialismo y el mestizaje. El segundo artículo explora la relación entre donación e interculturalidad. España se enfrenta a una nueva realidad: el incremento de inmigración. Situada en este contexto, la autora, basándose en su trabajo de investigación, realiza una aproximación exploratoria para describir las creencias relativas a las donaciones entre los inmigrantes musulmanes. Las tensiones de la institucionalidad evidencian la necesidad de una práctica intercultural.

Este apartado es una invitación a examinar dos realidades que nos conducen a pensar las diferencias en la interculturalidad en distintos contextos y también la necesidad de analizar la relación entre ellas.

Introducción

A continuación presentamos dos artículos que, situados en escenarios institucionales diferentes y contextos geopolíticos distintos, se aproximan a reflexiones y cuestionamientos en torno a la posibilidad de construcción de una relación entre las *instituciones y la interculturalidad*.

En los actuales contextos de transformación de los espacios regionales y locales, producto de la globalización y el acceso a tecnologías y movilidad espacial, los estados y las instituciones se enfrentan en lo cotidiano a una diversidad social y cultural desconocida o negada, que emerge *desde* la diferenciación como *presencia* social y cultural, para cuestionar los ordenes sociales y políticos que generan y mantienen procesos de exclusión social.

En este contexto, una primera aproximación nos lleva a la posibilidad de pensar en esta relación revisando, por un lado, conceptos de interculturalidad y, por el otro, poniendo en ejercicio la relación entre institucionalidad e interculturalidad, donde sociedad e institución tendrán papeles y roles diversos que favorezcan o dificulten esta relación. La reflexión nace principalmente de la interculturalidad, pensada desde América Latina, que critica y pone en evidencia los intentos de homogeneización desde el Estado y cuestiona la política institucional desde los movimientos indígenas.

En un segundo momento se revisa, desde la institución de salud en su estructura hospitalaria, la necesidad de una aproximación intercultural a la cuestión de la donación de órganos. El texto permitirá aproximarse a las cuestiones que emergen desde los grupos de inmigrantes (diferentes) y de cómo éstos en sus cosmovisiones convergen o se contraponen a las cosmovisiones del sistema médico oficial, para el cual se hace necesario tener presente esta diversidad en las acciones de salud. Perspectivas que han de tener en cuenta al otro, y lograr configurar el diálogo necesario para potenciar y favorecer procesos no sólo de enriquecimiento común, sino que permitan prácticas generosas asociados a la muerte y a la donación de órganos. El trabajo se sitúa desde la relación entre población local e inmigrante en Barcelona, desde esta convivencia en el ámbito institucional parece emerger la necesidad de pensar la interculturalidad como estrategia en el marco de programas específicos de salud.

La interculturalidad de acuerdo con lo planteado en estos dos artículos, se hace indispensable como aproximación relacional al otro y al nosotros en un espacio de mutuo enriquecimiento, en donde se deben potenciar y generar procesos no sólo de intercambio y aprovechamiento de unos y otros saberes, sino procesos de elaboración de conocimientos y de prácticas relacionados a la construcción de saber/poder, a través de relaciones dialógicas.

Ambos textos dejan abiertos interesantes cuestionamientos en torno a las posibilidades de establecer la relación entre institucionalidad e interculturalidad, entendiendo que las necesidades de diálogo y relación pueden emerger tanto desde los movimientos sociales como desde la propia estructura, subrayando sin embargo que ambas necesidades responden a lógicas de poder/saber diferentes. No será lo mismo el cuestionamiento al colonialismo relacional (valoración del mestizaje) y a la estructura de poder, que está contenido en las demandas de presencia, desde los pueblos indígenas. Otra cosa distinta son las aperturas estructurales que realiza la institucionalidad en tanto que esta incorporación de lo distinto responde a lógicas de inclusión/exclusión social y que corre el riesgo de etnitizar o culturizar las diferencias y las demandas de la población. Finalmente, la pregunta queda abierta como desafío: no será lo mismo pensar/actuar la interculturalidad en América Latina que cuestiona lógicas de invisibilización a través del mestizaje o la falsa igualación, que la interculturalidad en Europa, que hoy recibe como inmigrantes a excolonias y población que ejerce su derecho a desplazarse en busca de mayor movilidad social, laboral, económica, etc. y que deja en lo cotidiano la evidencia de prejuicios, esquemas clásicos de enfrentarse al otro, y que, por tanto, abre el desafío de una interacción enriquecedora. Es necesario situar ambas propuestas en el diálogo y en el mutuo acercamiento a formas de generar/hacer conocimiento.

El Estado y la incorporación de las diferencias. ¿Problema resuelto?

Andrea Avaria Saavedra
Doctoranda en Antropología Social y Cultural (UB)
andreaavaria@gmail.com

Las actuales preocupaciones, las que se comunican al interior de los grupos de investigación y que se trasmiten desde los gobiernos, giran en torno a la integración de las *diferencias* (o de los diferentes) y a las condiciones y al costo económico-social de los procesos de inclusión. La diversidad hoy se construye no como desafío sino como problema.

A lo largo del documento quisiera plantear algunas reflexiones que nos permitan cuestionar y repensar la relación que existe entre institucionalidad e interculturalidad. Entendiendo que éstas se sitúan en el actual contexto de disminución y transformación de las estructuras estatales y, al mismo tiempo, sociedades y naciones que se tornan más diversas y dinámicas, cabe preguntarse: ¿es posible la interculturalidad en la institucionalidad?, ¿qué se requiere para construir esta relación? Sin pretender responder a estas interrogaciones en su totalidad, estableceré algunas de las reflexiones que me conducen a su planteamiento.

En primer lugar, me referiré brevemente a aspectos que se relacionan con la cuestión de la interculturalidad y a continuación a una revisión de las lógicas estatales a través de las cuales se generan políticas sociales y a cómo éstas incorporan o no la interculturalidad. Para finalizar compartiré reflexiones que nos conduzcan a la comprensión de la relación entre institucionalidad e interculturalidad y a la necesidad de evitar la culturización o la etnitización de la interculturalidad.

Las diferencias que se potencian: ¿es posible ir hacia la interculturalidad?

Las diferencias representan para la vida cotidiana (Schutz *et al.*, 2000) de las personas desafíos de encuentro y puesta en acción de las identidades y recursos personales y sociales; la convivencia en un espacio democrático pone en evidencia la importancia de la interacción, de la relación *entre*, lo que implica necesariamente el reconocimiento de la diversidad para potenciar el desarrollo mutuo.

Es interesante detenerse a pensar en cuáles son esas diferencias. Alguien podría afirmar que las principales son las de lenguaje, pero también se observan las diferencias en las costumbres, los modos de hacer y ser que distinguen a unos de otros. Muchas veces estas diferencias se centran en las llamadas cuestiones culturales, y como signo que (re)emerge en estos tiempos, la cuestión religiosa también marca la distinción entre unos y otros. Para efectos de lo que a continuación planteo, consideraré las diferencias no sólo culturales, étnicas o lingüísticas, sino que también me referiré a las divergencias que se producen por género, clase, edad, diferencias físicas, de territorio, etc[1].

Vivir con o la convivencia implica una apertura al otro y, a la vez, procesos de autodescripción o de consolidación de la identidad. El habitar un mismo espacio o territorio implica la construcción cotidiana de la rea-

1. De la Cadena (2006) revisa la cuestión de la diferencia planteando que los mecanismos institucionales se han orientado a borrar éstas, y que el mestizaje ha sido una forma de construir una homogeneidad. Sin embargo, la presencia indígena es una propuesta orientada a terminar con el mestizaje. La diferencia considerada desde este marco situado en lo indígena, en la identidad indígena diferenciadora.

lidad que permita en el mejor de los casos el crecimiento mutuo o relacional en marcos de autonomía y de desarrollo[2].

Para algunos, la interculturalidad en América Latina está vinculada a una confrontación que emerge en el intento de homogeneización (de los estados nacionales principalmente) frente a la posibilidad de cuestionar desde lo ético y político esta forma de construir nación. En América Latina se ha hecho evidente en estas últimas décadas la *presencia* (Sassen, 2003) indígena, lo que abrió un cuestionamiento de las políticas que intentaban homogeneizar y eliminar las diferencias étnicas y lingüísticas.

Por su parte, Mario Samaniego centra la atención en el diálogo que implicaría el concepto de interculturalidad:

"(…) respeto mutuo, convergencias, igualdad para el intercambio y surgimiento de novedad, por tanto, encuentro entre interlocutores que se reconocen la capacidad y el derecho para la creación cultural: esto es, existirá interculturalidad si el sujeto y/o sociedad son capaces de reproducir referentes culturales propios de otra cultura, mayormente a través de las prácticas bilingües y/o situadas y legitimadas por el "otro"; no podrán darse relaciones interculturales, en el sentido del intercambio genuino de códigos culturales, si las relaciones interétnicas en el ámbito estructural son indicativas de la hegemonía de un grupo respecto de otro. En otras palabras, no podrá haber relaciones interculturales en propiedad

2. Estos marcos se sitúan geopolíticamente, es decir, no será lo mismo hablar de interculturalidad en América del norte, del sur o en Europa, e incluso cabe la pregunta de si este concepto es aplicable indistintamente o se requiere alguna precisión (geopolítica). Esta cuestión que resulta particularmente importante de revisar y que ha emergido a partir de la presencia de personas provenientes de fuera de los contextos nacionales, los llamados immigrantes, en España, los immigrantes extracomunitarios, será puesta entre paréntesis y desarrollada en trabajos posteriores.

en situaciones en las cuales no se produzcan negociaciones sociopolíticas, socioculturales y étnicas entre individuos y/o sectores diferenciados estructuralmente entre si (…)" (Samaniego, 2005: 7).

Esta definición sitúa la cuestión intercultural en la negociación de las diferencias, en la negociación en los espacios de poder sociales, culturales, étnicos, etc. Al respecto, Xavier Albó (2004) pone el acento en la relación, y plantea la interculturalidad como cualquier relación entre personas o grupos, subraya que, por tanto, las relaciones que se establecen entre personas o grupos pueden ser negativas o positivas. Las negativas son aquéllas que llevan a la destrucción de uno por el otro, entendiendo que la destrucción puede ser la completa anulación (o exterminio) o la asimilación. En cambio, serán positivas cuando se acepta al otro y se produce una suerte de enriquecimiento mutuo como resultado de la relación. Este concepto es interesante porque no sólo pone el énfasis en el diálogo y las negociaciones de poder como lo hace Samaniego, sino también en los resultados de éstas y, por tanto, en las posiciones que cada uno adopta respecto del otro. El énfasis no está puesto en el aspecto cultural de las interacciones sino que subraya la idea de relaciones de alteridad, en donde las diferencias pueden ser consideradas respecto del género, la filiación política, edad, cultura, etc. Así, el autor subraya que las diferencias pueden enriquecer las interacciones y las individualidades o particularidades, que se disponen para enriquecer y ser valoradas en esa relación.

La conceptualización de Samaniego y Albó subraya el espacio que ocurre *entre*, es decir, enfatiza el diálogo, la negociación como práctica o acción en donde se materializa la posibilidad de intercambio y donde se evidencian las particularidades e intereses entre las partes, negociando los mecanismos estructurales para posibilitar la negociación y el enriquecimiento mutuo. Estos aspectos suponen la posibilidad de *hacer* en la vida cotidiana, en las esferas políticas, sociales, económicas, etc. Se refiere a un intercambio que favorezca a ambas partes y, por tanto, implica una clara

negociación respecto al poder, es decir, a la posibilidad de "ejercer, ser, estar" desde la inclusión.

Creo indispensable destacar que estas posibilidades de *acción*, de ejercicio de poder, no pasa, sólo por las esferas de la diferenciación centradas en la cultura, el género, la edad, la clase, la discapacidad, etc. como aspectos que implican directamente el ejercicio o la práctica intercultural. No reconocerlas fragmenta la realidad y la multiplicidad de aspectos que están en juego a la hora de la exclusión social, principalmente en aquellos contextos en los cuales los marcos jurídicos, sociales, estatales, institucionales, no se encuentran en condiciones de garantizar los derechos o un marco democrático básico.

Al respecto, Albó (2004) afirma que para el logro de una interculturalidad positiva se requiere trabajar en diversos niveles: interpersonal, grupal y estructural. Desde lo más cercano o inmediato a la transformación institucional y estructural. A las instituciones les corresponde no sólo facilitar estas relaciones positivas, sino también ser una manifestación de estas relaciones. Afirma que la interculturalidad trabajada en todos los niveles permite la transformación social: "cuando lleguemos a ser iguales sin dejar de ser distintos: iguales en nuestra aceptación pública y en nuestras oportunidades pero distintos en nuestras identidades personales y de grupo. Cuando nos sintamos todos felices y orgullosos de vivir en una sociedad basada y organizada en función de este respeto por su diversidad cultural que a todos enriquece" (Albó, 2004: 67). El desafío es alcanzar las condiciones de igualdad y superar las relaciones de asimetría, ya que no es posible que la interculturalidad se *imponga* desde una de las partes.

La lógica estatal, la institucionalidad

Me interesa explorar la posibilidad de establecer una relación entre institucionalidad e interculturalidad. Para ello, distinguiré en primera instancia las lógicas que operan en la elaboración de las políticas sociales. Estos elementos permitirán comprender en qué medida podemos incor-

porar o no acciones que favorezcan en los ámbitos social, institucional y estructural la potenciación de relaciones de carácter intercultural.

Brevemente me referiré a algunos aspectos que se relacionan con las lógicas estatales presentes en la estructuración de políticas sociales desde los años noventa hasta hoy, particularmente en el contexto chileno, y luego me detendré en algunos planteamientos diferenciadores de la construcción de la interculturalidad en educación y salud.

La estructura estatal incorpora la complejidad del entorno y construye nuevas formas de distinguir, nombrar y construir realidad[3]. El Estado[4] ordena la nación, le da cuerpo a un país, construye a través y por su estructura: homogeneiza identidad y gobierna. Actualmente, el Estado se enfrenta a la demanda creciente de diferenciación social de la población, especialmente de grupos excluidos y racializados, demandas que se evidencian en la presencia de éstos y en la articulación de movimientos sociales. La demanda contenida en la movilización social se basa en demanda de reconocimiento de las diferencias que son ignoradas por el sistema. En América Latina estos movimientos sociales se han organizado en torno al reconocimiento étnico, cultural, territorial, de género, etc[5].

La implementación de políticas sociales, de programas y estrategias de intervención social ponen en acción mecanismos que orientan y definen

3. Para profundizar respecto de este planteamiento revisar el trabajo realizado previamente (Avaria, 2003)
4. De acuerdo a lo que plantea Aníbal Quijano (2000), el Estado-nación ordena una particular identidad que debe ser compartida y sentida por sus miembros, el Estado-nación, afirma "es una estructura de poder, del mismo modo que es producto del poder. En otros términos, del modo en que han quedado configuradas las disputas del control del trabajo, sus recursos, sus productos; del sexo, sus recursos y productos; de la autoridad y de su específica violencia; de la intersubjetividad y del conocimiento. A
5. Véase, entre otros, Escobar *et al.*, 1992, Escobar, 1998. Álvarez *et al*, 1999.

prácticas sociales, formas de estructurar el tiempo, el espacio, las relaciones, los modos de valorar, de categorizar y de describir determinadas realidades. Los contenidos conceptuales, como las estrategias metodológicas a través de las cuales se operacionalizan las políticas sociales ponen de manifiesto las representaciones del otro, objeto-sujeto de políticas sociales y las lógicas de saber-poder[6].

Las lógicas que distingo, y que agruparé en cuatro, permitirán acercarnos a la necesidad de comprenderlas antes de intentar sin más relacionar la interculturalidad a la institucionalidad. Me parece importante esta aproximación, pues nos pone en alerta sobre la importancia de distinguir procesos que, de manera implícita, se generan y reproducen en la estructura estatal y que implican, muchas veces, ir *en contra* de la diversidad o intentar controlar ésta (a pesar de afirmar lo contrario).

La primera lógica tiene relación con la instalación de *nuevas estructuras* para la atención de *nuevas problemáticas sociales*: el Estado se *abre estructuralmente*. Se asume que la presencia de problemáticas y de sujetos sociales se hace evidente en la medida que éstos son *reflejados* a través del Estado. La segunda, relacionada estrechamente con la primera, es la lógica de la visibilización del *otro*. El Estado, a través de intervenciones sociales específicas, *saca a la luz*, hace visible a un determinado sujeto social y su problemática, asumiendo con ello dos cuestiones importantes: por un lado, la idea de que un sujeto no es/no está (exclusión) y luego es/y está (inclusión) y, por otro lado, la idea de que con esta instalación se produce una transformación estructural, se incluye

6. La investigación social, por su parte, contribuye a la elaboración y construcción de representaciones, formas de entender al otro y describirlo, desde sus propias distinciones como observadores y no desde procesos que implican el ejercicio y reconocimiento de la inclusión en la exclusión, postergando el cambio a través de la perpetuación de las diferencias y la exclusión social.

(social e institucionalmente) a un sujeto excluido. La tercera lógica es la necesidad estructural de categorizar y ordenar una estrategia de intervención social desde parámetros que suelen referirse recursivamente al propio sistema más que a la *realidad* que dice atender y focalizar. Estas categorizaciones tienden a (re)nombrar relaciones de desigualdad y de exclusión social más que a transformarlas. El cuarto elemento es la lógica contenida en los otros tres aspectos anteriores y que se relaciona con la construcción o (re)definición de relaciones sociales, que implica la (re)elaboración de prácticas sociales no siempre inclusivas y que se encuentra sobre la base tanto de la elaboración epistemológica como metodológica que contienen las intervenciones sociales (Avaria, 2006).

Las dos primeras lógicas se encuentran en estrecha relación. La primera da cuenta de que se reconoce un papel fundamental de los movimientos sociales en la articulación y demanda social: los grupos *ponen* los temas y demandas en el espacio social e institucional y el Estado incorpora estas demandas sólo en la medida que se *abre estructuralmente* a ellas[7]. Lo anterior implica que tanto por elementos internos como externos a las sociedades, el Estado determina la necesidad de *incorporar* determinados aspectos de la realidad, complejidades, que le permitan su propia continuidad. La lectura que se realiza desde el espacio social es que el Estado reconoce la importancia y relevancia de determinadas problemáticas sociales en la medida que es capaz de *reflejar*, de mostrar y hacer visibles las demandas a través de la institucionalidad.

7. Es decir, no todas las demandas plantadas a través de la movilización social son asumidas e integradas al Estado; el Estado a su vez, se *abre* a aquellas a las que es capaz de distinguir o aquellas que le *hacen ruido*, los acuerdos internos entre partidos, los acuerdos internacionales muchas veces contribuyen a que estas demandas *se oigan* y que la institución se abra a la demanda.

La segunda lógica, relacionada con la visibilización del otro y estrechamente unida a la anterior, se refiere a la posibilidad de estructurar la *visibilización del otro* por medio de la *puesta en escena* de los sujetos sociales, las personas y sus problemáticas sociales. Las propuestas se sustentan en la idea de que estos sujetos (mujeres, personas con discapacidad, pueblos originarios, jóvenes, adultos mayores, etc.) se encuentran excluidos y que a través del reconocimiento estatal, éstos se *hacen presentes*. Es como si de pronto, los sujetos sociales *emergieran* para la institucionalidad. Se produce una paradoja: desde el Estado se reconoce la movilización social y las demandas de los sujetos, es decir, se hacen presentes; en un segundo momento, sin embargo, estos mismos sujetos son identificados como incapaces, poco activos o no presentes y por tanto el Estado se encarga de *hacerlos* visibles (paradójicamente despojándolos con ello de sus capacidades de gestión).

Las demandas contenidas en la movilización social se refieren a la capacidad de los actores sociales de hacer presente su insatisfacción, el cuestionamiento de la cultura política (Escobar, 1992; Álvarez *et al.*, 1998) que los excluye. Estas dos lógicas ponen de manifiesto que la institucionalidad que aparentemente *incluye* lo que produce son nuevas formas de exclusión. Dicho de otra manera, por ejemplo, cuando las políticas se refieren a la pobreza, se refieren a las mujeres, a las personas con discapacidad, etc. como *vulnerables* y se pone el acento en la precariedad y exclusión dejando fuera o negando toda potencialidad o acción desde los propios sujetos sociales. Lo mismo ocurre al asociar a los pueblos indígenas con pobreza, *ruralidad* o necesidad de participación (y al mismo tiempo se asocia a atraso); la cuestión es que estas formas de construir lo indígena asociado a la carencia y a la falta de desarrollo anulan conocimientos propios, los mecanismos utilizados para el desarrollo y la resistencia y producen exclusión social.

El tercer elemento apunta a las lógicas contenidas en la intervención social y que dan cuenta de los parámetros de la sociedad *descriptora*. A través de estas categorías aparentemente se transforman las relaciones de

exclusión y dominación; sin embargo, muchas de ellas no apuntan a cambios estructurales. En el caso de las políticas dirigidas a las mujeres, las mismas políticas omiten la diversidad de mujeres que se ven afectadas por una determinada problemática. En las cuestiones de violencia hacia las mujeres, por ejemplo, en un inicio de las campañas e intervenciones sociales, se relacionó la violencia hacia las mujeres con pobreza, precariedad o marginación social, lo que implicó en los hechos la exclusión de las mujeres de sectores económicos altos que sufrían violencia y que por no ser reconocidas a través de los programas locales, no accedieron a atención socio-jurídica gratuita de manera expedita[8].

Una cuarta lógica se relaciona con los marcos epistemológicos y metodológicos que sirven muchas veces para reforzar las construcciones de estigmatización y formas de control social elaboradas desde los grupos hegemónicos[9].

Distinguir las lógicas al revisar las políticas sociales nos ayuda a comprender *cómo y desde dónde* nos referimos a lo otro: podemos distinguir las *representaciones y relaciones de/con el otro* y al mismo tiempo entender la forma en que se estructuran las relaciones de poder desde y en la institución. Entender que la re-estructuración de la institucionalidad lo que hace más bien es re-definir formas de exclusión en la medida que genera operaciones de inclusión (es decir, quiénes reciben beneficios, cómo se

8. Este ejemplo es emblemático, la violencia hacia las mujeres es una realidad que afecta de manera transversal a las sociedades y que se manifiesta particularmente en cada sociedad; afirmar que sólo una parte de las mujeres sufre violencia, pone en serio riesgo y exclusión social y negación a la otra parte. La violencia invisibilizada por las diferencias de clase es un ejemplo de las dificultades que revierte la construcción social de una determinada problemática y su posible observación desde el *paraguas* de la interculturalidad.
9. Para profundizar y recoger algunos ejemplos y cuestiones relacionadas a los puntos anteriormente descritos de manera breve es posible consultar, Avaria, 2002, 2003 2006.

representan a los y las beneficiarias, requisitos, procedimientos, procesos para acceder a determinados bienes o servicios).

Una clave que se orienta hacia la interculturalidad es reconocer la importancia de los movimientos sociales como movimientos que cuestionan las relaciones de poder y las demandas de identidad, y que son constructores de prácticas sociales y de lo social. Es la conformación de la idea de "cultura política" (Escobar, 1999; Álvarez *et al.,* 1998) como fuerza movilizadora que cuestiona las bases de la "política cultural". Entender la cultura *como* política, en tanto que se constituye como proceso que se orienta a la reconfiguración o reestructuración de las relaciones de poder; entender la cultura en el marco de las relaciones interculturales implica comprender que la interculturalidad no es el simple *intercambio*, sino que la interculturalidad es la construcción desde la acción de identidades que sobre la forma de las prácticas configuran un nuevo *hacer/estar* social.

Las demandas de diálogo, de cambio de relaciones, de transformación en las condiciones de subordinación, de dominación, han cuestionado y siguen cuestionando los órdenes y las estructuras imperantes. La interculturalidad como propuesta viene a reconocer la necesidad de este diálogo, de un intercambio en igualdad de condiciones que permita el tránsito y el enriquecimiento entre formas distintas de conocimiento, entre formas diversas de designar, explicar y comprender el mundo. Ello implica un desafío: significa reconocer que, en un mismo contexto, conviven personas diversas (diversas culturas, lenguas, edades, género, etc.). Esto implica ir mas allá de la multi-culturalidad, es situarse desde lo cultural como ámbito político, es situarse desde/en una posición activa de *habitar y experimentar* la vida cotidiana.

El diálogo implica reconocimiento y respeto mutuo, la producción del intercambio, es el encuentro en lo novedoso y en lo similar y conocido; la posibilidad de crear *desde* y *con* la cultura (política). Las partes deben ser capaces de reproducir, de (re)crear los referentes culturales propios, de (re)producirlas a través de sus prácticas y transformarlas. Por el contra-

rio, en las relaciones hegemónicas (lo que Albó [2004] llama la interculturalidad negativa) este proceso no se produce, ya que una de las partes, una cultura, opera sometiendo a la otra y la obliga a reproducir la totalidad o la parcialidad de los códigos y prácticas culturales (Samaniego, 2005). Cabe preguntarse entonces: ¿es posible generar una institucionalidad abierta, receptiva, y dialogante?, ¿es posible creer que la institucionalidad está dispuesta a incorporar otras formas de conocimiento y de comprensión de la realidad, asumiendo, al mismo tiempo, que sus prácticas y sus propias formas no son las únicas y válidas?

La interculturalidad desde sus marcos teóricos y metodológicos se ha asociado principalmente a salud y educación. En estas instituciones se ponen en juego el espacio relacional hacia una interculturalidad negativa o positiva, se orientan hacia relaciones más o menos democráticas o autoritarias, donde se pone en evidencia la inter-acción nosotros-otros, se ponen en juego las valoraciones de las diferencias y las representaciones individuales y sociales.

Detengámonos en algunas consideraciones. Por ejemplo, desde salud; a este respecto existen múltiples interpretaciones a la hora de confrontar los significados entre concepciones provenientes del mundo indígena y el mundo no indígena. Encontraremos conceptualizaciones disímiles: "en la concepción indígena de interculturalidad el principio esencial es la aceptación integral del otro, lo que supone el respeto por todos los rasgos culturales y la entrega del espacio para vivir y desarrollarse" (Oyarce, 1996). En este sentido, la interculturalidad para los Pueblos Originarios ha sido asumida como más propia de su mundo ya que han debido transitar entre universos diferentes, obligados a ser hábiles en ambas culturas; sin embargo, lo que ellos mismos plantean no se trata sólo de esta posibilidad de *habitar* dos mundos, sino de cuestionar estos mundos, para cambiar y transformar las relaciones que hacen que se produzca la exclusión. Creo que para los no indígenas la interculturalidad es una gran oportunidad en este sentido, porque más allá de habilitarse en este tránsito entre uno y otro espacio, se produce una reconstrucción de las pro-

pias formas de construcción de realidad, lo que implica eso sí, abrir la pregunta: ¿están las hegemonías y las instituciones dispuestas a una transformación de las lógicas de poder y participación? Es decir, ¿están abiertas a un cambio en el ejercicio de las políticas culturales?

Y en educación, la interculturalidad ha sido entendida como el contexto de convivencia multicultural, en donde se producen el aprendizaje y el ejercicio del diálogo. Este diálogo implica la comprensión entre personas diferentes, y ello es producto del aprendizaje, el que a su vez se hace posible en el aprendizaje y ejercicio de la tolerancia (Pérez, 1997). La convivencia es el aprendizaje de la valoración y validación del otro *en* la relación, *en* la interacción. Ésta se hace a través del mutuo reconocimiento, valoración y a través de la posibilidad de dialogar democráticamente, distinguiendo, aceptando y viviendo desde las diferencias, como lugar de crecimiento y refuerzo mutuo.

¿Es posible la interculturalidad en la institucionalidad?

Sin querer profundizar sino más bien subrayar, me detendré en la cuestión de la colonialidad del poder planteada por Aníbal Quijano (2000), que me parece fundamental para acercarnos a la posibilidad de articulación entre interculturalidad e institucionalidad. Para el autor, una forma de clasificación de la población que implica también la racionalidad eurocéntrica es la cuestión de la raza, o la racialización del otro, eje estructurador del colonialismo que se ha establecido como pauta de poder mundialmente hegemónico, en donde la clasificación geográfica va de la mano de la clasificación racial. Estos aspectos son importantes en tanto que se relacionan con lo que hemos venido llamando *diferencia*. Esta diversidad aparentemente inocua la podemos situar sobre la base de los siguientes procesos: a) apropiación y control del capital y salario, b) una nueva configuración del tiempo/espacio, los cuales se relacionan estrechamente con el mercado y trabajo y, finalmente, c) el establecimiento de una nueva estructura de poder a nivel mundial y, por tanto,

una nueva intersubjetividad, sobre la base de la represión de formas locales de producción de conocimiento

La institucionalidad –parafraseando a Quijano– es una estructura de poder y, a la vez, producto del poder. Por tanto representa, parcial o totalmente, la hegemonía de unos sobre otros. No se trata solamente de mejorar la calidad, los servicios, la comunicación de la institucionalidad y el entorno, se trata más bien de reconocer-se como parte de esta estructura de poder, de generación de exclusión social, a través de lógicas de gestión, intervención específicas. Se trata de ir más allá de una necesidad de *mejorar* los servicios, la calidad de la atención o la comunicación entre prestadores y usuarios. Se trata de generar, en un contexto democrático, la modificación en el control de los recursos, del trabajo, de la gestión de las instituciones políticas. En definitiva, se trata de generar procesos que reconozcan y transformen las condiciones de desigualdad estructural de las personas.

El hecho de potenciar procesos en el interior de las instituciones no sólo hacia el reconocimiento de otros saberes, sino a la producción, comunicación y generación de prácticas y experiencias diversas, permitirá apuntar hacia la dirección de la interculturalidad. Identificar en las prácticas educativas y médicas las prácticas de colonización y reproducción de un saber hegemónico es un desafío para la institución; ello implica no sólo abrirse estructuralmente a otras prácticas, sino reconocer en ellas formas de elaboración de un saber, hacer, poder que han sido negados, deslegitimados, a través de prácticas de anulación y negación del otro.

La interculturalidad se alcanza a través de la acción. La institucionalidad para orientarse hacia ella deberá revisar procesos de instalación, producción, reproducción de la exclusión, reconocer en la historia prácticas institucionales de negación, anulación del otro y de la diferencia; es decir, identificar, en un contexto democrático, la necesidad y voluntad de transformación de estas formas hegemónicas. No se trata simplemente de agregar un nuevo adjetivo (políticas, programas *interculturales*), sino que se trata de generar procesos que reconociendo la dificultad y la envergadura de la empresa, se hagan cargo en el interior de la institución

de prácticas que vayan desde la negación cultural hacia el desarrollo de competencias culturales avanzadas[10].

La competencia cultural es definida como un conjunto congruente de comportamientos, actitudes y políticas que en interrelación al interior del sistema, la institución, o por medio de los profesionales, permiten que la totalidad de éstos sean efectivos en situaciones de cruce cultural (Croos citado en Hernández *et al.*, 1998). En el concepto de competencia está implicada la acción, la acción orientada al concepto[11]. Indica la

10. El proceso que va de la anulación cultural a la competencia cultural avanzada ha sido experimentado en algunas instituciones de salud principalmente, donde se reconoce la necesidad de transformación de las relaciones hegemónicas. La pertinencia o no de estos procesos se verá en la permanente relación con las organizaciones sociales y en las demandas de los movimientos sociales, quienes pondrán en evidencia las precariedades en los procesos de transformación de las relaciones de poder.
11. En la adquisición de esta competencia intercultural se pueden identificar diferentes etapas que permiten la evaluación de las acciones, principalmente de las dinámicas institucionales, así como de interacción con la población que se atiende y también, en la programación y evaluación de las intervenciones o programas de trabajo. Dado que éste es considerado un proceso, con elementos específicos, es posible ir constantemente evaluando en qué etapa del proceso se encuentra la institución profesional. El acercamiento a ser culturalmente competente abre posibilidades de cambio que incorporen la cultura como aspecto importante en la transformación institucional de las relaciones de dominación, de desigualdad y discriminación.

    La competencia cultural es propuesta como dinámica que va desde un mayor a un menor acercamiento a la competencia, ya sea en una institución, un servicio o una actividad profesional. El proceso de competencia cultural se mueve desde un polo negativo, Destrucción Cultural, hacia un polo positivo y de completa incorporación de la variable cultural, al cual se le ha llamado Competencia Cultural Avanzada (Croos *et al.*, 1998). Cuando hablamos de elementos culturales diferenciadores, nos referimos tanto a la cultura como a otros aspectos estrechamente relacionados como género, clase, diferencias, edad, etc.

habilidad necesaria para interactuar entre y en diversos contextos culturales, entendiendo que la institución se sitúa en una determinada comunidad y también es parte del desarrollo de ésta.

Es imprescindible una aproximación más integrada, el desarrollo de comportamientos, actitudes, políticas y servicios de un sistema, un cambio en las prácticas de prestaciones institucionales. También es indispensable que este proceso se mantenga en marcos democráticos y de plena participación. Se debe orientar un proceso compartido de crecimiento y de desarrollo sobre la base del diálogo y de la negociación permanente para generar e implementar estrategias de *co-gestión* no sólo de los recursos institucionales, sino cogestión en el marco del desarrollo local definido por toda la comunidad, en un territorio, desde la base de la autonomía de esas comunidades[12].

Reflexiones finales

¿Es posible hablar de políticas interculturales? ¿Es posible una institución intercultural? El peligro se sitúa en que el cambio en el adjetivo de la descripción de una lógica de intervención no haga más que consolidar la exclusión o el control, y no el cambio en las relaciones de poder. Que personas de *otras* culturas, que practicantes de la medicina tradicional y occidental *trabajen* juntos en una misma institución no implica necesariamente un trabajo o intervención intercultural. Estas relaciones deben apuntar a un cambio relacional, sobre el cuestionamiento de las relaciones de clase, género, edad, etc., de relaciones de poder en donde las diferencias no sean, una vez más, clasificaciones europeizantes que utilizamos para referirnos e interpretar el contexto latinoamericano.

12. Para remitirse a algunas experiencias y reflexiones, véase: Ibacache (1997), Ibacache *et al.*, (2001, 2002), entre otros.

Las políticas sociales son elaboradas para disminuir las brechas sociales o, en otras palabras, incorporan el entorno al sistema y de esta manera mantienen el sistema social. La estructura institucional para perpetuarse debe incorporar la complejidad que emerge en el entorno. Las políticas sociales y la institucionalidad podrán incorporar las diferencias (son parte del entorno). Sin embargo, difícilmente podrán cuestionar en si mismas a la estructura *diferenciadora*. Las estructuras e instituciones podrán trabajar el propio sistema, potenciar las aperturas, ser más sensibles; sin embargo, sería utópico pensar que el propio Estado o la institucionalidad están listas (o les interesa) para cuestionar las formas de ejercer y construir lógicas de poder y dominación.

Para iniciar este camino, en un principio las instituciones podrán orientarse a una transformación de una menor a una mayor sensibilidad hacia prácticas y acciones interculturales, a la instalación de competencias que desarrollen y que implementen a través de programas y de intervención social; a la revisión permanente de metodologías, prácticas, espacios de diálogo y de mutua referencia, potenciando la convivencia desde las autonomías y la multiplicidad de intereses y actores y, sobretodo, orientándose hacia la construcción de saberes, hacia la autonomía y la mutua referencia en la generación y producción de conocimiento.

Es posible pensar la interculturalidad en relaciones en donde la negociación de las diferencias, y particularmente del poder, se ponen en evidencia y, por tanto, el diálogo y la interacción se sustentan en una relación igualitaria, de tú a tú, en donde el enriquecimiento es mutuo. De lo contrario se mantienen relaciones de inequidad y subordinación, en donde el que tiene y detenta el poder disfraza políticas de apropiación, de asimilación, de invisibilización con un discurso del reconocimiento cultural, de reconocimiento del otro y mantiene con ello la desigualdad y los procesos de exclusión estructurales, exclusión macro y microsociales del otro.

Tener presente la necesidad de que la institucionalidad integre al *otro* en la estructura no asegura el cambio en las relaciones de desigualdad, de poder y de exclusión. La inclusión de la diferencia[13] en la estructura puede

implicar la visibilización del otro, pero no el manejo de recursos, la toma de decisiones o la negociación social y política, pues seguirán operando lógicas jerárquicas y hegemónicas y podrá parecer quizás el ejercicio visible de una "campaña de publicidad" más que de transformación social[14].

Si bien la interculturalidad es un proceso social en donde se produce el diálogo, sabemos que éste tiende a ser unidireccional y sólo un grupo de la sociedad se acerca a comprender, más allá de su mundo, el mundo del otro. Hoy, para potenciar procesos de desarrollo democrático e inclusivo, es fundamental la participación activa de la institucionalidad en estos procesos de exploración no asimilacionista del *mundo del otro*.

Se debe superar la aproximación culturalista, etniticista o racializadora de lo otro/del otro. Es imprescindible el desarrollo de formas dialógicas, bidireccionales, de poder/saber/comunicar que valoren otras formas de conocer, comprender y describir el mundo, la realidad social y la vida cotidiana.

Hay que tener presente las advertencias de Marisol de la Cadena, quien afirma que la cuestión de la interculturalidad emerge como confrontación a los estados homogéneos, a la cuestión del multiculturalismo en tanto que planteamiento liberal, en donde se cuestionan las jerarquías para elaborar nuevas relaciones sociales: "I want to propose that in as much as indigenous social movement articulate an alternative to modern politics – the nation-state they sustain– they have the potential to transform the liberal empirical notion of 'diversity' currently tolerated in liberal multi-

13. La presencia de mujeres, indígenas e inmigrantes en una institución no asegura que ésta cambie las estructuras o pautas de subalternidad con que la institución y sus programas han actuado. De hecho, muchas veces se refuerzan poniendo en riesgo de mayor exclusión a los colectivos y grupos minorizados que se dice atender y hacia los cuales se focalizan los recursos.
14. Respecto a algunos elementos relacionados a las lógicas de exclusión de las políticas sociales véase Avaria (2002, 2003).

culturalisms into political demands for the citizenships of plural ontologies and their forms of knowledge" (De la Cadena, 2006: 15).

Quizás no podamos pensar en instituciones interculturales, ya que éstas y el Estado incorporan en la estructura las diferencias para anularlas e invisibilizarlas o (re)categorizarlas. Deben considerarse las formas de conocimiento y de apropiación y producción del Estado, los mecanismos estatales e institucionales y las lógicas contenidos en éste, así como las demandas de los diversos grupos que se contienen en una sociedad, en tanto que potencial de transformación social. El reconocimiento del *otro* se orienta necesariamente hacia un cambio en el reconocimiento social, económico, cultural, e implica el *ejercicio político* de lo cultural.

Interculturalidad y donación de órganos para trasplante

Sofía Malagón Gutiérrez
Doctoranda en Antropología Social y Cultural (UB)
smalaggu7@docd1.ub.edu

La donación y trasplantes de órganos representan una actividad firmemente arraigada en el sistema sanitario público español y catalán, lo que hace imperativo una reflexión crítica sobre la compleja red social de interrelaciones entre las realidades institucionales y personales que intervienen en todo el proceso.

En este artículo reflexiono sobre la actitud de la población inmigrante hacia la donación de órganos y lo relaciono con el contexto hospitalario, que es quien solicita la donación. Es decir, planteo el tema de la interculturalidad en el seno de la Institución (Hospital), entendida la primera, en Europa, en relación a los cambios sociales que se dan con la llegada de población extranjera, principalmente proveniente de los países en desarrollo (pero no exclusivamente).

En una primera parte contextualizo el tema de la donación y el trasplante en la sociedad española contemporánea. Posteriormente considero, partiendo de una experiencia de campo, tres categorías culturales determinantes en la actitud hacia la donación de órganos, a saber: Identidad, valores/creencias y economía. Finalmente, planteo el tema de las relaciones y el diálogo intercultural entre actores (personal sanitario y población inmigrante).

La anterior relación se presenta claramente como desigual: por un lado tenemos a los profesionales de la salud, que se mueven en su territorio, controlan el saber y el lenguaje propio del mismo y, por el otro, al inmigrante o inmigrantes, con una situación personal ya en sí misma de gran impacto emotivo (el fallecimiento de un ser querido), agravado posiblemente por su alejamiento de su principal núcleo familiar y cultural, en un contexto que desconoce y ante una situación nueva como sería la de ser solicitado para la donación de los órganos de su familiar fallecido.

Es evidente la pertinencia de interrogarse, en primer lugar, sobre los elementos que entran en juego y determinan esta relación desigual; en segundo lugar, sobre los conocimientos y competencias que ha de poseer el personal sanitario para afrontar esta situación y, finalmente, sobre cuáles serían las recomendaciones para actualizar la política hospitalaria en relación a la interculturalidad. El artículo que aquí presento pretende acercarse, reflexiva y críticamente, a estos tres interrogantes.

La donación de órganos en la actualidad

La donación y el trasplante de órganos permiten hoy salvar vidas y mejorar la calidad de las mismas, pero a diferencia de otras terapéuticas de la alta tecnología sanitaria, los trasplantes no existirían sin la solidaridad de la comunidad que los hace posible a través de la donación de órganos. Al respecto, la antropóloga Nancy Sheper-Hughes afirma: "Se puede decir que el trasplante de órganos es la más intensamente social, incluso diría que sociable, de todas las prácticas médicas" (2005: 214).

España tiene el índice (por millón de habitantes) de donación de órganos (de donante cadáver[15]) más alto del mundo. Sin embargo, continúa habiendo negativas a la donación y hay un desequilibrio entre oferta y demanda de órganos (hay mayor demanda que órganos a disposición). En todo caso, las negativas familiares a la donación han descendido hasta un 17,8% (desde un 20% que se mantenía en los últimos años), lo que indica que la solidaridad de la población española en materia de donación sigue creciendo y siendo ejemplar. Es de nuestro interés un hecho importante: cerca del 4,6% de las donaciones del último año procedían de personas no españolas (Sánchez, 2005). Esto refleja un impacto positivo en las donaciones gracias a una novedad en la sociedad: la inmigración extranjera (la interna existe y ha existido siempre). En efecto, la inmigración en España, desde los años noventa, ha crecido y se ha diversificado de forma extraordinaria. Hoy cuenta con representantes de al menos 164 países diferentes (Solé y Rodríguez, 2004). La vivienda, la educación, la sanidad, el ocio, etc., han tenido que afrontar y gestionar, en mayor o menor medida y con mejor o peor acierto, esta realidad.

Es consecuencia evidente que el área de la medicina, dedicada a la donación y trasplantes, también se encuentra con los llegados de tierras y culturas diversas y ha de enfrentarse a la situación de solicitar la donación de órganos para trasplante. Así, reubico todo el proceso donación-trasplante en un espacio concreto y específico: la institución hospitalaria, y con unos actores determinados: el personal sanitario de trasplantes y las personas inmigradas. Todos ellos implicados en una práctica concreta: la solicitud de donación de órganos y su aceptación o negativa.

15. Siempre que me refiera aquí a la donación de órganos, se trata de donación de órganos (y tejidos) de cadáver (se realiza con la autorización de los familiares del fallecido) La donación de órganos en vivo ocurre básicamente entre parientes y tiene unas características diferentes.

Pero el hecho de que sujetos de culturas diferentes se encuentren y se relacionen no crea *per se* interculturalidad; ésta surge verdaderamente si hay diálogo[16], negociación, intercambio, respeto, relación bidireccional, conocimiento y reconocimiento mutuo y comprensión (no conocer y no comprender genera desconfianza). En este caso, la relación se percibe generalmente como asimétrica: el personal sanitario se encuentra en una situación de seguridad, con unas estructuras que lo protegen y con un discurso que domina. Las personas a las que se dirigen posiblemente no respondan o compartan el discurso, pueden estar en situación conflictiva en relación con la sociedad receptora y pueden tener dificultades lingüísticas, además de otros códigos culturales complejos.

Es pertinente intentar superar esta asimetría y aquí cabe recordar las siguientes palabras de Mario Samaniego: "la interculturalidad se constituye como proceso multidimensional vertebrado por las fricciones y convergencias que distancian y vinculan, en que se desencuentran y encuentran los distintos actores e identidades que la conforman y a la vez la disputan; la interculturalidad sólo es pensable desde las disputas entre los afectados" (2005: 10).

Donación de órganos y población inmigrante. Experiencia de campo

El germen de la investigación[17] se sitúa en mi experiencia profesional en el ámbito de la Medicina Intensiva (alrededor de 20 años), que me ha

16. Es la comunicación intercultural en el ámbito microsociológico, lo que Martucelli (2006) llama *interculturalismo restringido o territorializado*.

17. Me baso en una investigación que se realizó en Barcelona, en el marco del Máster en Inmigración y Educación Intercultural de la UB (2004-2005) y forma parte del proyecto de doctorado. Véase Malagón (2005).

permitido estar en contacto directo con potenciales donantes de órganos y sus familias, así como con el personal que solicita la donación de órganos para trasplante. Es frecuente escuchar, en el ambiente hospitalario, comentarios del tipo: "los gitanos quieren recibir órganos pero no donar", "en las negativas a la donación muchas de las razones de los inmigrantes son irracionales", "los chinos nunca donan y mucho menos los marroquíes", "los subsaharianos son más dados a la donación, en cambio los marroquíes no", "el islam no aprueba la donación de órganos" (esto también lo leí en diferentes páginas de internet, que por cierto se nutren unas a otras), "muchos inmigrantes donan órganos (de su familiar fallecido) por interés no por solidaridad", "algunos inmigrantes hacen cosas rarísimas cuando fallece un familiar", etc. De estos preconceptos se infiere que una parte del personal sanitario:

– mantiene hacia la población inmigrante prejuicios comunes a la población general, difundidos y multiplicados a través de los medios de comunicación (actitud etnocéntrica y eurocéntrica, universalización a partir de lo propio y no de lo común, que lo hay);
– desconoce otros patrones culturales en relación con rituales de muerte y enterramiento;
– desconoce y prejuzga otras realidades religiosas y culturales (en especial el islam);
– tiende a la simplificación, generalización y calificación de las personas de acuerdo a su origen;
– subestima los valores y capacidades del *otro* y se posiciona en un grado de superioridad, como presuntos poseedores del *saber* y de lo que es correcto, deseable, normal y *civilizado*;
– asume que muchos valores de los otros van asociados al *atraso* y la ignorancia (no al desarrollo, ni menos a los avances científicos).

Esta constatación me lleva principalmente a dos interrogantes. En primer lugar, ¿cuál es la sensibilidad, postura e intención, de los inmigrantes

hacia la donación? Y en segundo lugar, ¿qué ocurre dentro de la institución hospitalaria en la relación personal sanitario-población inmigrante cuando se encuentran en la situación de solicitud de órganos para transplante? El primer interrogante lo trabajo en la experiencia de campo y el segundo en la reflexión posterior que aquí presento. En la experiencia de campo busco identificar, describir y valorar críticamente la actitud de una muestra de población inmigrante, de Pakistán y Marruecos, hacia la donación de órganos e identificar diferencias entre los grupos, si las hubiera. Asimismo, mi aproximación al tema es intensamente cualitativa. La metodología de campo es etnográfica: observación participante y una entrevista anónima, abierta, semiestructurada (una o más sesiones). Las entrevistas giran alrededor de tres categorías básicas en la construcción de la actitud hacia la donación de órganos, a saber: identidad (cuerpo), valores (creencias, concepto de vida-muerte), economía (comercialización y tráfico de órganos, sistema sanitario público catalán). Además, exploro la opinión específica sobre el tema de la donación de órganos para trasplante.

a) *Identidad* (percepción del cuerpo): Las visiones y representaciones intelectuales del cuerpo se codifican socialmente. Todas las culturas, religiones y ciencias expresan y proponen al ser humano maneras de creer, vivir, entender el cuerpo (Bailache, 2004). La práctica médica que interviene directamente sobre el cuerpo produce una separación dualística entre el cuerpo y el yo (*self*). Este dualismo puede facilitar la despersonalización y deshumanización (Sharp, 2004).

Los entrevistados coinciden mayoritariamente en considerar que el cuerpo es sagrado y ha de cuidarse (enseñanza básica del islam)[18]: "el

18. Las siguientes citas textuales y las demás del apartado (que no se especifican como cita de autor), corresponden íntegramente a opiniones de los informantes; las presento aquí por su valor etnográfico (las entrevistas completas se conservan en formato digital).

cuerpo es un don de Dios, debe estar sano, tenemos prohibido hasta los tatuajes". Lo anterior no implica que esto impida la donación de órganos "el cuerpo es sagrado en el islam, si es para salvar una vida se puede tocar, la prioridad es ésta".

b) *Valores y creencias* (concepto de vida y muerte): La gente construye sus valores culturalmente y los usa en su cotidianidad. En algunos grupos sociales no secularizados, la religión, además de dar sentimiento de pertenencia e identidad y servir de referente, contribuye de manera esencial a la construcción de esos valores y marca unas pautas en relación con los conceptos y rituales que rodean la vida y la muerte.

Los informantes, sin diferencia entre los grupos:

– manifiestan confianza en el islam, que se presenta, en general, como un factor importante de identidad y como fuente principal de valores: "Aquí existe otro concepto de religión, la religión musulmana es un concepto de vida, es una teoría, es un reglamento completo para vivir, para la vida";
– no expresan fisuras en la creencia de la sacralidad del profeta Mahoma y del Corán. La creencia en una vida más allá de la muerte, en el paraíso si se ha sido una buena persona y en el infierno si se ha sido una mala persona, es una constante en todos incluso en algunos que se declaran "poco religiosos";
– de manera diversa, en cambio, los entrevistados se definen en cuanto a la autoridad y confianza en los imanes, sobre los que manifiestan posiciones muy variables: "a los imanes (…) ni caso" o " el imán tiene un peso, es una figura en la comunidad de creyentes";
– conocen los rituales de muerte en el islam y le dan importancia a los mismos. En relación con ello viene el interés común por ser enterrados de acuerdo con sus creencias o por sus familiares, ya sea en el lugar de origen o aquí, en un cementerio adecuado y digno para la población musulmana. "Nosotros haremos lo que haga falta para que nos den un

espacio digno (…) un cementerio digno donde todos los musulmanes ricos o pobres, solventes o insolventes, nos podamos enterrar".

c) *Economía*: Diversos aspectos del proceso donación-trasplante se pueden englobar en esta categoría; destacaré sólo dos:

1. Tráfico de órganos: bajo este nombre genérico se agrupan hechos reales y ficticios. La legislación de España y países europeos lo evitan. En algunos países (precisamente de donde provienen muchos inmigrantes) existe compra-venta de riñones, una obtención irregular de tejidos y circulan mitos, temores, rumores sin confirmar sobre obtención criminal de órganos (Matesanz, 1998 y 2003).

Sin distinción entre grupos, los informantes creen que existe algún tipo de tráfico de órganos y manifiestan rechazo hacia él y hacia la venta de órganos: "(…) en Estados Unidos el asunto de órganos para trasplante se ha convertido en un mercado" o "como cosa humanitaria sí, no para ganar dinero".

2. Sistema sanitario público y donación-trasplante: Esta actividad, que tiene un elevado costo económico, está en España establecida y regulada dentro del ámbito exclusivo de la sanidad pública. Esta práctica preserva el trasplante como un bien social, del que no se excluye a nadie por su mera solvencia económica (Sheper-Hughes, 2005: 231). Así, toda persona que por su situación clínica requiera un trasplante de un órgano o tejido tiene derecho a ello (esto incluye a los inmigrantes independientemente de su situación administrativa) y está supeditada a la disponibilidad y al orden establecido por el sistema. De igual forma, todas la personas que fallecen (y que cumplen las condiciones médico-sanitarias y jurídicas establecidas) son (según la ley española) teóricamente *donantes presuntos* de sus órganos y tejidos. En la práctica, éstos sólo se extraen (para ser trasplantados a otras) si las familias de los fallecidos consienten la donación; aquí también se incluyen los inmigrantes independientemente de su situación administrativa.

Los informantes, como usuarios del sistema sanitario público catalán, mayoritariamente se han sentido satisfechos, las críticas son las generales de todos los usuarios, no se han sentido especialmente discriminados en el trato por el hecho de ser inmigrantes. Una excepción, que dijo: "el primer problema que tengo es que tengo una doctora que es muy racista". En general consideran que si necesitaran un trasplante, no tendrían problema para ser atendidos en el sistema sanitario público, de hecho, más de uno conoce algún compatriota al que se le ha trasplantado un órgano o que está en lista de espera.

En cuanto a la donación de órganos y tejidos para trasplante, no existe distinción entre grupos:

– hay una actitud general positiva hacia la donación, justifican la legitimidad de la donación de órganos y su valor ético-social en los valores humanitarios del islam y enseñanzas del profeta Mahoma a través de versos Coránicos como: "Contribuir a salvar la vida de una persona es como contribuir a salvar a toda la humanidad".
– El valor de la intención de ayudar con la donación supera la preocupación por el destino de los órganos: "yo sé que mis ojos no irían para un perro, irían para un humano (…) no importa que sea rico o pobre, es una persona"; "el islam favorece la donación, la premia"; "el valor de la donación está intrínseco en los valores del islam".

Evidenciado el peso de la religión musulmana como fuente de valores e identidad para ambos grupos de informantes (marroquíes y pakistaníes), busco la posición del islam[19] en relación con la donación de órganos

19. Es válido recordar que el islam no es una religión jerarquizada (al estilo del catolicismo) y el pronunciamiento sobre determinados temas, no tiene el peso de mandato.

y entrevisto a dos imanes[20]. Uno se identifica con la línea que no recomienda la donación, basada en el principio de que el cuerpo del ser humano pertenece a Dios, por tanto, los seres humanos han de cuidarlo y no pueden disponer de él incluso después de la muerte. El cuerpo vivo o muerto no se ha de dañar ni manipular. Recuerda a Mahoma cuando dijo: "quebrar el hueso de un muerto, es como quebrar el hueso de un vivo". Ésta es la lógica que sustenta la prohibición de la incineración en el islam. Asimismo, muestra gran preocupación por el problema del tráfico y comercialización de órganos para trasplante.

El otro imán se identifica con la línea que recomienda explícitamente la donación de órganos, basada en el principio de que Dios recomienda, premia y estimula las acciones positivas (incluso las intenciones) orientadas a salvar la vida humana y que si se *gestiona* bien y con respeto el cuerpo, es bueno donar órganos que servirán para salvar vidas. Enfatiza en la idea que acepta la donación, en ningún caso la venta de órganos. Le preocupa el tema del tráfico y comercialización de órganos, que considera que sí ocurre en algunos países.

Reflexión sobre el tema de la solicitud de la donación vinculada a la interculturalidad en la institución hospitalaria

A falta de estudios cuantitativos (no existen) y cualitativos más amplios que lo ratifiquen (actualmente trabajo en ello), se desprende de la anterior experiencia de campo sintéticamente descrita, que el islam transmite unos valores (la comunidad que lo practica lo reconoce y así lo expresan los marroquíes y pakistaníes entrevistados) que en general favorece la donación de órganos, como un acto positivo y de gran valor, porque contribuye a salvar vidas. Sin embargo, la percepción del personal

20. Son imanes de dos oratorios de Barcelona.

desde la institución hospitalaria es que, en general, los musulmanes[21] tienen una actitud negativa y efectivamente rechazan mayoritariamente la donación. ¿Qué ocurre?, ¿dónde se encuentra la dificultad?, ¿dónde radica el desencuentro?

He esbozado anteriormente que una primera dificultad estriba en un desconocimiento que genera desconfianza, pero el problema va más allá de vencer la ignorancia, los miedos, los prejuicios y los estereotipos (que son simplificaciones de la realidad). Aquí creo que conviene introducir el tema de la comunicación y el diálogo intercultural, que también entiendo no como un diálogo abstracto entre culturas, sino entre interlocutores pertenecientes a diferentes culturas[22]. Para ello es necesario abrirse, desarmarse, romper superficies demasiado lisas para que exista verdadera interlocución y complicidad (Argullol, 2004: 110).

Miquel Rodrigo (1999) introduce la idea de que la comunicación intercultural (que de todas maneras no se puede pretender perfecta y sin ambigüedades) ocurre entre interlocutores con referentes culturales tan diferentes que se auto-perciben claramente como pertenecientes a culturas diferentes[23] (atribución identitaria). Pero la diversidad cultural no es solamente externa, también es interna, cuando se reconoce ésta y se vuelve a mirar hacia las consideradas otras culturas, se reconoce además de la

21. López advierte que "no existe nada parecido a un proyecto civilizatorio islámico del que pueda dar cuenta la antropología social, sino sólo versiones heterogéneas (…) que no obstante han sido ensambladas históricamente en virtud de ese método perverso que se empeña en otorgar unidad (…) en proponer un único rostro para ese Otro que nos acecha desde la ribera sur del Mediterráneo" (1996:114).
22. Aquí tengo en cuenta el carácter abierto, flexible, permeable del concepto de cultura y también de identidad (múltiple, diversa, transversal, cambiante).
23. No hay que etnitizar ni culturalizar todas las diferencias, solo descubrirlas en su justa medida.

diversidad, las semejanzas, que no son pocas. No hay que negar las diferencias, pero desde una perspectiva de equilibrio real, lo que se pone en evidencia es la necesidad de llegar a acuerdos (post discusión y negociación de significados culturales) partiendo de lo común y no de lo propio.

Aquí por ejemplo pienso en los innumerables puntos en común que tienen el cristianismo y el islam, y en lo poco que conocen y reconocen esto las personas que están bajo la influencia cultural de estas religiones (no me refiero sólo a los practicantes). Igualmente pienso en que el dolor ante la muerte de un ser querido (en el hospital y en condiciones específicas, requisito previo para la solicitud de órganos) es semejante para cualquier ser humano ¿hay, por ejemplo, diferencia entre la madre pakistaní o catalana que pierde un hijo? Si esto ocurre aquí, es incluso peor para la pakistaní, que posiblemente se encuentra lejos de su familia, referentes culturales, lengua, etc.

La comunicación intercultural obliga a tratar puntos de vista alternativos, no será nunca perfecta, y además no se han de negar las dificultades, pues será sólo eficaz cuando el grado de comprensión sea aceptable ente interlocutores que han de implicarse mutuamente. Aquí es pertinente recordar a Rodrigo (2004: 242) que considera que los objetivos de la comunicación intercultural son: establecer los fundamentos del intercambio intercultural, empezando por el diálogo intercultural (que debe ser crítico y autocrítico, la interculturalidad ha de empezar por uno mismo), eliminar los estereotipos negativos que cada cultura produce de las otras culturas, iniciar la negociación intercultural y finalmente, relativizar la cultura propia, que llevará a la comprensión de valores alternativos y eventualmente, a su aceptación. Desde esta perspectiva, la negativa a la donación de órganos en personas inmigradas no debe ser asumida siempre por el personal sanitario como un fracaso.

También contribuye a la reflexión introducir (ya lo he apuntado anteriormente) el aspecto de la asimetría. Para Samaniego (2005) en las sociedades asimétricas (que implican unidireccionalidad en las relaciones) el poder de los distintos grupos que la constituyen está distribuido de

forma poco equitativa. Aunque el autor realiza su análisis para una tipología de relaciones interculturales diferente, es aplicable a la tipología de relación que me ocupa, a saber: la relación entre el personal sanitario de donación-trasplante (institución hospitalaria) con la población inmigrante.

En síntesis, en este caso la asimetría es clara. En primer lugar, porque el personal sanitario, además de tener la ventaja de pertenecer a la sociedad receptora, está en *su* territorio, controla el lenguaje y el saber tecnocientífico, que es el paradigma de racionalidad, se considera capaz de controlar cualquier situación y cree saber inequívocamente qué es lo más conveniente (en este caso que se donen los órganos), etc. En segundo lugar, el inmigrante está en situación muy diferente, ya que es el *extranjero* que se encuentra en una situación especialmente dolorosa (la muerte de un ser querido), puede estar muy alejado de su familia y de muchos de sus referentes culturales, puede tener dificultades lingüísticas y encontrarse en un espacio y circunstancia totalmente nuevos para él, etc. Esta asimetría obviamente dificulta la relación y el inicio del diálogo bi-direccional. Para no limitarse a la descripción, Samaniego introduce una interesante idea que suscribo y aplico, a saber: que el valor de la diversidad sin una hermenéutica situacional puede llevar a un universalismo y/o formalismo anulador de identidades. Sin embargo las posibilidades de un diálogo intercultural pueden darse con mayor potencialidad desde un nivel vivencial-social que desde uno institucional (2005: 21-23). Añade que el diálogo intercultural no se desarrollará por medio de normalizaciones y decretos institucionalizantes, sino vivenciando nuestros particulares seres sociales y culturales en relación con otros; supone relativizarse, enriquecerse, dejar de ser para incorporar al otro, permitir fortalecer y co-construir la propia identidad en relación con otras. Es decir, en el caso que nos ocupa, más que unas políticas públicas desde la institución hospitalaria que regule las relaciones entre los actores mencionados, lo importante es una actitud abierta, receptora, permeable y respetuosa de las personas, los actores (solicitante-solicitado) que les permita hacerse

entender y respetar en sus decisiones (la principal, la decisión de donar o no del solicitado). El mayor esfuerzo, sin duda, ha de provenir de quien está en la situación de superioridad (ha de entender en primer lugar, que sus puntos de vista no son universales y valorar la alteridad) en una relación que se plantea de entrada claramente asimétrica.

Si bien las políticas públicas y las políticas institucionales (por encima de las personas) parecen poco útiles para abrir y mantener un diálogo y una relación intercultural, la construcción consensuada de una bioética intercultural (como paso posterior al conocimiento y reconocimiento del Ethos de los actores sociales) se presenta como una necesidad que, como dice María José Buxó: "(…) se orienta a trabajar desde la diversidad situacional y contextual, como punto de partida para consolidar la discusión, la negociación y los acuerdos entre comunidades tecnocientíficas, culturales y morales…Se trata de diseñar marcos que permitan conocer diferentes realidades sociales y culturales. Y así establecer comunidades de cooparticipación intercultural donde discutir diferencias del criterio, animar el flujo de opiniones, razonamientos y propuestas y conseguir decisiones negociadas y concertadas sobre las formas de entender la enfermedad y valorar la salud, el cuerpo integral y fragmentario, las aplicaciones biotecnológicas, las prácticas médicas, entre otras" (Buxó, 2004: 15)

Desde esta perspectiva, una verdadera bioética intercultural se presentaría especialmente útil en el campo de la solicitud de donación de órganos para trasplante a cualquier persona, incluidas las personas inmigradas.

Para finalizar la reflexión, quiero volver a lo planteado en un inicio. En la primera parte del artículo dije que los trasplantes de órganos no serían posibles sin la solidaridad de la sociedad, que dona los órganos para que éstos se realicen, es decir: sin solidaridad no hay trasplantes. Martucelli (2006) analiza el tema de la solidaridad desde una perspectiva global, pero contiene elementos útiles para el análisis local, que es que el que aquí nos ocupa. Dice (citando a Duvignaud, Martucelli, 2006: 93) que la solidari-

dad existe en la medida que los individuos se aproximan, las condiciones de vida los unen entre sí y se construyen intereses comunes. Sin este sentido de pertenencia, la solidaridad entre los actores no puede existir. Además, la solidaridad supone una concepción de justicia y la necesidad de encadenar libertades y derechos de los actores entre sí, lo que supone un principio de horizontalidad. La solidaridad es, sobre todo, una noción política, a diferencia, por ejemplo, de la compasión o la piedad que son nociones más derivadas de lo religioso. Bajo esta lógica, en el caso de la solicitud de donación de órganos (cuyo motor es la solidaridad) a población inmigrante, si éstos no se sienten realmente *parte del grupo*, si las relaciones no son de *igual a igual*, no hay sentido de pertenencia y por lo tanto, es obvio que no se puede desarrollar el sentido de solidaridad, necesario para permitir y reconocer la donación como algo positivo. Esto es así independientemente de que se identifiquen con los valores intrínsecos a la donación y se conozcan los derechos en relación a la atención sanitaria. Mohammed Chaib dice: "no debemos olvidar que las situaciones como la enfermedad y la muerte marcan intensamente a la hora de desarrollarse como ciudadanos en el país de acogida" (2005: 222). Es decir, ese complejo espacio que es la institución hospitalaria, en el ámbito de la donación de órganos para trasplante, tiene el reto de caminar hacia la búsqueda de una comunicación y de un diálogo intercultural, teniendo en cuenta las raíces de la solidaridad, motor de su actividad.

Finalizo, compartiendo nuevamente con Rodrigo la idea de "(…) que los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización" (1999: 243). Así, en el complejo mundo de la donación y los trasplantes, entre un plano ideal-teórico y un plano real, sin caer en el optimismo ingenuo ni en el pesimismo destructor, el objetivo, en todo caso, se ha de orientar primero a desmontar presupuestos falsos de superioridad de una cierta cultura sobre otra y segundo, a trabajar en la línea

de un diálogo de mutuo enriquecimiento y búsqueda de valores universales comunes, que permitan una actividad sanitaria de fuerte carga humanitaria y necesario beneficio para todos.

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultures of politics/ Politics of cultures: re- visioninning Latin American Social Movements*. Nueva York: Westview Press. 1998.

ALBÓ, Xavier. "Interculturalidad y salud". En: FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (coord). *Salud Intercultural en América Latina. Perspectivas Antropológicas*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2004. P. 65-74.

ARGULLOL, Rafael, MISHRA Vidya Nivas. *Del Ganges al Mediterráneo*. Madrid: Siruela, 2003.

AVARIA SAAVEDRA, Andrea. "Políticas sociales y Quídam: Procesos y representaciones de los sujetos emergentes en las estructuras estatales surgidas en la década de los noventa en Chile". *Revista MAD*. No.7 (septiembre 2002). [En línea]. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. http://uchile.cl/publicaciones/mad/07/paper09.pdf [Consulta: 25 octubre de 2006].

AVARIA SAAVEDRA, Andrea. "Políticas sociales: Exclusión/inclusión del mundo Indígena". *Revista Mad*. No.8 (mayo 2003). [En línea] Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/mad/08/paper05.htm [Consulta: 25 octubre de 2006].

AVARIA SAAVEDRA, Andrea. 2006. ¿Qué dicen las políticas sociales cuando dicen: mujer e indígena? Lógicas de Exclusión de las estructuras estatales surgidas en la década de los noventa en Chile. La necesidad de la antropología del Estado. En prensa.

BAILHACHE, Gérard. "Estudio del cuerpo". En: COMEAU, Geneviève (ed.), *El Cuerpo. Lo que dicen las religiones*. Bilbao: Mensajero, 2005. P. 13-37.

BUXÓ, Mª José. "El Comentario. Bioética intercultural para la salud global". *Revista de Bioética y Derecho.* No.1 (2004). P.12-15.

CHAIB, Mohammed. *Ètica per una convivència.* Barcelona: L'esfera dels llibres, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. "The productions of other knowledge and its tensions: From Andeanist Anthropology to interculturalidad?". *Revista electrónica, Interculturalidad*. Nº 3. (2006) [En línea] www.interculturalidad.org/2_04.htm. [Consulta: 25 octubre de 2006].

ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia (eds). *The making of social movements in Latin America. identity, strategy and democracy*. Oxford: Westview Press Boulder, 1992.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma, 1998.

HERNANDEZ, Mario; MAREASA, Isaac; NESMAN, Teresa. BURNS, Debora. "Perspectives on Culturally Competent System of Care". En: HERNANDEZ, Mario y MAREASA, Isaac (eds.). *Promoting Cultural Competence in Children's Mental Health Services.* Baltimore: Paul H. Brookes Publishing Co., 1998.

IBACACHE, Jaime. "La salud, el desarrollo y la equidad en el contexto intercultural". [en línea] Proyecto documentación Ñuke Mapu. http://www.mapuche.info/mapuint/ibaca00.htm [Consulta: 25 octubre de 2006]. IBACACHE, Jaime; McFALL, Sara y QUIDEL, José. "Rume Kagenmew ta Az Mapu. Epidemiología de la transgresión en Makewe-Pelale" [en línea] http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/ibacache.htm [Consulta: 25 octubre de 2006].

IBACACHE, Jaime; MORROS, Luis y TRONGOL, Margarita. "Salud mental y enfoque socioespiritual-psico-afectivo. Una aproximación ecológica al fenómeno de la salud-enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuche de salud." *Working Papers series Ñuke Mapuforlagetk* No.11 (2002) [en línea].

http://www.mapuche.info/mapuint/sssmap020911.pdf [Consulta: 25 octubre de 2006].

LÓPEZ, Alberto. "El método biográfico en sociedades islámicas". *Quaderns (ICA).* No. 8-9 (1996). P.113-136.

MALAGÓN, Sofía. *Actitud de la población inmigrante hacia la donación de órganos: Grupos de Pakistán y Marruecos.* Máster en Inmigración y Educación Intercultural. Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, 2005.

MARTUCCELLI, Danilo. "Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad". *Revista CIDOB d' Afers Internacionals,* No. 73- 74 (2006). P. 91 -121.

MATESANZ, Rafael. "Tráfico de órganos: Hechos, ficciones y rumores". En: VVAA, *Formación continuada de donación y trasplantes de órganos y tejidos*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo/Instituto Nacional de Salud, 1998. P. 493-515.

MATESANZ, Rafael. "Organ and tissue trafficking". *Organs and Tissues,* Vol.6, No.2 (Junio 2003). P. 85-91.

MINSAL. "Taller Nacional Salud y Pueblos Indígenas: Salud, Cultura y territorio: Bases para una epidemiología Intercultural". Servicio Salud Araucanía, Ministerio de Salud. División Atención Primaria. Comuna de Licanray, Chile, 1998.

OYARCE, Ana María. "Política intercultural en salud: elementos de una propuesta". En: *Primer encuentro nacional salud y pueblos indígenas.* Región de la Araucanía, Saavedra. Minsal, Servicio de Salud Araucanía, 1996.

PÉREZ SERRANO, Gloria. *Como educar para la democracia. Estrategias educativas*". Madrid: Editorial Popular, 1997.

RODRIGO, Miquel. *Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos, 1999.

SAMANIEGO SASTRE, Mario. "Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto". *Documentos CIDOB: Serie Dinámicas interculturales*. No. 5. Barcelona: Fundació CIDOB, 2005.

SÁNCHEZ, M. "Las negativas a la donación de órganos descienden en España por debajo de la barrera del 20%". *El País*. 7 de Julio de 2005.

SASSEN, Saskia. *Contrageografías de la Globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMAN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

SHARP, Lesley A. "The commodification of the body and its parts". *Annual Review of Anthropology*. No. 29 (octubre 2000). P. 287 -238.

SOLÉ, Montserrat y RODRÍGUEZ, Joseph. "Pakistaníes en España: un estudio basado en el colectivo de la ciudad de Barcelona". *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*. No.68 (diciembre 2004- enero 2005). P. 97-118.

REACCIONES E INTERPELACIONES DESDE LOS TEXTOS: ¿COMENTARIO CRÍTICO?

Mario Samaniego Sastre
Filósofo. Universidad Católica de Temuco, Chile
msamanie@uct.cl

El comentario que sigue se ordena en los siguientes tópicos; en primer lugar, se establece lo que a nuestro juicio constituye el interés que convoca y anima el trabajo de los distintos autores. En este primer momento se incluye igualmente una consideración que se estima significativa, respecto de fidelidades y disonancias entre las propuestas de los trabajos de corte teórico y los resultados que arrojan aquéllos que incorporan en su quehacer trabajo de campo. A continuación, se analizan las perspectivas sobre interculturalidad que confluyen en este trabajo interdisciplinario. Por supuesto, este análisis debería constituir el esfuerzo central del comentario y su parte más sustantiva; de hecho, los diferentes aportes del libro parten del supuesto no explícito de que las relaciones interculturales y la política intercultural se configuran como espacios y prácticas para abordar la diversidad. Sin embargo, no sé qué opinará el lector, quizá en la última parte se perciba o incluso se evidencie una mayor intensidad en la escritura y un tratamiento tanto o más pormenorizado que el elaborado y entregado a la temática de la interculturalidad. La última parte surge a partir de las interpelaciones que los textos generan a alguien que compartiendo y adhiriéndose a las postulaciones centrales del texto, las lee desde un contexto de vida muy distinto al de la ciudad de Barcelona.

Sobre el interés de los textos y la primera interpelación

Partiremos estableciendo lo que a nuestro juicio es el propósito de los textos que anteceden estas líneas, esto es, establecer si todos los textos se abocan en su desarrollo a responder a un objetivo común. Consideramos

que la necesidad de contar con un espacio político que en palabras de Yago Mellado salvaguarde la "libertad individual, la protección de lo colectivo y la defensa de derechos universales sin tener que apelar a la diferencia", todo esto referido a sociedades caracterizadas por una dinámica de creciente diversidad social y cultural, constituye el referente que anima la escritura del libro. En este triángulo de requerimientos, la interculturalidad emerge como teoría cultural y voluntada individual y colectiva que entregaría herramientas pertinentes para pensar las posibilidades políticas del nuevo espacio. Interpelados todos los autores y autoras por implicancias de distinta naturaleza (jurídicas, sociales, económicas, etc.) que acarrean los flujos migratorios, pero en especial, la consolidación definitiva de espacios plurales y friccionados donde convivir, se requiere de un nuevo y complejo ordenamiento de los mismos acordes a los desafíos de la nueva epocalidad. Ahora bien, la nueva fisonomía para el nuevo espacio, el cual se postula como intercultural, en tanto correlato deseado para la nueva epocalidad, no se visualiza ni como referente metafísico inabordable, ni como conjunto de soluciones pragmáticas para ir solventado puntualmente las problemáticas que la contingencia va presentando. Así, la interculturalidad no puede materializarse solo en un espacio político donde se generan consensos frente al conflicto cultural. Nos apoyamos de nuevo en los planteamientos de Yago Mellado, el cual a su vez piensa de la mano de Hannah Arendt, para constatar lo anterior cuando afirma que "una política de la interculturalidad debe garantizar un espacio entre iguales y fortalecer ese sujeto de la acción política que permite el desarrollo del espacio político"; exponerse al contacto que requiere construir una voluntad de manera colectiva, saliéndose de la desigualdad que impone la política entendida como saber. La política estaría abocada, sería condición de posibilidad para generar más diversidad en el mundo y con ello más mundo. De manera muy sucinta, los textos se entregan a la tarea ineludible de nuestro tiempo de pensar sobre una forma de política intercultural como nueva posibilidad en el tratamiento de la diversidad, política que abriría espacios legítimos para que

los distintos discursos y construcciones de identidad puedan serlo en cuanto tales.

Establecido el propósito de los textos, una inquietud surge cuando se pretende acceder a las razones por las cuales se han seleccionado ciertas temáticas para conformar este texto y no otras; en concreto, lo decisivo del caso en este momento, no es tanto encontrarse con un hilo conductor que las vincula, lo cual se indicó más arriba, como toparse con una significativa disonancia entre los resultados y propuestas de los textos con enfoque teórico y aquellos que situados casi exclusivamente en el contexto de la ciudad de Barcelona, incorporan el trabajo de campo como metodología de trabajo. Respecto de este análisis de concordancias, se puede aventurar que la tensa relación entre subjetividad e institucionalidad conforma un marco teórico en el que se debate en torno a posibilidades sobre el tratamiento de la diversidad; los trabajos sobre ordenanza cívica y producción cultural, además de las dimensiones empírico-sociales presentes en los textos referidos a institucionalidad, darían cuenta de cómo la diversidad es vivida en los hechos en un determinado contexto de vida, interétnico, pluralista e ¿intercultural? El planteamiento del trabajo en su conjunto obedece a una intencionalidad que propone aventurarse por realidades constitutivas al despliegue de la diversidad: En el plano de las relaciones cara a cara, ¿cómo se articulan las relaciones sociales en contextos marcados por la diversidad social y cultural?; institucionalmente, ¿cómo tematizan y abordan las políticas públicas y privadas la diversidad?, ¿tienen capacidad y voluntad para efectivamente responder a los desafíos de una época marcada por la necesidad de convivir con los otros, de estar expuestas cada vez más a lo desconocido?; por último, a nivel teórico, ¿qué *logaritmos* podemos definir para desarrollar propuestas políticas capaces de superar las constricciones y aporías en que las categorías y planteamientos teóricos clásicos provenientes de la filosofía social y política, nos han situado? Estas preguntas abarcan, como decíamos, los diferentes niveles en que se juega una digna convivencia, asumiendo que la concepción universalista de dignidad, hoy esté

entreverada de diversidad. Lo más impactante es evidenciar las lógicas ¿irreconciliables? que articulan las propuestas teóricas, por una parte, y el proceder de sujetos y colectivos en sus relaciones sociales e institucionales, por otra. Racionalidad dialógica e hibridación y dificultades para tematizar y visualizar las categorías del pensamiento político y social que por mucho tiempo han permitido pensar y planificar la vida en sociedad (sólo a modo de ejemplos significativos, identidad, universalismo, relativismo, cultura); frente a todo esto, reducción de complejidad y defensa de las diferencias (las de cada cual). A modo de hipótesis, esta tensión tendría que ver con la naturaleza misma de los sujetos (dejemos establecido que las relaciones interculturales, tal como muy bien afirman los autores en su conjunto, son relaciones entre sujetos, no entre culturas), que operaría tensional y complejamente. De un lado, recogimiento, búsqueda de la seguridad que provee el refugiarse en las defensas de la diferencia, no dejarse seducir por el canto de las sirenas (alteridad), por el peligro que entraña[1]. En el lado opuesto, la historia de nuestra época, nos impide no estar junto a los otros diversos, exposición que igualmente nos seduce y en la manifestación del otro, nos impele éticamente a una apertura y a un hacerse cargo respecto de lo que no somos.

Interculturalidad: Disolución de categoría y categorías "diluídas"

Central en este breve análisis es indagar acerca de los hilos transversales que van urdiendo lo que se entienda por interculturalidad, además de conceptos asociados y derivados de éste.

Antes de iniciar tal tarea, merece la pena constatar lo siguiente: sería casi imposible en un texto de esta naturaleza, interdisciplinario aunque

1. Usamos una metáfora del pensador argentino Carlos Culem, que siempre nos ha parecido radicalmente evocadora

el énfasis en este momento interesa situarlo en lo disciplinario, (los textos son discursos que se construyen desde diversos desarrollos disciplinarios y no desde otro tipo de racionalidad, como por ejemplo la social o la político-institucional), que el abordaje de la interculturalidad no se llevara a cabo desde teorías y debates teóricos propios de las distintas disciplinas en juego, teorías políticas como por ejemplo liberales y comunitarias, ético-morales, universalistas y relativistas, teorías antropológicas, sociológicas y comunicacionales, principalmente. Pues bien, algo a resaltar desde nuestro punto de vista tiene que ver con el intento reflexivo y exitoso de superar la adhesión a una teoría en particular o tomar bando por uno de los polos que dinamizan la tensión de los debates. Pareciera que la interculturalidad, pero sobre todo la realidad de los paisajes socioculturales en que estamos inmersos desestabilizan y desbordan los límites y alcances de las teorías en juego. En esta línea, Joaquín Barriendos se aleja del proyecto liberal, pero no se encasilla en el comunitarismo; Enrique Díaz, en un muy interesante y clarificador análisis sobre la génesis y configuración del sujeto en el desarrollo de la modernidad, termina situando la identidad como realidad dialógica, sin que por ello se reduzca a una narrativa; Yago Mellado, trasciende brillantemente las limitaciones de las teorías políticas, apostando por la necesidad de imbricarlas en un movimiento abierto y por-venir, que vincula a la interculturalidad; Claudia Gallardo, siguiendo a Herrera y Domínguez, presenta una concepción de ciudadanía que podría tildarse como holista, no atada a las restricciones que pudieran materializase bajo normativas jurídicas o ligadas a la democracia representativa. Andrea Avaria, crítica respecto de cómo y con qué intenciones abordan las políticas públicas la *gestión* de la diversidad, sitúa en el ejercicio político efectivo de lo cultural, la clave para una posible interculturalidad; muy interesante la inferencia que hace Sofía Malagón, interesada al igual que Avaria por la dinámica institucional, al identificar el espacio intercultural con un espacio para la humanización, identificación que además realiza al margen de teorías y estructuras; sus datos les permiten

ofrecer las relaciones cara a cara como ese espacio para la humanización, aunque claro está, en no pocas ocasiones, ese espacio deriva en deshumanización. En el conjunto de trabajos de Mar Binimelis, Amarela Varela y Andrea Amolef, el requerimiento de reinvención, de dotación de nuevos significados, de reimaginación de pactos sociales y contenidos de discursos, nos indica que, los estandartes políticos, teóricos e institucionales que hasta ahora se han enarbolado, estarían afectados de caducidad. Por último, Luisa Martínez e Isabel Llano, incorporan dimensiones como las emociones, los sentimientos y la cercanía (el trato) como realidades que facilitan la reconstrucción de los *yoes* y consiguientemente, facilitan el acceso e interacción constructiva con los otros. Lo simbólico detenta un lugar muy especial en el planteamiento de Wara Saavedra. En este rápido y quizás no del todo preciso repaso por la obra, se puede apreciar la multidimensionalidad que precisarían las relaciones y/o prácticas interculturales, además del diálogo, yuxtaposición y reinterpretación de las categorías canónicas que hasta tiempo reciente nos han permitido pesar y proyectar la interculturalidad. Se generaría una suerte de mixtura o trabajo al estilo caja de herramientas para pesar/hacer/estar interculturalmente, necesario por otra parte, si como los autores indican, la interculturalidad es fundamentalmente lo que está por llegar. Con todo esto, no se niega ni mucho menos, el valor de las teorías que han nutrido el debate y han hecho los aportes a la temática/problemática de la diversidad e interculturalidad, sino que en este texto, haciendo referencia a las teorías, se va más allá de ellas, sea por requerimientos de la realidad que los autores perciben social y metodológicamente, sea por las trayectorias disciplinarias que se vislumbran tras los textos. Esto constituiría un primer hilo que comunica con todos sus diferentes matices, al conjunto de textos: recreación contextual del trabajo disciplinario.

Refiriéndonos ya concretamente al concepto centro de los análisis, y asumiendo lo expuesto, es notorio el aire de familia que los autores comparten.

Respecto de la interculturalidad. Antes de referirnos a interculturalidad, estableceremos dos premisas que dan pistas y permiten comprender el enfoque que los autores comparten. Mar Binimelis caracteriza cultura como "construcción, percepción, práctica y modificación social de los valores en una relación local-global". Unamos a esta consideración sobre cultura, la dinamicidad que según Enrique Díaz, viviría el yo moderno, una vez que se desquita de los anclajes sociales y culturales propios de épocas no modernas que le dotarían de una identidad estática y no reflexiva. En el yo moderno se produce su desdoblamiento, el yo es diálogo, opuesto al yo unitario. En consecuencia, la alteridad se hace necesaria para la identidad. "El sujeto moderno se observa a sí mismo como extranjero". Siguiendo a Ricoeur, se demanda una reflexión que permita al sujeto tomar distancia, comprender e interpretarse a sí mismo. De esta aproximación a cultura, yo e identidad, podemos inferir que el movimiento como apertura y la vinculación como intersubjetividad, estarán en el corazón de lo que se proponga como interculturalidad, por cuanto ésta remite obviamente a culturas y relaciones entre individuos. Esto se manifiesta en los aportes de Claudia Gallardo, cuando nos indica que interculturalidad es el "resultado de múltiples combinaciones posibles de convivencia y reconocimiento entre grupos". Para Andrea Avaria no sólo es intercambio, sino "construcción que desde la acción de identidades, configuran un nuevo hacer/estar en sociedad". Sofía Malagón enfatiza su entendimiento no sólo como encuentro, sino dialogo, conocimiento, reconocimiento, negociación y bidereccionalidad. En última instancia, espacio para la humanización. Enrique Díaz, en coherencia con lo que anteriormente nos ha trasmitido, no podría ser de otro modo, sitúa la interculturalidad en un diálogo, donde "uno debe asumir su capacidad de distanciarse de sí mismo, disfrutando de su condición plural". Luisa Martínez habla de una "estrategia social, como ese as debajo de la manga, que podría activar dinámicas que alienten una convivencia híbrida-social en el que haya lugar para las minorías en general". Asimismo, la liga a la tolerancia y reconocimiento en *feedback*. Amarela Varela la presenta

"como la puesta por reimaginar un nuevo tipo de pacto social en el que se reconozcan las diferencias como garantía de equidad social". Se debe admitir que para este reimaginar con lo cultural se crean nuevas significaciones y sentidos con respecto a los órdenes establecidos. Podríamos seguir citando a los autores y esas posibles citas encajarían perfectamente, siempre con matices, en la atmósfera familiar que se ha ido confeccionado. Al alero de estas afirmaciones que apuntan directamente a la realidad que nos convoca, se habla igualmente de condiciones para la interculturalidad; por ejemplo, Claudia Gallardo propone la simetría, con especial énfasis el acceso simétrico a la información, el mutuo conocimiento, la voluntad de reconocimiento y la voluntad de negociación. También nos propone la pertinencia y necesidad de un modelo intercultural, de cara a una integración social bidireccional, que estaría constituido por elementos ideológicos simbólicos, normativo y de praxis social, esto siguiendo los planteamientos de Javier de Lucas. Pero no sólo condiciones y modelos, también se cuela en el debate un posible requisito para el sujeto que habita paisajes trizados por la diversidad: la denominada competencia[2] cultural avanzada, la que en el trabajo de Avaria queda distinguidamente interpretada.

Diálogo e identidad. Vemos como el diálogo no sólo es premisa para acceder a la construcción de interculturalidad, sino que constituye el corazón de la misma construcción. Cuando indicamos que es premisa,

2. Resulta muy inquietante darse cuenta como cada vez más, las competencias, el ser competente, se está convirtiendo en el sello característico del sujeto contemporáneo. En ámbitos como la ingeniería, la empresa y la educación, esta atribución está plenamente instalada. No es el momento, pero el origen del concepto, su condición de significado flotante, son objeto de estudio obligado para sabernos situados en las ópticas de ciertos sistemas sociales.

no queremos con ello decir, que antes de dialogar sepamos cómo hacerlo y bajo qué parámetros. A nivel de premisa, estableceríamos que la racionalidad dialógica es inherente a la condición de ser interlocutor: el sujeto se construye dialógicamente[3]. De este modo, el diálogo intercultural no es posible a partir de una estandarización previa, sino que cada situación concreta lo hace explícito, no siempre del mismo modo ni bajo las mismas reglas. El diálogo ni es dialéctica, ni pasa por la normativa institucional. El diálogo no se realiza en abstracto entre distintas culturas, sino entre interlocutores pertenecientes a distintas culturas, siempre abierto, flexible y modificable. Interesa ligar lo que acabamos de decir, con los planteamientos que al respecto presentan Joaquín Barriendos y Sofía Malagón. Es casi axioma, que para que haya diálogo, tiene que haber interlocutores y que para que estos puedan ser aceptados como tales, deben ser propietarios de discursos diferenciados; si así no fuera, el peligro del monólogo acecharía. Sin embargo, nuestros dos autores afirman que la vecindad, la proximidad y lo que en común compartimos más allá de nuestras diferencias, puedan catapultarse en lo que moviliza el diálogo. En un caso, un autor justifica su afirmación por argumentos teóricos, en el otro, en base a lo que arrojan datos etnográficos. Creo que esto no se debe de dejar de lado. Los sujetos más allá de todas nuestras diferencias, somos capaces de superar algunas inconmensurabilidades; de hecho, con todas las dificultades y carencias, somos capaces de traducir lenguas. A estas alturas, queda justificado a cabalidad lo que Luisa Martínez expresa de manera precisa y nítida: la identidad es "proceso en constante construcción-reconstrucción sin término y principio establecido".

3. Tema inobjetable y a la vez difuso. Algunas preguntas que alimentan la dificultad serían las siguientes: ¿con quién dialogamos?, ¿somos capaces de dialogar con todos los discursos y con la totalidad de cada uno de los discursos?, ¿cómo interactúan los diálogos internos que nos van permitiendo ser siempre siendo y los diálogos externos?

Las aproximaciones desarrolladas respecto de interculturalidad, diálogo e identidad, nos llevan a dos nueva problemáticas, que podrían constituirse en hilos de debate a desarrollar con rigurosidad. Por motivos de espacio más que de pertinencia, solamente se delineará su formulación en términos de interrogantes y objetivos de investigación. ¿Estamos en condiciones hoy de identificar el nosotros (esta pregunta la formularía cada cual en función del nosotros al que se adscribe)?, ¿cómo es ese nosotros que fluctúa entre un diferenciarse, un vincularse y un integrarse sobre la base de una intradiversidad estructural y cultural altamente volátil y escurridiza, fruto de la misma diferenciación, vinculación e integración?, ¿qué nos queda de mundo y qué mundo nos espera si aceptamos que éste se va construyendo en las interacciones (diferenciación, vinculación, integración) que realizamos entre las intradiversas construcciones que hacemos de los otros y los múltiples e intradiversos discursos identitarios? Las realidades mundo y nosotros expresan toda su riqueza y novedad en relación con enquistados mundos y nosotros que hasta hace poco tiempo nos fueron muy útiles. Por lo mismo, mundo y nosotros se erigen en realidades a analizar en lo relativo a su configuración social y cultural y posibilidades ético-políticas.

Ciudadanía intercultural. Terminamos este apartado siempre sin perder de vista a nuestros autores, haciendo un breve comentario respecto del ciudadano intercultural. Para Joaquín Barriendos la ciudadanía intercultural es "lugar de relaciones y correspondencias intersubjetivas basadas en la proporcionalidad de la igualdad y la reciprocidad de la diferencia". Lo dicho hasta el momento comportaría que la ciudadanía implicaría según Wara Saavedra, no sólo lo que típicamente ha significado hasta ahora, sino también tener derechos culturales y sociales, entre ellos, el derecho a la representación cultural y participación y a pertenecer a grupos de identidad cultural y social distintos. Ciudadanía que sirva, al decir de Claudia Gallardo basándose en Herrera y Domínguez, para el desarrollo de la personalidad, superando los límites de la construcción democrática. Definitiva y

necesariamente, la ciudadanía evolucionaría en una lógica inclusiva, incorporando dimensiones que jamás le fueron atribuidas. Y no deja de requerirse esta lógica de inclusión. En los espacios para la interculturalidad, en el ejercicio de las políticas interculturales, lo que está en juego es el ser humano en su totalidad y complejidad, así como su mundo social y cultural, en tanto horizonte de posibilidades.

Los textos y los contextos

Partiendo del supuesto que los contextos socioculturales son una dimensión a tener en cuenta en la construcción de conocimiento y en la lectura que se realiza sobre cualquier idea y/o reflexión, resulta provocador leer e interpretar las ideas expuestas a lo largo del libro situados en el contexto latinoamericano. Si bien la racionalidad que se pone en juego, a partir de la superación de todo tipo de dicotomizaciones, la necesidad de construcción y deconstrucción de sujetos y categorías, la superación de las nefastas consecuencias inherentes a fijaciones y estatizaciones de categorías que logicizan la vida social, son premisas no sólo válidas, sino necesarias para saberse conducir con los que estando en la sociedad, están en algún tipo de periferia, estas mismas premisas pueden tener una lectura distintas desde este lado del Atlántico[4]. Nos referiremos a cuatro reinterpretaciones sin duda provocadas por la lectura en juego, y que no tienen una vocación de crítica ni de renuncia a los aportes establecidos. Simplemente los contextos tienen su particular dinámica y, por tanto,

4. Recordemos tópicamente que en lo que respecta a movimientos migratorios y relaciones de poder entre sociedades diversas, en Europa son los otros los que llegan, y en América Latina, los otros son los que siempre han estado. Claro está, que los otros pueden ser unos u otro dependiendo del lugar que cada quien ocupe. Nos referimos en nuestro tópico a los otros con minúscula.

pareciera extraño que una misma idea pueda significar necesariamente lo mismo en contextos diferentes. El diálogo intercontextual puede ser fuente de enriquecimiento para la particular historia de cada cual. Las reinterpretaciones las enunciamos del siguiente modo:

a) La no posible separación entre ética y política.
b) Las políticas de reconstrucción.
c) La relación entre reciprocidad, interés y asimetría.
d) El papel del conocimiento en la cultura y las relaciones interculturales.

a) *La no posible separación entre ética y política*. Ya está indicado que el objetivo común de los distintos aportes que se presentan indagan sobre las posibilidades de diseñar un espacio político adecuado para que cada discurso identitario puede desenvolverse desde su propia autenticidad y en relación a los otros. Un espacio en el que los otros no se *integren* en la sociedad de la que ya son parte, a partir de la construcción que se hace del otro desde fuera de ese otro; por el contrario, se espera que el otro venga a nosotros y, como consecuencia, se produzca la reconstrucción y reconstrucción del nosotros. Este interés político se manifiesta explícitamente en muchos de los autores. Joaquín Barriendos enfrentado a la necesidad de instalar la interculturalidad en nuestra sociedad, siguiendo a Mauricio Beuchot, afirma la necesidad de "una política de reciprocidad al interior del mismo pluralismo"; Enrique Díaz apuesta por concebir lo intercultural como político, abocado a constituir un orden cívico e inclusivo, contemplando la política como el espacio que nace entre los hombres y que está fuera del mismo hombre (referido a Hannah Arendt). De manera más explícita y tajante, Andrea Avaria, hace de la cultura acción política. Así la interculturalidad no es sólo intercambio, sino "construcción que desde la acción de identidades que sobre la forma de prácticas, configura un nuevo hacer/estar en sociedad…., por ello, el reconocimiento del otro exige el ejercicio político de lo cultural". Respecto de estas afirmaciones, y teniendo en cuenta las acepciones que se han reali-

zado sobre ciudadanía, nos atrevemos a afirmar a costa de ser osados, que la ética y no sólo la política, es raíz fundante de los intereses de los autores. Esto es, más que apostar por el desenvolvimiento de la interculturalidad en un espacio político, habría que afirmar que ese espacio es previamente ético. El interés por vincularse con los otros y, en especial, el interés porque el otro venga a uno y en mi exposición dejarme *tocar*, se refiere a una construcción ética de sujetos y colectivos, lo que nos llevaría a la necesaria afirmación de un espacio moral. Lo ético-político indisociablemente entroncados en un mismo proceso.

b) *Las políticas de reconstrucción*. Una de las grandes deudas que se tienen en América Latina con los pueblos originarios es la consolidación de condiciones mínimas y pertinentes para su propia construcción de identidad. En cierta ocasión, en un encuentro sobre interculturalidad en Brasil, escuché a un intelectual y político centroamericano de renombre, con tono irónico y a la vez crispado, que frente a tanto discurso situado en racionalidades relacionales y con énfasis en la reconstrucción provenientes de Europa, lo que hacía falta era construcción. "¿Cómo deconstruirse cuando no ha habido posibilidad de construcción?" Saco esto a colación, pues la historia y la memoria cobran fuerza decisiva en el pensamiento y acción latinoamericanos, sea en el mundo intelectual, sea en los movimientos sociales. La diferencia entre contextos, en sus génesis y configuración, se hace patente e incisiva. Podría leerse que se está postulando, en términos de pensamiento y acción, una vía contraria a la esgrimida respecto de cómo conducirse interculturalmente en un contexto de vida como Barcelona; esto a la luz de lo que hemos leído en estas maduras reflexiones. Podría entenderse que unos se funden no confusamente con otros y que otros intentan hacerse a sí mismos, al margen de intercambios y relaciones, las cuales en el peor de los casos, serían las causantes del no poder haberse construido. Con esto, no estamos apartándonos de las directrices que se han esgrimido por el momento, pero sí es necesario indicar que, fruto –se insiste una vez más– de los diferentes con-

textos, la necesidad de la dialogía y, por tanto, la retirada de filiaciones a particularismos y esencialismos, se llevaría a cabo por motivaciones y fines diferentes. En un caso, para constituir un espacio político y social, también ¿ético?, que permita que cada cual sea en su individualidad, en su colectividad, y que esto no transgreda ciertos derechos universales; en otros casos, para que las identidades tengan la posibilidad de ser auténticas en un escenario que simultáneamente permita procesos de individualización e identificación. En este sentido, los unos y los otros y las alteridades que cohabitan al interior de todos y cada uno (los unos y los otros) se mueven bajo parámetros políticos, sociales y éticos similares, y serían sus *aplicaciones* diferentes.

c) *La relación entre reciprocidad, interés y asimetría*. Poniendo el acento en la apuesta por la interculturalidad como espacio ético, e igualmente dejándonos interpelar por las ideas en los contextos de vida latinoamericanos, los conceptos que articulan la realidad interculturalidad se vivifican y se abren a otras interpretaciones; por tanto, descentrando los significados clave de las afirmaciones respecto de los procesos interculturales. Nos referimos concretamente al concepto de reciprocidad, instalado en el centro de afirmaciones clave de Joaquín Barriendos, Yago Mellado y Claudia Gallardo aunque no de forma explícita. El resto de autores hablan de simetría como condición de posibilidad para ejercer prácticas interculturales, simetría que sería antesala de la reciprocidad. Partamos de una consideración previa formulada intencionalmente sólo con alcance descriptivo y que tomo de Andrea Avaria: "Sólo habrá interculturalidad si se producen procesos que reconozcan las condiciones de desigualdad estructural entre personas" y, añadiría, de colectivos. Si la posible interculturalidad es factible si hay relaciones en condiciones de simetría, condición para una apertura a la reciprocidad (esto a modo de hipótesis), y si objetivamente en distintos planos de la vida social y cultural, procesos económicos, jurídicos y organizacionales, existe una evidente asimetría entre grupos que detentan el poder y grupos que no lo

detentan[5], la simetría será una aspiración, pero los procesos interculturales deberán partir por asumir la asimetría estructural existente, y los grupos más favorecidos dejarse seducir por ese otro que está en otras condiciones. O sea, exponerme e interesarme por el otro en otras condiciones. De algún modo, el aprendizaje de unos y otros, el tránsito de racionalidades, el reconocimiento mutuo, en última instancia, los procesos y prácticas interculturales, las competencias interculturales, en palabras de Wara Saavedra, podrían partir igualmente de la asimetría, situación en la cual el otro me llega, impacta y desborda.

d) *El papel del conocimiento en la cultura y las relaciones interculturales*. Muy brevemente indicar que una dimensión que los pueblos originarios están esgrimiendo como dimensión constitutiva del patrimonio cultural es el conocimiento. De la lectura de los textos, puede que me equivoque, sólo Andrea Avaria lo destaca de forma explícita, apuntando a la necesidad de ligar la interculturalidad a las distintas formas de conocimiento. El vínculo no es menor, pues los conocimientos cristalizan en distintas disposiciones ante la vida. Además, la ligazón no está libre de una intrincada dificultad. Quizás el conocimiento sea el patrimonio menos conocido por los otros (nos situamos en la óptica de los conocimientos de los pueblos originarios) y, por lo mismo, menos *incluido* y según dicta la historia, menos *anulado*. Por esta razón, y por lo que trasmite esta misma historia, el secreto mejor guardado. Esto nos sitúa en un callejón de difícil salida. Si la interculturalidad requiere reconocimiento e intercambio y los conocimientos son desconocidos, ¿cómo proceder? Otra vez la asi-

5. Indicamos que esta asimetría también nos hace ver que existen grupos que se han visto obligados a saber transitar por códigos culturales diferentes a los suyos, mientras otros no. Por tanto, se visualizaría asimetría respecto de *obligaciones* referidas a la apertura a la alteridad.

metría, se presenta en nuestro camino. Y no sólo la asimetría, sino la complejidad de los procesos interculturales: estamos expuestos y nos exponemos y, a la vez, nos clausuramos; para hacernos necesitamos de los otros, y para seguir siendo, necesitamos defendernos. Un gran desafío nos acucia, cómo validar y aprender de conocimientos cuya racionalidad se constituye más allá de los límites de la racionalidad técnico-científica. Entendemos que esta es una clave decisiva en los procesos que nos convocan.

Una impertinencia a modo de conclusión

Lo de impertinencia tiene que ver con el hecho de finalizar estas líneas con una propuesta, osadía que a buen seguro está fuera de los márgenes establecidos tanto a nivel formal en un trabajo de naturaleza disciplinaria como en el que estamos inmersos, como en el imaginario de quienes me solicitaron este comentario final. La iniciativa me parece tan interesante y fructífera, reunir y poner en diálogo investigaciones que desde distintas disciplinas abordan una misma temática en un intento por vehiculizar nuevas vías para el tratamiento de la diversidad, que me atrevería a postular que este tipo de diálogo continuara incluyendo más voces, haciendo con ello, más diversa la reflexión sobre la interculturalidad. La presencia de esos otros a los que en ocasiones les ponemos nombre, y en ocasiones simplemente los referimos sin más como los otros, sería el interlocutor necesario para el encuentro y, sobre todo, la validación de las vías que se persiguen. Dentro del nosotros, los discursos no elaborados necesariamente desde la academia podrían del mismo modo apoyar este reto. El diálogo debe continuar.

ABSTRACTS

Interculturality and cultural production: cinema, television and music

The following article refers the problematic of the representation of the other in the cultural production. Specifically, three research studies - work in progress - are undertaken, which analyze the representation of the immigration in different geographical environments. The first one is an approach to the representations of the contemporary migratory experiences in the film production developed in Europe; the second is the study of the representations and the references generated in the television fiction of the autonomous chain of Catalonia; and the last one is a research study on the latin music (specially salsa music) in Barcelona and its incident in the intercultural relations.

The subjective dimension of interculturality

This work, divided in four separate articles, deals with the political dimensions of the intercultural turn. They are specially focused on the implications of this intercultural turn for the understanding and the configuration of the political subject. In the first article the need of an inter-subjective reciprocity sphere to approach the plurality is posed. A second text goes through the development and the current status of the political subject. The third essay is focused on the political need of transforming the concept of freedom in order to thinking anew the political subject. Finally, the last article deals with one of the juridical forms that this challenge claims to change: the citizenship.

Prostitution and the Civic Regulation in the light of identifications management framework in Barcelona

This paper analyses the Ordenanza Cívica of Barcelona, based on the frame of identifications' management model, which includes the city model and citizenship model, imposed by the government of Barcelona. The analysis of this rule about the use of public space and civic behaviours, is do it putting the focus point on the comprehension of the media treatment of this Ordenanza and one of the more affected group, the sex workers, using the critical analysis of discourse. Finally, We offer some final considerations for the comprehension of the identifications' magnament model that subscribed the government of Barcelona.

Interculturality and institutionality

The chapter is focused on Institutionalization and Interculturality and two articles are devoted to explore the relationship between the two concepts in different contexts. The first article defines and explores interculturality especially in Latin America. The author describes the logic of exclusion exerted by the State through the institutional changes. This relationship is analyzed taking into account that the indigenous movement is challenging the notions of power and knowledge produced by the colonialism and mestizaje through the intercultural demand.

The second article explores the relationship between donation and interculturality. Located in the Spanish context which faces a growing migration, the author takes an exploratory approach and describes the beliefs of Muslim immigrants about donation. In this context, the institutional inadequacies reveal the need for an intercultural practice.

The chapter is an interesting invitation to explore two realities that make us think about the differences regarding interculturality in different contexts as well as the need for the analysis of the relationship between these diverse realities.