

---

# La política de lo diverso

¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

**I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales**

---



COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

© Fundación CIDOB

Edición de las actas del "I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales", organizado por el Programa Dinámicas Interulturales de la Fundación CIDOB los días 29 y 30 de octubre de 2007.

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

CIDOB edicions  
Elisabets, 12  
08001 Barcelona  
Tel.: 933 026 495  
[www.cidob.org](http://www.cidob.org)  
[cidob@cidob.org](mailto:cidob@cidob.org)

Impresión: Color Marfil, S.L. Barcelona  
ISBN: 978-84-92511-01-3  
Depósito Legal:

Barcelona, octubre de 2008

*Distribuye*  
Edicions Bellaterra, S.L.  
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona  
[www.ed-bellaterra.com](http://www.ed-bellaterra.com)

## SUMARIO

---

PRESENTACIÓN	5
PANEL I	
IDENTIDADES E IMAGINARIOS COMO PRÁCTICA INTERCULTURAL	7
<i>Enrique Díaz Álvarez</i>	
Introducción	9
<i>Mary Nash</i>	
Representaciones culturales, imaginarios y comunidad imaginada en la interpretación del universo intercultural	13
<i>Martí Marfà i Castán</i>	
De lejos y de cerca: Diferenciaciones y negociaciones identitarias entre gitanos catalanes y romá procedentes de Rumania	23
<i>Silvia Discacciati</i>	
De la esclavitud a la <i>world music</i> : Dinámicas interculturales en la reinención del imaginario y de la identidad de los gnawa de Marruecos	33
<i>Núria Roca i Caparà</i>	
Inmigración, identidad y procesos de inclusión y exclusión social	39
PANEL II	
LA CONSTRUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS Y LA PRODUCCIÓN CULTURAL	51
<i>Mar Binimelis Adell</i>	
Introducción	53
<i>Josetxo Cerdán</i>	
Algunas cuestiones en torno a las dinámicas de la investigación sobre producción cultural en el ámbito de la interculturalidad	55
<i>Luisa Martínez García</i>	
La televisión como industria cultural y como coproductora de imaginarios	67
<i>Elisabeth Lorenzi Fernández</i>	
La fiesta y los movimientos sociales en la promoción de una identidad de barrio: La "Batalla Naval" de Vallecas	75
<i>Isabel M. Aguilera Bornand</i>	
Ingredientes mapuches: elementos para la construcción de la identidad nacional	87
PANEL III	
¿ES POSIBLE UNA RELACIÓN ENTRE INSTITUCIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD?	95
<i>Andrea Avaria Saavedra</i>	
Introducción	97
<i>Carlos Giménez Romero</i>	
Introducción al debate: Relación entre institucionalidad e interculturalidad	101
<i>Raimundo Viejo Viñas</i>	
Estado, nación y soberanía: Límites de la concepción monista de la ciudadanía contemporánea	109
<i>Albert Moncusí Ferré</i>	
Institucionalización, interculturalidad y mediación ciudadana o natural: reflexiones desde un proyecto en curso	119
<i>Elena Delgado Corral</i>	
Instituciones culturales nacionales y ciudadanía universal	131

---

PANEL IV	
¿QUÉ TRANSFORMACIONES PRECISAN LOS FORMATOS TRADICIONALES DEL ESTADO-NACIÓN Y LA CIUDADANÍA?	141
<hr/>	
<i>Joaquín Barriendos</i>	
Introducción .....	143
<i>Javier de Lucas</i>	
Definir los objetivos: repolitizar la ciudadanía .....	147
<i>Amarela Varela Huerta</i>	
¿Qué ciudadanía para qué? O sobre lo que tienen que decir los saberes migrantes con relación al debate sobre la(s) ciudadanía(s) .....	169
<i>Dan Rodríguez García</i>	
Democracia y ciudadanía intercultural: la coexistencia entre diversidad cultural e igualdad cívica como ejes de la justicia social .....	181
<i>Alejandra Morales Pérez</i>	
Hacia una nueva ciudadanía: "la ciudadanía de la Unión" .....	189
PANEL V	
NUEVOS ESPACIOS DE NEGOCIACIÓN INTERCULTURAL	201
<hr/>	
<i>Yago Mellado López</i>	
Introducción .....	203
<i>Carles Feixa</i>	
Nuevos espacios de negociación intercultural .....	205
<i>Silvana Ospina</i>	
La Investigación-Acción-Participación (IAP) en el contexto del proyecto barrios del mundo: historias urbanas .....	217
<i>Isabel Llano Camacho</i>	
Músicas latinas en Barcelona: espacios de reafirmación y negociación de identidades .....	227
<i>Sameer Rawal</i>	
Interpretando la diferencia .....	237

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Presentación

## PRESENTACIÓN

---

Esta publicación ofrece el conjunto de ponencias y conferencias presentadas en el I Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) que tuvo lugar en la sede de la Fundación CIDOB los días 29 y 30 de octubre de 2007.

La propuesta de un encuentro anual surge del propio Foro, en 2006, después de dos años de trabajo sobre los proyectos de tesis de sus miembros y de los talleres de reflexión, que dieron como fruto el documento colectivo *Pensar las Dinámicas Interculturales: Aproximaciones y perspectivas* editado por la Fundación CIDOB en 2007. Sin dejar de trabajar de manera periódica en un espacio más restringido pero con ánimo de dotarse de más visibilidad y proyección, esta nueva cita anual surge para abrir el espacio a nuevos interlocutores y dotarse de nuevas herramientas de formación y discusión.

Mediante el formato Training Seminar se pretende incidir no sólo en la visibilidad de las investigaciones en curso sino, fundamentalmente, en el espacio crítico del diálogo. Por ello otorga más importancia a la discusión tanto con el especialista invitado en cada panel, como con los miembros del FJIDI (en este caso autores de las introducciones de cada panel) y el resto de asistentes.

Mediante esta publicación del FJIDI se busca ofrecer un paso más para seguir adelante en la reflexión y la investigación colectiva.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel I. Identidades e imaginarios como práctica intercultural

Introducción

Enrique Díaz Álvarez

### Enrique Díaz Álvarez

*Doctorando en Filosofía. Universidad de Barcelona*

En términos y cuestiones identitarias, la imaginación nunca será del todo inocente. Desde el título, el panel ponía sobre la mesa la necesidad de pensar y analizar los conceptos y el contexto en que se construyen, dialogan y representan las diversas identidades colectivas bajo el hábitat de la interculturalidad.

Al inicio de su intervención, la coordinadora y *discussant* Mary Nash enfatizó algunas de las categorías de interés para la reflexión sobre las representaciones culturales, partiendo del hecho de que éstas son elementos de análisis con un peso fundamental en la configuración de las identidades y la construcción de las alteridades. En este sentido, Nash argumentó que los sistemas de representaciones culturales no sólo permiten atribuir de una forma compleja significados, sino que tienen la enorme capacidad de transmitir valores que pueden influir y manifestarse de forma tangible en las prácticas sociales.

Como patrones, las representaciones e imaginarios culturales son omnipresentes, particularmente difíciles de modificar, y generalmente parten de una interpretación de hechos o mitos históricos que terminan generando un sentido o significado compartido que generalmente terminan por arraigarse profundamente en los sujetos y las comunidades. Buena parte de la pertenencia y la contraposición entre “nosotros” y “ellos”, intentó sugerirnos Nash, se configura en el imaginario y la memoria colectiva. Tanto es así que reivindicó la utilidad del concepto clásico de Benedict Anderson “comunidad imaginada”, para repensar y poner en contexto las cada vez más extensas e intensas dinámicas interculturales.

Aunque sería arbitrario adscribir las intervenciones de los tres ponentes, Martí Marfà, Silvia Discacciati y Núria Roca, bajo un mismo marco o categoría de análisis, sí resulta significativo que sus textos e intervenciones pusieron sobre la mesa de discusión algunos casos concretos que giraban alrededor de los cuestionamientos y cruces conceptuales que planteaba Mary Nash en su presentación.

En su trabajo Martí Marfà reflexionó sobre las diversas formas en que los gitanos catalanes y los grupos de gitanos romaníes recién inmigrados negocian sus diferencias y construyen sus identidades bajo el contraste y las ansias de especificidad. Para esto, ejemplificó los espacios y las

circunstancias puntuales en que interaccionan ambos grupos, sus reacciones habituales, y abordó los diferentes imaginarios con los que se definen, rivalizan y desmarcan entre ellos y que, en no pocas circunstancias, pueden considerarse tanto como una práctica de estigmatización, como de desestigmatización.

Otro caso concreto en el que se observa el peso de la invención del imaginario como parte importante del proceso en que se construye la identidad de las comunidades alrededor del globo, quedó evidenciado con la intervención sobre la construcción y reconstrucción de la identidad de los gnawa de Silvia Discacciati. En el caso de esta subcultura marroquí, con prácticas y creencias profundamente sincréticas, fue particularmente interesante observar cómo el contexto de la globalización –y en particular el turismo y el éxito de la *world music*– ha traído como consecuencia una reformulación y revaloración de su cultura, históricamente marginada por tratarse de descendientes de esclavos subsaharianos. Los gnawa contemporáneos son un ejemplo paradigmático de cómo el imaginario, tanto propio como ajeno, se construye y muta a través del contacto físico y simbólico con los “otros”. La hibridación, reinención y fusión resultante de las dinámicas interculturales han hecho prácticamente imposible definir dónde empieza una cultura y termina otra, por lo que lo único “auténtico” es la representación o máscara.

Con su ponencia, Núria Roca i Caparà planteó el dilema que representa para miles de inmigrantes el redefinir su identidad en una era de múltiples interacciones locales y globales. Así, centró su intervención en la reflexión sobre la construcción de la identidad y los procesos de inclusión y exclusión social de los hijos de inmigrantes extracomunitarios. Este análisis interaccional sobre las denominadas “segundas generaciones” representa a su vez un conflicto intergeneracional entre adolescentes que se debaten entre las cosmovisiones heredadas de la cultura de origen de sus padres y la cultura de pertenencia o receptora. Estos factores obligan a dichos sujetos a un doble esfuerzo por no ser excluidos, principalmente del mercado laboral, dentro de una sociedad que evidencia una manifiesta desigualdad social y de oportunidades de acceso. Más que dinámicas interculturales, la autora pone énfasis en las dificultades y retos que plantean la vulnerabilidad social y el conjunto de las relaciones asimétricas.

Al abrirse la discusión, se puso en evidencia algunos problemas epistemológicos que experimentaban los tres ponentes. Marfà, por ejemplo, mencionaba el problema de definir y usar términos o categorías de análisis que se ajustaran a su objeto de estudio. Así, puso en la mesa la limitante de emplear un término genérico como gitanos para etiquetar a un colectivo heterogéneo, diverso y absolutamente plural que quizá sólo comparte el rasgo de ser periféricos.

Esa problemática por encontrar términos precisos también la mostró de alguna manera Silvia Discacciati al evidenciar que lo “auténtico” gnawa no existe sino como un conjunto de hábitos y creencias que ponen de manifiesto la hibridación, el sincretismo y el constante diálogo y cambio permanente de esa comunidad a través del contacto constante que ha traído como consecuencia la globalización económica.

Por otra parte, si Martí Marfà optó por denominar gitanos catalanes a los que se consideraran a sí mismos como tal, Nuria Roca apartó de su campo de análisis a los adolescentes que no pudieran autodefinirse en términos identitarios. Por todo ello, fue evidente la importancia que tiene para ambos investigadores el autoreconocimiento y la conciencia de sí mismo, típicamente moderna, para sus trabajos. La posibilidad de definirse y sentirse cómodo dentro de un imaginario permite a los individuos entenderse como parte de una historia y memoria en común y, en un segundo momento, explicarse a sí mismo en primera persona –tanto en singular como en plural– como si se tratase de una narrativa.

Otro gran punto de confluencia fue entender el espacio como un tablero donde las identidades se escenifican, ya sea desde la perspectiva urbana que da la esquina, la plaza o el semáforo para los gitanos, como los centros escolares y laborales donde se tratan de insertar las segundas generaciones de inmigrantes; o el cambio que experimentan y explotan los gnawa gracias al turismo y un movimiento artístico transnacional, se observa cómo el espacio intercultural representa un marco de visualización, contacto, diálogo, fusión y negociación entre las diferentes identidades culturales. La interacción social, determinada por el contexto y objetivos personales concretos, está cada vez más condicionada por ese carácter móvil, múltiple y dinámico de espacios de intenso intercambio como las grandes ciudades.

Finalmente, se manifestó la necesidad de reflexionar sobre quién está detrás, y tiene la capacidad de construir los diversos imaginarios, cuestión básica de plantear a la luz del poder que las representaciones culturales ejercen en la construcción y diálogo entre las diversas identidades. Con lo que a manera de conclusión se vio que quizá es hora de que el debate de las dinámicas interculturales incorpore y profundice la perspectiva social en su análisis. El panel se cerró con diversas intervenciones que reivindicaron este retorno de lo social.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel I. Identidades e imaginarios como práctica intercultural

Representaciones culturales, imaginarios y comunidad imaginada en  
la interpretación del universo intercultural

Mary Nash

# REPRESENTACIONES CULTURALES, IMAGINARIOS Y COMUNIDAD IMAGINADA EN LA INTERPRETACIÓN DEL UNIVERSO INTERCULTURAL

---

**Mary Nash**

*Catedrática de Historia Contemporánea. Universidad de Barcelona  
Directora del grupo de investigación Multiculturalismo y Género*

## **Representaciones culturales e imaginarios colectivos como productores de lo sociocultural**

Las representaciones culturales constituyen un componente crucial de las dinámicas socioculturales y tienen un papel decisivo en la articulación identitaria y en la evocación de referentes en el desarrollo de un imaginario colectivo. Desde la disciplina de la historia cultural, Roger Chartier destacó, en su ya clásica obra *El mundo como representación*, que las prácticas culturales implican formas de ejercer el poder (Chartier, 2002). Este historiador ha puesto de relieve que las representaciones colectivas facultan el pensar y repensar de forma más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas de percepción y de juicio y hacen variar las fronteras que atraviesan el mundo social. Considera que las representaciones, como productoras de lo social, actúan a través de los sentidos y, por esta razón, le parece necesario examinar y comprender la significación que transmiten en la construcción de la realidad social (Chartier, 2002). Desde los estudios culturales, Stuart Hall ha destacado el gran impacto del sistema de representaciones en la configuración de la sociedad actual. Según su punto de vista, las representaciones tienen que ver con lo cultural, pero, sobre todo, con el significado que dan a la cultura porque transmiten valores que son colectivos, compartidos, que construyen imágenes, nociones y mentalidades respecto a otros colectivos (Hall, 1997).

Las representaciones culturales posibilitan el desarrollo, tanto de discursos de legitimación propia, como de subalternidad de determinados sectores sociales, tales como minorías étnicas, migrantes o mujeres. No se trata de elementos culturales estáticos, ahistóricos e inmutables, sino de sistemas de representaciones que, en cada tiempo y contexto social, cambian y se reelaboran mediante imágenes, modelos, creencias y valores (Nash, 2004, 2005). Las representaciones son el resultado de un proceso dinámico de orden histórico que hay que contextualizar –no tiene el mismo significado, pongamos por caso, un debate sobre el eugenismo y la raza antes o después del nazismo o las representaciones de alteridad cultural después de 1989 o del 11 septiembre. El contexto histórico marca los significados y los registros. Como plasmación de conocimiento, por tanto, el análisis de las representaciones culturales y de los imaginarios colectivos tiene que enmarcarse en el contexto de su creación

pero también desde la óptica de las dinámicas nuevas que engendran. Así, las representaciones culturales son elementos dinámicos no necesariamente lineales en su adjudicación, y decisivos por su impacto en las prácticas culturales de la sociedad actual de la diversidad. Al atribuir significados compartidos a las cosas, a los procesos y a las personas, crean códigos, registros y creencias colectivas que pueden influir de forma singular en el desarrollo de experiencias sociales. Precisamente, el interés del análisis de representaciones culturales reside sobre todo en su capacidad de influir en prácticas sociales e interculturales.

Ahora bien, el debate se produce respecto a la relación entre representaciones culturales e imaginario colectivo. A mi modo de ver, el imaginario colectivo puede entenderse como el resultado de la transmisión y difusión de un conjunto de representaciones que han conferido un significado compartido. Un imaginario colectivo –que no individual– significa una lectura compartida de registros en común que se sostiene en una visión esquematizada de un universo de referencia. Puede quedar codificado en patrones culturales omnipresentes que interpreten hechos y mitos históricos, (Revolución Francesa, historias nacionales, mitos de género) fenómenos sociales y políticas (inmigración, bienestar, Barça), que llegan a tener una gran dimensión popular y, por tanto, son difíciles de deconstruir o reemplazar. El imaginario colectivo queda enraizado en patrones sociales de representación popular que habitualmente simplifican y homogenizan complejas realidades.

### Comunidad imaginada

En el marco de discusión sobre identidades e imaginarios como práctica intercultural, considero de gran utilidad incorporar una relectura del concepto “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Refiriéndose al contexto de los nacionalismos emergentes del siglo XIX, el clásico estudio de Benedict Anderson propuso el concepto de “comunidad imaginada” como fórmula que permite desarrollar la experiencia de pertenencia a un grupo determinado que, paralelamente, genera mecanismos de exclusión de la comunidad creada (Anderson, 1993). También destacó la importancia de los artefactos culturales como la emergencia de la prensa en la consolidación identitaria de los nacionalismos en el siglo XIX. Me ha interesado la extrapolación del concepto de comunidad imaginada más allá del contexto específico del siglo XIX para abarcar un referente de universo simbólico de pertenencia en la actualidad multicultural (Nash, 2005). La creación de una comunidad imaginada permite establecer marcas identitarias colectivas de diversa índole, al mismo tiempo, como referente flexible plural, permite avanzar en el estudio de los procesos de inclusión/exclusión/apropiación/acomodación/ transformación que se producen. Inclusión y exclusión constituyen elementos claves con respecto a la comunidad imaginada de pertenencia, lo cual, a su vez, se efectúa a partir de la definición del otro y de dinámicas de identidad. En este sentido, el consumo de productos culturales (cine, música, medios de comunicación) y la mirada del otro son fundamentales en la creación de mecanismos de integración o exclusión que faciliten u obstaculicen la pertenencia a una comunidad imaginada.

Desde esta perspectiva, podemos evocar como ejemplo la noción de "sociedad de acogida" tal como quedó formulado en los discursos políticos e institucionales a principios del siglo XXI en Cataluña (Nash y Vives, 2008). Al representar la "sociedad de acogida" en el discurso político-institucional, los partidos políticos y las instituciones públicas entendían el conjunto humano y su correspondiente organización social que encuentra la población inmigrada a su llegada al nuevo territorio, de manera que los nuevos venidos siempre permanecen excluidos de esta comunidad imaginada de pertenencia. En la "sociedad de acogida" quedaron incluidos, como sujetos, los partidos políticos, las instituciones públicas y la población "autóctona". Se trataba, en definitiva, del "nosotros" cuyo significado estaba construido en contraposición a la población inmigrada ("ellos"). Desde esta perspectiva, la definición y representación de la "sociedad de acogida", en contraposición a los colectivos alterizados de los nuevos venidos, determinaban las condiciones que construyen el concepto de "integración", a la vez que marcaban los límites dentro de los que se puede expresar y socializar la diferencia cultural. En este sentido, se puede argumentar que se produjo un pacto no negociado de acceso a la comunidad imaginada de pertenencia de la sociedad de acogida que excluía en todo momento a las personas migradas.

Frente a las dinámicas de exclusión identitaria, destacan propuestas con voluntad integradora como son las de George Steiner *Todos somos judíos* (Conferencia "Remembering the Future". Saló del Tinell, Barcelona, 22 octubre de 2007) o *Todos somos inmigrantes* (Grupo de Trabajo sobre Imágenes de Bienestar. Centro de Creación y Pensamiento Contemporáneo, Can Xalant). Un ejemplo histórico de gran interés fue el intento de construcción de una comunidad imaginada de pertenencia desde marcas identitarias construidas y vividas como minoría étnica en el caso del movimiento de mujeres en el Reino Unido (Nash, 2004: 279-287). A partir de 1970 se reclamó el distintivo de *black/negra* por parte de las mujeres de procedencia de comunidades surasiáticas y caribeñas en este país en un esfuerzo para desplazar otras categorías (inmigrante o minoría étnica) que habían constituido una definición racializada de pertenencia y agencia. Su rechazo del término *black* en su significado despectivo para apropiarlo y convertirlo en un referente identitario positivo solidario caracterizó este movimiento en sus primeros años. En el contexto de los años setenta y principios de la década de los ochenta, como ha señalado Avtar Brah: "el concepto de *black/negro* fue movilizado como una serie de ideas constitutivas y principios para promover la acción colectiva. Como movimiento social, el activismo negro ha tenido como meta generar la solidaridad; no ha asumido necesariamente que todos los miembros de las diversas comunidades negras se identifiquen de forma inevitable con el concepto en su uso británico" (Brah, 1996: 99). El desarrollo del movimiento de las mujeres de minorías en Gran Bretaña se configuró desde su identidad como *black/negras*. Erigió a todas las mujeres no blancas en un nuevo sujeto político bajo la denominación de negras. Se incluía bajo este denominador común mujeres de procedencias territoriales y étnicas muy diversas. Mujeres que habían emigrado al Reino Unido desde el subcontinente asiático, las Antillas y África, junto con las nacidas en el seno de familias procedentes de los territorios de la Commonwealth, participaron en la creación de una comunidad imaginada de pertenencia desde plurales y contestadas identidades culturales y étnicas. Aunque sus trayectorias no eran idénticas, la experiencia de las mujeres de las antiguas colonias en Asia y en el Caribe se caracterizaba

por situaciones de desigualdad y de trato racista. Más tarde, a mediados de los años ochenta este denominador común identitario de *black* llegó a modificarse por parte de algunos sectores de la comunidad asiática, al entender que el identificador de *black* negaba la identidad cultural asiática. Muchas afrocaribeñas tampoco se reconocían, entonces, bajo el denominador de *black*. Gayatri Spivak ha señalado como la identidad cultural a menudo depende de un nombre o de su rechazo. Así, explicó como en 1988 en Gran Bretaña "una sección de 'Asiáticos' marginados reclamaba de forma vigorosa que se les reconociera como diferente de otros marginados "Negros", básicamente porque sintió que debido a los atributos culturales de afabilidad, ahorro, domesticidad y diligencia, eran responsables y con un potencial de movilidad social, a diferencia de las personas perezosas y violentas de origen africano" (Chakravorty Spivak, 1996). La perseverancia de la creencia en la asignación de supuestos atributos identitarios en el discurso hegemónico de alteridad comunitaria rompió de este modo los puentes de alianza entre las comunidades afrocaribeña y la asiática. En este caso, no se logró una modificación del imaginario colectivo vigente ni una reevaluación consensuada para asentar una comunidad imaginada de pertenencia de larga duración.

Al mismo tiempo, en la dimensión de la construcción de identidades colectivas, cualquier identidad colectiva imaginada (clase social, colectivo inmigrante, "in-between" *outsider* de cultura híbrida en términos de Said, *black*), tiene que enfocarse, sin duda, desde la perspectiva de la imposición/coacción/acomodado identitario que emana de la sociedad y de los registros de construcción de representaciones de identidad desde los poderes. Cabe insistir, además, en la perspectiva de la agencia y voluntad de autoadscripción o rechazo individual. En otras palabras, un/una migrante puede decidir que no quiere asumir esta comunidad imaginada o identidad atribuida, ni siquiera la promovida por su propia comunidad étnica. Así cabe abrir hacia el reconocimiento de la autoinscripción identitaria múltiple y dinámica a partir de identidades plurales construidas y a menudo contestadas así como del derecho a la no adscripción identitaria y de desmarcarse de cualquier marca identitaria.

### **Podere, conocimiento público y regímenes de verdad**

Al consolidar modalidades de conocimiento público, la representación de la diferencia cultural puede considerarse como instrumento de poder. De aquí su importancia en el planteamiento de prácticas discursivas que pueden sustantivar imaginarios colectivos. Por tanto, las enunciaciones de estrategias de representación son de sumo interés porque formalizan imágenes capaces de fomentar prácticas interculturales o idóneas para dificultar su realización. Me interesa subrayar la importancia de la historia del poder y de los regímenes del conocimiento que han producido maneras de conocer el mundo (Joyce, 1995). En el caso concreto de este debate, el análisis de los regímenes de conocimiento y de su producción y transmisión es clave para desentrañar los procesos de inclusión /exclusión de los sujetos históricos y la identificación de los mecanismos que les adjudican un significado y estatus histórico. La pregunta sugerente es interrogarnos sobre las causas de la resistencia y lentitud en el reconocimiento de los colectivos subalternos –las mujeres, migrantes, minorías como sujetos históricos (Nash, 2002).

Hace ya tiempo que Michel Foucault aportó la noción de “régimen de verdad” que se establece desde el poder (Foucault 1980). Las relaciones entre saber y poder y la valoración de los mecanismos de transmisión de poder mediante las representaciones componen una perspectiva decisiva para entender la capacidad de generar imaginarios colectivos “alternativos”, concepto incluso discutible al aparentar la existencia de un canon previo y plantear, sobre todo, el problema de reconocimiento. En el caso concreto de este debate, su análisis desde esta vía permite detectar procesos de inclusión/exclusión de los sujetos históricos y la identificación de los mecanismos que les adjudican un significado y estatus social. Desde este punto de vista, se puede sugerir que el tema de debate es la capacidad de colectivos con identidades en común de articular y difundir un régimen de verdad o conocimientos. Así pues, parece necesario abordar los mecanismos de construcción de significado y de afianzamiento de un imaginario colectivo o de un régimen de representaciones culturales. Claro, la capacidad de las instancias del poder (política, clases hegemónicas, medios de comunicación, ciencias) de establecer representaciones culturales de autoridad popular se contrasta con la capacidad de los colectivos subalternos de generar y consolidar otras representaciones culturales e imaginarios colectivos como canon y punto de referencia de igual reconocimiento. Esto es el gran problema para superar el dilema de identidades mudas o subalternas sin repercusiones interculturales de igualdad. Así pues, interesa preguntarnos sobre los mecanismos de construcción de significado y la agencia que lo promueve y, por otro lado, sobre la capacidad de cambio o reevaluación ascendente de patrones sociales de representaciones negativas o no respetadas (Fraser y Honneth, 2003).

Sin duda, el impacto de las representaciones culturales negativas y de los imaginarios colectivos constituye una dimensión decisiva de las dificultades en llegar a permear los conocimientos públicos de autoridad y de reconocimiento. En otras palabras, ¿quién detenta el poder para generar un régimen de verdad de conocimiento capaz de generar un imaginario colectivo? ¿Son los colectivos subalternos que han asentado una identidad colectiva (inmigrantes, mujeres, colectivos minoritarios) los actores que crean representaciones culturales potentes capaces de asentar regímenes de verdad colectiva popular? Si bien Gayatri Spivak ha manifestado la dificultad insuperable para lograr la expresión de la voz de los subalternos en su conocido artículo "Can the Subaltern Speak?" (Spivak, 1988), es fundamental una visión de colectivos subalternos (entendidos desde la múltiple desposesión cultural, económica, social, y política) como sujetos capaces tanto de crear identidades y estrategias de resistencia así como proyectos de futuro en palabras de Manuel Castells (Castells, 1997). Es decir, superar la visión victimista pero en el marco del reconocimiento de papel del poder en el asentamiento, diseño y reformulación de representaciones culturales e imaginarios colectivos de reconocimiento público.

### **El legado del imaginario histórico: memoria histórica y meta narrativas**

Las meta narrativas históricas han construido un imaginario de gran impacto, un legado oculto que influye en las prácticas interculturales y sociales. En Europa las meta narrativas históricas tradicionales de la

modernidad y del progreso construido desde el siglo XIX operaron en gran medida a partir de procesos identitarios formulados en términos de tres grandes categorías identitarias: clase, género y raza. El discurso en torno a la raza como principio explicativo de un orden sociopolítico moderno jerarquizado se convirtió en un imaginario colectivo popular de amplia resonancia y en un valor clave de la cultura occidental a partir del siglo XIX y, como tal, en mecanismo de legitimación de un orden político moderno de signo colonial e imperialista. La representación cultural de la diferencia en términos de categorías raciales quedó claro en el discurso colonial que caracterizó al *otro* –los pueblos colonizados– en grupos étnicos de una naturaleza supuestamente inferior. Frente a ellos, el hombre blanco categorizado como de raza superior, debía *civilizar* la barbarie de los pueblos colonizados. El discurso de raza, entonces, sirvió para asentar la mentalidad colonial y para justificar la expansión imperial de los países occidentales (Mangan, 1990).

La representación del “hombre blanco europeo” como norma y sujeto universal del pensamiento político y social occidental se constituyó, en gran medida, en referente definitorio de los *otros*. El discurso de la alteridad elaborado por el Conde de Gobineau en su obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853) identificó a las *razas* no blancas y a las mujeres como los *otros* inferiores, estableciendo, tempranamente uno de los elementos claves de la configuración de las pautas culturales de la nueva Europa moderna industrial: la premisa de la desigualdad y su correspondiente jerarquización de los seres humanos. Además, al centrarse en la figura del *hombre europeo*, construyó un imaginario colectivo de comunidad imaginada de pertenencia que incluía a los blancos occidentales y operaba como elemento de exclusión de los no blancos del resto del mundo bajo predominio colonial. A pesar de las aportaciones de la historia poscolonial, el legado histórico oculto sigue con un impacto en la construcción de la alteridad cultural y del actual imaginario histórico. Por tanto, otro reto es la realización de estrategias respecto a la gestión de la memoria y repensar las metas narrativas históricas en términos interculturales en el currículo escolar y universitario.

Los “lugares de memoria” no sólo deben evocarse en el marco del debate sobre el Memorial Democrático, sino, a su vez, en la construcción de las nuevas relaciones interculturales. En un mundo donde no existe una paridad y peso equitativos en la formulación y reconocimiento de representaciones culturales e imaginario colectivos históricos, hay que plantear las voces y las historias de dimensiones globales. Asentar una sociedad intercultural significa superar las metas narrativas eurocentristas y un conocimiento de trayectorias históricas de otros continentes que no se reducen a lo anecdótico o lo periférico. Construir una comunidad de pertenencia intercultural significa también conocer referentes del pasado del *otro*. Amartya Sen ha resaltado “la importancia positiva que las personas tienden a adjudicar a una historia compartida y a un sentido de filiación basado en la historia” (Sen, 2006: 43). La dificultad intercultural reside en la capacidad de crear referentes desde una historia inicialmente no compartida. Este nuevo relato histórico o de memoria en construcción no debe situarse en las márgenes, sino precisamente el pluralismo histórico significa repensar tanto la historia global como la historia local del presente y del pasado en términos de franjas de interacción y de permeabilidad mutua (Harzig y Jutwaum, 2003: 9).

## La recuperación de la dimensión social

En la nueva sociedad industrial europea del siglo XIX, la desestabilización de las pautas tradicionales de comportamiento colectivo basado en valores culturales y códigos de comportamiento más relacionados con el parentesco y las formas de sociabilidad rurales dejó paso a la lenta incorporación de nuevos valores y formas de sociabilidad capaces de crear señas de identidad entre grupos sociales diversos, de procedencia territorial y cultural diferente. Creados como lugares de encuentro desde la diversidad, los nuevos espacios sociales urbanos funcionaron, en los términos en que Homi Bhabha caracterizó más tarde refiriéndose al poscolonialismo, como espacios de contacto intercultural, (Bhabha, 1994). Estos espacios sociales fueron el escenario colectivo de encuentro, de contestación y acomodo, de dominio o subalternidad, de contacto o conflicto de culturas diferentes. Los espacios urbanos del nuevo mundo moderno industrial como ha señalado E.P. Thompson en su trabajo clásico sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra actuaron como ámbitos de circulación y de intercambio que permitieron establecer pautas de actuación colectiva desde la experiencia colectiva y la identidad colectiva obrera (Thompson, 1977). Así, podían actuar como ejes de expresión de la oposición obrera, del movimiento de las mujeres y de otros movimientos sociales desde sus diversas expresiones culturales, pero también como ámbitos de adecuación cultural o política desde las diversidades culturales, de género o de clase, y desde la lógica de predominio colonial vigente.

La caída del muro de Berlín en 1989 y, con él, la desaparición del bloque comunista que había articulado la expresión de la Guerra Fría y sus fronteras políticas y económicas con el mundo capitalista occidental, y el 11 de septiembre han generado una transformación significativa de los horizontes de la política pero también de los sistemas de representación cultural y de los imaginarios colectivos. Este cambio de parámetros políticos había suscitado diversas reflexiones en torno “al fin de la historia”, en palabras de Fukuyama, al desaparecer los escenarios de confrontación política de Guerra Fría que predominaban en la segunda mitad del siglo XX (Fukuyama, 1992), parámetros desplazados por otras propuestas interpretativas desde el 11 de septiembre sobre el desplazamiento de las fronteras de la conflictividad en el siglo XXI a ámbitos culturales definidos por lo religioso, cuyo máximo exponente fue Huntington al lanzar la idea de choque de civilizaciones como motor de la historia del presente (Huntington, 1997)

Los estudiosos culturales han argumentado, además, que los espacios de conflictividad se ubican hoy en día en las fronteras de las diferencias culturales en cuanto ámbitos de negociación social y política que sustituyen a las confrontaciones en clave política o de clase predominantes antes. En este marco, la dimensión social y el debate en torno a la construcción de la identidad de clase o de trabajador ha perdido un enorme impacto a pesar del esfuerzo de introducir un amplio panorama de registros sociales, económicos y culturales que han enriquecido la perspectiva de la causalidad socioeconómica más tradicional en lo referente al registro de imaginario colectivo o de comunidad imaginada. Frente al peso de lo cultural, surgen voces que abogan por compaginar la reincorporación de una perspectiva social en el análisis cultural y en la gestión pública de la diversidad cultural y de la inmigración.

En este contexto, cabe destacar el declive de la representación identitaria de los catalanes o españoles desde la identidad de clase o la identidad laboral como trabajadores. En los registros representacionales actuales se entienden como arcaicas en la formulación de una comunidad imaginada de pertenencia. Su peso ha quedado desplazado en el sistema de representaciones por otros parámetros menos asociados con el mundo industrial y más en consonancia con la sociedad de conocimiento global actual. Sin embargo, quisiera destacar que se puede observar una clara disociación entre este declive y la voluntad de recuperar precisamente un perfil y representación cultural laboral y profesional para las personas inmigrantes. Movido por la voluntad de positivar un imaginario colectivo y lograr el reconocimiento y acomodación de las personas inmigradas frente a las habituales representaciones culturales negativas, una de las estrategias utilizadas es la insistencia en el perfil laboral y de beneficio económico de la inmigración en España. Así, el encaje laboral ha tomado creciente importancia en la construcción de representaciones culturales sobre las personas inmigradas, particularmente desde los discursos públicos e institucionales.

En este marco resulta de interés la reciente campaña de publicidad del Ministerio de Trabajo. En noviembre de 2007 el Ministerio de Trabajo promovió una gran campaña de publicidad para conseguir el reconocimiento del estatus y valor social y económico de las personas inmigradas. En este caso, presentó un cartel con una representación identitaria de los/las inmigrantes desde una identidad laboral de servicios de proximidad. En esta representación, los ámbitos laborales se centraban en el cuidado de personas ancianas y niños y el trabajo de cocinero, en un circuito interrelacionado de servicios básicamente de intendencia doméstica de beneficio mutuo. El cartel merecería un comentario más extenso como ejemplo de la fabricación de una representación cultural del perfil laboral inmigrante de "delantal", de servicios e intendencia más bien doméstica y de signo de género en el marco de un nicho laboral identificado como específicamente de incumbencia de trabajadoras/es inmigrantes. Aquí sólo quisiera destacar que se produce una clara transposición de una representación cultural sostenida en parámetros más cercanos a las identidades culturales colectivas tradicionales asociadas a una cultura laboral. El cartel simplifica a su vez las identidades laborales construidas de las personas inmigradas. Al superar la habitual homogeneización cultural y étnica se produce, en cambio, una clara homogenización laboral y profesional, proyectando un imaginario colectivo que limita su perfil profesional al sector de servicios de proximidad y con una clara connotación de género. Sin embargo, la representación cultural del cartel desde el perfil laboral es de interés al facilitar la construcción de una comunidad imaginada de pertenencia que permite franjas de interacción cultural desde el ámbito laboral.

### **A modo de conclusión: los intersticios como propuesta**

La construcción de identidades por inmigrantes es un proceso complejo que se apoya en referencias interculturales plurales de negociación entre identidades locales y transnacionales. El grupo de investigación consolidado Multiculturalismo y Género de la Universidad de Barcelona ha abierto un debate en torno a los *intersticios*, los lugares fronterri-

zos *in between*, como zonas cruciales de contacto intercultural y de construcción de nuevas identidades urbanas. Planteamos los *intersticios* como espacios de negociación, de creación de hibridación y de interculturalidad tanto en un sentido simbólico como en las prácticas urbanas. Nuestra propuesta pasa por el cuestionamiento de los límites entre la inclusión y la exclusión entre *nosotros* y *ellos* en los espacios urbanos y las practicas cotidianas. Los intersticios también se plantean en términos de puente capaz de superar las representaciones fragmentadas entre las personas inmigradas respecto a inmigrantes de otro origen cultural y de las personas autóctonas. Las diversas prácticas de interacción entre autóctonos e inmigrados muestran cómo se redefinen mutuamente sus identidades y las representaciones culturales de alteridad de unos sobre otros, marcando el indicio de construcciones sociales híbridas. Se abre, por tanto, el interrogante de si la interacción intercultural desde los intersticios permite desarrollar el potencial y la capacidad de generar representaciones culturales capaces de potenciar imaginarios colectivos plurales e incluyentes o de construir comunidades imaginadas interculturales de pertenencia.

## Referencias bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. London: Routledge, 1996.

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

CASTELLS, Manuel. *La era de la información*. Madrid: Alianza, 1997.

CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri. "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Values". En: Mongia. P. (ed.) *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. Londres, Arnold, 1996.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 2002.

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1980.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata, 2003.

FUKUYAMA, Francis. "The end of History". *The National Interest*. Verano 1988.

HALL, Stuart. (ed.) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications, 1997.

HARZIG, C. y JUTWAUM, D. *The Social Construction of Diversity. Recasting the Master Narrative of Industrial Nations*. Oxford: Bergahn Books, 2003.

HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós. 1997.

JOYCE, Patrick. "The end of social history". *Social History*. XX, 1 (Enero 1995).

MANGAN, J.A. *Making Imperial Mentalities. Socialisation and British Imperialism*. Manchester, Manchester University Press, 1990.

NASH, Mary. "Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos". En: Cruz Romero, M. Saz, Ismael. *El siglo XX, Historiografía e historia*. Valencia: PUJ, 2002.

– *Inmigrantes en nuestro espejo. Inmigración y discurso periodístico en la prensa española*. Barcelona: Icaria, 2005.

– "La doble alteridad en la comunidad imaginada de las mujeres inmigrantes". En: Nash, Mary, Tello, Rosa, Benach, Núria (Eds.) *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

– *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza editorial, 2004, (3ª Edición 2007).

NASH, Mary y VIVES, Toni. "La construcción del inmigrante: prácticas discursivas político-institucionales". En: Rosa Tello, Núria Benach, Mary Nash (eds.) *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.

SEN, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz ediciones, 2006.

SPIVAK, Gayatri. "Can the Subaltern Speak". En: Nelson, C. Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press (1988).

THOMPSON, E.P. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra, 1780-1832*. Barcelona: Laia, 1977.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel I. Identidades e imaginarios como práctica intercultural

De lejos y de cerca: Diferenciaciones y negociaciones identitarias  
entre gitanos catalanes y romá procedentes de Rumania  
Martí Marfà i Castán

## DE LEJOS Y DE CERCA: DIFERENCIACIONES Y NEGOCIACIONES IDENTITARIAS ENTRE GITANOS CATALANES Y ROMÁ PROCEDENTES DE RUMANIA

---

**Martí Marfà i Castán**

*Investigador del Dpto. de Antropología Social de la UB.  
Miembro del Institut Català d'Antropologia*

En los últimos años, la llegada a Cataluña y España de *romá* –también llamados “gitanos”– de Rumania y otros países de la Europa del Este ha sido percibida por las administraciones públicas como un problema político creciente (Gamella, 2007:5-8). Las interacciones de estos grupos con los gitanos ya asentados en Cataluña se han articulado en relación dialéctica con la categorización común de los diferentes grupos bajo el epíteto de “gitanos”. El presente trabajo aborda las interacciones entre los llamados gitanos catalanes y estos grupos recién llegados, y explora cómo se reconstruyen las identidades e identificaciones de ambos grupos en una negociación conflictiva de las diferenciaciones étnicas.

El planteamiento del análisis es indiscutiblemente heredero del enfoque relacional de Barth (1998) y su énfasis en las fronteras étnicas, haciendo hincapié en el ámbito interaccional y entendiendo las identidades básicamente como construcciones sociales y escenificaciones públicas (cf. Goffman, 1971). Las teorías del desviacionismo y el etiquetaje sociales proveen un marco inmejorable para entender el estigma que afecta la categoría *gitano* (cf. Becker, 1966; Goffman, 1970). También se recorre al concepto de “desestigmatización” de Warren (1980) para entender los procesos a través de los cuales los gitanos catalanes gestionan, proyectan e intentan deshacerse de este estigma. Tales estrategias tienen lugar en un ámbito que se analizará apelando a las nociones de “campo” y “sub-campo” de Bourdieu (1984), pasadas por el rastrillo de Cantón (1997), que introduce un enfoque constructivista y retoma la cuestión de la producción del estigma.

El análisis que sigue remite a las investigaciones desarrolladas por Juan Francisco Gamella (2007), Miguel Pajares (2007) y el equipo que publicó *Gitanos procedents de l'Europa de l'Est a Catalunya* (Generalitat de Catalunya, 2006). Sin pretensión de desmerecer estos trabajos, cabe destacar que los pocos estudios que hay sobre la población *romá* inmigrada en Cataluña y España convierten los citados en referentes ineludibles. Además, su carácter reciente los perfila como materiales frescos y actualizados. Referente a los gitanos catalanes, se recorre a la propia experiencia etnográfica en un barrio de Barcelona. Desde el año 2004, se ha venido desarrollando una investigación que centra su mirada en los gitanos de la zona, principalmente en los (auto)denomi-

nados gitanos catalanes, y en la congregación evangélica que muchos frecuentan. La capilla de esta denominación pentecostal se ubica en el mismo barrio e incluso toma el nombre por el cual éste se conoce entre los gitanos, acogiendo también fieles de los barrios colindantes. Debido al hecho de que la información de primera mano tiene que ver con los gitanos catalanes, es la perspectiva de éstos la que se toma como eje principal y estructurante de la argumentación.

## Una cuestión de conceptos

El manejo de ciertos conceptos que pueden inducir a la confusión nos obliga a ponerlos sobre la mesa y esclarecerlos antes de seguir adelante. El término “gitanos catalanes” no se refiere a “todos los gitanos que viven y trabajan en Cataluña”, sino que se usa en su acepción como concepto émic –o sea una categoría empleada por los mismos sujetos en cuestión. A pesar de lo pretensioso que resulta diseccionar un concepto émic a priori, se puede plantear una definición de mínimos que sirva a efectos prácticos: el término “gitanos catalanes” se refiere a todas aquellas personas que se definen como tales y que así son reconocidas por los demás –gitanos catalanes, gitanos no catalanes y, en ocasiones, payos. Para tal efecto, es indispensable que el sujeto en cuestión sea ubicado en una red de parentesco de gitanos catalanes y/o que tenga vínculos con un referente territorial (barrio o ciudad) habitado por gitanos catalanes. Dibujando un complejo juego de diferenciaciones y oposiciones identitarias, los gitanos catalanes proclaman su especificidad en relación, por un lado, con los no gitanos en general o “payos”, y por el otro con los gitanos no catalanes o “peludos” (Álvarez et al., 1995:66). Aunque no es aquí el lugar donde exponerlo en detalle y más tarde ya nos adentraremos un poco en ello, es importante apuntar que son varios los rasgos o características activadas –o sea proclamadas y a menudo escenificadas– como explicativas de tales diferenciaciones (cf. Álvarez et al., 1995; San Román, 1976).

En lo referente al concepto de “romá rumanos” o “romá procedentes de Rumania”, cabe recordar que supone la simplificación de una realidad heterogénea. Tanto en Gamella (2007: 8) como en Pajares (2007: 142) y en el estudio *Gitanos procedents de l'Europa de l'Est a Catalunya* (Generalitat de Catalunya, 2006: 103-105) se constata la existencia, tanto en Rumania como en Cataluña, de diferentes grupos o poblaciones “romaníes”<sup>1</sup> que se diferencian en muchos aspectos: lengua materna, indumentaria, ocupaciones, relación con la población mayoritaria... De hecho, el mismo término “romá” o “rom” no es ni siquiera reconocido por todos los grupos. Aquí usaremos el término “romá rumanos” para referirnos a aquellos grupos venidos recientemente a España procedentes mayoritariamente de Rumania<sup>2</sup>, que se identifican, al menos indirectamente, como “romá” o “rom” y a los cuales la sociedad mayoritaria tiende a colocarles la etiqueta de “gitanos rumanos”. Son aquellos que Pajares (2007:142) y el estudio *Gitanos procedents de l'Europa de l'Est a Catalunya* (2006:103-105) coinciden en señalar como los más “distinguidos” o “visibles” de entre todos los supuestos “gitanos” procedentes de Rumania, debido a su indumentaria característica, especialmente en la mujeres, y al ejercicio de la mendicidad, de la limpieza de parabrisas y venta de pañuelos en los semáforos.

1. El término supuestamente genérico de “romaní” no está exento de controversia, dado que no todos estos grupos son hablantes de la lengua romaní ni tampoco es fácilmente demostrable un tronco étnico común. En cualquier caso, se opta aquí por este término a falta de otro más adecuado y siguiendo la terminología empleada por Gamella (2007:8).
2. Aunque la inmensa mayoría de estos grupos proceden de Rumania, también los hay venidos de Bulgaria, Hungría, las repúblicas de la antigua Yugoslavia, Eslovaquia y la República Checa (Gamella, 2007:3, nota 2; Generalitat de Catalunya, 2006:43, 105).

## Migraciones romá

Aunque Europa Occidental recibe migraciones de romá de Europa del Este desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el flujo no se intensifica de forma notable hasta la caída de los gobiernos comunistas (*ibid.* 2006:38-39). Este movimiento poblacional, que Gamella (2007:1) bautiza como la "tercera gran oleada migratoria gitana hacia Occidente", después de las de los siglos XV y XIX, responde al hecho de que las poblaciones romá fueron uno de los sectores más afectados por los procesos de privatización y los episodios de violencia que siguieron al fallecimiento del bloque soviético (*ibid.* 2007:2; Barany, 1998; Pajares, 2007:134-135). Por este motivo, los primeros en llegar a España lo hicieron como refugiados políticos. A lo largo de los años noventa, la formación de campamentos en zonas urbanas y la atribución de una imagen repleta de prejuicios inducen a las administraciones públicas a tratar la llegada y asentamiento de estos grupos como un problema social y político (Gamella, 2007:5-8). En 2002, Rumania se acoge con restricciones al Tratado de libre circulación Schengen y, en 2007, entra a formar parte de la UE, lo cual atiza el flujo migratorio y facilita la circulación en ambas direcciones.

En Cataluña, no se constata la llegada de romá rumanos hasta el año 2000, con grupos procedentes de Madrid y Valencia (Pajares, 2007:147). Como en otras zonas de España, después de los desalojos de varios campamentos, la mayoría acaban instalándose en barrios periféricos degradados y en condiciones precarias de vivienda (amontonamiento, insalubridad...). Algunas de estas zonas eran ya habitadas por importantes grupos de gitanos españoles, como es el caso de Sant Roc en Badalona (*cf. ibid.* 2007:152-157). Los gitanos catalanes, en cambio, residen en barrios céntricos y de clase media, menos accesibles a los recién llegados. En consecuencia, la interacción con los romá no es tan intensa como en el caso de los gitanos no catalanes, aunque va en aumento. De hecho, en el distrito donde habitan los miembros de la congregación evangélica mencionada viven algunas familias de romá rumanos (Generalitat de Catalunya, 2006: 42).

## Encuentros y desencuentros

Las interacciones entre gitanos catalanes y romá procedentes de Rumania son muy puntuales pero no por eso carecen de significación en la constitución de las fronteras étnicas de ambos grupos. Las ocasiones más habituales son los mercados ambulantes, donde miembros de las dos colectividades coinciden para desarrollar sus respectivas estrategias económicas. Mientras que muchos gitanos catalanes se dedican al comercio en puestos fijos, las actividades protagonizadas por los romá en los mercadillos son la mendicidad, la venta de *La Farola* o similares y el reciclaje de comida (Gamella, 2007:14-18; Lagunas, 2005:87-147). En el caso que nos ocupa etnográficamente, hay algunas familias asiduas a la iglesia evangélica en cuestión que habitan por los alrededores de una plaza del barrio de Sants, donde también vive un grupo de romá rumanos. A parte de estos contextos específicos, los gitanos catalanes generalmente participan de las interacciones comunes de la población mayoritaria con los romá, como son los semáforos en los cuales éstos se dedican

a limpiar parabrisas o a vender pañuelos. En un plano más simbólico, aquel generado por los media y sus discursos, se produce un encuentro de ambos grupos alojados bajo el techo de una misma categoría, la de *gitanos*. Aunque pueda parecer inocente, esta forzada coincidencia en la dimensión de lo ideológico tiene importantes repercusiones y reacciones en el terreno práctico.

Hay otro contexto donde la interacción es nula, a pesar de su potencialidad: el ámbito religioso. En el seno de ambos grupos, han proliferado movimientos evangélicos pentecostales basados en la interpretación literal de la Biblia, la creencia en los dones espirituales y en la revelación mediante la presencia literal del Espíritu Santo en una experiencia de trance (cf. Cantón et al., 2004; Gay y Blasco, 2002; Méndez, 2005). A pesar de esto, conforman denominaciones diferentes y la colaboración o contactos entre ambas es casi inexistente, aunque en ocasiones alguna congregación de la denominación rumana, la Iglesia de Dios (Estruch et al., 2005:132), ha solicitado sin éxito a grupos locales de la Iglesia Evangélica Filadelfia la cesión de locales para celebrar el culto (Pajares, 2007:163). Solamente en La Mina, un barrio de Sant Adrià del Besòs habitado mayoritariamente por gitanos no catalanes, existe un acuerdo de este tipo (Generalitat de Catalunya, 2006: 107).

Los datos de que disponemos nos conducen a afirmar que generalmente las interacciones entre gitanos catalanes y romá rumanos se caracterizan por la indiferencia en el mejor de los casos, y a menudo están tintadas de hostilidad. De hecho, los pocos encuentros relatados por nuestros informantes culminaban en conflictos más o menos violentos. Además, los relatos iban acompañados de consideraciones relativas al no reconocimiento de los *otros* –romá rumanos– como *proprios*. Muchos gitanos catalanes rechazan cualquier tipo de identificación con éstos negando incluso su supuesta condición de gitanos o atribuyéndoles una tipología muy distinta y lejana de gitaneidad. De hecho, evitan emplear la palabra “gitano” para referirse a ellos y utilizan el término “rom”, que para los gitanos catalanes implica connotaciones peyorativas, en una clara aseveración de la frontera y el distanciamiento étnicos. Cuando nuestros informantes hablan de los romá rumanos reproducen los estereotipos y perjuicios que circulan con relación a estos y que hacen referencia a su supuesta falta de higiene, criminalidad, desconocimiento de los códigos culturales, a las pretendidas mafias que controlan y organizan la mendicidad, al mito de que las mujeres mendigan con los niños drogados... (*ibid.* 2006:133-152; Gamella, 2007:2; Pajares, 2007:145-146, 149-152). En este aspecto, como en muchos otros, los gitanos catalanes ostentan un notable grado de participación de los discursos y narrativas dominantes, y en este caso incluso las refuerzan y magnifican.

Todas estas prácticas interactivas y consideraciones ideológicas contrastan con determinadas concepciones de los gitanos –dígase *gypsies*, *roma* u otros términos pretendidamente aglutinantes– como una comunidad imaginada transnacional (cf. Anderson, 1991). Hay un número creciente de organizaciones y activistas gitanos y payos que reclaman el reconocimiento internacional del “pueblo gitano” o “*Roma people*” como minoría con derechos colectivos, arrojando bajo esta etiqueta a grupos extremadamente diversos –*sinti*, *kalderash*, *travellers*, *gabor*,

*dom*, *manouches* y un largo etcétera (Gay y Blasco, 2002:179-180). La pretendida unidad étnica descansaría sobre la idea de unos orígenes comunes que remiten a la India, unos rasgos compartidos y una historia común de persecución y nomadismo, que habrían sido recompuestos y vislumbrados por académicos y estudiosos herederos de la gitanología (cf. San Roman, 1976). Tales concepciones ciertamente *pan-gitanistas* tendrían sus correlativos en forma de prácticas sociopolíticas. Es el caso de la Asociación Catalano-rumana Tandarei, que forma parte de la Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña (FAGiC) (Generalitat de Catalunya, 2006: 110), o de la Fundación Secretariado General Gitano (FSGG), que lidera proyectos europeos de mejora de las condiciones de vida de la población romá en sus países de origen (*ibid.* 2006:48-52).

La Iglesia Evangélica Filadelfia reformula tales planteamientos en términos religiosos. La minoría perseguida y marginada se convierte en el mismísimo pueblo escogido de Dios, condenado a errar en un mundo hostil hasta la segunda venida de Cristo pero encomendado con la misión de "llevar a cabo el plan divino para la humanidad" (Gay y Blasco, 2002:185). En este marco se inscriben las misiones de la denominación española en Rumania y otros países, que persiguen el "evangelismo del pueblo gitano" (*Iglesia Evangélica Filadelfia*, 2007). Tales actuaciones internacionales contrastan con las prácticas de no colaboración entre gitanos y romá evangélicos aquí mencionadas anteriormente.

Por otro lado, la aparición de estos nuevos portadores de la categoría *gitano* sirve también a la sociedad mayoritaria para retomar y reforzar estereotipos e imágenes que habían sido, hasta cierto punto, dejadas de lado. En las calles pueden volverse a ver gentes que supuestamente encarnan los tópicos e imaginarios clásicos sobre los gitanos: "sucios", "vagos", "errantes", "maleantes", "pobres"... (cf. Generalitat de Catalunya, 2006: 133-152).

## Estrategias de desestigmatización

Reforzando tales representaciones sobre los romá y rechazando cualquier identificación con éstos, muchos gitanos catalanes no sólo se resisten a ser recogidos bajo una categoría genérica que incluya a *otros* a quienes no reconocen como *propios* y que diluya la especificidad que reivindican para sí. Estas prácticas también se erigen como estrategias de *desestigmatización* (cf. Warren, 1980), mediante una transferencia o desviación del estigma que pesa históricamente sobre los gitanos en general, ya sea potencial o efectivamente. Los estereotipos que aún circulan en torno a la categoría *gitano*, especialmente aquellos cargados de connotaciones negativas, son ahora proyectados hacia los recién llegados. Con el uso del término "rom" para referirse a los romá rumanos, estos gitanos catalanes no sólo expresan categóricamente la diferenciación étnica, sino que aligeran el término "gitano" –usado y reivindicado por ellos como positivo– del peso del estigma y lo liberan de su carácter simbólicamente contaminante (cf. Douglas, 2002; Goffman, 1970). Hasta cierto punto, los rom se convierten en operadores simbólicos para gitanos catalanes y no catalanes, y les son atribuidas aquellas prácticas y características que

éstos no reconocen para sí. En este sentido, se produce una suerte de trasvase de una función que la categoría *gitano*, igual que la de *inmigrante*, ha desempeñado históricamente para la sociedad mayoritaria (cf. Van de Port, 1998).

Tales estrategias de transferencia del estigma no son nuevas para los gitanos catalanes. De hecho, la misma constitución del concepto étnico que los define puede entenderse como un proceso histórico con similares pretensiones. En los años treinta y especialmente en los sesenta, con la llegada de contingentes poblacionales de otras zonas de España a Cataluña, varios grupos de gitanos inmigraron y se instalaron en diferentes ciudades catalanas. De acuerdo con los relatos de nuestros informantes de uno y otro grupo, sus interacciones se caracterizaron durante muchos años por la hostilidad y el poco reconocimiento mutuo. Los gitanos recién llegados negaban la gitaneidad a los que ya habitaban en el lugar, mientras que éstos acusaban a los primeros de encarnar los imaginarios de los payos relativos a los gitanos en general. Afirmandose como “gitanos catalanes”, éstos se distanciaban de los recién llegados reclamando ciertos derechos por su proclamada vinculación histórica con el lugar y se despojaban del estigma acarreado proyectándolo hacia los otros. Aunque los encuentros han perdido cierto grado de animadversión e incluso se han producido gran número de alianzas entre los dos grupos, todavía hoy se pueden escuchar sentencias como “nosotros somos gitanos civilizados”, “somos modernos” o “no somos problemáticos”, dando a entender que los *otros* –no catalanes– son todo lo contrario (cf. Álvarez et al. 1995; Lagunas, 2005).

### La (de)gradación del estigma

La llegada de nuevos actores –romá rumanos– se percibe como una renovada oportunidad para deshacerse, o al menos alejarse, de la estigmatización aún activa, y (re)constituye lo que analíticamente podríamos llamar un “campo” o “subcampo” simbólico (Bourdieu, 1984). Como lo concibe Cantón (1997) en su análisis de los movimientos protestantes en Granada, aquí entendemos “campo” como un ámbito donde varios agentes se disputan un capital simbólico en juego –en nuestro caso la definición de “lo gitano” y las consecuencias que acarrea–, y donde los participantes son capaces de producir y reproducir estigma con sus estrategias. La perspectiva que nos interesa ahora es la que concibe el “campo” o el “subcampo” como “el lugar de una lucha por la definición” (*ibid.* 1997:51), un espacio de juego y negociación donde las posiciones de cada agente mantienen estrecha relación con la distribución desigual de ciertos bienes de capital simbólico, social, económico, etc.

Estos bienes tienen que ver, entre otros factores, con un cierto estatus social, medido a partir de la posición respecto a la sociedad mayoritaria en términos de participación en las formas de vida dominantes y la capacidad de reivindicación de una vinculación histórica al lugar; también con un estatus económico. De esta forma, se dibuja una (de)gradación que va desde los gitanos catalanes, en el punto más privilegiado, hasta los romá rumanos, en el último eslabón. En los niveles intermedios, se encontrarían los gitanos no catalanes, también llamados “castellanos” o “peludos”. Entre éstos, también habría grupos más próximos a los gita-

nos catalanes, como son los aragoneses y los madrileños, que en algunos barrios han establecido alianzas con los primeros; y otros más alejados, como los andaluces y extremeños de barrios más periféricos, con quienes los catalanes no tienen tanta relación. El estigma circula inevitablemente por todo el subcampo en todas direcciones, pero las posiciones de poder de cada grupo dentro de aquel ámbito determinan sobre quiénes recaen la mayor intensidad del estigma y sus cargas más negativas –en este caso sobre los romá rumanos.

Aunque tal interpretación de las distintas posiciones que ocupa cada grupo está hecha desde el punto de vista de nuestros informantes gitano-catalanes y es evidentemente contestada por los que ocupan posiciones intermedias, es la reconocida generalmente por la sociedad mayoritaria, por lo cual los gitanos catalanes pueden efectivamente establecerse en el eslabón superior. En el otro extremo, los romá rumanos sufren la afectación del estigma por partida doble, o incluso triple: como *gitanos*, como *inmigrantes* y como *pobres* (Gamella, 2007: 8; Generalitat de Catalunya, 2006: 150). En cierto modo y desde varios puntos de vista, encarnan de forma casi antonomástica aquella proximidad distante, aquella *otredad* entre un *nosotros* que no los incluye, aquella enemistad entre amigos que Simmel (1971) y Bauman (1990) atribuían a los *strangers*.

### Competencias, reivindicaciones y resistencias

De la mano de tal juego de diferenciaciones hostiles y pugnas por la definición encontramos, por un lado, una resistencia histórica al encasillamiento dentro de las clasificaciones no gitanas, común a muchos grupos periféricos (Cantón, 1997; cf. Williams, 1987, 1993). Pero también surge a la luz una percibida competencia por el acceso a determinados recursos estratégicos, al igual que sucede entre cualquier grupo inmigrado y los sectores menos favorecidos de la sociedad de acogida.

Como señala Garriga (2000: 147-163) y como hemos detectado en el barrio explorado, la obtención de recursos de algunos gitanos catalanes depende en parte de las ayudas procedentes de los Servicios Sociales. Cada vez más romá rumanos optan a tales medidas y, a ojos de aquellos, se erigen como peligrosos competidores dado su mayor nivel de pobreza. A pesar de esto, cabe apuntar que hasta el momento tampoco se ha detectado un uso demasiado notable de los Servicios Sociales por parte de la población romá allí donde mayormente se concentran (Pajares, 2007: 156). Por otro lado, es cierto que ambos grupos basan su sustento en la explotación de oportunidades y nichos marginales de la economía, como podría ser la gestión y reutilización de desechos varios (cf. Gmelch, 1986). Pero los gitanos catalanes tienen acceso a actividades que les reportan mayores ganancias económicas además de no ser consideradas denigrantes a los ojos de la sociedad mayoritaria. En estos contextos, los romá recién llegados serían unos competidores más potenciales que efectivos por el momento.

En este sentido, puede que la competencia y la pugna más feroz tengan lugar en el ámbito del reconocimiento político, la consideración social y los beneficios o perjuicios que esto acarrea. Y es que en Cataluña, las recientes políticas institucionales tienden a aglutinar inmigrantes y

gitanos bajo el epíteto de “minorías étnicas”. Los gitanos catalanes, y también los no catalanes, rechazan frontalmente su inclusión en tales programas, en los cuales ven rebajado su estatus y equiparado al de *inmigrante*. Desde las asociaciones gitanas y desde otros sectores de la población gitana, se reivindica un arraigo histórico en Cataluña y España, incluso un notable grado de autoctoneidad, como elementos que los alejan de cualquier inmigrante, sea considerado gitano o no. En este sentido, un informante nuestro que participa en varias organizaciones gitanas sentenciaba con relación a los romá rumanos: “es un problema de inmigrantes, no de gitanos”. Este es un modo de alterar y alejar un problema que se les presenta como cercano.

Por su lado, los romá rumanos han encontrado en la reivindicación de su gitaneidad una estrategia que les puede dar acceso a mayores y mejores recursos que siendo tratados simplemente como *inmigrantes*. Al contrario que pasa en Rumania, la identificación como *gitanos* supone para ellos la mejora de su posición social (Pajares, 2007: 165, nota 63). Además, el hecho de estar involucrados en prácticas transnacionales probablemente facilite la concepción, asunción y reivindicación de tal identidad también transnacional (cf. Guarnizo y Smith, 1999).

### A modo de conclusión

Lo arriba desgranado tan sólo es una instantánea de una realidad dinámica e imprevisible, que toma la forma de un juego de espejos cruzados negándose e invirtiéndose en direcciones opuestas y permanentemente cambiantes, y que da lugar a configuraciones identitarias inestables pero que responden a contextos prácticos concretos donde hay bastante en juego. Puede ser interesante hacer un seguimiento atento de este proceso de negociación identitaria en el que no sólo participan los sujetos y grupos en cuestión sino también agentes payos como son las instituciones políticas, los media o el mundo académico. A mi entender, es indispensable profundizar en la comparativa histórica, aquí tan sólo insinuada, que nos puede ayudar a entender estas estrategias y a relativizar su aparente novedad. Las negociaciones identitarias descritas podrían quizás inscribirse en un proceso histórico en el que los gitanos catalanes pugnan con más o menos éxito por deshacerse del estigma que acarrear.

### Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ, Albert et al. *Sabor de rumba. Identitat social i cultural dels gitanos catalans*. Lleida: Pagès editors, 1995.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991 (1983).

BARANY, Zoltan D. “Orphans of Transition: Gypsies in Eastern Europe”. *Journal of Democracy* 9 (3) (1998). John Hopkins UP. P. 142-156.

BARTH, Fredrik (ed). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove: Waveland Press, 1998 (1969).

BAUMAN, Zigmund. "Modernity and Ambivalence". En: FEATHERSTONE, Mike (ed) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage, 1990.

BECKER, Howard S. *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York: Free Press, 1991 (1966).

BOURDIEU, Pierre. *Questions de Sociologie*. París: Minuit, 1984.

CANTÓN, Manuela. "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión". *Antropología*. No. 14 (1997). Madrid: Grupo Antropología. P. 45-72.

CANTÓN, Manuela et al. *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2004.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 2002 (1966).

ESTRUCH, Joan et al. *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània, 2005.

GAMELLA, Juan Francisco. "La inmigración ignorada: Romá/gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006". *Gazeta de Antropología*. No. 23 (2007). Granada: Universidad de Granada. P. 1-24

GARRIGA, Carme (dir.). *Els gitanos de Barcelona. Una aproximació sociològica*. Barcelona: Diputació de Barcelona. Àrea de Serveis Socials, 2000.

GAY Y BLASCO, Paloma. "Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective". *Social Anthropology* 10(2) (2002). EASA. P. 173-188.

GENERALITAT DE CATALUNYA. *Gitanos procedents de l'Europa de l'Est a Catalunya* 2006. Barcelona: Departament de Benestar i Família.

GMELCH, Sharon B. "Groups that Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader and Entertainer Minorities". *Annual Review of Anthropology* 15 (1986). P. 307-330.

GOFFMAN, Erving. *Stigma. La identidad deteriorada (Stigma. Notes of the Management of Spoiled Identity)*. Trad. de GUINSBERG, Leonor. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970 (1963).

GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books 1971 (1959).

GUARNIZO, Luis Eduardo y SMITH, Michael Peter. *Transnationalism from Below*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999.

*Iglesia Evangélica Filadelfia* (en línea), página web: [www.iglesiaevangelicafiladelfia.com](http://www.iglesiaevangelicafiladelfia.com) (25 agosto 2007).

LAGUNAS, David. *Los tres cromosomas: modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: Comares, 2005.

MÉNDEZ, Carmen. *Por el camino de la participación. Una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los gitanos y las gitanas*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona - Departament d'Antropologia Social i Cultural, 2005.

PAJARES, Miguel. *Inmigrantes del Este. Procesos migratorios de los rumanos*. Barcelona: Icaria, 2007.

SAN ROMÁN, Teresa. *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal editor, 1976.

SIMMEL, Georg. "The Stranger". *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago UP, (1971). P. 143-149.

VAN DE PORT, Mattijs. *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild. Civilisation and Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.

WARREN, Carrol A. B. "Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic". *Qualitative Sociology* 3 (1) (1980). Human Sciences Press. P. 59-72.

WILLIAMS, Patrick. "Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité". *Vers les sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France. Actes du colloque international de l'AFA-Association française des anthropologues (9-11 janvier 1986, Ministère de la recherche et de la technologie)*. Paris: Editions ORSTOM (1986). P. 325-331.

WILLIAMS, Patrick. "Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecôtiste chez les Tsiganes". En: BELMONT, Nicole y LAUTMAN, Françoise (dir). *Ethnologie des faits religieux en Europe*. Paris: Editions du CTHS (1993). P. 433-445.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel I. Identidades e imaginarios como práctica intercultural

De la esclavitud a la *world music*: Dinámicas interculturales en la  
reinención del imaginario y de la identidad de los gnawa de  
Marruecos

Silvia Discacciati

## DE LA ESCLAVITUD A LA *WORLD MUSIC*: DINÁMICAS INTERCULTURALES EN LA REINVENCION DEL IMAGINARIO Y DE LA IDENTIDAD DE LOS GNAWA DE MARRUECOS

---

**Silvia Discacciati**

*Socióloga y antropóloga social, Università di Milano-Bicocca.  
Posgrado en Cooperación Internacional para el Desarrollo, Fundación CIDOB*

Esta ponencia pretende hablar de *identidad* y de *construcción de la identidad* a través de la presentación de un caso concreto. De esta forma se pretende ir de lo local a lo global recorriendo dinámicas que, sin embargo, imbrican profundamente local y global dando vida a perspectivas que han sido denominadas como glocales.

El concepto de identidad que se tendrá en cuenta no se define como objeto concreto y observable, sino como un proceso continuo que se redefine constantemente de manera dialógica y profundamente intercultural.

Actualmente se habla mucho de defensa y pérdida cultural; sin embargo, las culturas no conforman un todo compacto y coherente, más bien son la imbricación de fenómenos, dispositivos y tradiciones diferenciados y, a menudo, contradictorios.

El tráfico cultural no constituye un fenómeno nacido con la globalización, de hecho no existen culturas puras, libres de "contaminaciones" y sincretismos. Sin embargo, la aceleración de los movimientos, de las comunicaciones y de los intercambios hace este fenómeno más intenso y sobre todo más visible.

La globalización abre el camino a hibridaciones y sincretismos, pero también a respuestas locales que hacen fuerza en ideales de autenticidad cultural. Es así como a menudo formas culturales híbridas se reinventan como tradiciones "auténticas" y de esta manera se cierran en fronteras y se externalizan de la historia.

El caso que se presenta en esta ponencia hace referencia a una subcultura marroquí, la hermandad de los gnawa, y a la construcción y reconstrucción de su identidad compleja.

Los gnawa se definen como descendientes de los esclavos subsaharianos llegados a Marruecos, y principalmente al Magreb, a partir del siglo XVI; están organizados en una hermandad religiosa-espiritual que pertenece al sufismo popular. Sus creencias y prácticas son profundamente sincréticas y juntan elementos islámicos a otros de origen subsahariano.

La presente ponencia está basada en una investigación desarrollada en 2004 y presentada como tesis de final de carrera en la Università di Milano-Bicocca con el título *Tagnawit: dalla schiavitù alla world music*.

El elemento más característico de esta subcultura es la creencia en los *mlouk*, una mezcla entre *jinn*s islámicos y espíritus africanos y la práctica de un ritual de posesión curativo con un fuerte componente musical.

La cultura gnawa encuentra un lugar en la cultura marroquí; sin embargo, se caracteriza por una identidad distinta que nació en el contexto de la esclavitud como fenómeno nuevo que respondía a la necesidad de conservar elementos culturales propios y, a la vez, integrarse en el nuevo contexto.

Los gnawa poseen un sistema de creencias muy complejo que, sin embargo, ha sido históricamente tratado con desprecio y recelo y considerado como superstición y creencia primitiva.

Recientemente las cosas han cambiado y la identidad gnawa se ha reformulado profundamente, empujada por procesos interculturales.

Dos procesos son fundamentales al respecto: el desarrollo del turismo de gran escala en Marruecos y el éxito de la música gnawa en el contexto de la música étnica y de la *world music*. Objetivo de esta ponencia es presentar este cambio y analizar sus componentes interculturales.

### Turismo, representaciones e identidades

El turismo a menudo comporta visiones exóticas y, en el caso que estamos presentando, ha hecho que algunas de las manifestaciones culturales de los gnawa evolucionasen significativamente.

Cada vez más, las manifestaciones relacionadas con la esfera ritual se convierten en espectáculos folklóricos, sobre todo destinados a un público de turistas. En estas actuaciones escénico-musicales se representan las partes profanas del ritual; sin embargo, resulta evidente una tensión para crear un carácter mágico que se ajuste a las expectativas de los turistas.

Este fenómeno nos hace reflexionar sobre el concepto de "autenticidad" cultural que se utiliza en oposición al concepto de mestizaje y que, a menudo, se asocia a las visiones occidentales sobre las culturas "étnicas", que acaban corriendo el riesgo de ser consumidas en virtud de su exotismo.

El concepto de étnico tan exitoso hoy en día esconde a menudo dinámicas de poder que se basan en visiones etnocéntricas y estereotipadas y representan un deseo de apropiación del "otro" desarrollando una nueva forma de explotación.

El turismo, por el hecho de acercar grupos culturales diferentes, implica un encuentro entre distintas visiones pero sobre todo representaciones del "otro". Estas representaciones son bidireccionales y se influyen mutuamente; sin embargo, estas dinámicas están marcadas por relaciones asimétricas de poder y a menudo llegan a definir papeles de consumidores y consumidos.

Hoy en día el turismo extraeuropeo se ha convertido en una experiencia al alcance de muchos, y muy a menudo se identifica como una experien-

cia exótica. En este contexto, el encuentro con manifestaciones culturales identificadas como auténticas parece ser una constante en los productos turísticos. Estos procesos, sin embargo, no llevan a la búsqueda de un encuentro y conocimiento real de las poblaciones locales sino a la satisfacción de las expectativas estereotipadas de los turistas. Esto hace que el encuentro se concrete en una gran puesta en escena de los rasgos culturales folklóricos que se perciben como auténticos, y hace que los locales vayan construyéndose una nueva “autenticidad” concebida como mercancía turística.

Este proceso hace que se acaben por considerar auténticas las que en realidad son tradiciones reinventadas para satisfacer imaginarios, y no las manifestaciones sincréticas, los mestizajes que constituyen la natural evolución de las culturas y, por eso, la única autenticidad real posible.

### **World Music, autenticidad y sincretismos**

Los gnawa han sido afectados por estas dinámicas que han hecho que su cultura, tradicionalmente oculta y encerrada en la esfera privada, asumiese un carácter público y que se diese más peso a las representaciones externas que a las creencias endógenas al grupo.

Una de las consecuencias más evidentes ha sido la proliferación de grupos de gnawa por todo el país, y sobre todo la creación de estrategias de auto-representación significativamente influenciadas por perspectivas externas.

Las representaciones que tradicionalmente se relacionaban con la búsqueda de limosna por parte de los miembros de la hermandad, como recurso necesario, dictado por condiciones de marginación y pobreza, se han convertido rápidamente en un negocio rentable.

Hoy en día una de las manifestaciones más despreciadas y marginales de la cultura marroquí se ha convertido en una parte importante del folklore nacional que se representa tanto en los contextos del turismo en Marruecos (hoteles, plazas, restaurantes etc...) cuanto en ámbito internacional.

Además, más allá de los espectáculos folklóricos para turistas, a partir de la década de los ochenta la música gnawa ha entrado en las escenas de la música étnica, impulsada por el interés de músicos y etnomusicólogos americanos y europeos. Lo que era una parte extremadamente sagrada del ritual religioso se ha convertido rápidamente en material para discos y conciertos.

Pero especialmente a partir de la creación del festival *Gnawa et musique du monde* de Essaouira, la música gnawa se convirtió en un fenómeno internacional.

El festival que se celebró por primera vez en junio de 1998, da espacio a la música gnawa pero promueve sobre todo exhibiciones *fusion* de grupos gnawa con músicos extranjeros produciendo sincretismos, especialmente con la música jazz y con el reggae (otros lenguajes de la esclavitud) y con músicas del Mediterráneo, y creando una tendencia que hoy en día es predominante<sup>1</sup>.

1. Es interesante destacar, por ejemplo, cómo en el programa de la Mercè de este año la música gnawa aparece varias veces, relacionada a distintos proyectos musicales sincréticos y a grupos de distintas matrices.

El éxito del festival ha hecho que muchos jóvenes se acercaran a la cultura gnawa, reconociendo su valor cultural único, y paradójicamente su carácter *revolucionario* e innovador. El hecho de producir interés internacional y de causar una abertura a las culturas occidentales hace que muchos jóvenes marroquíes, sobre todo procedentes de las grandes ciudades, se acerquen a la música gnawa viendo paradójicamente en ella una manera de escapar del contexto tradicional. En esta óptica se define una nueva manera de vivir el fenómeno del trance, no como una posesión religiosa relacionada con un culto específico, sino como un trance profano relacionado con sentimientos de rebelión. Durante el festival, Essaouira se llena de música y se pueden ver hasta muy tarde jóvenes bailar frenéticamente simulando episodios de trance. Se crea un nuevo contexto de liberación a través de la música, donde los rituales dejan lugar a equipos de sonido, nuevas tendencias y, a veces, alcohol. El trance acaba así convirtiéndose en una especie de nuevo ritual profano adaptado a las exigencias de estos “nuevos adeptos” de la música gnawa

### La reinención de la tradición, el caso de Essaouira

El festival de Essaouira representa un acontecimiento clave, no sólo por las transformaciones que ha inducido en la ciudad, sino por ser uno de los motores de los procesos de cambio identitario de la hermandad.

Cada año el festival lleva a Essaouira un gran número de jóvenes, músicos, periodistas y curiosos además de grandes campañas publicitarias.

Desde que el festival se ha convertido en un interés nacional e internacional, y motivo de orgullo ciudadano, la cultura gnawa se ha convertido en el símbolo identitario principal de Essaouira transformándola en la que se define como la “ciudad gnawa”. Todo en Essaouira es gnawa: hoteles, restaurantes, excursiones, artesanías/souvenirs, etc., fruto de procesos de folklorización, pero también pintores, escultores, escritores, museos, librerías, galerías, círculos culturales y, por supuesto, músicos.

En pocas palabras, se trata de un proceso completo de reinención de identidad, tradición e imaginario de una ciudad entera, un proceso que está marcado por dinámicas profundamente interculturales.

Este aspecto es todavía más relevante si pensamos que el éxito de los gnawa en Essaouira se tiene que atribuir, en parte, al hecho de que la ciudad alojara en los años setenta una pequeña comunidad internacional, relacionada con el movimiento hippie y psicodélico, y encabezada por Jimmy Hendrix. Fueron los primeros en interesarse en los gnawa fascinados por sus rituales de posesión y por su música relacionada con estados de trance. Desde entonces la música gnawa ha empezado a salir paulatinamente del contexto religioso ritual hasta la aparición, en los años ochenta, de los primeros grupos como Nass el Ghiwane y Jil Jilala que empezaban a utilizar elementos de la tradición musical gnawa. Pero el fenómeno no asume proporciones relevantes hasta finales de los noventa, con la verdadera revolución provocada por el festival.

Esta evolución implica un cambio no sólo en la identidad de Essaouira sino también en lo que significa ser gnawa en relación con la identidad

de grupo y con la identidad nacional marroquí. Más aún, implica un nuevo proceso de negociación en relación con lo que significa ser auténticamente gnawa, y a la relación con el espacio sagrado de los rituales de la hermandad.

Así, por un lado, la identidad gnawa se representa como tradicional y mágica como en los espectáculos para turistas donde trajes típicos y referencias a rituales mágicos se comercializan en el nombre de la autenticidad cultural.

Mientras que, por el otro, la música gnawa abre el camino a nuevas experiencias musicales sincréticas y construye su éxito en su capacidad de dialogar con tradiciones musicales diferentes.

De esta forma a la vez que la cultura gnawa sale de su contexto y se abre a los encuentros, se instauran dinámicas de recuperación cultural y de vuelta a una tradición lo más "auténtica" posible.

Se crean así fenómenos de desacralización y folklorización, pero a la vez hay que destacar procesos de acercamiento a la cultura profunda de la hermandad que definen nuevas dinámicas peculiares. Incluso muchos descendientes de familias gnawa vuelven a la tradición y a la identidad abandonada por generaciones, ahora que no constituye un elemento de desprecio sino de reconocimiento social y orgullo. Si algunos se reinventan como gnawa en búsqueda de éxito y dinero, muchos otros vuelven a encontrarse y a dialogar con una tradición compleja, ahora que ha sido reconocida y valorada.

La tradición gnawa se reinventa así en una identidad nueva y múltiple que engloba imaginarios distintos y procesos profundamente marcados por dinámicas interculturales.

## Conclusiones

El caso de los gnawa muestra el complejo recorrido de una tradición cultural pero, más allá del valor antropológico del análisis, nos puede servir para reflexionar sobre el carácter construido e intercultural de la identidad y de la tradición de un grupo o de un pueblo.

Reconocer, en época de conflictos culturales y de globalización, que las culturas no conforman un todo compacto y coherente sino que constituyen espacios de diálogo intercultural tiene un valor especial.

Si viviéramos nuestra dimensión cultural desde el descentramiento, evitando los "excesos de culturas"<sup>2</sup> y considerando que las tradiciones tienen raíces diferentes y definen procesos de sincretismo, el diálogo intercultural no sería tan problemático. Si no se viera la identidad como algo inmutable que se puede perder y que hay que proteger, se podrían lograr convergencias que facilitarían el enriquecimiento cultural sin miedo a perder una identidad auténtica que, de hecho, nunca ha existido.

Aceptar que nos construimos dialógicamente significa, no sólo el respeto por los demás, sino interiorizar la valía de los otros y abrir las puertas a un verdadero diálogo intercultural.

2. Marco Aime, Einaudi 2004, Torino.

## Referencias bibliográficas

- AIME, Marco. *Eccessi di culture*. Torino: Einaudi, 2004.
- AMSELLE, Jean Loup. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*. Torino: Bollati e Boringhieri, 2001.
- CHLYEH, Abdelhafid. *L'Univers des Gnaoua*. París: Editions Lefennec, 1999.
- *Les Gnaoua du Maroc* París: Edition la pensée sauvage, 1999.
- DISCACCIATI, Silvia. *Tagnawit:dalla schiavitú alla world music*, 2004.
- FABIETTI, MALIGHETTI, MATERA. *Dal tribale al globale*. Roma: Seam, 2000.
- HELL, Bertrand. *Le Tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. París: Flammarion, 2002.
- LAPASSADE, George. *La derdeba*. Lecce: Besa editrice, 2003.
- MANA, Abdelkader. *The Gnawa and Mohamed Tabal*. Casablanca: Lak international, 1998.
- PÂQUES, Viviane. *La religion des esclaves, recherches sur la confrérie marocain des Gnawa*. Bergamo: Moretti e Vitali, 1991.
- REMOTTI, Francesco. *Contro la identità*. Bari: Laterza, 1996.
- SAMANIEGO SASTRE, Mario. "Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto". *Documentos CIDOB, Dinámicas interculturales*. No. 5 (2005).
- SORCE KELLER, Marcelo. *Of Minority music, preservation and multiculturalism*. Paper read at the international symposium "traditionelle musik der Mindeheiten" Vienna, 1994.
- URRY, John. *The tourist gaze*. London: Sage, 2002.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel I. Identidades e imaginarios como práctica intercultural

Inmigración, identidad y procesos de inclusión y exclusión social  
Núria Roca i Caparà

## INMIGRACIÓN, IDENTIDAD Y PROCESOS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN SOCIAL

---

### Núria Roca i Caparà

*Profesora de la Escola Universitària d'Infermeria Sant Joan de Déu (UB)*  
*Doctoranda en el Dept de Antropología social y cultural (UAB)*  
*Miembro del Grupo de investigación EMIGRA (UAB)*

Las migraciones y conexiones transnacionales confieren un relieve especial a los temas identitarios, tanto personales como comunitarios, en la medida que actúan como importantes factores generadores de transformación social y cultural.

En la época de la globalización, y a pesar de algunos procesos de homogeneización, las identidades son múltiples, híbridas, cambiantes y diversas. Se construyen a partir de las interacciones locales y globales.

Actualmente se produce una gran heterogeneidad y complejidad de situaciones y procesos migratorios. Las personas que migran redefinen su identidad a la vez que lo hace la sociedad receptora. En este contexto, los hijos e hijas de personas inmigradas emergen como actores fundamentales de las dinámicas identitarias.

¿Qué identidad individual, social y etnocultural construyen los hijos de personas procedentes de contextos culturales diferentes? ¿Qué estrategias identitarias adoptan estos jóvenes para poderse adaptar e integrar en una sociedad que reiteradamente les recuerda sus orígenes? ¿De qué manera influyen las situaciones de vulnerabilidad social en la construcción de la identidad?

En la sociedad actual cohabitan diversidad de grupos culturales, pero no podemos obviar que la mayoría de ellos se encuentran en situación minoritaria respecto al grupo mayoritario que domina y que, por tanto, tiene mucha mayor incidencia en la construcción de la identidad de estos jóvenes. Identidad que también estará determinada por el contexto familiar, por la complejidad social y por las dificultades de construir una identidad en un contexto social y cultural con múltiples situaciones de discriminación. En este sentido, los procesos de inclusión y exclusión social pueden actuar como factores decisivos en el transcurso de la socialización, enculturación y definición identitaria.

Actualmente, la inmigración plantea interrogantes a temas relevantes para el presente y el futuro: desarrollo humano, derechos humanos, convivencia entre grupos culturales y religiosos diversos, modelo de sociedad, condición de ciudadanía, Estado del bienestar y otros.

**El documento que presento a continuación es una breve aproximación a la investigación empírica de la tesis doctoral en curso *La construcció de la identitat dels fills i filles de persones immigrades extracomunitàries. Processos d'inclusió i exclusió social.***

El objetivo de esta comunicación es reflexionar sobre el vínculo que se establece entre la construcción de la identidad de los hijos e hijas de personas inmigradas extracomunitarias y los procesos de inclusión y exclusión social. Considero fundamental integrar en un mismo análisis el doble eje identidad e inclusión/exclusión social.

A partir de una síntesis de autores y teorías sobre construcción de la identidad de las "segundas generaciones" y de los conceptos inclusión/exclusión social, se describen algunas especificidades de los procesos identitarios en relación con las experiencias de inclusión y exclusión social de los jóvenes entrevistados.

### La construcción de la identidad

Los sujetos y su identidad se construyen en las interacciones sociales (Nash, M. 2006: 10) pero también en la situación de discriminación y desigualdad que sufren. Los espacios urbanos, cosmopolitas y mestizos, culturalmente plurales y socialmente desiguales, aparecen como zonas de encuentro, acomodación, aculturación, adaptación, rechazo, inclusión y exclusión social. Se estructuran nuevas identidades urbanas como resultado de nuevas zonas de contacto y de relaciones que facilitan el conocimiento y, secundariamente, la cohesión y la convivencia, pero que también generan situaciones difíciles y conflictivas de carácter estructural.

Dice Amin Maalouf que: "La identidad no viene dada de una vez por todas, sino que se construye y transforma a lo largo de la existencia" (1998: 33). Es evidente que la construcción de la identidad cultural (también la étnica y social) es un proceso dinámico y cambiante, donde confluyen múltiples factores. Diferentes estudios indican que la identidad requiere un análisis interaccional, que se debe elaborar desde una perspectiva dinámica, teniendo en cuenta que es una estructura multidimensional y en continua dialéctica entre la permanencia y el proceso evolutivo. Se negocian y son revocables (Bauman, 2005: 24b). "En un contexto vital de modernidad líquida, las identidades son quizás las encarnaciones más extendidas, más agudas, más profundamente sentidas y turbadoras de la ambivalencia" (Bauman, 2005: 50c).

La identidad de la persona se construye en relación con la filiación al grupo y en el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Igual que tenemos la necesidad de ser considerados positivamente, también esperamos que nuestra identidad social y cultural sea bien valorada. La identidad social nos conecta con los otros miembros del grupo y convierte al resto de grupos en los "otros". Existe una tendencia a ver los otros grupos como homogéneos, inferiores y como una posible amenaza. Por tanto, pertenecer a un grupo estigmatizado o construido negativamente hace que las personas sean automáticamente estigmatizadas o negativizadas. Para evitar esta situación, las personas pueden recorrer a estrategias diversas, de tipo individual o tendencias sectoriales. Cuando la persona pierde parte de su identidad social o la siente amenazada por discriminación y xenofobia se puede sentir perdida y en peligro.

¿Cómo construyen la identidad? ¿Qué identificación hacen los jóvenes surgidos de la migración y con quién? ¿Dónde se ubican y dónde ubican a los "otros"? ¿Qué identidad les confiere la sociedad?

De especial interés para esta reflexión es la revisión de los trabajos sobre inmigración e identidad elaborados por diversos autores. Sus aportaciones me han permitido elaborar un marco teórico de referencia.

Uno de los estudios multidisciplinares sobre identidad en situación de pluralidad de culturas se elaboró en Francia a finales de los años ochenta<sup>1</sup>. En este trabajo, Camilleri (1990) destaca que la coexistencia de grupos culturales diversos obliga a la elaboración de "estrategias identitarias". Formula esta teoría a través de la observación de los inmigrantes extranjeros en Francia. Según las investigaciones de Camilleri, Taboada-Leonetti, Vázquez y otros autores (1990), las "estrategias identitarias" que forjan estos jóvenes para adaptarse al contexto temporal y espacial son múltiples y cambiantes respecto a las variables que intervienen y tienen como finalidad evitar o moderar el conflicto interno de la persona que vive entre dos culturas. Demuestran que la identidad tiene una condición móvil (Eriksen, 1993), dinámica y adaptativa impuesta por la interacción social, que según Phinney la hace "múltiple" (1993; Labrador Fernández, 2001) y con una gran capacidad *creativa* que ofrece el marco de relaciones interculturales (Aggoun, 2001).

Según las aportaciones de Portera (2000) y el estudio de Badía (en Esteva-Fabregat, 1984), parece que la adaptación de los padres a la nueva sociedad es un factor positivo en el desarrollo de la identidad de los hijos y favorece su inclusión social.

Por otra parte, la situación de crisis que la adolescencia comporta, el impacto del cambio de sociedad y cultura, el conflicto intergeneracional, las dificultades de *adaptación* (Nair, 1998) y las expectativas que se ofrecen hacen que la llegada a nuestra sociedad en edad adolescente genere un conflicto de identidad. Esta crisis identitaria de los jóvenes "de entre-dos" culturas (Sayad 1998: 26) puede ser consecuencia de la confrontación de cosmovisiones diferentes y de las dificultades de identificarse plenamente a la cultura de referencia (origen) o a la cultura de pertenencia (receptora).

Kastersztein entiende la identidad como un conjunto estructurado de elementos identitarios que permiten al actor social definirse en una situación de interacción con la sociedad (1990: 44). Unos elementos identitarios (profesión, nacionalidad, religión, edad, sexo...) que configuran la estructura de la identidad, una estructura no rígida sino moldeable en la que unos elementos pueden ser más dominantes en un momento y contexto dados. Como indica Kastersztein (1990), las respuestas de las personas (en este caso, su identidad cultural) no son coyunturales sino que están guiadas por *objetivos* concretos y determinadas por el *contexto*. Considera que una de las finalidades prioritarias en las diferentes estrategias identitarias es el reconocimiento del actor social en el sistema social. En este sentido, la *discriminación* que opera en el contexto social, jurídico, económico y político puede modificar la identidad cultural y social de la persona.

Los jóvenes nacidos en origen se enfrentan a una problemática compleja. El proceso de socialización y enculturación se produce en un contexto diferente y, paralelamente, precisan integrarse a la sociedad mayoritaria. En el caso de los hijos nacidos en destino, las circunstancias no varían especialmente y cabe destacar el hecho de que a pesar de haber nacido aquí, la sociedad los sigue considerando inmigrantes. El calificativo "segunda generación de inmigrantes" así lo demuestra.

1. Trabajo realizado desde una perspectiva sociológica, psicológica y antropológica por Camilleri, Karsztein, Taboada-Leonetti, Vázquez y otros autores.

En la actualidad, en Cataluña, cuando hablamos de la “segunda generación”, categorizamos como personas inmigradas a muchos jóvenes de ambos sexos que han nacido en Cataluña. Categoría ficticia y discriminatoria. El estigma de extranjero o inmigrante se hereda y puede ser que hasta la tercera generación no desaparezca. Los hijos no siempre han entendido ni vivido las dificultades de los padres. No entienden las dificultades impuestas por la sociedad porque la mayoría tienen el sentimiento de “ser de aquí”. Para Juliano, las realidades de las “segundas generaciones” implican problemáticas específicas y mucho más complejas que las de los padres (1998: 133).

Las vivencias y *sentimientos de desvalorización* son frecuentes y obligan a la persona a un doble esfuerzo. Por una parte, asegurar una adaptación a la nueva sociedad y, por otra, mantener el vínculo y la identidad de origen<sup>2</sup>. La migración supone una discontinuidad. Ruptura con el origen y aproximación a lo desconocido. Se produce una negociación mantenida de significados, valores y formas simbólicas (Hannerz, 1996: 116).

## Procesos de inclusión y exclusión social

El contexto histórico actual está determinado por la globalización económica del neoliberalismo fundamentalista (Stiglitz, 2002) de pensamiento único que origina una desigualdad, cada vez mayor, entre países y personas. Nuestra sociedad es diversa y desigual. Es fundamental analizar el contexto en que se construyen las identidades, sus relaciones, causas y consecuencias.

Teniendo en cuenta que la sociedad y sus instituciones deben asegurar la inclusión de todos sus miembros y que las personas debemos hacer el esfuerzo de incorporarnos a la sociedad, algunas de las cuestiones que se plantean son: ¿Qué capacidad de inclusión e integración ofrece la sociedad? ¿Qué trato como iguales se otorga a los venidos de fuera? ¿De qué manera influirá en la construcción de la identidad, la situación de inclusión o exclusión que estos jóvenes viven? ¿Cómo quieren pertenecer a la sociedad?

Se entiende por exclusión social el proceso que deja fuera de la sociedad a personas o grupos. En este proceso de exclusión se pierden, de forma paulatina, el acceso a recursos sociales y materiales, y también a las actividades, costumbres y comportamientos de una sociedad. La exclusión es multidimensional. Produce una falta de acceso a los bienes y servicios, excluyendo de la seguridad, de la justicia y de la ciudadanía. La exclusión es un fenómeno estructural, inscrito en el contexto de las desigualdades sociales. Es un proceso dinámico donde los riesgos sociales y las zonas de vulnerabilidad afectan a grupos diversos. Se trata de un fenómeno poliédrico con muchos factores y dimensiones. Es, en definitiva, la nueva realidad que genera la sociedad postindustrial.

Cuando se analiza la inclusión, no se puede pasar por alto que las dificultades que encuentran los jóvenes de origen migrante son muchas y que el riesgo de exclusión social es una evidencia. La persona inmigrada (a los hijos los situamos en esta categoría) forma parte de un colectivo de población altamente vulnerable a los *procesos de exclusión social*

2. “La situación del emigrante constituye una de las circunstancias donde es posible transformar la identidad como dato inmediato de la conciencia en identidad como conciencia reflexiva. Encontramos el hecho sabido de que la conciencia de la identidad aparece “cuando aparece la diferencia”, cuando el contacto con otra cultura obliga al individuo a tomar conciencia de lo que es evidente” (Schnapper, 1988: 200).

por razón de su origen étnico y por formar parte de las clases sociales de renta baja (Gomà y Subirats, 2002: 9). Si añadimos que son jóvenes, mujeres (en un porcentaje alto) y muchos no han completado con éxito la escolarización tenemos articuladas algunas de las circunstancias intensificadoras de exclusión social (Gomà y Subirats, 2002: 9)<sup>3</sup>.

Factores de tipo social, político, laboral, escolar y también cultural<sup>4</sup> favorecen la segregación y discriminación de una gran parte de este grupo de población. Algunos discursos están basados en su origen identitario y étnico, otros en el "miedo a la desnaturalización y pérdida de la identidad nacional", preconizada por algunos políticos y medios de comunicación, o simplemente en el fantasma de que el país se convierta en "decadente y condenado a la extinción" a causa de la llegada de inmigrantes procedentes de países pobres, de su más alta tasa de natalidad y la posterior "mezcla". De esta manera, se van configurando dinámicas y espacios de exclusión donde los inmigrantes, y sobre todo sus hijos, quedan atrapados con pocas posibilidades de éxito. El contexto social, económico, político, pero sobre todo la discriminación y la posición de desigualdad, configuran elementos articulados que pueden influir en la identidad de los hijos de las personas inmigradas.

De hecho, la inclusión o integración social de los hijos<sup>5</sup> de las personas inmigradas extracomunitarias a nuestra sociedad es uno de los aspectos fundamentales de su vida y un tema clave de la sociedad. En este sentido, las políticas de inclusión en los diferentes ámbitos de la vida social, económica y política ilustran la adecuación de la sociedad "democrática" contemporánea a la realidad actual. La inclusión social de estos jóvenes depende sobre todo de su situación jurídica y de la entrada normalizada en el mercado laboral. En la medida que esta inclusión es difícil o imposible, se produce una socialización y enculturación más compleja.

Recuperando las aportaciones de Lipiansky (1990) que entiende la identidad como el epicentro de la "comunicación" y las "interrelaciones sociales"; las de Baillet (1999) que explica la "radicalización" de la identidad de origen como resultado de la "no integración plena"; las de Merenstein (2001), que destaca el impacto de la "imposición de los otros" en la identificación identitaria, y las de Song (2003) sobre la "imagen negativa" que la sociedad mayoritaria construye de las minorías étnicas (nuevos vecinos y vecinas), cabe pensar que en la medida que se sienten socialmente excluidos interiorizan una imagen negativa de sí mismos, idealizan la cultura de los padres y pueden cerrarse en el grupo de origen. Como "autoafirmación" (Song, 2003: 41) y acto de resistencia para afrontar la desvalorización, puede producirse un "refuerzo" de la identidad étnica y cultural de origen (Song, 2003: 21), que Taboada-Leonetti (1990: 64-76) califica de "retorno semántico". Los "estereotipos, prejuicios y estigmatización" (Lepoutre, 2001), junto con el racismo que se manifiesta contra las nuevas minorías étnicas (Pyke, 2001) y los problemas derivados de la "exclusión social" (Portera, 2000) pueden vivirse de manera tan negativa, que la persona acabe "interiorizando" (Merenstein, 2001) esta visión negativa y, finalmente, la asuma plenamente. Podríamos hablar de una negativización de la propia identidad. En la medida que no se permite su inclusión social, estos jóvenes pueden cerrarse en el grupo de origen y "potenciar" sus orígenes étnicos y culturales, tal como señala Eriksen (1993).

3. Muchos factores dificultan la inclusión: la alta concentración de inmigrantes en determinados barrios (a pesar de reforzar la solidaridad étnica), los trabajos con fuerte estratificación étnica, la endogamia de grupo, la concentración escolar y otras circunstancias (no siempre deseadas) pueden favorecer que las segundas generaciones realicen una integración social limitada y una aculturación más compleja. Es necesario señalar que estas situaciones son agravadas por la falta de reconocimiento de los derechos de las personas inmigradas y por las limitaciones a su participación pública, aspecto extensivo a los hijos.
4. "La tensión entre valores universales e identidades particulares podría resolverse sobre la base de un intercambio en el que ningún sistema de valores sentara unilateralmente las bases y los límites de dicho diálogo" (Jahanbegloo, 2007: 19).
5. Cabe destacar que muchas personas inmigradas consideran que son sus hijos uno de los mecanismos más importantes que han tenido para integrarse en la sociedad. Los hijos permiten a los padres aumentar su entramado de relaciones sociales y conocer mejor elementos fundamentales de la cultura como la lengua, fiestas, etc.

Para sintetizar, se debe insistir en el hecho de que el contexto social, político y jurídico puede ejercer una influencia directa en la construcción de identidades abiertas o cerradas. Castells (2003) distingue entre "identidad de resistencia" (actores sociales estigmatizados, devaluados y dominados) e "identidad proyecto" (actores en búsqueda de una identidad que redefine la sociedad).

### ¿Qué identidad y cómo?

Las historias y los discursos de los jóvenes entrevistados (32 jóvenes de entre 18 y 30 años, nacidos en origen y en destino, vecinos y vecinas de Barcelona) permiten elaborar una primera aproximación a sus procesos identitarios. Experiencias biográficas diversas con un hecho común, la migración familiar y con un objetivo final, la afirmación y la emancipación personal.

### ¿Qué identidad individual, social y etnocultural construyen los hijos de personas procedentes de contextos culturales diferentes?

Sobre el terreno, es preciso destacar que la mayoría de jóvenes se sienten identificados con la sociedad receptora, sobre todo porque piensan que su vida aquí es mejor que la que posiblemente vivirían en el país de origen. La imagen negativa que se construye de las personas inmigradas no influye en su vida, excepto en momentos puntuales, sobre todo en el terreno afectivo.

La identidad que refieren los jóvenes es un buen reflejo de la diversidad cultural en que vivimos. La mayoría manifiesta una múltiple identidad, formada por la cultura de origen, la cultura receptora y, en el caso de los musulmanes, por la religión. La mayoría define su identidad como una mezcla del país de origen y del país receptor. Podríamos hablar de un sentimiento transnacional. Estar con personas autóctonas o inmigradas del país de origen no les cambia el sentimiento identitario.

El origen de los padres no determina el vínculo afectivo y de identidad que los jóvenes establecen con la sociedad receptora. Sí influye haber nacido en destino o haber llegado en edad temprana. Ambas situaciones permiten establecer lazos más estrechos con la sociedad donde se socializan y enculturan. En este sentido, a más años de residencia, mayor identificación. Por otra parte, la adaptación de la familia a la sociedad también actúa como variable destacada. Los jóvenes biografiados valoran la migración familiar como el hecho más relevante de sus vidas. La relación familiar, el respeto a los padres, las fiestas, la religión, tradiciones y el trato humano son los elementos más conectados a la cultura de los padres. Las relaciones sociales, el estilo de vida, la manera de pensar, las amistades, la democracia, la forma de ser y de actuar están más próximos a la cultura y sociedad mayoritaria. Mantienen un equilibrio y coherencia entre el vínculo con el origen y el presente, con el intento de construir sentido a su identidad.

Hacen apropiación de la cultura mayoritaria y persistencia del origen. Muestran una clara aculturación en valores, formas de pensar y de vivir

aunque establecen límites preventivos de una plena asimilación porque el origen cultural y étnico de los padres sigue presente en su vida y desean preservarlo. Este hecho no evita que se muestren críticos con el país de origen. Los jóvenes más críticos con el país de origen tienen un mayor sentimiento de pertenecer y ser de nuestra sociedad.

### **¿Cómo construyen la identidad?**

La mayoría de jóvenes llegados en la segunda infancia o adolescencia recuerdan aquellos momentos como tiempo de soledad y de constatación de su diferencia. Muchos jóvenes lo refieren como una situación de choque y ven a la sociedad como extraña, infranqueable, incierta y desconocida.

La mayoría de jóvenes mantienen una *dicotomía estabilizada* en el sentido de mantener un equilibrio entre la esfera privada (origen) y la pública (receptora). Esta situación no les supone contradicción sino que lo viven como una mezcla de elementos que les aporta mayor riqueza como personas. Sienten que pueden escoger lo mejor de ambas culturas. Esto les permite construir una flexibilidad identitaria e integrar ambas culturas de manera armónica. Cabe destacar que con el tiempo construyen una identidad más rica que los jóvenes autóctonos, ya que desarrollan unas capacidades y competencias que facilitan vivir las dos culturas sin conflicto. Muchos jóvenes definen su identidad como múltiple: musulmanes, marroquíes y catalanes o españoles. Son identidades conectadas a la sociedad. Quieren la cohesión social, reclaman el reconocimiento y un principio de igualdad que asegure su libertad personal y su pertenencia social.

### **¿Qué identificación hacen los jóvenes surgidos de la migración y con quién? ¿Dónde se ubican y dónde ubican a los otros?**

En este sentido, la mayoría se ven diferentes a sus padres en la manera de pensar, de actuar, en las relaciones sociales, en las expectativas de futuro. Todos se consideran más liberales y abiertos que sus padres. Los conflictos generacionales entre padres e hijos se producen mayoritariamente a causa de los elementos propios de las culturas juveniles: horarios, salir por las noches, vestuario...; también en algunos casos por confrontación cultural: manera de pensar, relaciones de género, expectativas de futuro, etc. Se identifican como de aquí y del país de origen, aunque menos. Cabe destacar que la obtención de la nacionalidad actúa como factor de arraigo y pertenencia, aunque valoran la ciudadanía en el sentido de pertenencia a la comunidad, no en el *ser nacional*.

La sociabilidad intercultural e interétnica es una constante en estos jóvenes, que desde la escuela y el grupo de amigos la viven cotidianamente de manera normalizada. Las relaciones con otros jóvenes no se producen por afinidad étnica sino por edad, vecindad e intereses comunes que no necesariamente guardan relación con el origen cultural y étnico. Las redes sociales tienen un papel relevante en este entramado de relaciones, intercambios, aprendizajes y comunicación cultural.

Los jóvenes con largos años de residencia se *reivindican* como diferentes a sus coétnicos recién llegados, con los que no se identifican. A su vez, éstos ven a los coétnicos de larga residencia, como “demasiado de aquí”.

### **¿Qué identidad les confiere la sociedad? ¿Qué capacidad de inclusión tiene la sociedad? ¿Cómo trata la sociedad a los jóvenes de origen inmigrado?**

La sociedad identifica como inmigrantes a los hijos e hijas surgidos de la migración, aunque hayan nacido aquí y así lo entienden los jóvenes biografiados. Esta mirada les confiere un sentimiento de provisionalidad.

No obstante, los jóvenes entrevistados demuestran una gran determinación en formar parte de la sociedad. No muestran rechazo hacia la sociedad que los discrimina. Lo viven como hechos puntuales, fruto del desconocimiento. Las mayores dificultades se centran en la entrada al mundo laboral, aunque esta circunstancia no les lleva a cerrarse en el grupo de origen, sino que luchan por salir adelante. No muestran una radicalización étnica ni identitaria.

En general, no hacen una construcción lineal de la identidad cultural y social, sino que viven un proceso complejo donde adquiere un papel primordial la identidad que se le atribuye, y la identidad social que la propia persona quiere tener. Consideran que la sociedad es inclusiva, aunque se dan situaciones de exclusión social, pero menos que en las sociedades de origen y no se sienten inferiorizados por la sociedad. Ya hemos comentado que las identidades más cerradas, observables en algunos casos, vienen determinadas por la actitud que muestra la sociedad hacia estos jóvenes.

### **¿De qué manera influyen las situaciones de vulnerabilidad social en la construcción de la identidad?**

Uno de los hechos que provoca un cierto sentimiento de provisionalidad es la dificultad para encontrar trabajo. Manifiestan haber tenido las mismas oportunidades que los jóvenes autóctonos excepto cuando han buscado trabajo. En algunos casos es el primer momento de su vida en que se han sentido tratados como “diferentes” y discriminados por su origen. Valoran positivamente su experiencia escolar pero no la laboral.

La entrada en el mercado laboral está relacionada con la formación y escolarización que haya conseguido el joven y, también, con la actitud de los empresarios al contratarlos. Muchos de los que consiguen trabajar obtienen trabajo no cualificado y temporal, y en la economía sumergida<sup>6</sup>. Las oportunidades que ofrece la sociedad receptora están lejos de las aspiraciones que tienen los jóvenes y sus padres. A las condiciones desfavorables que afectan a la mayoría de jóvenes que se incorporan al mercado de trabajo, los hijos de personas inmigradas ven añadida la discriminación por razón de origen.

Consideran que la discriminación tiene un carácter de clase social y de origen. Refieren que la sociedad prefiere a los extranjeros de alto poder

6. He destacado previamente que se trata de un colectivo heterogéneo y que no podemos generalizar los comentarios y análisis que realizo en este trabajo, pero sí es cierto que afecta a una parte importante del grupo. La falta de estudios referidos a los hijos de inmigrantes de origen extracomunitario en España en edad laboral no permite saber en qué actividades profesionales se ocupan, la tasa de paro que tienen ni las dificultades más importantes que encuentran.

adquisitivo y, mayoritariamente, consideran que la discriminación afecta, en primer lugar, a los jóvenes procedentes de países musulmanes. De esta manera, se evidencia que los ejes de desigualdad comentados conducen, en algunos casos, a una serie de situaciones negativas y adversas que hacen peligrar su posición social. En la literatura americana se habla de asimilación descendente (Portes, 2006).

No obstante, estas situaciones las viven como hechos puntuales, fruto del desconocimiento de los autóctonos hacia las personas inmigradas y sus hijos. Las dificultades que van surgiendo no generan negativización ni rechazo de la sociedad receptora, ni idealización de la sociedad de origen. Cuando se sienten muy discriminados muestran una mayor vinculación con el país y la cultura de origen. Los jóvenes que muestran una identificación más estrecha con el país de origen son los que peor viven los ataques, las críticas y la imagen negativa del mismo.

### **¿Qué estrategias identitarias adoptan estos jóvenes para poderse adaptar e integrar en una sociedad que reiteradamente les recuerda sus orígenes? ¿Cómo quieren pertenecer a la sociedad?**

Como resistencia y para legitimar su pertenencia a la sociedad receptora, estos jóvenes desarrollan una flexibilidad identitaria que les permite adaptarse al contexto y condiciones de cada momento. Es en este doble marco referencial, esta biculturalidad, que los hijos de personas inmigradas construyen su identidad cultural. Son identidades nuevas y flexibles que capacitan a la persona para adaptarse y ser incluidos con más facilidad en contextos multiculturales. En este sentido, los hijos de padres inmigrados parten de una ventaja respecto a los autóctonos: desarrollan una gran capacidad creativa en situación de interculturalidad y un sentimiento de doble pertenencia. Mayoritariamente prefieren sentirse y ser vistos como una "persona más de la sociedad" y ser aceptados y demuestran una fuerte determinación a formar parte de la sociedad.

Finalmente, y para sintetizar, hay que destacar que los hijos e hijas de las personas inmigradas son actores emergentes de las dinámicas sociales. Su capacidad de agencia es fundamental en el escenario multicultural. El marco de interculturalidad en que viven estos jóvenes permite adquirir "cualidades de plasticidad" (Esteva Fabregat, 1984), ofrece posibilidades de *cambio identitario* y las condiciones para hacer traspaso cultural (en una dirección u otra) que Juliano (1998: 113) define como "identidades fluidas", con el objetivo de "maximizar ventajas" (Camilleri, 1985).

## **Conclusiones**

Los jóvenes surgidos de la migración crecen con dos referentes culturales, pero sobre todo, se hacen adultos según el modelo cultural y social mayoritario. Son jóvenes inmersos en tradiciones diversas que desean pertenecer a la comunidad. Establecen un diálogo e interacción entre el yo individual y el yo comunitario. Están sujetos a dos raíces culturales, en negociación continua. Construyen espacios de interculturalidad que cambian la identidad social. La identidad se convierte en un proceso de autorrealización y autointegración.

Los hijos de personas inmigradas transfieren un plus de diversidad a nuestra sociedad. Hacen apropiación de la cultura mayoritaria, negociando imaginarios con la cultura de origen. Son productores culturales que reclaman un reconocimiento que no siempre obtienen.

Estamos de acuerdo que cualquier persona precisa de un reconocimiento a su identidad. Es evidente que esperar de las personas inmigradas y de sus hijos un compromiso social, lazos afectivos, sentimiento de pertenencia e identificación con la sociedad no es posible si no creamos las condiciones sociales, económicas, laborales, jurídicas, políticas y culturales necesarias para ello.

### Referencias bibliográficas

AGGOUN, A. "Le projet de vie de l'adolescente d'origine maghrébine en situation de réussite scolaire". *Migrations société*. Centre d'information et d'études sur les migrations internationales. CIEMI. Vol. 13, No. 73 (enero-febrero 2001). P. 7-16.

BAILLET, D. "Les jeunes militants d'origine maghrébine et l'intégration à la française". *Migrations société*. Centre d'informations et d'études sur les migrations internationales. CIEMI. Vol. 11, No. 62 (marzo-abril 1999). P. 99-115.

– "Jeunes d'origine maghrébine dans l'espace associatif et politique". *Migrations société*. Centre d'informations et d'études sur les migrations internationales. CIEMI. Vol. 11, No. 66, (noviembre-diciembre 1999). P. 7-22.

BAUMAN, Z. *Identidad*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2005.

CAMILLERI, C. *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de France. Psychologie d'aujourd'hui, 1990.

– *Antropología cultural y educación*. París: Unesco, 1985.

CASTELLS, M. *L'era de la informació. El poder de la identitat*. Barcelona: Editorial UOC, 2003.

ERIKSEN, T. H. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London and Chicago: Pluto Press, 1993.

ESTEVA-FABREGAT, C. *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Ediciones Península. Homo sociologicus, 1984.

GOMÀ, R. y SUBIRATS, J. "Estado de bienestar y exclusión social: Hacia una nueva agenda de políticas de inclusión". *Revista Internacional de Sociología*. Instituto de Gobierno y Políticas Públicas. Universitat Autònoma de Barcelona (2002).

HANNERZ, U. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra. Frónesos. Universitat de València, 1996.

- JAHANBEGLOO, R. *Elogio de la diversidad*. Barcelona: Atm Arcadia SL, 2007.
- JULIANO, D. "Los inmigrantes de segunda. La adscripción ètnica asignada". En: Santamaría, E. y González Placer, F. (coord). *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación, escolarización y diversidad cultural*. Barcelona: Editorial Virus, 1998. P. 125-137.
- KASTERSZTEIN, J. "Les stratégies identitaires des acteurs sociaux: approche dynamique des finalités". En : Camilleri (y varios autores) *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de France. Psychologie d'aujourd'hui, 1990. P. 27-41.
- LABRADOR FERNÁNDEZ, J. *Identidad e inmigración. Un estudio cualitativo con inmigrantes peruanos en Madrid*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Sociedad, cultura y migraciones, 2001.
- LEPOUTRE, D. *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*. París: Poches Odile Jacob, 2001.
- LIPIANSKY, E. M. "Identité subjective et interaction". En: Camilleri (y varios autores). *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de France. Psychologie d'aujourd'hui, 1990. P. 173-211.
- MAALOUF, A. *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat*. Barcelona: Edicions la Campana, 1998.
- MERENSTEIN, B. "La construcción de identidad en las minorías: acerca de su importancia y sus consecuencias teóricas". *Araucania*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Año 3, No. 6. ISSN 1575-6823, segundo semestre de 2001. P. 96-112.
- NAÏR, S. "Del referente de origen a las nuevas identidades". En: Naïr, S. y de Lucas, J. *El desplazamiento en el mundo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría general de asuntos sociales. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, 1998. P. 259-273.
- NASH, M. "Intersticis: les zones de contacte intercultural i la construcció de identitats urbanes". *MigraInfo*. No. 16. Diputació de Barcelona, primer trimestre 2006. P.10-11.
- PORTERA, A. "Identité et crise d'identité des jeunes d'origine italienne en Allemagne". *Migrations société*. Centre d'information et d'études sur les migrations internationales. CIEMI. Vol. 12, No. 68, (marzo-abril 2000). P. 7-22.
- PORTES, A. T.; FERNÁNDEZ-KELLY, P.; HALLER, W. "La asimilación segmentada sobre el terreno: la nueva segunda generación al inicio de la vida adulta". *Revista Migraciones*. No. 19 (junio 2006) Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Instituto Universitario de estudios sobre migraciones. P. 7-58.
- PYKE, K. "Estereotipos raciales y formación de identidades subétnicas entre nuevos estadounidenses de origen asiático". *Araucania*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Año 3, No. 6 (segundo semestre de 2001). ISSN 1575-6823. P. 112-127.

SAYAD, A. "Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré". *Migrations société*. Centre d'information et d'études sur les migrations internationales. CIEMI. Vol. 10, No. 57 (mayo-junio 1998). P. 9-45.

SCHNAPPER, D. "Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes". En: Todorov, T. (y otros). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Gijón: Júcar Universidad, serie Antropología, 1988. P. 171-205.

SONG, M. *Choosing ethnic identity*. Cambridge: Polity Press, 2003.

STIGLITZ, J.E. *El malestar en la globalización*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, SL, 2002.

TABOADA-LEONETTI, I. "Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue". En : Camilleri (y varios autores). *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de France. Psychologie d'aujourd'hui, 1990. P. 43-83.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel II. La construcción de los imaginarios y la producción cultural

Introducción  
Mar Binimelis Adell

### Mar Binimelis Adell

*Doctoranda en Ciencias de la Comunicación por la UAB*

La diversidad caracterizó un panel en el que tanto los temas expuestos como las perspectivas desde las cuales se enfrentaban eran tan amplios como un título que ponía en juego conceptos que guardan entre sí una relación casi necesaria. ¿Cómo pensar los imaginarios sin las producciones culturales, –objetos y prácticas sociales– que los construyen y reproducen? ¿Cómo aprehender los imaginarios sin considerar los *materiales* en los que se transponen? ¿En qué medida las producciones culturales generan y alimentan o erosionan y desmontan prácticas sociales y planteamientos ideológicos? ¿Cómo lo hacen? Preguntas como estas supuraron a un tiempo de las comunicaciones presentadas a lo largo de la jornada, a pesar de lo variado de los objetos de estudio sobre los que se trabajaba.

Precisamente, al poner de relieve lo que de político e ideológico tienen las relaciones entre producciones e imaginarios, así como al cuestionarse los alcances y fallas de las perspectivas analíticas desde las que se analizan, se centró la intervención del Dr. Josetxo Cerdán, quien, además, actuó como *discussant* de la sesión. En su ponencia destacó los vínculos existentes entre las producciones culturales, las representaciones y las acciones, mientras reflexionaba acerca de la conveniencia de rescatar determinados aspectos de los estudios culturales clásicos con la finalidad de no perder de vista las imposiciones estructurales que hay tras las producciones culturales.

Versando en torno a la relación que se establece entre las estructuras de la industria mediática (y en concreto televisiva) y las audiencias, Luisa Martínez presentó la ponencia “La televisión como industria cultural y como coproductora de imaginarios”. En ella, analizó la importancia social de la televisión y, específicamente, cómo las transformaciones y reconfiguraciones de esta industria cultural afectan a los contenidos y a las audiencias. Por otra parte, la autora hacía un llamamiento a la urgencia de estudiar la cuestión desde un prisma cultural puesto que el alto grado de inserción de este medio en la vida de los individuos lo convierte en un generador de discursos identitarios prioritarios. En este sentido, por el hecho de que la demografía catalana esté compuesta, en gran parte, por individuos de múltiples nacionalidades, Luisa Martínez planteó que el hecho de conocer más sobre cómo la televisión actúa y cómo los públicos se relacionan con ella entraña la posibilidad de generar nuevas prácticas, representaciones y discursos capaces de abarcar esa diversidad.

A muy diferente objeto pero también apostando por las posibilidades integradoras de las producciones culturales se enfrentó la Dra. Elizabeth Lorenzi con su comunicación "La fiesta y los movimientos sociales en la promoción de una identidad de barrio. La batalla naval de Vallecas". En ella analizó cómo a través de esta celebración en el popular barrio madrileño se genera y se activa un imaginario relativo a la identidad barrial. De este imaginario, en la actualidad, forman parte los inmigrantes que se han establecido allí recientemente, reconfigurando con su participación la práctica y el sentido social de la fiesta. Así, la autora describió este acontecimiento como un proceso ritualizado de apropiación del espacio que se va redefiniendo con el paso del tiempo. De hecho, la propia celebración de esta batalla de nombre utópico visibiliza el conflicto en torno a la concepción del espacio público y sus usos que existe entre los movimientos sociales de izquierdas, que se encargan de dinamizarla, y las autoridades políticas.

Si Elizabeth Lorenzi incidió en el carácter inclusivo de la Batalla Naval, Isabel M. Aguilera puso el énfasis en las exclusiones a partir de las que se construye la Nueva Cocina Chilena. Se trata de una producción cultural que define determinada idea de Chile para ser exportada, una imagen creada para situar al país en el espacio internacional a partir de la representación de sus particularidades culturales. Para ello, la Nueva Cocina Chilena se apropia de determinados elementos de la cultura mapuche, descartando otros. Este proceso se desarrolla en un momento en el que la cuestión indígena se ha vuelto relevante y la relación de este pueblo con el Gobierno ha devenido una cuestión de primer orden en la política chilena. De este modo, aunque la autora se focalizó en la Nueva Cocina Chilena, situó lo ocurrido en torno a lo culinario como parte de un proceso de rescate "selectivo" más amplio y se preguntó por los intereses a los que esta dinámica favorece.

Tras la lectura de las diversas comunicaciones se abrió el debate. La mayor parte de las intervenciones que se produjeron por parte del público estaban dirigidas a acentuar las relaciones de poder que emanan de las estructuras en las que se inscriben los diversos procesos de producción cultural descritos (muy diferentes en cada uno de los casos). Una cuestión que deviene fundamental hoy en día cuando, en gran medida, las luchas geopolíticas se centran en el acceso, transmisión y gestión de lo cultural.

## **La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?**

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel II. La construcción de los imaginarios y la producción cultural

Algunas cuestiones en torno a las dinámicas de la investigación sobre  
producción cultural en el ámbito de la interculturalidad

Josep Cerdán

## ALGUNAS CUESTIONES EN TORNO A LAS DINÁMICAS DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE PRODUCCIÓN CULTURAL EN EL ÁMBITO DE LA INTERCULTURALIDAD

---

**Josep Cerdán**

*Profesor Titular de Comunicación Audiovisual,  
Universidad Rovira i Virgili (Tarragona)*

Hace diez años uno de los *gurús* de la interculturalidad, desde la construcción multidisciplinar de los Estudios Culturales por la vía de la hoy tan discutida hibridación, Néstor García Canclini, afirmaba: “No encuentro un término mejor para caracterizar la situación actual de los *estudios culturales* que la fórmula inventada por los economistas para describir la crisis de los años ochenta: estanflación, o sea, estancamiento con inflación”. (García Canclini, 1997: 45). Y no era el único que, después de haber acogido de manera más o menos entusiasta el acercamiento intercultural que proponían los Estudios Culturales, ya por entonces planteaba serias dudas sobre el camino que estos habían emprendido. Lo estaban haciendo o lo harían en breve Frederic Jameson (1998), desde la filosofía en los Estados Unidos, Carlos Reynoso (2000), desde la antropología en América Latina, y también Armand Mattelart y Erik Neveu (2004) desde la comunicación en Europa. Un curioso mapa que cruza posiciones geográficas y disciplinares en un momento importante, al menos en España, ya que es entonces cuando los acercamientos a la interculturalidad empiezan a introducirse en algunas facultades universitarias españolas.

Puede parecer cuando menos llamativo comenzar un texto de esta naturaleza –que lo que debe hacer es promocionar el diálogo, animar los esfuerzos de producción científica de los doctorandos– llamando la atención sobre una situación de *estanflación* que viene siendo denunciada desde hace ya unos cuantos años. Más que animar al trabajo de esos nuevos académicos que son los doctorandos, parece que dicho inicio estuviese encaminado a frenar el natural entusiasmo que se les supone. Nada más lejos de nuestra intención. Si un propósito tiene comenzar de este modo no es otro que el de advertir sobre algunos de los males que pueden afectar a cualquier estudio (venga de un doctorando o de un avezado profesor universitario) que se quiera introducir por la senda de la interculturalidad desde el terreno mixto de los estudios culturales. No tenemos por lo tanto otra intención, cuando llamamos la atención sobre esas dinámicas perversas en un contexto académico, pero no estrictamente universitario, como es el Fórum de Doctorandos de la Fundación CIDOB, que el de evitarlas aprovechando las específicas condiciones de diálogo e intercambio que permite tan singular espacio.

*Estanflación* es, en todo caso, un mal que supera los límites de los propios estudios de interculturalidad para afectar a las dinámicas de investigación de la universidad en general (al menos tanto en el ámbito europeo como en el norteamericano, que son los que conocemos someramente). A pesar de lo que pueda parecer a primera vista, no es paradójico que estancamiento e inflación coincidan en un mismo momento, ya que las dinámicas académicas de la universidad invitan a que así sea. Por un lado, esas dinámicas nos obligan a ser *productivos* en términos institucionales (publicar, asistir a congresos, etc.) y de ahí se deriva la inflación. Complementario a ello está el hecho de que, en un momento de deslizamiento constante entre disciplinas diversas (al menos en el terreno de las ciencias sociales y humanas desde que en los años setenta apareciesen las primeras reclamaciones de interdisciplinariedad, y en esto los estudios culturales son un caso claro), se produce un reflujo conservador a las bases disciplinarias (epistemológicas, metodológicas...) para no perder posición ante lo que se considera como una deriva generalizada. Y eso desemboca, sin lugar a dudas, en un estancamiento en las formulaciones de las investigaciones, en el perfil de los objetos de estudio, en las preguntas que se proponen los investigadores (independientemente de si son nuevos o ya antiguos en la plaza académica). Pero dicha dinámica de repliegue no es sólo consecuencia de un regreso conservador a las disciplinas tradicionales, sino que también se ha extendido a esos otros campos donde las formulaciones fueron novedosas, arriesgadas y atractivas en los años ochenta. Ahí también se reproducen imitativamente, una y otra vez, los modelos, las estructuras de las investigaciones de campo, las bases epistemológicas y, por lo tanto, difícilmente se llega más lejos en las nuevas propuestas que lo que lo hicieron en su momento los modelos de referencia. Quizá el más evidente síntoma de esta cuestión hoy en día es la poca agilidad de ideas que se puede detectar en buena parte de los congresos científicos. Parece necesario volver cada vez sobre las fuentes disciplinarias, cuando no organizar mesas o secciones completas dedicadas a la discusión metodológica. No tiene sentido exponer, repetitivamente una y otra vez, los principios epistemológicos, ni se debería agotar el tiempo de las intervenciones congresuales en cuestiones metodológicas, pues de ese modo estamos convirtiendo la metodología en objeto de estudio, con el ensimismamiento teórico (y retórico) que ello conlleva. El estancamiento también se manifiesta (en congresos, artículos, estudios y publicaciones en general) en lo que los anglosajones identifican como *dropping names*, o lo que es lo mismo, la necesidad de citar en cada ocasión una serie de nombres de reconocida e *indiscutible* trayectoria, cuya sola mención libera al investigador de mayores elaboraciones. Son estos trabajos plagados de citas los que, en la mayoría de ocasiones, no superan el horizonte que ellos mismos se imponen al querer *protegerse* tras una barrera de *autoridad* que acaba siendo contraproducente, cuando menos, para el trabajo de campo. Es evidente que el complejo *cientifista* que todavía arrastran las disciplinas sociales y humanas está en la base de estos tipos de respuesta a la crisis de la *estanflación*. Llevamos años en una encrucijada para la que, a fecha de hoy, las respuestas están siendo más bien de repliegue conservador a posiciones ya seguras, sean estas disciplinares o híbridas (mejor, que fueron híbridas en su momento, hace dos o tres decenas de años).

## Límite e historia

Quizá una respuesta a tan *conservador* mapa de la producción del conocimiento podría venir de la idea que Stuart Hall recoge de la deconstrucción *derridiana* sobre el *borrado* conceptual: “el enfoque deconstructivo somete a ‘borradura’ los conceptos clave. Esto indica que ya no son útiles (...) en su forma originaria y no deconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio (...) Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura” (Hall, 1996: 13-14). Pensar los conceptos en el *límite*, interrogarlos en su formulación tradicional, nos ha ayudado y nos tiene que seguir ayudando a superar las limitaciones conservadoras del momento en el que nos encontramos. Evidentemente, no hay fórmulas preestablecidas para realizar ese trabajo, pero debería ser objetivo prioritario, sino de cada investigación, si de cada investigador o grupo de investigadores a la hora de afrontar cualquier cuestión. Cuestionar los términos que parcelan nuestra realidad (incluso, o quizá deberíamos decir que principalmente, la disciplinar) podría ser una forma adecuada (por supuesto, no la única) de romper con ciertas dinámicas de la *estancación*. Una resemantización de los conceptos es necesaria porque hay que volver a pensar los conceptos clave, incluso más, hay que volver a pensar (lejos de las dinámicas de la *corrección política*), cuáles son los conceptos clave para poder seguir avanzando en el terreno de la interculturalidad.

Dicho proceso de pensar los conceptos en el *límite*, por mucho que se haya acusado a Derrida de promover lo contrario, lleva consigo la semilla de una cuestión que nos parece fundamental: pensar los conceptos *en el tiempo* y, por lo tanto, *historializarlos*. Otro de los grandes problemas de los estudios sobre interculturalidad muchas veces viene dado por lo que podríamos denunciar como un exceso de *presentismo*. Es evidente que cuando se trabaja sobre la contemporaneidad y con una intención de intervención pública, investigación aplicada diríamos, las cuestiones históricas pueden parecer menos relevantes. Personalmente, hecho en falta en muchos trabajos un enfoque un poco más profundo, que permita una más clara relacionabilidad del trabajo (tanto en *vertical* como en *horizontal*). En todo caso, nos parece importante señalar aquí que tan importante es el diseño de una investigación, como la ubicación de esta en unas coordenadas en las que de la misma se obtenga un conocimiento compartible más allá de su aplicabilidad inmediata. Ciertas posiciones dentro del interculturalismo han acentuado las perspectivas *presentistas* al subrayar en sus planteamientos el proceso de aceleramiento que se ha producido en la globalización en los últimos años. No hay que olvidar, en este extremo, cómo dicha perspectiva coincide con el posicionamiento de una posmodernidad ramplona que niega la historia desde la relatividad del universo cambiante en el que vivimos. No se trata, creemos, de una coincidencia casual: no hay que olvidar que la posmodernidad –no pensada aquí como movimiento estético, sino más bien como *aire de los tiempos*– coincide con la interculturalidad en el tiempo, y muchas veces, en los espacios discursivos.

Pero el *presentismo* no es un problema que venga solo, sino que normalmente lo hace acompañado de otra limitación igualmente simplificadora de la complejidad del mundo social: el *localismo*. Muchas veces, al proponer investigaciones de campo que trabajan sobre pequeños núcleos, se pierde de vista la (re)ubicación de dicho estudio en unas coordenadas verticales (históricas, temporales) y horizontales (regionales, espaciales) que no sólo la contextualizan (el trabajo de la contextualización por la contextualización es igual de perverso), sino que van a servir para retroalimentar los procesos de conocimiento (e intervención, por qué no decirlo) en los que dicha investigación se quiere situar.

La superación del *presentismo* y del *localismo* nos coloca de nuevo ante una cuestión que ha sido debatida en muchas ocasiones, pero que sigue estando, a pesar de todo, en el ojo del huracán, y a la que ya nos hemos referido de pasada: el diseño de las investigaciones y la multidisciplinaridad. Ya hemos adelantado como algo que estaba en el inicio del propio trabajo intercultural, la hibridación disciplinar en el diseño de las investigaciones, ha ido perdiendo terreno y el campo se ha configurando en torno a algunas disciplinas que han ganado protagonismo, mientras otras han quedado, al menos en algunos foros, sino marginadas sí tenidas por excéntricas y periféricas. Para no entrar en terreno ajeno, apuntaré aquí cómo, al menos en el contexto español, en un campo tan poco definido como el de la comunicación, donde todavía se vive con un importante complejo de inferioridad respecto a disciplinas cercanas con una historia centenaria (*¿estamos hablando de una disciplina o de un objeto de estudio?*, es una pregunta todavía demasiado común entre los investigadores del área), se ha pasado en los últimos años (y en parte debido a la proliferación de trabajos que se han adentrado en el terreno de la interculturalidad, o de forma más general, de los estudios culturales) de trabajar a la sombra (ominosa, añadiríamos nosotros) de la *sociología cuantitativa* a encarar un presente con una mayoritaria presencia de enfoques *antropológicos*. Ese giro metodológico tiene que ver, por supuesto, con algunos de los logros más destacados de los estudios culturales, y principalmente con la reubicación del espectador como un sujeto activo. Evidentemente dicho redescubrimiento ha generado todo tipo de trabajos que, desde una clara posición celebrativa de dicha condición activa del espectador, han abogado por centrarse en los *usos* y consumos culturales. Dicha posición no es negativa en sí misma, pero, sin embargo, en la mayoría de los casos, pierde vista elementos de geopolítica, estructura de los medios de comunicación y semiótica (por poner sólo tres ejemplos) que no deberían quedar al margen con tanta facilidad.

Pero mejor apliquemos todo esto que venimos diciendo a un estudio de caso: el hip hop. Es un lugar común de esta celebrativa reivindicación del consumidor mediático afirmar que el hip hop genera dinámicas globales de identificación entre los suburbios de las diferentes megalópolis del mundo y, de ese modo, actúa como una forma subcultural que une a los consumidores en una actitud subversiva. Por lo tanto, celebración intercultural. Las investigaciones que airean este tipo de conclusiones son trabajos basados principalmente en técnicas antropológicas (y más concretamente de antropología social), que pueden ir desde la observación participante, hasta las historias de vida, los grupos de discusión, etc. Investigaciones que operan a un nivel de microanálisis y que tienen pocos o ningún elemento para superar esos análisis de comunidades

concretas y ponerlos en un mapa más complejo, tanto en el tiempo como en el espacio. Quizá uno de los mayores retos del microanálisis, y en esto los historiadores son muy conscientes a partir del desarrollo de sus investigaciones de microhistoria, es el de superar el nivel anecdótico de este tipo de investigaciones para encontrar en ellas elementos que las sitúen en una posición relacional, operativa. Los microanálisis se han extendido por las ciencias humanas y sociales desde los años ochenta, y lo han hecho principalmente según dos modelos. El primero consistiría en probar la *singularidad* del objeto elegido para el estudio. En este caso, esa particularidad tiene que ser lo suficientemente específica como para que no puedan existir casos similares en otros lugares: se debe explicar muy bien en qué consiste ese elemento no compartible que hace al objeto de estudio único y diferenciado. Luego, la investigación debe profundizar en el estudio de las dinámicas que generan dicha singularidad. Hasta aquí la cosa suele ser sencilla y las técnicas antropológicas y sociológicas antes mencionadas son suficientes para dar respuesta. Pero esos trabajos deberían constar de otro tipo de análisis, esos que permitan contrastar los resultados con lo que ocurre en el entorno más inmediato. Además, el trabajo de contraste también acarreará trabajar con otras fuentes, muy diferentes de los propios usuarios, para poder situar esos consumos en un espacio bien definido. Todos estos elementos facilitarán una aproximación de contraste de la que el trabajo de microanálisis tenderá a salir reforzado siempre que el objeto haya estado bien seleccionado y responda verdaderamente a esa singularidad que se quiere destacar. Por desgracia, este tipo de operaciones no son comunes en muchas investigaciones, con lo cual el microanálisis realizado queda a un nivel poco operativo (más allá de su aplicabilidad inmediata). En el segundo tipo de trabajo de microanálisis, el objetivo es el contrario: estudiar una pequeña comunidad para encontrar universales que puedan ser compartidos a gran escala. Este tipo de trabajos han escaseado mucho más, sobre todo en la perspectiva antropológica, pero son muy apreciados en la microhistoria (Chartier, 2007). Y es que, a pesar de lo que su propio nombre indica, la mayoría de los estudios en el terreno de la interculturalidad han estado más preocupados de establecer especificidades identitarias que universales compartidos, han seguido más preocupados por el multi- que por el inter-(cultural). Aunque el segundo sufijo se propuso en el campo académico como un modo de superación de las limitaciones del primero. Además, cuando se ha trabajado la interculturalidad, se ha hecho siempre desde la diferencia, algo que nos parece que es necesario, pero también es más que sorprendente que escaseen tanto en la interculturalidad investigaciones que no partan de la diferencia, sino del terreno común, de lo compartido. Por supuesto que la sensibilidad por la diferencia que existe hoy (y así tiene que ser) invita más al estudio de esas diferencias que al de los universales, pero en todo caso nos parece importante señalar que no se puede olvidar que la construcción de la interculturalidad tendrá que basarse, finalmente, en los *puentes* que se puedan tender entre comunidades y esos tendrán que levantarse sobre las similitudes y no sobre las diferencias.

Pero volvamos al caso de estudio que hemos propuesto antes: el hip hop. Ninguna de las supuestas nuevas *subversiones* del hip hop aguanta el más mínimo trabajo de contraste con otros movimientos juveniles que lo antecedieron. En realidad el rock'n'roll de los años cincuenta ya completó todo el catálogo de provocaciones de los movimientos juveniles que vendrían más tarde y fue una auténtica bomba en términos culturales y sociales. Desde

1. Habrá quien discrepe con este punto y pueden aportar casos que, aparentemente, contradicen dichas dinámicas. Los británicos lucen con orgullo el caso del grupo indie Arctic Monkeys, que se hizo famoso gracias a la enorme cantidad de descargas gratuitas que se hicieron de sus temas en Internet cuando nadie los conocía. En España un rapero barcelonés de 18 añitos que responde al nombre de Porta ha hecho algo similar, y ha conseguido más de 100.000 descargas de sus dos maquetas autoproducidas. Y los ejemplos pueden continuar: otro grupo indie inglés de referencia, Radiohead, ha colgado en Internet su último disco, *In Rainbows*, antes de sacar a la venta en las tiendas. Cada persona que se bajaba el disco pagaba la voluntad (y parece que la media de los pagos ha sido de unos cuatro euros por disco). Posteriormente el mismo disco ha llegado al mercado en formato de CD (coincidiendo con la campaña navideña) y también ha resultado un éxito de ventas (número uno en el Reino Unido ya en su primera semana). Todos estos casos, y otros que se podrían añadir, aparecerían, en principio, como ejemplos de cómo se puede jugar al margen del valor de cambio de la música pop, pero también en esta ocasión todo acaba redundando en el propio mercado: Arctic Monkeys son hoy un fenómeno musical con dos discos editados y giras mundiales. Porta ya ha firmado un contrato con una multinacional y su primer larga duración verá la luz a lo largo de 2008. Y ya hemos señalado como la *excentricidad* de Radiohead los ha colocado de nuevo en el primer puesto de las listas de ventas, aunque para ello, y por el camino, hayan cambiado de compañía discográfica.

luego los movimientos pélvicos de Elvis Presley, como clara alusión sexual en una sociedad donde lo sexual todavía estaba reservado para el ámbito de lo privado, fueron tanto o más provocativos que las letras más cargadas de insultos o referencias sexuales explícitas del hip hop contemporáneo, cuando la sexualidad ya forma parte, de manera mucho más normalizada, de nuestra realidad pública. Es más, puestos a buscar alguna capacidad subversiva propia del hip hop, posiblemente esta sería mucho más estructural, y no una cosa tan anecdótica como el lenguaje sexual explícito de sus letras: dejar de *cantar* los temas para pasar a *recitarlos* sí pudo suponer (en los años setenta y ochenta) un desafío generacional e incluso de clase (social), así como industrial (para la industria discográfica). Pero eso nos llevaría por otros derroteros, siguiendo con un trabajo de *contraste* del hip hop con otros movimientos juveniles que le antecedieron, vemos que las similitudes no acaban (sino que más bien comienzan) en el origen marginal de los mismos (los rockeros, igual que los raperos, venían de las zonas empobrecidas y no sólo de las grandes ciudades, sino también de los estados del *middle west* más deprimidos económicamente) y luego se extienden, principalmente, en el uso y el consumo social que se hace de sus músicas, sus modas... Por todo ello, entre otras razones, no sólo es equívoco hablar en términos de subversión juvenil cuando nos referimos al hip hop en la primera década del siglo XXI, sino que resulta tremendamente sesgado. Y es así porque cualquier artista hip hop que suene mínimamente hoy en una emisora de radio comercial lo hace gracias a que pertenece y forma parte de la industria discográfica pop. Y entendemos en este caso el binomio "música pop", siguiendo a Firth (1999), como un valor económico, un valor de cambio de los productos en el mercado. Y esto sirve para el hip hop, pero también para el reggaeton, la world music o cualquier otra tendencia musical que quiera hacer gala bien de subversiva, bien de intercultural<sup>1</sup>. Decir que el hip hop es básicamente subversión activa por parte de los artistas o de los consumidores, y quedarse ahí en el análisis, es ignorar dos cosas muy importantes en los análisis culturales: la historia y la economía. Y por mucho que nos empeñemos en (de)mostrar la capacidad de elección de los consumidores, y por mucho que el investigador pueda identificarse con el objeto de estudio (y por lo tanto exista un claro tinte celebrativo en buena parte de las investigaciones, algo que no se puede evitar, eso es evidente, aunque sí se puede, y se debe, promover un alejamiento del objeto de estudio, un proceso de *desenamoramiento* que nos permita observar al objeto desde *otro* sitio, sin dejar de reconocernos en él), quien más se beneficia discursivamente de los resultados arrojados por este tipo de investigaciones es la industria cultural (y en la mayoría de los casos en la forma de corporaciones multinacionales). De hecho, destapar la condición irónicamente consumista, *chic* y banal de la hibridación étnica es la razón de ser del último movimiento juvenil-musical lanzado al mercado: "En los últimos tiempos, la modernidad se ha hecho con uno de los pocos conceptos que se le habían escapado: la antiglobalización. Rechazada por los *fashionistas* occidentales por casposa y poco *chic*, en los últimos meses han descubierto que *world music* no equivale necesariamente a llevar rastas, tocar la flauta y tener un perro pulgoso llamado *Marley*, y que, si hay diseñadores que han hecho prendas monísimas con algodón de comercio justo, también es posible hacer música moderna yailable utilizando sonidos étnicos" (Iñigo López Palacios, "Lo étnico se hace *Chic*" en *El País Semanal*, 30 de diciembre de 2007: 24). El nuevo movimiento musical se ha bautizado como *ethnochic* y responde a un concepto planetario de la música, con representantes como la británica (de origen indio) M.I.A. o los brasileiros Bonde do Role. Lo *ethnochic* aglutina, por lo tanto, desde sonidos provenientes

de Bollywood hasta el sonido Favela Funk o Funk Carioca, otra etiqueta que habrá que aprender: “surgido del *underground* más marginal, el ritmo que ha puesto patas arriba la actual escena musical de esa música pensada para bailar, proviene de las favelas de Rio de Janeiro (...) Primo-hermano acelerado del ‘reggeatón’, debe su característico sonido retro al uso de cajas de ritmo de los ochenta –material de saldo mucho más económico allí que un ordenador–, de ahí su similitud con el hip hop, el electro y el ‘Miami bass’ de esa década, de la que sablean con delito no pocas muestras de su cancionero más popular; sobre todo en sus inicios, de un espíritu decididamente punk” (Luis Costa, “Registros” en *Culturals, La Vanguardia*, 25 de julio de 2007: 21). No debe sorprender, por lo tanto, que detrás de todo este juego posmoderno de *hibridación* musico-cultural vuelven a aparecer las mismas compañías musicales, los mismos productores... Dos ejemplos: Bonde do Role ha grabado su primer disco para la misma compañía (británica) que publica a Arctic Monkeys; quien *descubrió* y lanzó mundialmente el sonido Favela Funk fue la compañía alemana Essay, que ya llevaba muchos años trabajando con material de Brasil para los discos de uno de sus principales valores, el DJ también alemán Sr. Coconut. No se trata aquí de denunciar una forma de neocolonialismo (algo quizá demasiado inmediato y sencillo como conclusión), sino simplemente poner encima de la mesa una cuestión más central para el tema que nos ocupa: no se puede entender ningún fenómeno en los límites de la llamada música pop sin apelar al componente económico que conlleva y sin tener en cuenta la historia de las subculturas musicales juveniles del siglo XX. Luego, además, esas músicas pueden ser lugares de reconocimiento generacional alrededor del mundo, o nacional más allá de las fronteras del Estado-nación, pero no se puede hacer una apuesta por esa cuestión olvidando las anteriores. El acceso a los medios, la conectabilidad, como se ha dicho en muchas ocasiones, es fundamental.

## Consumidores, tecnología y producción

Hay aquí al menos dos cuestiones ligadas entre sí que requieren una mayor atención: el papel de los consumidores y la implicación tecnológica en el proceso actual de la mundialización. No vamos a insistir más sobre los excesos que la idea del poder *resistente* de los públicos ha generado en los últimos veinte años de investigación, ya que estos han sido ampliamente denunciados en trabajos de todo tipo. Simplemente señalaremos que cuando hablamos de producción cultural y acabamos apelando a la libertad del consumidor para hacer con los objetos culturales lo que le venga en gana, algo no ajusta. ¿Es mucha casualidad que las teorías de la resistencia y la capacidad subversiva de los consumidores apareciesen justo en el momento del renacimiento del Nuevo Hollywood y del inicio del proceso de desregulación que puso en orbita el actual sistema televisivo, aquel que, por ejemplo, convoca bajo su mismo paraguas a la industria musical a través de los canales especializados? Por supuesto, creemos que no. Sin embargo, esa *coincidencia* apenas ha sido abordada en términos de investigación o se tiene en cuenta al plantear los marcos metodológicos de las investigaciones. Más bien, desde un tiempo a esta parte, los trabajos sobre las prácticas culturales, incluso en el terreno de la producción cultural, han tomado el camino del estudio de lo que Raymond Williams (1994) definió como las *formaciones*, despreocupándose de manera demasiado ligera, de las *instituciones*, ámbito en el que se ubicaría, por ejemplo, el Nuevo Hollywood y la desregulación televisiva, elementos ambos cruciales en los

actuales procesos de interculturalidad. Si queremos hablar de producción cultural hay que volver de nuevo la atención sobre las estructuras y las formas de actuar de las instituciones, así como sobre las formalizaciones que adquieren los mensajes que estas generan. El estudio de los consumidores, incluso cuando estos, de manera *formacional* son productores culturales, no nos va a dar razón de una serie de procesos macro que, desde luego, condicionan, más allá de lo que los propios implicados son conscientes o capaces de imaginar, sus consumos. Desde luego, junto a ese estudio de las *instituciones* y sus *textos*, tendremos que continuar estudiando también las *formaciones*, ya sean estas comunidades de diaspóricas o de videoartistas marginales, o una mezcla de ambos. Una de las bases para justificar esa renovada atención al estudio de la producción cultural de las formaciones (que, insistimos, es necesaria) es tecnológica. La digitalización ha generado un discurso *integrador* (frente al que las teorías *apocalípticas* no han tenido la misma capacidad de respuesta) que hoy está plenamente asentado y circula a todos los niveles sociales. Es evidente, no vamos a discutir eso aquí, que las nuevas *formaciones* cada vez tienen un mayor acceso a los ámbitos de la producción cultural gracias a esos procesos de digitalización, pero su estudio no se puede abordar sin tener un marco contextual más amplio y, por lo tanto, las generalizaciones *integradoras* son excesivamente simplificadoras. Es importante señalar que, pese a la supuesta democratización que traen consigo la tecnología digital e Internet (*Broadcast Yourself* reza el eslogan publicitario de YouTube), esta no recorta las distancias entre un mundo del profesionalizado audiovisual y el uso cotidiano de esa tecnología. Se nos repite, machaconamente, que cualquiera puede hacer una película y *colgarla en la red* para que esté disponible de forma universal, pero el acceso a las ventanas más visibles sigue estando igual de controlado que hace unas décadas y las producciones que llegan a esos escaparates privilegiados apoyan buena parte de su estrategia de producción y de difusión, en la diferenciación tecnológica, o lo que es lo mismo: aquello que no está accesible para las iniciativas *formacionales*, como los complejos procesos de posproducción, la generación de FX digitales, etc. Por mucho que se insista, la *brecha* tecnológica sigue existiendo y no ha cedido terreno pese a los procesos de digitalización contemporáneos. Así, es evidente que sigue siendo necesario trabajar sobre las instituciones y no sólo por los mensajes que estas generan, sino también las condiciones en que lo hacen y por la forma en que los difunden, ya que, en las dinámicas contemporáneas (y con ello nos referimos a las del último siglo) no se puede separar la producción de la difusión. Regla esta que es universal para cualquier medio audiovisual a lo largo de todo el siglo XX y lo que llevamos del XXI.

Evitar la separación casi quirúrgica entre producción, difusión y consumo a la que nos ha abocado el actual estado de las cosas sería uno de los grandes retos de los académicos en los próximos años, dentro y fuera de los estudios culturales y de la interculturalidad. Para ello quizá es necesario pensar que las investigaciones tienen que resituar su conceptualización en el *limite*, replantearse las definiciones de partida. Incluso retomar algunos de los términos que los estudios culturales y la interculturalidad parecen haber dejado por el camino. En este sentido, el concepto de *clase* quizá es el ejemplo más claro. Un concepto que, evidentemente, abarca una realidad social muy diferente de la que ocupaba hace veinte o treinta años, pero que sigue siendo válido y necesario para el análisis social. La marginación de la cuestión de *clase* en los estudios sociales contemporáneos viene evidentemente condicionada por el nuevo vocabulario, donde el concepto

*cultura* ocupa prácticamente todo el espacio (y sólo posteriormente se subdivide en ciertas parcelaciones como *raza*, *sexo*, *opción sexual*... y sólo ocasionalmente, *clase*). Es evidente que dicha reordenación conceptual tiene repercusiones en el pensamiento social y, por lo tanto, también en el intercultural. Sin embargo, nadie que conozca mínimamente, y sobre el terreno, la realidad de los inmigrantes en cualquier país de la Unión Europea se atreverá a negar que buena parte de sus problemas no son culturales, sino de *clase* y, sin embargo, tanto los estudios, como los programas y las intervenciones institucionales obvian la cuestión para poner el acento exclusivamente en lo cultural. La academia se ve igualmente afectada en sus trabajos de investigación por estos nuevos mapas terminológicos. Maldito el término *globalización* y claramente vaciado de contenido el de *hibridación*, cuando no sumido en un claro proceso de rechazo, un término que empieza a hacer fortuna en los foros académicos, y periodísticos, es el de *cosmopolitismo*<sup>2</sup>, como un valor positivo respecto a los procesos de mundialización en los que nos encontramos sumidos. Es más que llamativo que, casi cien años después de que el término hiciese fortuna para designar una posición de las clases pudientes, curiosa con el entorno, pero claramente colonialista, masculina y blanca, es decir, occidental, hoy se recupere desde la academia y los medios de comunicación, y más concretamente desde el ámbito de los estudios interculturales. Sin embargo, a nadie se le ocurre desenterrar un término de corte marxista como el de *internacionalismo*, igualmente occidental, pero al menos socialmente más comprometido y menos *turístico*. La historia de los términos es necesaria para su correcta resemantización.

La investigación sobre la producción en el terreno de lo intercultural se encuentra, muchas veces, atrapada en su propia trampa de las buenas intenciones, una situación que, aunque no es aquí el lugar para extendernos, ha llevado a esa idealización que ha sido definida con el apelativo de *buenismo*. Un libro de reciente aparición sobre la representación de los inmigrantes en el cine español acaba de la siguiente forma: "Es de esperar que, con el tiempo, y dado que los avances técnicos hacen cada vez más fácil realizar películas, el resto de los grupos minoritarios logrará contar sus propias historias, de forma que la industria cinematográfica española dé la bienvenida a películas realizadas 'por', y no sólo 'sobre' los miembros de sus varias comunidades étnicas" (Santaolla, 2005: 260). Dejando de lado la cuestión tecnológica, que ya ha sido comentada, queremos resaltar cómo estas palabras toman todo su sentido cuando se compara la situación del cine español con la del cine circundante, como el francés, el alemán, el inglés o incluso el belga o el holandés. En todos encontramos lo que Hamid Nacify (2001) ha identificado como un *cine con acento*, es decir, un cine realizado por los propios inmigrantes (o los hijos de estos) y que, en muchas ocasiones, incorpora sus universos cotidianos a esos filmes. Pero intentar *trasladar* dicha situación al cine español sin tener en cuenta la enorme diferencia histórica y situacional, es caer, doblemente, en la trampa de la idealización. Se idealiza, en primer lugar, la posición de producción de esos *cines con acento* en sus países; se idealiza, también, la condición migratoria española. Los procesos migratorios en España tienen una historia bastante diferente a la de esos otros países europeos. En primer lugar, y aunque sólo sea por una cuestión de tiempo, porque la inmigración en España es muy posterior a la de todos ellos. Mientras que en la mayoría de estos países ponen en marcha en los años setenta un movimiento autogestionario que promueve la iniciación en el terreno de la imagen a través de talleres y cursos, España todavía es un país de emigración a esos

2. Lo que hace sólo una década hubiese sido reivindicado como una defensa de la hibridación, hoy se identifica con la idea de cosmopolitismo. Es cosmopolita el que se considera ciudadano del mundo, según explica el anglo-hindú y doctor en Filosofía de la University of Princeton (EEUU) Kwane Anthony Appiah en un artículo de opinión, "Llegó la hora del cosmopolitismo" (*El País*, 10 de enero de 2007: 39), que sigue al pie de la letra los postulados de la nueva reivindicación del término.

mismos países. En segundo lugar, no hay que olvidar que los procesos migratorios hacia esos países europeos comienzan (o se aceleran) con los procesos de descolonización de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, mientras que el proceso descolonizador en España venía de mucho más lejos y se habría *prácticamente* completado con el famoso *desastre del 98*. Por último, al franquismo, nada orgulloso de esa condición de país de emigración que tenía España, va a silenciar todo lo posible esos movimientos poblacionales y la fuente de divisas que suponía. Por lo tanto, ya va a ser difícil establecer un imaginario emigrante español. Sólo la figura del *indiano* (el emigrante americano del XIX y principios del XX que regresa habiendo hecho fortuna) va a crear una cierta tipología en títulos como *¡Polizón a bordo!* (Florian Rey, 1941) o *El emigrado* (Ramón Torrado, 1946), ambas producidas, no por casualidad, por el indiano Cesáreo González (Castro y Cerdán, 2005); mientras que la emigración hacia Europa de la segunda mitad del siglo XX apenas va a tener presencia cinematográfica, y cuando lo hace no es capaz de crear tipologías fílmicas (*Españolas en París*, Roberto Bodegas; *Vente a Alemania, Pepe*, Pedro Lazaga, ambas de 1971). Ni siquiera los movimientos migratorios internos son objeto de atención fílmica: la solitaria *La piel quemada* (Josep María Forn, 1967) es el único título de ficción que se cita cuando se habla de la representación de la emigración andaluza a Cataluña. Por lo tanto, tampoco se va a crear un imaginario del emigrante que pudiera funcionar, aunque sea *a contrario*, para promover un imaginario de los nuevos ciudadanos cuando España pase de ser un país de emigración a serlo de inmigración. Todos estos son elementos más que suficientes para comprender que la situación del cine español en la primera década del siglo XXI no puede ser comparable con la de otros países del entorno comunitario y, por lo tanto, es poco realista pretender que se puedan generar esos *cines con acento* por el propio hecho de reivindicar medios de producción para las comunidades diaspóricas.

Sin embargo, creemos que es mucho más útil tanto en términos analíticos como valorativos atender a lo que los filmes producidos hasta el momento nos ofrecen. Y para ello queremos destacar tres ejemplos nada ortodoxos a la hora de abordar la cuestión de la representación de los emigrantes en el cine español, pero que para nosotros resultan sintomáticos de algunas de las cosas que hemos querido reflejar en este texto: *El techo del mundo* (Felipe Vega, 1995), *800 balas* (Álex de la Iglesia, 2002) y *El traje* (Alberto Rodríguez, 2002). En los tres casos nos encontramos que sus directores optan, más que por marcar las diferencias entre los inmigrantes y los españoles, en diluirlas al máximo. Ejemplar en este sentido el inicio de *El techo del mundo*, que monta en paralelo la ceremonia de juramento de la nacionalidad suiza por parte del español (Tomás) que había emigrado en los años sesenta y del subsahariano (Ousmane) cruzando la frontera hispanofrancesa de forma ilegal, uniendo así a los personajes desde el primer momento del filme, aunque sea de forma contrastada. Las tres películas apuestan por una serie de emparejamientos entre emigrantes y españoles. Incluso en el caso de *800 balas* ese emparejamiento es grupal: los actores de los cochambrosos espectáculos de *western* de Almería y los inmigrantes que trabajan en los invernaderos, ellos, y los puticlubs de carretera, ellas. Para generar esas dinámicas de encuentro hace falta crear una serie de elementos de reconocimiento mutuo, de cierto *universalismo*. Entonces se ve que no es casual que tanto en *El techo del mundo* como en *El traje* una de las primeras aproximaciones entre los protagonistas, después de toda una serie de secuencias donde se señalan las suspicacias y desconfianzas mutuas, se produzca a través de un juego universal en nuestros días como es el fútbol.

Pero, sobre todo, en los tres casos, se subraya de forma muy evidente que la generación de lazos entre los personajes tiene que ver con una cuestión de *clase*: la solidaridad, como un proceso de reconocimiento mutuo y casi de erosión del concepto de *otro*, aparece entre los personajes por una clara identificación de *clase*. En *800 balas* los cómicos que malviven haciendo sus números de acrobacias en el falso poblado de *western* para algún grupo de turistas perdido son tan marginales, en el modelo social español del nuevo siglo XXI, como los trabajadores inmigrantes de los invernaderos. Por su parte, Tomás y Ousmane en *El techo del mundo* se encuentran huyendo de la justicia por los montes de León y su conversación futbolística se va a iniciar en el interior de un Renault 12 abandonado en medio de un descampado; mientras que el *partido* entre Patricio (el subsahariano) y *Pan con queso* (el pícaro sevillano) en *El traje* se va a producir en uno de los salones del antiguo hotel en ruinas en el que vive el primero *Pan con queso* y luego ambos. Excedentes ruinosos de la sociedad de consumo occidental (el poblado de *western* almeriense, el Renault 12 o el hotel sevillano) que dan pie al reconocimiento de *clase* por parte de los protagonistas de los tres filmes. No es tampoco secundario el hecho de que, a pesar de que estamos hablando de *excedentes sociales*, de lo que en otro tiempo se llamó *lumpenproletariado*, ninguna de las tres películas adopta una posición paternalista o melodramática; sino que se mueven entre el tono suave de tragicomedia de *El techo del mundo* y la astracanada esperpéntica de *800 balas*. Ninguna de estas películas es lo que podríamos denominar un filme de tesis y, por lo tanto, ninguno de ellos tiene una evidente concepción aleccionadora, como sí tienen otros tantos títulos que se han propuesto tratar sobre la emigración de manera mucho más discursiva y, no por casualidad, han optado por el registro melodramático; estamos pensando, ahora sí, en los títulos que habitualmente se convocan para tratar estas cuestiones en foros de todo tipo: títulos como *Las cartas de Alou*, (Montxo Armendáriz, 1990), *Flores de otro mundo* (Iciar Bollain, 1999) o *Poniente* (Chus Gutiérrez, 2002).

En cuanto a qué se puede hacer para ir incorporando activamente esos diferentes *acentos* al cine español, quizá iniciativas como la de la producción hispanoecuatoriana *Qué tan lejos* (Tania Hermida, 2006) es un buen ejemplo de algunas vías explorables. Como dice la propia realizadora en el *pressbook* del filme: 'Como guionista y realizadora me interesa desarrollar proyectos que propongan una mirada nueva sobre mi país y *mis culturas* (...). La trama de *Qué tan lejos* gira en torno a las *múltiples posibilidades que tenemos de leer el mundo*<sup>3</sup>. Este filme es un ejemplo de cómo puede trazar el cine español una trayectoria común con las comunidades de emigrantes, al menos en un plazo inmediato. Y eso a sabiendas de que Tania Hermida no es una ecuatoriana que emigra a España por cuestiones económicas, es decir, de clase.

De este modo, llegamos a una última reflexión, creemos que necesaria, sobre las diásporas y migraciones, quizá no tanto económicas como académicas. En los últimos años llama la atención la gran afluencia a congresos internacionales, de raigambre principalmente anglosajona, de estudiantes españoles que se están formando en universidades norteamericanas (principalmente de Estados Unidos, aunque Canadá también participa como país de acogida para dicho éxodo). En la mayoría de los casos suele resultar muy chocante, cuando no literalmente molesto, observar como buena parte de dichos estudiantes adoptan posiciones *hispanistas* (y no nos extenderemos aquí sobre las concomitancias históricas y de forma de trabajar de cierto hispanismo y

3. La cursiva es nuestra.

el orientalismo denunciado por Edward Said hace ya unas cuantas décadas) para desarrollar sus investigaciones sobre objetos de estudio españoles, ya sean estos literarios, cinematográficos, televisivos, musicales o de cualquier otro tipo. Hay algo de paranoico en esos trabajos, pues se encuentran claramente escindidos: utilizan unas herramientas de análisis fruto de una tradición académica que mira desde fuera y, cuando menos, con mucha distancia el objeto de estudio, mientras que ese objeto de estudio forma parte del propio investigador. En cualquier caso, los desajustes son evidentes. Así, la pregunta que nos genera este fenómeno (muy propio del terreno de los estudios interculturales) es la siguiente: ¿hasta qué punto no estaremos nosotros haciendo lo mismo con los estudiantes latinoamericanos que vienen a nuestras universidades a trabajar con propuestas sobre las formas culturales de sus países o de los emigrantes de sus países? Por supuesto no tenemos ninguna respuesta. Y es que quizá es el momento de volver a preguntarnos el porqué de las cosas, empezando por las investigaciones que apoyamos, damos cobijo o animamos desde nuestra posición de poder universitario.

### Referencias Bibliográficas

CASTRO, José Luis y CERDÁN, Joxetxo. "Cesáreo González: hasta que llegó su hora". En: CASTRO, José Luis y CERDÁN, Joxetxo (eds.) *Suevia Films Cesáreo González. Treinta años de cine español*. A Coruña: CGAI/IVAC/AEHC/Filmoteca Española, 2005. P. 15-153.

CHARTIER, Roger. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Gedisa, 2007.

FIRTH, Simon. "La construcción de la música rock como industria transnacional". En: PUIG, Luis y TALENS, Jenaro (eds.) *Las culturas del rock*. Madrid: Pretextos, 1999. P. 11-30.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. "El malestar en los estudios culturales". *Fractal*, No 6 Año 2, Vol. III (julio-septiembre 1997). P. 45-60.

HALL, Stuart. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?". En: HALL, Stuart y DU GAY, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. P. 13-39.

JAMESON, Fredric. "Sobre los Estudios Culturales". En: JAMESON, Fredric y ZIZEK, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998. P. 69-136.

MATTELART, Armand y Neveu, Eric. *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós, 2004.

NAFICY, Hamid. *An Accented Cinema. Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton: Princeton University Press.

REYNOSO, Carlos. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1994.

## **La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?**

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel II. La construcción de los imaginarios y la producción cultural

La televisión como industria cultural y como coproductora de  
imaginarios

Luisa Martínez García

## LA TELEVISIÓN COMO INDUSTRIA CULTURAL Y COMO COPRODUCTORA DE IMAGINARIOS

---

**Luisa Martínez García**

*Profesora asociada del Departamento de Comunicación Audiovisual de la UAB y miembro del Grupo de Investigación en Imagen, Sonido y Síntesis (GRISS)*

**E**l campo comunicacional global ha sido completamente alterado por la convergencia de las nuevas tecnologías. Alteraciones en el espacio-tiempo, en las formas de usar, consumir y apropiarse de los contenidos mediáticos, lo que se traduce en una reconfiguración dinámica del paisaje social, económico, político y cultural. En este mismo contexto, las prácticas culturales se basan en una contigüidad temporal y se relacionan con un tipo de discontinuidad espacial. La vida cotidiana nos ancla, indistintamente, en contextos globales y locales.

Los productos de los media, en este marco, se distinguen por su presentación en *inputs*, en *flashes* y sus contenidos se exhiben descontextualizados. Los sujetos se apropian de los contenidos mediáticos con tal celeridad que esto da lugar a la construcción de ideas ambiguas o vanas. La televisión, eje de esta discusión, ha experimentado severas transformaciones que, entre otras cosas, “le han permitido aumentar y diversificar sus posibilidades de servicio, en gran medida por su integración con otros sectores culturales –tanto en los niveles de producción como de consumo– que también se han visto reforzados por las nuevas tecnologías” (Murdock, 1983: 165).

En cualquier caso, la televisión es el medio de comunicación por excelencia que se ha adaptado al ritmo tecnológico y que ha pactado alianzas con otras industrias para expandir su campo de acción. Para Bustamante, la televisión “como reina de las industrias culturales, somete ciertamente a su dinámica a la práctica totalidad de las restantes industrias culturales, de las que constituye un cliente capital muchas veces (cine, disco, espectáculo vivo...) y siempre un escaparate y propagandista indispensable (Bustamante et. al., 1988: 109).

La televisión es una industria cultural porque en ella se fusionan la cultura, la tecnología, el poder y la economía, aspectos básicos, considerados por Mattelart (1981), de toda industria cultural. “La radio-televisión está incluida en las industrias culturales en la medida en que su funcionamiento está dirigido por unos criterios más industriales y comerciales que culturales...” (Mattelart, 1981: 23).

Las características de los productos de una industria cultural, en una concepción tradicional, son la serialización y la estandarización. El estadio actual de la programación evidencia la presencia de estas dos caracterís-

ticas en la industria televisiva. La exportación de formatos de un país a otro es la constante en las cadenas; *realities* como *Big Brother*, *American Idol*, *Operación Triunfo* constatan la idea expresada anteriormente. Los contenidos televisivos tienden al sensacionalismo y este rasgo no sólo está presente en los programas de entretenimiento sino, también, en los informativos, “los aires de espectacularización se manifiestan en el ritmo de la realización, la combinación de géneros, el decorado lleno de *gadgets* referenciales a la nueva era tecnológica e, incluso, en la gama de planos utilizados” (Moragas et. al., 2000:186).

El contexto geográfico de nuestra reflexión es la industria televisiva en España, concretamente en Cataluña; ambos espacios son vertebrados por la conformación de un espacio audiovisual europeo.

La evolución de la industria televisiva en España atiende a cuatro momentos clave de su historia, que se han resuelto más por cuestiones políticas que comerciales:

1. Creación del ente público TVE en la década de los cincuenta.
2. La integración de las comunidades autónomas al espectro de la radio y la televisión en España.
3. La liberalización del mercado televisivo en 1990.
4. La progresiva implantación de la TDT.

Las cadenas de ámbito estatal, previo al llamado apagón analógico, previsto para el 2010, son TVE (TVE1 y TVE2), Telecinco (T5), Antena 3 (A3), La sexta y canal Cuatro. El Estado autorizó la creación de dos canales privados en julio de 2005. Uno de ellos fue otorgado a C+, cadena que ya estaba constituida pero a la que modificaron algunas características a su concesión por las que se le permitió emitir en abierto desde noviembre de 2005 con el nombre de canal Cuatro. La otra cadena es La Sexta que inauguró su programación en marzo de 2006.

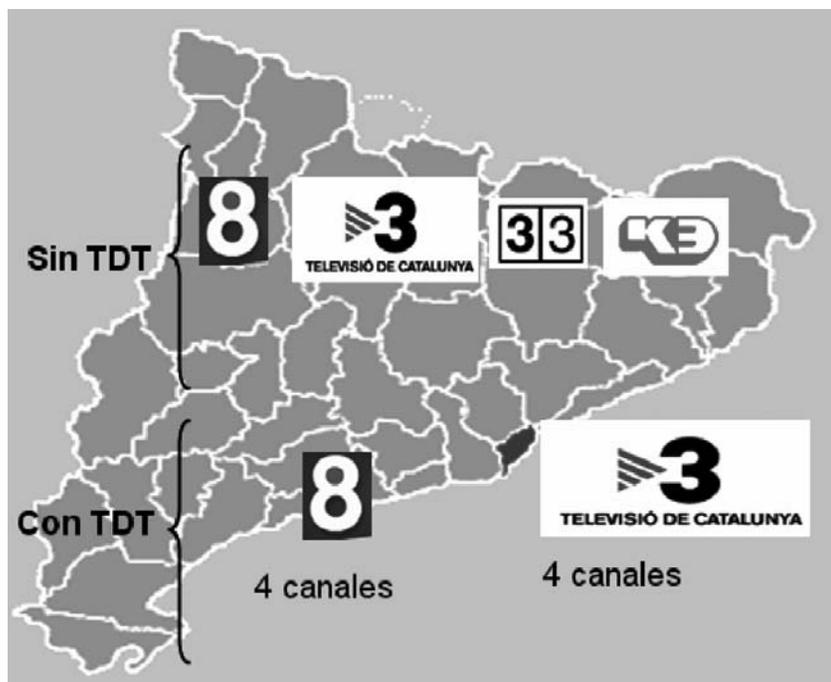


Elaboración propia con datos del Informe del Audiovisual en Cataluña 2005, p. 69

La implantación de la Tecnología Digital Terrestre multiplicará los canales televisivos, tal como lo ilustra el gráfico anterior. La corporación Veo, Net Tv y La Sexta tendrán dos canales. El ente público, Televisión Española, contará con cinco canales, mientras que las cadenas privadas –Canal 5, Cuatro y Antena 3– tendrán tres canales cada uno de ellos.

La experiencia de la implantación de la Televisión Digital Terrestre en España, en su primera fase, no ilustra la ecuación a mayor cantidad de canales corresponde una mayor oferta y calidad en producción y contenido. De ser cierta la ecuación, dicha televisión aún está por venir. Los canales TDT en España han servido, hasta este momento, como una especie de venta de garaje de la producción realizada con anterioridad.

En el caso autonómico, Televisión de Cataluña emite, desde su creación, con tecnología digital. “En el caso de Cataluña, la últimas intenciones del Gobierno son acelerar (el apagón analógico) para el 2008 y situar en la delantera el servicio público de televisión”<sup>1</sup>.



Elaboración propia con datos del Informe del Audiovisual en Cataluña 2005, p. 69

El gráfico anterior presenta los dos entes televisivos de cobertura catalana, uno de ellos público (TVC) y el otro privado (8 TV concesionado en mayo de 2003), que emiten previamente a la transición digital. En cualquier caso, la diferencia más significativa entre la nueva organización televisiva en Cataluña y la descrita anteriormente es la multiplicación de canales.

La televisión pública local en Cataluña está integrada por 53 canales, con la implantación de la TDT el número desciende a 37. Respecto a los canales privados de cobertura local, en Cataluña emiten 49 canales mientras que con la TDT aumentarán a 59.

1. Cuaderno del CAC, 2006: 37

Al margen de esta convergencia están los servicios de televisión por satélite, cable y ADSL (por Internet). En España hay tres grandes grupos que ofrecen el servicio (público y privado) de televisión vía satélite: Astra, Digital+ e Hispasat. El mercado de la televisión por cable está monopolizado por la empresa ONO; por último, Telefónica oferta televisión por cable ADSL a través de Imagenio.

La culminación de la era analógica de la televisión, ya sea para antes del 2008, límite que se ha propuesto el Gobierno catalán, o para el 2010 fecha establecida por el Gobierno español, trae consigo la evidente multiplicación de canales. La incógnita es saber si esto traerá consigo la producción de contenidos innovadores.

### Televisión y poder cultural

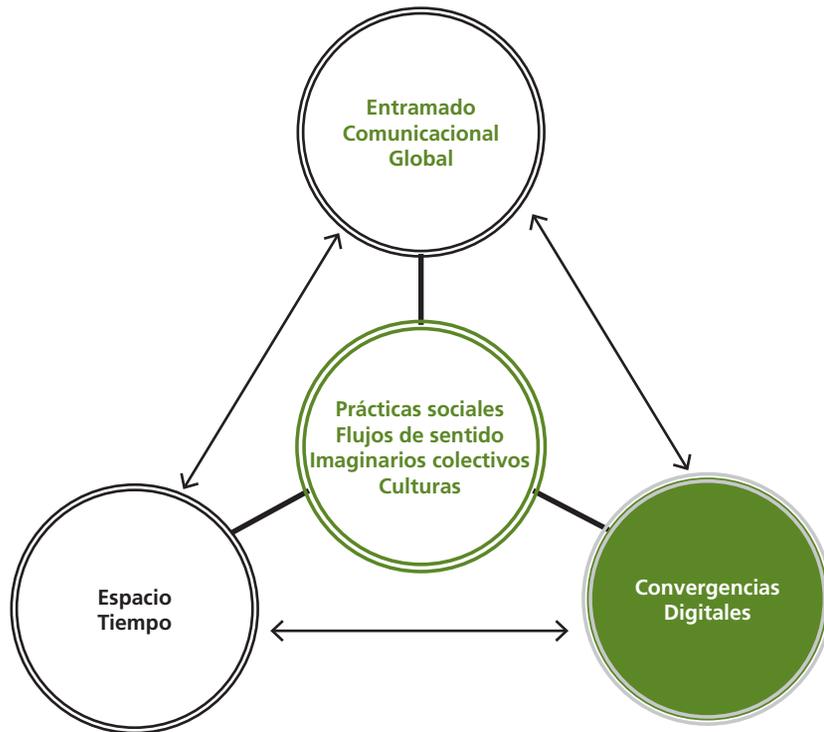
Las transformaciones que ha experimentado la televisión, a raíz de la convergencia de las nuevas tecnologías y de la implantación de la TDT, han filtrado en la sustancia, en la forma de narrar y de construir los discursos. Entendiendo discurso como “un fenómeno práctico, social y cultural” (Dijk, 2000: 21).

La narración televisiva, como lenguaje, trabaja a través de un sistema de representaciones (Hall, 1997). El lenguaje construye significaciones y las transmite. “Ellos significan. Ellos no tienen ningún significado claro en sí mismos” (Hall, 1997: 5) necesitan relacionarse, experimentarse, comunicarse para tener sentido. Si la televisión significa, cada macrogénero televisivo es una forma de significar en diferentes registros.

El ritmo televisivo también se está transformando, el arquetipo de la programación por bloques temporales-temáticos se va desdiciendo. El escenario previo a la convergencia tecnológica nos presenta a la televisión como *dama de compañía* de los sujetos en sus labores cotidianas, compartiendo, en principio, escenario con la radio. La programación televisiva como un dietario que indica la hora de cambiar de actividad, de escenario y de prácticas. En la suma de nuevas tecnológicas, la transmisión, producción, programación y distribución de contenidos mediáticos se ha modificado y se apuesta por un modelo de flujo dinamizado por servicios interactivos.

La programación, columna vertebral de toda cadena televisiva, experimenta con el modelo de flujo, apuesta por el constante devenir. En este sentido, Albino Pedrosa (1983) considera que coexisten tres tipos de programación televisiva: la programación diversificada dirigida a las masas, las cadenas temáticas y la televisión interactiva, de “libre elección”. La idea de Pedrosa, a propósito del tercer tipo de programación, sugiere el tránsito de “una televisión de masas (*broadcasting*) a una televisión fragmentada (*narrowcasting*) por especialidades, con el afán de satisfacer gustos específicos” (Pedrosa, 1983: 461). El *broadcasting* está determinado geográficamente, según los referentes culturales de una comunidad concreta, limitado por una historia compartida mientras que el *narrowcasting* no se limita a un espacio pero sí a los gustos, “agrupa a gente por encima de las regiones de un pasado cultural” (Pedrosa, 1983: 462).

En definitiva, se trate de *broadcasting* o de *narrowcasting*, la televisión mercantiliza productos culturales que contienen ideas de mundo(s), representaciones, imaginarios y referentes identitarios (con procesos de exclusión-inclusión). Esta industria produce un amasijo de significaciones dotados con la capacidad de filtrar en el banco de ideas que sugieren, incitan y convocan al sujeto, pero su acción no es una dinámica de estímulo-respuesta porque ésta se circunscribe a otros campos de poder y significación



El campo del poder lo concebimos como “el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican siempre que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital” (Bourdieu, 1997: 50).

Para nosotros, la producción de significaciones, surgida por el consumo de los contenidos mediáticos, es un proceso de coproducción, “una especie de ‘careo’ entre el texto y su destinatario, cuya confrontación desemboca en una verdadera negociación de sentido, que comprende diferentes aspectos del acto de recepción” (Casetti et. al., 1999: 295). Es decir, tanto los medios de comunicación como los sujetos tienen un poder cultural determinado para “producir sentidos y construir (en general de manera parcial y temporal) formas de vida (o constelaciones de zonas culturales) que apelan a los sentidos, a las emociones y a los pensamientos de uno mismo y de los demás” (Lull, 1997: 99). El dispositivo que permite esta coproducción de significaciones es el consumo.

De esta manera, la televisión construye un espacio de acción propio, que es completamente relacional, es decir, ligado al espacio social. La televisión, en este espacio, ejerce un campo de poder simbólico y cultural; en él se evidencian las diferencias y similitudes entre los sujetos, se establecen relaciones de cercanía o lejanía con los contextos representados en los contenidos televisivos.

Es incuestionable el papel de la televisión en la esfera social del sujeto, en ella interviene como agente social, pero sobre todo como agente cultural. En ambos casos la televisión es ante todo un actor social. "La idea de que los medios fundamentalmente 'representan' lo social ha cedido ante su ascensión como actores sociales, ante su legitimidad como sujetos que intervienen activamente en la realidad" (Barbero, et.al., 1999: 57).

El proceso de apropiación y consumo de los contenidos mediáticos son importantes, pero no determinantes, en la configuración de identidad cultural. Estos forman parte de un imaginario social y en él depositan sus propuestas de representación; pero es el individuo, con su *background*, contexto social, el que determina la selección. "Las millones de imágenes que flotan a través del imaginario público ayudan a determinar la naturaleza de la lealtad nacional, las actitudes hacia lugares, familia, Gobierno y Estado" (Price, 1995: 1).

Las llamadas *memory banks* por David Morley (1995) son el bagaje de memoria histórica que cada sujeto carga a cuestas y éstas se abastecen de, entre otras cosas, contenidos mediáticos. Principalmente de contenidos televisivos, que por sus características particulares se podrían definir en cuantitativas (por su desarrollo tecnológico que le permite llegar a más hogares) y cualitativas (por las diferentes experiencias de consumo y producción, apropiación de las representaciones mediáticas).

Se reconoce el papel de los medios de comunicación de masas como productores de significaciones identitarias y de memoria colectiva, insistimos en la idea de que éstas sólo forman parte de un conglomerado de representaciones aún mayor y más complejo.

El estudio de la televisión desde un enfoque cultural es importante por la inserción de esta tecnología en la vida cotidiana de los sujetos. La convergencia de las nuevas tecnologías en el ámbito mediático constituye lo que algunos teóricos señalan como la industria de la información, y algunos de ellos vaticinan que dicha industria "amenaza con llevar al paredón 'la industria del conocimiento'" (Mattelart, et. al., 1981: 17). Lo anterior, explica por qué investigadores de la comunicación se han volcado en el estudio del proceso de producción y consumo de los medios de comunicación de masas.

En el ámbito catalán, la urgencia de estudiar la industria televisiva desde un prisma cultural es importante, entre otras cuestiones, por el *collage* de nacionalidades que compone su demografía. El censo de población del año 2005 estimaba que en Cataluña habitaban 6.995.206 individuos, lo que representaba el 15% del total del Estado español. Los residentes extranjeros sumaban 603.636, lo que representaba un 8,62% del total de la población catalana. Un 68,04% de ellos vivían en la ciudad de Barcelona, el resto, un 31,96%, residía en otras provincias de Cataluña.

La mayoría de los extranjeros que vivían en Cataluña, un 34,63%, eran originarios del continente africano, lo que significaba un 19,9% del total de residentes extranjeros que vivía en Barcelona. El segundo grupo de mayor presencia en Cataluña, con un 33,25%, provenía del continente americano. Las cifras de este mismo grupo eran mayores en el contexto barcelonés, con un 26,75% del total de extranjeros de la ciudad.

La convivencia cotidiana de sujetos de distintos *backgrounds* culturales introduce en el espacio social catalán una tensión en los distintos campos de poder. La historia de Cataluña como nación y las diversas fracturas sufridas en su evolución natural como tal son los antecedentes que sientan las bases de un entramado comunicacional creado para la preservación y difusión de la cultura y lengua catalana. Consideramos que el análisis del consumo de las representaciones mediáticas es el primer paso para abrir y alentar vías de investigación que cartografíen el proceso de conformación de imaginarios. La aplicación de este conocimiento de los medios de comunicación podría catalizar nuevas prácticas de producción de referentes, representaciones y contextos que sean incluyentes, basados en la diferencia y el respeto a los sujetos. Nos referimos específicamente a la televisión pública, a Televisión de Cataluña, como una responsable más en la suma de nuevos patrones culturales en el espacio catalán. Los media como los “instrumentos directos para que los grupos o movimientos activos produzcan su identidad cultural. Pero debe ser también el canal por el que esta identidad se encarada con otras identidades, con lo cual es puesta en cuestión y es impelida al cambio. La tarea del medio no es representar a grupos, sino hacerlos trabajar, desde dentro, para quienes están afuera” (Mattelart, et. al., 1983: 258).

Los documentos redactados por la Unión Europea sobre política audiovisual abogan por un marco jurídico que proteja “el interés general basándose en principios como la libertad de expresión y el derecho de respuesta, el pluralismo, la protección de los autores y de sus obras, la promoción de la diversidad cultural y lingüística, la protección de los menores y de la dignidad humana y la protección de los consumidores”<sup>2</sup>.

Finalmente, nuestra propuesta sobre el estudio de la televisión como industria cultural y el consumo de sus productos tiene como interés el diseño de políticas culturales que traten de esbozar los roles de estas industrias en la sociedad. La definición de proyectos culturales que sumen a los medios masivos de comunicación. “En la era de la globalización, la televisión es vital para la construcción de identidades culturales, pues hace circular todo un bricolaje de representaciones de clase, género, raza, edad y sexo, con los que nos identificamos o contra las que luchamos” (Wolton, 1995: 277).

## Referencias bibliográficas

BARBERO, Jesús, et.al. *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

2. Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social y al Comité de las Regiones, de 14 de diciembre de 1999: Principios y directrices de la política comunitaria en el sector audiovisual en la era digital [COM (1999) 657 final - no publicada en el Diario Oficial].

BUSTAMANTE, Enrique et. al. "Televisión: desequilibrios en cadena". En: BUSTAMANTE, Enrique y ZAPALLO, Ramón (edit.) *Las industrias culturales en España. Grupos multimedia y transnacionales*. Madrid: Akal/Comunicación, 1988.

CASSETTI, Francesco et.al. *Análisis de la televisión. Instrumentos, métodos y prácticas de investigación*. Barcelona: Paidós, 1999.

HALL, Stuart. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Ed. Sage, 1997.

LULL, James. *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu editores, 1997.

MATTELART, Armand et. al. "Nuevos medios de comunicación: nuevas preguntas para la izquierda. Las transformaciones y la diversidad cultural". En: RICHERI, Giuseppe (ed.) *La televisión: entre servicio público y negocio. Estudios sobre la transformación televisiva en Europa occidental*. Barcelona: Ed. GG MassMedia, 1983.

MATTELART, Armand et. al. *La televisión alternativa*. Barcelona: Anagrama, 1981.

MORAGAS, Miquel, et.al. *La televisió Pública a l'era digital*. Barcelona: Ed. Pòrtic, 2000.

MORLEY, David, et. al. *Spaces of identity. Global Media, Electronic Landscapes and cultural Boundaries*. London: Routledge, 1995.

MURDOCK, Gram. "Las transformaciones y la diversidad cultural". *La televisión: entre servicio público y negocio. Estudios sobre la transformación televisiva en Europa occidental*. Barcelona: Ed. GG MassMedia, 1983.

PEDROSA, Albino. "La peri-televisión y la fragmentación del público". *La televisión: entre servicio público y negocio. Estudios sobre la transformación televisiva en Europa occidental*. Barcelona: Ed. GG MassMedia, 1983.

PRICE, Monroe. *Television, the public sphere, and national identity*. Oxford: Edit Oxford, 1995.

VAN DIJK, Teun A. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, 2000.

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

## Revistas

*Informe sobre l'Audiovisual a Catalunya 2005*, editado por el Consejo del Audiovisual de Cataluña, 2007.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel II. La construcción de los imaginarios y la producción cultural

La fiesta y los movimientos sociales en la promoción de una identidad  
de barrio: La "Batalla Naval" de Vallecas  
Elisabeth Lorenzi Fernández

## LA FIESTA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA PROMOCIÓN DE UNA IDENTIDAD DE BARRIO: LA “BATALLA NAVAL” DE VALLECAS

---

**Elisabeth Lorenzi Fernández**

*Dra. en Antropología Social y Cultural  
por la Universidad Complutense de Madrid*

La Batalla Naval, fiesta del agua vallecana, constituye en este artículo el nudo a través del cual observaremos los fenómenos de articulación identitaria en el distrito madrileño de Puente de Vallecas. Lo que nos interesa en esta comunicación es preguntarnos sobre la recreación y activación de un imaginario barrial por parte de los movimientos sociales locales y por su actualización ante la profunda transformación demográfica derivada de la inmigración desde terceros países.

El concepto de barrio que estamos manejando tiene importantes connotaciones políticas ya que está cargado de propuesta, intención y proyección. Tuvo en Vallecas su impulso a partir del trabajo del movimiento asociativo durante la década de los setenta y que trabajaban principalmente las necesidades sociourbanas de una población emigrada del campo. Más tarde, este concepto fue recreado por la siguiente generación que cogió en Vallecas una fuerza inusitada. Barrio se concibe en este contexto como la base territorial desde la cual se pretende una mayor democratización de la sociedad y, de esta forma, se trabaja para tener una mayor capacidad de manejar el entorno más inmediato. Por ello, en este artículo, los movimientos sociales son el agente motor de esta idea y, por ende, de los símbolos y eventos desplegados en la Batalla Naval.

El desarrollo y transformación de esta referencia identitaria será analizada a través de la observación de la Batalla Naval, que consiste en una gran guerra de agua colectiva en la cual todos son víctimas y verdugos. Se celebra un domingo por la tarde, todos los años a mediados de julio, como punto y final extraoficial de las fiestas del distrito de Puente de Vallecas que conmemoran a la Virgen del Carmen, conocida en otros lugares como patrona de los marineros y pescadores. El evento se convoca en el bulevar del distrito y allí, desde las cinco de la tarde, llueve gente cargada de cubos y pistolas con la sana intención de mojar y recibir con buen humor los chapuzones propinados por los demás. Se conmemora y se defiende la utópica independencia del barrio proclamándolo Puerto de Mar. Congregados los batallistas en el bulevar, se parte en pasacalles hasta la zona de juego, recintada y preparada para este día. Allí tiene lugar el despliegue festivo en todo su esplendor. Gente arremolinada en torno a las bocas de riego se apresuran a llenar sus armas acuáticas para poder mojar a sus contrincantes, y gente disfrazada de piratas, marineros y bañistas excéntricos ponen su nota de color. Decorados de barco representan sus propias batallas y la charanga y la percusión riega el ánimo

con sus desordenadas notas musicales. Los cubos, pistolas y disfraces pincelan con su colorido la alegría y la algarabía de una fiesta a la cual han acudido en los últimos años más de 5.000 personas.



Desde los inicios, julio de 1982, cuando se proclamaba “ ¡Vallekas, Puerto de Mar!”, la Batalla Naval ha estado estrechamente ligada a los movimientos sociales del distrito, una densa y cambiante red de asociaciones y colectivos desde la cual se ha dinamizado la vida cultural del distrito. Este hecho, junto a otros factores, ha ido contribuyendo a fomentar una especificidad cultural vallecana porque se han ido creando referencias comunes, lugares y momentos de encuentro, tareas colectivas, conceptos, símbolos e iconos. Por otra parte, este trabajo cultural ha ayudado a cimentar la idea de Vallecas como un barrio y un barrio particular e independiente.

El objetivo de estudiar la Batalla Naval era llegar a comprender la cabida que un evento así tenía en un distrito en rápida transformación y cuál era su papel en la conformación de una identidad vallecana tan arraigada en el barrio y ligada a una cultura de izquierdas. Con el tiempo, esta observación dio lugar a mi tesis doctoral (Lorenzi 2006).

La historia de Vallecas es la historia de muchos de los distritos que conforman hoy Madrid. En principio, era una población independiente, que en un mutuo crecimiento y acercamiento urbanístico se acabó fundiendo con la capital. Pero en esta fusión su relación no era equitativa y Vallecas se convirtió en la periferia de un Madrid cada vez más centralizado durante la administración franquista. De esta manera fue anexada como distrito al municipio en 1950.

Como periferia de la gran metrópoli y rodeado de terreno agrícola, Vallecas absorbió a partir de la posguerra un gran parte del contingente de inmigrantes llegados del campo, sobre todo de las dos Castillas, Andalucía y Extremadura, empujados por las pocas oportunidades de sus pueblos y atraídos por las promesas de encontrar un trabajo y un cambio en sus vidas. Muchos de ellos, a falta de otra opción más rentable, se construían una casita o chabola ilegal al amparo de la noche, en suelo calificado como agrícola.

Fueron pasando los años y la población iba en aumento. El denso entramado social y familiar –era común que parientes o paisanos se instalaran cerca los unos de los otros– facilitó la urbanización autoorganizada de la zona y dio cobijo a diferentes organizaciones políticas que se movían en la clandestinidad durante el Franquismo. Estas mismas organizaciones, amparadas por las parroquias, dinamizaron lo que más tarde se llamó el Movimiento Vecinal. Cuando los planes urbanísticos del Ayuntamiento planeaban desalojar a la población de las casitas, se encontraron con una fuerte resistencia que fue fraguando año a año una importante articulación política vecinal y que logró, durante la Transición, acordar con la Administración una gran remodelación urbana, no sólo de Vallecas, sino de otros barrios de Madrid. Durante la década de los ochenta, tuvo lugar este gran proyecto urbanístico en Vallecas por el que se fueron realojando a más de 3.000 familias en viviendas de protección oficial.

La oportunidad que tuvieron los residentes de manipular su propio entorno y de pensarlo legó a la siguiente generación la capacidad de identificarse mayormente con su entorno: el barrio. Construirse sus casas, pensar en las necesidades, luchar por ellas y tras muchos años, conseguirlas, son hechos indiscutibles que ligan a los habitantes con el sitio donde habitan.



Pero el movimiento de contestación no sólo incumbía a la zona de las casitas (que era muy grande), también se concretaba en el casco histórico del distrito y que durante la Transición tuvo un gran apogeo. Allí fructificaron pequeños partidos, librerías, asociaciones juveniles, plataforma anti-OTAN, etc. Era la zona comercial, administrativa, comercial y lúdica, y cómo no, el ágora política de los diferentes colectivos que pululaban por ese entorno. El bulevar y los alrededores constituían el foco central hacia donde dirigir toda esta actividad en una zona poblada no sólo por ellos, sino por un sinfín de rutinas cotidianas de residentes y habituales.

Aquella época fue un momento de reapertura cultural, de la Movida, de los festivales de Rock, de los primeros carnavales en Madrid y del relanzamiento de las fiestas de barrio por parte de las asociaciones de vecinos. Se dio una efervescencia política y cultural fruto de años de activismo, de las esperanzas en el nuevo giro político del país y del contagio de corrientes contraculturales del resto del mundo que ahora estaba mucho más al alcance de una juventud inquieta con ansia de probar cosas nuevas en lo político y en lo cultural. Esta juventud empieza a sentirse como un sujeto social con características, necesidades y aspiraciones propias. En el camino de su aprendizaje y activismo se nutrirán de la influencia libertaria y de las corrientes políticas y culturales que en el resto de Europa ya habían arraigado, como el feminismo, la ecología, el antimilitarismo, la autonomía, etc. Al mismo tiempo, empezó la búsqueda de nuevos espacios ya que estos jóvenes activistas se sentían constreñidos en las estructuras de partido de izquierda que consideraban viciadas por décadas de clandestinidad y que ahora no respondían a sus inquietudes. En este camino elaborarían sus propios espacios.

Este era el caldo que propició el nacimiento de la Batalla Naval, en concreto en julio de 1982. En el marco de las fiestas del distrito, una librería ecologista y libertaria, un colectivo, la Librería el Bulevar, se propuso organizar la Inauguración del Puerto de Mar para declarar la independencia de la república de Vallecas y su neutralidad frente a la OTAN. Las personas que trabajaban en esta librería enfocaban el ecologismo hacia un trabajo urbano y local. Entendían que avivar una conciencia e identidad de barrio era necesaria para no perder la cohesión social dentro de este distrito de origen obrero y popular. Reactualizaron en clave lúdica y contracultural un imaginario local avivado en los últimos años de lucha de barrio. Entre otras cosas, relanzaron un nuevo icono barrionalista, VK, adjunto a lemas como "Vallecas Nuestro", que ya se gritaba en las manifestaciones vecinales por la remodelación, símbolo que se expandió rápidamente y que hoy en día se mantiene muy presente en la iconografía del barrio.



Al concluir la pantomima, la gente congregada empezó a tirarse agua. Lo que empezó como un juego para aliviarse lúdicamente del calor conformó el primer caos acuático que sentaría el precedente para las siguientes batallas navales por la independencia del barrio. La improvisada guinda marina a esta representación fue muy celebrada y, año tras año, fue ganando en la arena festiva del distrito el cuerpo de una fiesta local y loca llamada Batalla Naval. Así han transcurrido 25 años y nunca se ha dejado de celebrar.

Observando el afianzamiento y continuidad de esta fiesta durante todos estos años pude constatar que si bien ésta se iba reactualizando en forma y contenido, muchos de sus elementos se iban transformando. Este proceso iba ligado a la propia historia del distrito que ya en los últimos años había sufrido profundas transformaciones, tanto en el ámbito sociopolítico como en el urbano.

Al principio, la Batalla Naval era un medio para los colectivos implicados en la Plataforma anti-OTAN para reavivar el tejido y animar las fiestas sin renunciar a un mensaje antibélico. Esta plataforma se mantuvo activa bastantes años y era especialmente relevante por la cantidad de colectivos de barrio implicados en ella.

La década de los ochenta, cuando esta fiesta nace y arraiga con especial fuerza, son años de profundas transformaciones. En el ámbito local por la remodelación urbana, porque paulatinamente los habitantes de las pequeñas casitas van ocupando sus nuevos pisos, de estructura cerrada, con anchas avenidas y nuevos equipamientos. El nivel de participación vecinal también descendió ya que en la tarea de pensar los bloques estaban inmersos los técnicos. Al haber logrado lo más difícil, los pisos, muchos de los vecinos se retiraron de una labor de gestión que era mucho más específica y dificultosa.

En el campo político, la Transición abre la puerta a corrientes políticas que se manifiestan como novedosas en las calles de Vallecas. Pero más tarde, a medida que las nuevas instituciones, tanto las estatales como las locales, se van asentando, la decepción va calando, más aún después del rotundo "sí" en las urnas tras el referéndum de la OTAN. El desencanto se aposenta en las expectativas políticas y culturales, de la misma forma que ha sucedido en otros lugares de la geografía española.

Una generación truncada por la drogadicción y el relevo generacional incidirán también en la rápida transformación; Vallecas empieza a convertirse en sinónimo de barrio marginal, y una gran cantidad de jóvenes acusan duramente el golpe. Pero la cultura sigue siendo un importante caballo de batalla, por lo que diversos colectivos se implicarán en esta fiesta sobre todo para no perder las señas de identidad de un barrio que cambiaba a marchas forzadas su fisonomía.

Los representantes de la Junta de Distrito, que en su reciente formación como corporaciones locales eran más abiertos a aceptar las propuestas populares en su programación cultural, a medida que se van afianzando en sus funciones, miran cada vez con mayor desconfianza la Batalla Naval, excluyéndola de la programación oficial de las fiestas del barrio. Al mismo tiempo, el control sobre las bocas de riego se vuelve cada vez más riguroso. Este proceso se afianzó cuando el PP tomó las riendas del municipio a principios de los años noventa. Y al cabo de pocos años acabó por prohibirla, concretamente en 1995.

En los años noventa, la prohibición indujo dos procesos paralelos: la radicalización de la fiesta, donde asistían mayormente los jóvenes que iban dispuestos a asumir los riesgos de una intervención policial. Y por otra parte, provocó que sus promotores reactivasen nuevas estrategias para sostener y legitimar la Batalla: recavar apoyos de los colectivos del barrio, negociar con la Junta, trabajar un discurso frente a los medios de comunicación, búsqueda de apoyos políticos y una utilización de los símbolos mayormente cargada de contenidos de oposición al partido gobernante.



La fiesta estuvo prohibida durante cinco años, pero nunca se dejó de celebrar, aunque el nivel de participación iba descendiendo notablemente mientras la cubría de mala fama. En el año 2000, aquellas personas más interesadas en promover la fiesta y que llevaban más tiempo implicadas en llevar a cabo las estrategias para conseguirlo, deciden constituirse en una asociación única con el fin de encargarse de ella, la Cofradía marinera de vallecas. Hasta ese momento, la Batalla Naval no había sido tarea específica de ningún colectivo; en cambio, diversas agrupaciones se habían ido relevando en su organización cuando se iba acercando el verano. Con la conformación de la Cofradía constituían una imagen de colectivo en torno a la fiesta con la intención de provocar mayor confianza por parte de la Junta de Distrito y conseguir legalizar

así el evento y levantar su prohibición. Para ello tuvieron que ofrecer una primera renuncia: cambiar la fiesta de lugar, sacarla del bulevar, localizarla en una calle más tranquila y que se pudiera recintar para la ocasión, negociar con la Junta las bocas de riego

Durante estos años de andadura, nuevos condicionantes socioculturales inciden en la forma que va tomando la fiesta. Además de la mejora de la imagen pública y el trabajo constante de la Cofradía para legitimar el evento, el aumento de la participación va también parejo al crecimiento de población residente en el barrio, pues muchos de los que acuden son residentes de origen extranjero. Una fiesta abierta y refrescante, en la calle, invita a participar en las fechas de más calor madrileño a los que no tienen un lugar vacacional a donde escapar. Del 2001 al 2005, la población del distrito ha crecido en unos 13.000 habitantes y en la actualidad el 14,8% de la población del distrito es de origen extranjero. La Batalla Naval es una de las pocas fiestas donde se aprecia la participación de tanta gente diferente. Tirarse agua los unos a los otros invita a la relación indiscriminada, aunque sea con un cubazo de agua, desinhibe. Las reglas son muy fáciles de comprender "que no quede nadie seco".

Los organizadores de esta fiesta tienen presente este nuevo reto que se les presenta y es bastante discutido el papel de la nueva población en el distrito. Es por esto que se les anima a participar y se les convoca a través de los carteles en diferentes idiomas. Si bien se siente con fuerza su participación el día de la fiesta, los preparativos son tarea de la Cofradía, que se concibe como abierta, pero que con los años se ha ido cerrando en sus tareas y sus relaciones sociales, proceso normal de todo grupo que se constituye. En el futuro está por ver los procesos de asentamiento de esta población, qué papel tendrá el concepto de barrio y cómo la Batalla Naval puede estar organizada no sólo por un grupo, sino por varias asociaciones o peñas donde cada proceso constituyente pueda acoger a mayor variedad de población

Podemos ver que en las dinámicas desplegadas en torno a su celebración durante los últimos 25 años se combinan claramente tres elementos que iremos desgranando desde las herramientas de la disciplina antropológica: movimientos sociales, el carácter ritual de la fiesta y los procesos de conformación identitaria.

## Movimientos sociales

La Batalla Naval surgió de la mano de movimientos sociales de barrio y estos, en el día de hoy, siguen siendo su principal referencia de legitimación histórica y actual. Esto es así aunque la situación y papel de los mismos en el distrito haya mutado sensiblemente en estas dos décadas. Muchos han sido los colectivos que han pasado por su organización hasta el día de hoy. Como tales han promovido con otras actividades y eventos la activación cultural del distrito desde la idea de la especificidad cultural vallecana. Por eso nos interesa indagar no sólo cuál es el papel de los movimientos urbanos en la Batalla Naval, sino por el lugar que ocupa la cuestión festiva y cultural en el imaginario político del distrito y cuál será en el futuro su interacción con la nueva población.

Cuando hablamos de movimientos sociales, nos estamos refiriendo a una idea muy amplia de este concepto, ya que en las motivaciones de los promotores y participantes de la Batalla Naval la dimensión cultural, festiva y de socialización tiene un papel central, antes que un específico ideario político. Es una característica fundamental de los movimientos sociales de la actualidad una mayor conciencia del valor y gran potencial de la activación cultural para la conformación de un movimiento

Esto no lo debemos ver sólo desde una dimensión política y cultural, sino por la importancia que toma en lo cotidiano. Estos momentos culturales cargados de connotaciones barriales y de izquierda cimientan intensamente este sentimiento común a través de las dinámicas de sociabilidad y, precisamente, esto funciona en Vallecas. La amplia red vallecana que se adscribe al círculo de la Batalla Naval se reactiva con su celebración, aunque se mantiene más o menos latente durante todo el año mediante tareas comunes.

## La fiesta

En este estudio no sólo me he aplicado en la interpretación de la Batalla Naval, sino en discernir cuál es su papel en los movimientos sociales en Vallecas. En este sentido, la hemos observado como nudo, en cuyo trabajo se promueve una determinada forma de entender el barrio. Cuanto más activa se mantenga esta red, mayor será su manifestación el día de la fiesta.

Por ejemplo, en la Batalla Naval se ve claramente que su despliegue está fuertemente sustentado en el capital social que conforma actualmente la Cofradía: personas que participan o tienen contactos con otros grupos formales e informales, políticos y culturales. La Cofradía se haya inserta en una gran red donde ella es también otro recurso para otras fiestas, otros eventos y situaciones. Todo esto participa de un sistema dentro de Vallecas que va matizando su especificidad cultural, conviviendo y convergiendo con otros sistemas dentro de la órbita vallecana.

La Batalla Naval no sólo se comprende observándola en su ejecución, sino atendiendo a las dinámicas que se generan durante todo el año, desde aquellos procesos más informales y cotidianos hasta aquellos que conforman prácticas y discursos públicos para legitimar su celebración. Son estos factores los que concretan el contenido de aquello que se está celebrando.

Y es por esto que el ritual como acontecimiento de identidad no lo es simplemente porque se celebra en torno a un icono de adhesión, en nuestro caso la identidad vallecana. Así podemos atender cómo la Batalla Naval produce simbólicamente Vallecas y cómo la producía en lo concreto, en la negociación y resignificación del espacio, en la puesta en contacto, en el desarrollo de competencias y, evidentemente, en el posicionamiento de los implicados en un sistema cultural. La celebración de "Puerto de Mar para Vallecas" tiene también un poder apelativo, aunque el lema sea una broma. Es la broma identitaria lo que permite una adhesión más amplia. El sentimiento identitario se activa en determinadas situaciones y favorece que se generen dinámicas de reunión.

Todavía está por ver en qué medida esta broma identitaria apela a los sentimientos de los nuevos pobladores del distrito y cómo puede transformar el ideario barrial

## Identidad de barrio

Se dice que Vallecas es uno de los lugares de Madrid donde sus habitantes manifiestan con mayor intensidad un sentimiento de identidad barrial. Una afirmación así es difícil de demostrar porque, ¿cómo se mide el sentimiento identitario? No es que Vallecas cuente con claves históricas y sociales especialmente diferenciadores, pero es cierto que cuenta con un mayor número de iconos propios, eventos y referencias comunes manifestadas de forma pública y privada. Pero lo que diferencia a Vallecas de otros barrios y distritos madrileños es la práctica identitaria por parte de los movimientos sociales, y prueba de ello es la Batalla Naval.

Cierto es que en este distrito se dan una serie de condiciones, pero ninguna de ellas es determinante. Todo esto no es suficiente para marcar la diferencia si no se da el paso de la definición. La identidad no es sólo una narrativa, es parte de una práctica social. No se puede construir una identidad desde la nada, tiene que tener cierto calado social, funcionar, ser activada.

Es por todo esto que en vez de preguntarnos sobre la sustancialidad o relatividad del sentimiento identitario vallecano, debemos observar la práctica, el trabajo, las dinámicas y los acontecimientos de promoción identitaria. Existen en Vallecas multitud de focos que congregan a la gente apelando al sentimiento vallecano. Que se hayan desarrollado no es sólo fruto de los condicionantes del entorno sino que se ha ido trabajando y conformando en la práctica un sentimiento, que en Vallecas no sólo es uno, sino varios. Con la Batalla Naval estudiamos uno de ellos, originalmente contracultural y fruto de la práctica de los movimientos sociales que han dado gran importancia a la promoción identitaria.

Una cuestión fundamental es plantearse sobre los límites y contenidos de aquello a lo que se refiere la identidad... el barrio. ¿A qué nos referimos con vallecano? La celebración de la Batalla Naval es una buena ocasión donde la idea de Vallecas se reactualiza como concepto aglutinador y se abre a la participación. La ventaja de esta idea es que es amplia, elástica y reapropiable desde diferentes sentimientos y posiciones.

Cuando abordamos, con el análisis de la Batalla Naval, la articulación de identidades en torno a sus barrios, no estoy afirmando que todos los residentes tengan esta idea del barrio y que estén a favor de la fiesta. Muchos de sus residentes no conocen la fiesta o, si la conocen, no es en toda su magnitud y pueden incluso considerar que se trata de una gamberrada. Por ello debo insistir en que en Vallecas conviven varios conceptos agregativos y que no todos responden al mismo reclamo, aunque en muchos puntos se entrecruza. En la actualidad conviven diferentes conceptos de Vallecas: el histórico, el vecinal, el futbolero, el étnico, el marginal, etc.

Pero el hecho es que la Batalla Naval, con toda la atención mediática que atrae, antes y durante su celebración, confiere una gran visibilidad del distrito, un ocasional espejo donde gran parte de sus habitantes contrastará su propio sentimiento vallecano. Además es una fiesta con un gran despliegue callejero del que es difícil sentirse ajeno e indiferente. Al ser un concepto lúdico, elástico, imaginativo y que apela a una actitud, no a una marca de nacimiento, es más fácil sentirse dentro. Si se trabajara la participación el resto del año en torno a esta fiesta, se generarían procesos de integración muy interesantes.

Como en todos los barrios de Madrid, en Vallecas existen ciertas barreras sociales, ideológicas y culturales que dificultan la integración. Pero Vallecas tiene la ventaja de tener estos puentes que pueden acercar posiciones ya que la idea de barrio que aún se maneja tiene una carga que apela todavía hoy al trabajo y promoción de aquellos inmigrantes de antaño que llegaron del campo y fueron fraguando su propio entorno.

Para terminar, quisiera apuntar que la Batalla Naval permite darnos cuenta del papel que representa la fiesta en la arena política, ya que en su ejecución marca la definición de cómo se debe gestionar un territorio. En este caso, la polémica que hay en torno a esta fiesta no se debe sólo por aquello que proclama "Puerto de Mar para Vallecas", sino por la forma en que está contenida. Esto se ve en el uso del elemento imprescindible para esta fiesta, el agua, precioso elemento en continua discusión entre ayuntamiento y batallistas. Por eso, en la reapropiación de la calle y del agua se va definiendo el concepto de territorio en lo simbólico y en lo concreto. En nuestro caso, lo más importante es señalar que a partir de su celebración se activan multitud de adhesiones y colaboraciones manteniendo en tensión una red, conformando en la mente de sus participantes aquella idea de comunidad barrial. Si no atendemos a estos procesos, es poco probable que lleguemos a comprender el alcance e influencia de una fiesta que proclama la independencia de un barrio.

Por tanto, debemos señalar que en la confluencia de todos estos factores es donde se va definiendo el concepto territorial, que se conjuga con las demás concepciones que están en juego en el territorio vallecano. En un futuro próximo está por ver cómo la articulación social y política del barrio renovará los significados de esta fiesta ya que es una red que siempre estará en continua transformación.

## Referencias bibliográficas

CASTELLS, Manuel. *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza, 1983.

COGNETTI, Francesca. *Evento come strategie di radicamento. Politiche di ridefinizione dei territori locali. Disertazione di dottorato*. Universidad UIAV di Vnenezia. Dipartimento di Pianificazione Dottorato di Ricerca in Pianificazione Territoriale 1999/2000, 2003.

COHEN, Anthony. *The Symbolic Construction of Community*. London: Key Ideas, 1985.

GEERTZ, Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. Madrid: Gedisa, 1996.

JEYARAJA TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge: Mass, 1985.

LA CECLA, Franco. *Perdersi. L'uomo senza ambiente*. Roma: Laterza, 2000.

LORENZI, Elisabeth. *Vallekas Puerto de Mar. La Batalla Naval y el papel del ritual en la promoción de una identidad de barrio*. Madrid: Departamento de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid, 2006.

PRATT, Jeff. *Class, Nation and Identity*. London: Anthropology, Culture and Society, 2003.

TARROW, Sydney. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales. La acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

## **La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?**

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel II. La construcción de los imaginarios y la producción cultural

**Ingredientes mapuches: elementos para la construcción de la  
identidad nacional**

**Isabel M. Aguilera Bornand**

## INGREDIENTES MAPUCHES: ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

---

**Isabel M. Aguilera Bornand**

*Doctoranda en Antropología Social y Cultural, Universidad de Barcelona*

Los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia –coalición de centro izquierda que gobierna Chile desde 1990– han centrado, desde mi punto de vista, su discurso en dos pilares: democracia y democratización. La democracia fue el objetivo del primer gobierno. La democratización ha sido el objetivo de los gobiernos de Ricardo Lagos y Michelle Bachelet. Mientras que en un principio se intentaba reconstruir el espacio político y ampliar el espectro de actores políticos, los gobiernos socialistas han configurado sus programas en torno a conceptos como igualdad, equidad y diversidad. En este marco, la cuestión indígena ha cobrado especial relevancia. Por un lado, las autoridades políticas han pretendido generar un “nuevo trato” y, por otro, los líderes mapuches han revitalizado sus luchas silenciadas durante la dictadura, ya no desde el paradigma de la integración, sino a partir de lo que José Bengoa ha llamado una re-etnificación que apela a la diferencia entre mapuches y chilenos, al derecho de autodeterminación de los pueblos y el reconocimiento de la diferencia cultural (Bengoa 1999: 161).

En este marco, y al mismo tiempo que los presidentes Frei y Lagos decidían aplicar el máximo rigor de la ley<sup>1</sup> a los mapuches movilizados por la recuperación del territorio en el sur de Chile, la cocina del palacio de gobierno comenzó a oler a merkén, un ají rojo, ahumado y molido que históricamente ha estado en las mesas mapuches como polvo o mezclado con un poco de aceite. El nuevo chef de La Moneda, era Guillermo Rodríguez, principal impulsor de la nueva cocina chilena.

Esta corriente de restauración, gratamente acogida por los gobernantes, ganó visibilidad en el momento preciso de cara al bicentenario de la independencia de Chile, conmemoración que se materializó en una serie de proyectos impulsados desde el Estado que tienen como principal objetivo mostrar Chile y delinear las identidades nacionales.

Hasta la fecha he realizado dos trabajos de campo, uno en 2005 y otro después de tres meses. Ambos en una región llamada Araucanía o La Frontera, espacio que es al mismo tiempo el territorio original del pueblo mapuche y la frontera que se estableció en el Chile colonial entre estos y el resto del territorio del entonces Reino de Chile. A partir de mis observaciones allí y el estudio de fuentes secundarias, intentaré describir cómo se selecciona y construye lo mapuche deseable, y su relación con la idea de “chilenidad”.

1. Muchos mapuches han sido procesados y encarcelados habiéndoseles aplicado la Ley de Seguridad Interior del Estado y la Ley Antiterrorista, artificio que Pinochet creó y utilizó para practicar el genocidio.

*Trabajo realizado con el apoyo del Programa Alban, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina, beca n° E06D100739CL.*

## Breve historia de imágenes y representaciones

En la construcción de la identidad chilena, proceso de identificación con sí mismo a partir de la diferenciación y la confrontación, lo indígena tiene un papel fundamental. Los modos en que “lo mapuche” ha sido representado permite conocer qué características de los otros se desean heredar y cuáles se rechazan, cuáles contaminan el ideal de ciudadano y cuáles lo refuerzan.

Durante la colonia, se instala la imagen del mapuche guerrero. En *La Araucana*, Alonso de Ercilla canta el heroísmo de españoles y mapuches durante la guerra de Arauco, y muestra al pueblo araucano como “hombres que de súbito se airan, de condición feroces, impacientes, amigos de domar extrañas gentes. Son de gestos robustos, desgarbados, bien formados los cuerpos y crecidos, espaldas grandes, pechos levantados, recios miembros, de nervios bien fornidos; ágiles, desenvueltos, alentados, animosos, valientes, atrevidos, duros en el trabajo y sufridores de fríos mortales, hambres y calores. No ha habido rey jamás que sujetase a esta soberbia gente libertada, ni extranjera nación que se jactase de haber dado en sus términos pisada, ni comarcana tierra que osase mover en contra y levantar espada: siempre fue exenta, indómita, temida, de leyes libres y cerviz erguida” (*La Araucana* 1982: 21 - 22).

La imagen de guerrero indómito, defensor de su tierra y sus costumbres, fue tomada por los criollos independentistas como un ejemplo, como la sangre que corría por sus venas y los conminaba a la libertad.

Alcanzada la independencia, en 1810, los mapuches no dejaron de actuar como hasta entonces. El sistema de pillaje y robos que después de casi dos siglos de enfrentamiento se había instaurado en la frontera no acabó con la pérdida del poder por parte de los españoles. Pero el escenario era diferente y lo que en su momento fue, a los ojos de los criollos, valentía, ahora era una muestra de barbarie, de poco respeto por la patria. Así fue cómo se gestó la idea del mapuche ladrón y bandido<sup>2</sup>.

La guerra entre el Estado chileno y el pueblo mapuche se llamó “Pacificación de la Araucanía”. Los mapuches, que hasta ese entonces habían vivido de manera relativamente independiente y habían llegado a diversos acuerdos, en la paz y en la guerra, con los españoles, cayeron bajo el dominio del joven Estado chileno, que ocupó militarmente la Araucanía en 1881. Los mapuches fueron enviados a reducciones y sus tierras expropiadas y entregadas a chilenos y colonos con el firme objetivo de desarrollar económica y culturalmente el país.

Sin embargo, los planes de desarrollo distaban mucho del modelo económico implementado por los propios mapuches para su subsistencia, acabada la guerra no sólo poseían pocas y malas tierras, sino que las formas de trabajarla, que les pretendían enseñar, eran diferentes a las usadas tradicionalmente. Los mapuches no fueron lo que los padres de la nación querían, no se desarrollaron con la rapidez estimada, ni se integraron. Desde ese entonces los mapuches son también perezosos y borrachos.

2. Estoy haciendo un lineamiento básico en honor al tiempo y al espacio y con el objetivo de no distraer la atención del objetivo principal de este ensayo. Lo que aquí parece una relación causal sencilla no lo es totalmente y cada punto merecería una discusión particular.

En el siglo XX la historia se repite. Durante la primera mitad del siglo, primó la idea de integración y se destacaron una serie de características “positivas” del pueblo mapuche; pero a partir de los años sesenta y la reforma agraria, vuelve a posicionarse la idea del mapuche bandido y ladrón de tierras<sup>3</sup>.

Valientes y guerreros, bandidos y ladrones, perezosos y borrachos, son los principales imaginarios sobre este pueblo que existen hasta hoy. A través de esas mismas imágenes se han tomado posiciones respecto a los conflictos actuales: por un lado, idealización y, por el otro, criminalización.

A comienzos del siglo XXI aparece, a mi entender, una cuarta imagen: los mapuches son pobres económicamente, pero ricos culturalmente. Son ellos el reducto de lo tradicional, lo no contaminado, lo no globalizado, son ellos las raíces puras de un pueblo, el chileno, rico económicamente, pero pobre culturalmente.

En este marco comienza el rescate de lo mapuche<sup>4</sup>, el rescate del nuevo indio bueno, el indio con cultura ancestral, el indio que, de alguna manera, es el último poseedor de “nuestra” cultura, porque “añadir a los mapuches al imaginario nacional hace el mundo más rico para todos” (Richards, 2007:348).

## Cocina mapuche

Desarrollaré algunos puntos sobre la cocina mapuche, pero me interesa recalcar que no planteo en ningún caso la apropiación de esa cocina. Siguiendo a Fischler y Contreras, entiendo la cocina como el guión que estructura el ámbito de lo alimentario, de tal manera que ingredientes, técnicas, platos, horarios se organizan en función de creencias, prácticas y representaciones amplias sobre lo alimentario, que, a su vez, están en diálogo permanente con otros sistemas como el religioso, el médico y el estético. Cada cocina, por lo tanto, tiene una sintaxis particular y en esta ponencia no me concentraré en aquello, sino en un elemento específico: los ingredientes, porque son ellos los que están en juego en la propuesta de la nueva cocina chilena.

Según mis observaciones, en la comuna rural de Pitrufquén los habitantes de la Araucanía que se identifican a sí mismos como chilenos, inmigrantes y mapuches, reconocen la existencia de la cocina mapuche, pueden compararla con otras tradiciones y han probado comidas asociadas a distintos grupos sin que ello signifique la existencia de algún tipo de sincretismo culinario<sup>5</sup>.

En Pitrufquén las mismas preparaciones y técnicas, por ejemplo la tortilla al rescoldo, un tipo de pan cocinado al calor de las cenizas, son reivindicadas por mujeres campesinas chilenas y mapuches; ambas lo consideran propio de su tradición y no articulan un discurso unificador que podría estar centrado en lo campesino. Diríamos que se comparten palabras y será parte de esta investigación conocer si se comparte la gramática, pero no se dice hablamos el mismo idioma.

3. Merece un tratamiento especial el período de la Unidad Popular, así como las consecuencias que ha tenido para este pueblo la dictadura militar.
4. Me focalizaré en la cocina, bajo el entendido de que forma parte de un proceso mayor de recuperación que cruza los discursos y las prácticas gubernamentales y de ONG en relación con lo mapuche. Los ingredientes de la Araucanía, forman parte de un importante número de elementos culturales a recuperar: la lengua, los saberes medicinales, en parte la religiosidad y la cosmovisión.
5. Evidentemente los mapuches son capaces de nombrar muchos más ingredientes y preparaciones y también de explicar cómo una preparación con ingredientes no mapuches puede convertirse en mapuche, y como un mapuche puede seguir siéndolo aun incorporando sólo comida blanca la mayoría de los días. En otras palabras, los mapuches pueden hablar de la sintaxis de su cocina, de las reglas que la estructuran, distinguen alimentos cotidianos y festivos, para hombres, mujeres y niños, ordenamiento de la toma alimentaria, entre otras cosas.

La cocina mapuche dista mucho de la cocina etnificada y sofisticada llamada "nueva cocina chilena". Se mueve entre la adopción de algunos ingredientes, técnicas y preparaciones nombradas como chilenas; la persistencia del trigo, cereal que sustituye el maíz y se convierte en una de las bases de su comida, y lo que llamo "amapuchamiento", es decir, la invención de lo mapuche. A mi juicio, las últimas dos maneras de cocinar y comer son mapuche.

Cada una de estas tres corrientes se manifiestan con claridad. Se consumen, por lo menos una vez por semana, tallarines y arroz, platos considerados "chilenos". El trigo está presente a través del pan, generalmente hecho en casa, las tortillas al rescoldo, el locro y el mote de trigo, es decir trigo cocido y pelado con cenizas, que además de consumirse ampliamente es comercializado en el mercado local. Finalmente, entre los platos posibles de "amapuchar" o de hacer mapuche, se cuenta la cazuela, una preparación asociada a la cocina chilena tradicional y que resiste importantes variaciones.

Una cazuela es más mapuche según la carne que se utilice y con qué se espese el caldo. Si es con locro de trigo, harina cruda o chuchoca es más mapuche que si es con fideos cabellos de ángel o arroz. La carne de ave de campo es más mapuche que cualquier otra en este momento y pensando en alimentación cotidiana.

En las festividades, especialmente wetripantu y nguillatún (año nuevo y rogativa, respectivamente), los mapuches procuran cocinar de un modo tradicional, heredado, los platos que han seleccionado como identificadores: carne de caballo, muday, sopaipillas, cerdo, catutos, ají. En estas ocasiones la cocina se vuelve reflexiva, no se trata de alimentar a la familia, sino de reproducir al grupo y en consecuencia se cocina siguiendo normas estrictas y se consume del mismo modo. En el nguillatún deben seguirse fielmente las normas del ritual y entre ellas las relativas a la alimentación: quién cocina, quién ofrece comida, qué se come en qué momento, son todas actividades normadas.

La alimentación de las familias mapuche en el cotidiano da cuenta a cabalidad de la adaptabilidad de la cocina, de las adopciones producto del contacto con otros pueblos y de las resistencias culturales. La posibilidad de amapuchar un plato es la mejor muestra, quiere decir que quien cocina transforma el alimento y lo dota de una identidad determinada. La cocina mapuche vive a través de su gente, no es en absoluto estática, sino que se reinventa de manera constante.

En las casas mapuches que he visitado no se consume merkén ni quínoa o kingua, dos de los principales ingredientes incorporados por los chef en las grandes ciudades. Se los recuerda, pero hace mucho que dejaron de ser parte de su vida. Tampoco comen castañas ni piñones acaramelados ni flan de crema ahumada en salsa de merkén, postre ganador del último concurso gastronómico en Temuco, capital de la Araucanía.

## La nueva cocina chilena

El proyecto de Les Toques Blanches<sup>6</sup> tiene por objetivo modernizar y dotar de identidad a la cocina chilena realizando tres movimientos:

6. Asociación de Chef con sede en Francia que promueve la creación de una red internacional de cocineros.

llevar al restaurante la comida *casera*, recuperar alimentos tradicionales caídos en desuso y plegarse a las tendencias internacionales en materia gastronómica.

Han sido los viajes y participación en concursos gastronómicos internacionales los que condujeron a algunos cocineros a concluir que difícilmente Chile lograría una presencia en la escena gastronómica mundial si no realizaba un doble proceso: volver a las raíces y aplicar técnicas y estéticas de punta. Parece que es la misma conclusión a la que han llegado nuestros gobernantes: Chile no será un país deseable mientras no sea al mismo tiempo moderno y apegado a identidades tradicionales.

Indica un chef de la asociación: “Si tu vas a muchos países en el mundo, la identidad pasa por su gastronomía, nosotros tenemos que potenciar nuestra gastronomía para poder tener identidad, cuando logremos eso, vamos a tener identidad como país, antes no” (Ivanovic, 2004: 120)

Se han recuperado fundamentalmente los siguientes ingredientes cuyo origen territorial es la Araucanía: el merkén, vinagrillo, hierbas medicinales, cedrón, diferentes hongos –digüeños, changles y champiñones silvestres– semillas de porotos recuperadas por curadoras de semillas, quínoa, trigo mote, castañas, piñones y avellanas (Ivanovic 2004: 151-154). No se recuperan más preparaciones fuera del merkén y el mote, y, hasta donde llegan mis observaciones, una sola técnica: el ahumado.

Se trata de un proceso de recuperación con importantes ribetes de patrimonialización en el sentido que presenta muchas de las características que autores como Prats, Prat i Carós, Bermejo y Espeitx han descrito para ese proceso. Sólo por mencionar algunas, se trata de una propuesta que postula una idea específica de identidad, que ha sido desarrollada por una organización de la sociedad civil y recibido el apoyo explícito del Estado, orientada fundamentalmente a “mostrar” Chile y, por lo tanto, orientada al turismo; los alimentos seleccionados responden a los criterios que Espeitx considera que definen mejor aquello susceptible de activarse patrimonialmente en el ámbito alimentario: tradición, producción artesanal, productos con historia, productos que responden a una geografía particular.

La pregunta es recuperar para quién, patrimonializar para qué. En el caso chileno, los únicos que hasta ahora tienen acceso a esta cocina son las elites y los turistas extranjeros. Los mapuches saben que su cultura está siendo recuperada, pero muy pocos participan en ese proceso. Las preguntas sobre la soberanía alimentaria se comienzan a plantear hace poco, será un nuevo desafío para los mapuches y para el Estado: ¿quién reivindicará la soberanía sobre los productos de la nueva cocina chilena?, ¿quién poseerá el patrimonio cuyo origen territorial es la Araucanía?

Estamos frente a la invención de una tradición que implica una nueva representación del mapuche y su cultura. Una serie de elementos son sacados de sus contextos y reposicionados en otros, se crean así nuevas composiciones con sentidos distintos al original.

## Corolario

La dinámica que se observa en Pitrufrquén y la ideología del proyecto de la nueva cocina chilena permiten conjeturar que el modo de ubicar la tradición culinaria personal, familiar y grupal-nacional, se basa en acercarse o distanciarse de lo mapuche. Lo mapuche es el centro simbólico, para ubicar lo chileno hay que compararse con ellos, aun cuando en las prácticas cotidianas la *cocina nacional*<sup>7</sup> se posiciona fuertemente.

Ahora bien, al mismo tiempo que se encuentra una posición propia mirando lo mapuche, se tiende a la invisibilización de ese centro. Se invisibiliza al incorporar muy pocas preparaciones, al nombrar el origen territorial y no cultural de los ingredientes, al presentarlo junto a una serie de otros ingredientes que tienen un origen que carece de la eficacia simbólica de lo mapuche igualándolos.

Esta recuperación, hipotetizo, repone en los imaginarios un pueblo mapuche idealizado, la idea del buen salvaje recolector, imagen que, por cierto, no impone ningún desafío al Estado, que dista considerablemente tanto de los mapuches movilizados por la lucha territorial, como de las muchas mujeres que producen y comercializan una serie de preparaciones que han definido como propias.

Se rescata lo tradicional y lo original, se rescata la condición de existencia de los mapuches, "existirás mientras sigas siendo mi origen, nunca mi equivalente".

No hay hibridez en esta idea de identidad mapuche, tampoco en la propuesta de identidad chilena, pareciera como que todos son sujetos "puros". Tenemos acá una representación colonizada de lo mapuche y una representación blanqueada de lo chileno. Según indica Bengoa, existe entre los chilenos la creencia generalizada de constituir una sociedad racialmente homogénea, de origen europeo, lo que implica una negación del mestizaje. Comparto esa idea, pero sostengo que esa identidad pura es incómoda, que por contraste se cae y requiere cada cierto tiempo un retorno a lo indígena, para amarlo o para odiarlo, pero siempre para volver a medirse y reposicionarse.

La identidad chilena no puede pensarse si no es en un diálogo con lo mapuche. Diálogo de sordos de una nación que, en realidad, sólo habla consigo misma y las representaciones de lo mapuche que ha construido a lo largo de la historia. Diálogo doble vinculante, al mismo tiempo amor y odio, al mismo tiempo adentro y afuera, al mismo tiempo bueno y malo. Los mismos chefs de Les Toques Blanches trabajan con cocineras mapuches, les enseñan las técnicas francesas, colaboran en los pequeños restaurantes que ellas abren en el sur. No es tan sencillo como decir acá se está usurpando, se trata más bien de un proceso de reapropiación de elementos culturales, que no pretende folclorizar la cocina mapuche, sino crear una corriente de restauración específica a partir de la selección de elementos que tienen una eficacia simbólica determinada por cuanto se alinean con las representaciones deseables del Otro.

Finalmente, me interesa sostener que la posibilidad de construir la identidad chilena deseada, pasa por estilizar lo mapuche, no por obviarlo, por posicionar una nueva representación, por volver a hacer lo mapuche desde lo chileno.

7. "Diferentes autores (Fieldhouse 1986:54; Back 1977:32) consideran que una cocina nacional es aquella que refiere, fundamentalmente a aquellos alimentos, considerados como *normales*, propios o específicos de un determinado país y que, en esa misma medida, constituye un aspecto de su identidad como grupo" (Contreras y Gracia 2005: 204).

## Referencias bibliográficas

AYLWIN, José. "La política del 'Nuevo Trato': antecedentes, alcances y limitaciones". En: YÁÑEZ, Nancy y AYLWIN, José (eds.) *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007.

BENGOA, José. *Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Planeta, 1999.

BERMEJO BARRERA, José Carlos. "La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura". *Gallaecia*. No. 25 (2006). P. 289-304.

CALVO, Gregorio e INOSTROZA, Marina. "Revisiones teóricas para el estudio de la estereotipación del mapuche en la formación de la identidad nacional chilena". Departamento de Ciencias Históricas y Sociales. Universidad de Concepción. Chile. [www.udec.cl](http://www.udec.cl) 2001.

DE ERCILLA, Alonso. *La Araucana*. Selección y notas de Roque Esteban Scarpa. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1984.

ESPEITX, Elena. "Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular". *Pasos revista de turismo y patrimonio cultural*. Vol. 2. No. 2 (2004). P.193- 213.

FISCHLER, Claude. *El (h) Omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

GONZÁLEZ, Karina; MELLA, Eduardo y LILLO Rodrigo. "La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos". En: YÁÑEZ, Nancy y AYLWIN, José. *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007.

HERRERA, Patricio. "La cuestión de Arauco. Un problema de dignidad nacional durante el siglo XIX". En: LOYOLA, Manuel y GREZ, Sergio (compl.) *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Cardenal Silva Henríquez, 2005.

IVANOVIC, Catalina. *Nueva Cocina Chilena: Culinaria e Identidad*. Memoria para optar al título de Antropóloga Social. Universidad de Chile, 2004.

MONTECINO, Sonia. "Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades". *Persona y Sociedad*. Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) (1996).

PRAT I CARÓS, Joan. "Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural". *Revista D'Etnologia de Catalunya*. No. 3 (julio 1993). P.122-131.

PRATS, Llorenç. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel Antropología, 2004.

RICHARDS, Patricia. "Mujer mapuche, política pública y derechos humanos en el sexenio de Lagos". En: YÁÑEZ, Nancy y AYLWIN, José. *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel III. ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?

Introducción  
Andrea Avaria Saavedra

### Andrea Avaria Saavedra

*Doctoranda en Antropología Social y Cultural,  
Universidad de Barcelona*

La pregunta que nos convoca emerge de las reflexiones que realizamos durante el año 2007 y que han sido recogidas en el documento *Pensar las dinámicas interculturales* publicado por el CIDOB. La exploración empírica y la reflexión llevada a cabo junto a Sofía Malagón dejaban al descubierto la tensión que se produce entre institución e interculturalidad.

Este interrogante, más que ser resuelto por el coordinador y los panelistas, más bien se abre y multiplica a partir de las reflexiones que cada uno ha aportado. A continuación, quisiera subrayar algunos aspectos de las aportaciones de este panel y a la vez me permitiré dejar abiertas nuevas preguntas.

La institucionalidad, en especial el Estado, se constituyen y yerguen desde la necesidad de conformación de un "único" Estado-nación. Obligando a la conformación de una nación homogénea como estrategia para consolidar una identidad que pueda ser defendida y, a su vez, que permita asegurar una larga vida a la institucionalidad. En otras palabras, debemos pensar la institucionalidad estatal como un sistema que, a través de sus acciones, estructura, discursos, sus propios representantes y funcionarios, etc. están encargados de deshacerse de la diversidad y de las diferencias. La tensión surge cuando en la praxis cotidiana, sin mucha dificultad, es posible constatar que tal uniformidad y homogeneidad no son posibles a pesar de todas las estructuras y políticas públicas elaboradas con este fin. La diferencia se abre camino haciéndose evidente, reclamando ser "vista", exigiendo su reconocimiento, pues "ocupa un lugar". La convivencia se hace carne en las calles, en los barrios, en el interior de una región y entre ellas. Compartir en y desde la diversidad se constituye en una posibilidad de crecimiento, una apertura y el desarrollo de nuevas experiencias y el disfrute de nuevos y complejos conocimientos.

La institucionalidad del Estado, en palabras de Raimundo Viejo, es posible definirla como "aquel orden y diseño institucional que facilita el ejercicio más eficiente del *imperium*"; en lo sucesivo ya no sólo instrumento de la expansión de la fe verdadera, sino portador de la construcción del cuerpo social verdadero: el 'pueblo' como cuerpo integrado por los nacionales". Viejo cuestiona al "monismo de la ciudadanía del Estado nacional", subrayando la tensión que se vive en el contexto multinacional, en el cual las subjetividades se hacen presentes reivindicando la

originalidad de sus identidades. A partir de sus reflexiones surge el interrogante y a la vez el desafío de pensar en “diseños institucionales” que sean capaces de adaptarse a la conflictividad y a la diferencia. La cuestión, por tanto, tiene que ver con la forma en que la institucionalidad se piensa y se hace en un contexto multicultural, en donde las relaciones de poder deben reconocer las diferencias (clase, género, raza, edad, etc) y, por tanto, orientarse a la inclusión social; es decir, al establecimiento de una relación que deje de lado el carácter asimilacionista y excluyente sobre el que se ha construido el Estado-nación.

La escasez de discusiones, debate y propuestas político-institucionales para cuestionar el carácter de exclusión que define esta histórica relación, en palabras de Giménez, no hace más que subrayar la necesidad de redefinir la institucionalidad en la incorporación y respeto, en el mantenimiento, y por qué no, en la proliferación de lo diverso.

Elena Delgado se refiere a la cuestión de la *representación* del otro, y del papel que las instituciones culturales han tenido en la construcción del *imaginario y de los discursos del otro*, esta cuestión resulta particularmente importante a la hora de pensar la relación entre instituciones culturales y la sociedad en su diversidad, especialmente de la relación entre éstas y los grupos minorizados o excluidos.

Los museos, como instituciones culturales, se han construido desde una lógica hegemónica de saber/poder, que ha favorecido la construcción de estereotipos y prejuicios que han profundizado relaciones de exclusión. Si nos detenemos en los museos, podemos observar la relación histórica entre institución y una sociedad diversa. Vemos que, más que potenciar y respetar esta diferencia, se ha construido a un “otro” que da cuenta de las relaciones de colonización y de exclusión. En palabras de Elena Delgado, “los europeos han nombrado las cosas, las han clasificado y han justificado su superioridad en los discursos de los otros”. Por lo tanto, el museo requiere ser re-significado, repensado si se piensa como participante de una relación con la diversidad que se oriente a la inclusión; se hace indispensable re-crear este espacio que se ha levantado sobre relaciones de desigualdad, conflicto, colonialismo, donde los otros no son más que objetos de colección.

Cabe pues preguntarse, retomando las palabras de Carlos Giménez, ¿dónde está la interculturalidad como práctica y sistema normativo en la institución cultural del museo? Si la memoria forma parte de esta praxis, el museo no es un espacio vívido que la articule y dinamice. Por el contrario, la cultura y la memoria se constituyen en un desafío del museo como espacio sociocultural.

El reto institucional, como bien lo ha ejemplificado Albert Moncusí, se sitúa, en parte, en pensar y hacer consciente la cuestión teórica y epistemológica que está contenida en las acciones e intervenciones institucionales. Por tanto, dependiendo del marco institucional y el contexto en que se produzca una determinada intervención, se generará esta tensión, pues se ponen en evidencia los intereses y posiciones de cada una de las partes involucradas. Es aquí donde la mediación, a que hace referencia Carlos Giménez, es fundamental pues permite hacer evidente y canalizar el conflicto.

Las reflexiones de Moncusí nos llevan a pensar que es indispensable la aproximación a los enfoques teóricos desde y con los que se hace intervención social e investigación en un marco de diversidad. Esta es una cuestión que tiende a quedar fuera y que, a mi entender, es fundamental para comprender el conflicto, la tensión, el fracaso o el éxito de determinadas intervenciones, especialmente si se producen en un marco donde confluyen una serie de variables culturales, raciales, de clase, de género, edad, etc. y donde es muy fácil reproducir la histórica relación de exclusión y marginación de lo diverso. Se requiere mirar nuestras propias observaciones y el modo en que las construimos y comunicamos.

Por ello se hace indispensable una metodología, que considere las reflexiones epistemológicas que refiere Moncusí, pues en los modos de hacer y de aproximarnos, no sólo damos cuenta de nuestra forma de "ver", de acercarnos a lo diverso, sino que también reflejamos las relaciones que construimos como investigadores con el poder institucionalizado. No debemos olvidar que las "formas", la metodología se unen a determinadas ideologías, y con ellas *hacemos* realidad. Debemos reflexionar orientando el "reto epistemológico", es decir, orientarnos hacia formas a través de las cuales las acciones –desde la investigación social y desde la intervención– no contribuyan a la instalación y al desarrollo de ideas o nociones que despojan al otro de la complejidad de su realidad y que lo obligan a circunscribirse a lo que se espera de él o ella a partir de las afirmaciones que han sido elaboradas (desde las ciencias sociales, desde la academia, etc.). Es indispensable, por tanto, detenernos en las afirmaciones, en las observaciones que generamos a través de la investigación y la intervención social. Dicho de otro modo, no sólo debemos pensar y re-situar las formas a través de las cuales generamos conocimiento, sino también las metodologías a través de las cuales sustentamos estas afirmaciones, y sobre las cuales muchas veces retroalimentamos fondos de financiamiento, determinados temas o problemáticas, etc.

A partir del panel, más que resolver la pregunta que nos ha convocado, se han abierto una serie de interrogantes: ¿Es posible seguir pensando/haciendo una institucionalidad/interculturalidad de la exclusión, en un contexto cada vez más diverso? ¿Es la mediación una única herramienta de intervención social en contextos de diversidad? ¿Cómo se hace parte la diversidad en la institucionalidad sin que ésta sea asimilada? ¿Cómo se redefine la institucionalidad considerando la realidad intercultural? ¿Cómo debe adaptarse la institucionalidad a la diversidad? ¿Es posible pensar una metodología de investigación e intervención construida desde y para la interculturalidad? En definitiva, ¿cómo damos cuenta del saber/poder de la diversidad?

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel III. ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?

Introducción al debate: Relación entre institucionalidad e interculturalidad

Carlos Giménez Romero

## INTRODUCCIÓN AL DEBATE: RELACIÓN ENTRE INSTITUCIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD

---

**Carlos Giménez Romero**

*Catedrático de Antropología Social y Aplicada.  
Director del Instituto de Estudios de las Migraciones, la Etnicidad  
y el Desarrollo Social de la UAM (IMEDES)*

La pregunta en esta sesión se ha formulado de la siguiente manera:  
¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?  
Primero voy a hacer algunas consideraciones sobre esa relación;  
después, dejaremos tiempo para el debate, y, por último, realizaré la  
aproximación a la perspectiva intercultural, para explorar las cuestiones  
que se derivan de ello.

### Planteamiento inicial

Regresemos a la pregunta: ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad? El interrogante se plantea desde el momento en que parece que esa relación no es posible o no lo es en el sentido deseado. Profundicemos un poco en ello. Así planteado el interrogante parece que se contempla la posibilidad de que *no sea posible* dicha relación. Asimismo puede dar también la impresión de que, para quienes se plantean esa cuestión, la relación entre ambos términos sería algo contradictorio con la naturaleza de *lo institucional* y de *lo intercultural*.

Respecto a lo primero, la posibilidad o no de una relación entre institucionalidad e interculturalidad, quizás la pregunta esté mejor formulada de la siguiente manera: ¿Es acaso posible que no haya relación entre institucionalidad e interculturalidad? Porque es una relación que siempre se da, siempre ha existido, desde que hay poder, Estado, clases sociales, diversidad cultural y pluralismo cultural, desigualdad, es decir, desde la noche de los tiempos.

Respecto a lo segundo, si la relación entre ambos sería contradictoria con su naturaleza, la cuestión a plantearse se podría poner en estos términos: ¿cuál es la relación que existe? Hoy, a comienzos del siglo XXI, cuando nos preguntamos esto, está implícito un deseo o una voluntad: queremos que sea una *determinada* relación. Esto es algo de fondo que, sin duda, se retomará luego en el debate. Me refiero a la conexión creciente que se puede observar hoy en día en el hacer de los científicos y analistas sociales entre los conceptos analíticos –que remiten a lo que es y su interpretación– y los conceptos valorativos o axiológicos, que remiten al deber ser y su proposición.

La institucionalidad, vista desde la antropología o desde la sociología, está en la frontera entre lo analítico y lo valorativo, no está seccionada en un terreno claramente delimitado sino en una frontera amplia y campo de interrelación. Cuando abordamos el terreno de la interculturalidad entramos en un terreno en el que muchas veces no nos podemos poner de acuerdo en estas definiciones. He planteado en otro lugar, como propuesta de clarificación terminológica, la conveniencia de distinguir entre interculturalidad en sentido fáctica (es decir, las relaciones interétnicas e interculturales) y la interculturalidad en sentido normativo (que prefiero denominar interculturalismo). Utilizaré ambos en las reflexiones que siguen, precisando en cada caso. En cualquier caso, la pregunta es qué relación hay entre los debates culturales, étnicos, y los debates político-ideológicos que están presentes en el contexto social.

### Analizando los términos de la relación

Consideremos por separado los términos de la relación: tenemos por un lado la institucionalidad y, por el otro, la interculturalidad. Plantearía aquí una serie de interrogantes. Por un lado, partamos de la institucionalidad en su conjunto y, dentro de ella, del conjunto de instituciones públicas de Estado, de gobierno, etc., si bien la institucionalidad también llega al ámbito privado, produciéndose complejas interrelaciones entre los ámbitos público y privado, como en el caso de la familia, pero aquí no lo vamos a abordar ahora. Voy a centrarme en la noción de institucionalidad puramente jurídica. Ese conjunto de instituciones están configuradas a partir de una normativa, orientadas por unas escalas de valor (jerarquías axiológicas dentro de las instituciones), habiendo una finalidad y pretensión de homogenización institucional, bien de supuesta aculturalidad bien de monismo cultural o monoculturalismo explícito o implícito. Si vemos por ejemplo el caso de Francia, estamos ante unas instituciones que comportan la figura política de la República, pero que no tienen en sí mismas elementos de la cultura étnica o de la configuración cultural de la nación. Así pues, estamos ante la esfera de la actividad social, organizada institucionalmente, y con una relación específica con lo cultural ya sea de supuesta aculturalidad, ya sea de monoculturalismo implícito o explícito.

En el otro lado de la relación que exploramos (en esta sesión y en los ensayos presentados), debemos resaltar dos elementos contemporáneos que debemos enfatizar. Me refiero a la *preeminencia de lo cultural* y al *aflorescimiento de nuevas relaciones interétnicas*. Hay una abundante literatura científico-social sobre todo ello; pensemos, por ejemplo, en las propuestas de Gellner sobre la etnogénesis o las observaciones de Kuper sobre los usos de lo cultural en el mundo contemporáneo.

Planteado en términos muy generales, hay una emergencia durante el siglo XX del orgullo étnico, de lo singular, de lo religioso, un énfasis en la defensa de la identidad. Estamos ante el nacimiento de nuevas relaciones interétnicas con el protagonismo de lo cultural más allá de lo institucional. Aquí hablo de interculturalidad en el sentido analítico. Hablo de establecimiento e intensificación de relaciones interétnicas, con algunos elementos de nuevo cuño, y muy ligadas a procesos de movilidad humana, procesos de migraciones laborales y familiares, experiencias y trayectorias de refugio y asilo, el nuevo turismo, las comunidades de residentes, los desplazados, la producción económica móvil de las empresas.

Un ámbito de gestación constante de pluriculturalidad. Es la emergencia de nuevos campos sociales internacionales, un asunto que debaten de forma creativa y sugerente teóricos del transnacionalismo como Glick Schiller, Guarnizo, Beseguer, Sorensen, y tantos otros, e investigadores de nuestro país como es el caso, entre otros, de nuestro grupo de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid, y la trayectoria en ese sentido de la profesora Liliana Suárez. Partimos de que, junto a –y más allá de– de las relaciones internacionales y el funcionamiento de los organismos internacionales, existe y se va conformando en el planeta en estos momentos una serie de arenas o campos sociales, cuya naturaleza no se circunscribe en el Estado-nación, no se agota ni dentro del Estado ni dentro de las relaciones entre estados. Transgrede las fronteras del principal protagonista de las relaciones internacionales, que es el Estado-nación.

Es decir, desde el punto de vista familiar, asociativo, identitario, comercial, mediático, estamos abocados a entender una cosa nueva, de otro orden, una dinámica desterritorializada. Debemos discutir ese corolario de la teoría transnacional de que las ciencias sociales, y yo iría un poco más allá, la propia mente, que genera el pensamiento cultural y colectivo, está profundamente territorializada. Se supone que la mente y la identidad están ligadas a un espacio delimitado. Pero debemos superar el *nacionalismo metodológico*. Por ejemplo, la conformación territorial de la identidad: no es que no hayan identidades territoriales, no es que no hayan correlatos territoriales de la identidad, sino que hay nuevas identidades y nuevos procesos que desbordan estos límites entre el aquí y el allí. Estamos tratando de ir más allá de la bi o multipolaridad.

Para el tema que nos ocupa, lo que sostengo es que tanto la institucionalidad del Estado como la institucionalidad internacional están atravesadas por este campo o fenómeno de la transnacionalidad. Desde la óptica de las nuevas expresiones de las minorías étnicas autóctonas y su conexión con los campos internacionales esto es decisivo. Hay personas y grupos humanos que viven bajo diferentes institucionalidades situadas en diferentes espacios; como las familias marroquíes en España: jurídicamente están viviendo una convergencia de derechos y ellos adoptan la opción de una de estas formas jurídicas cuando deben defender sus propias causas.

Todo esto lleva a un conjunto de procesos, situaciones y retos de los cuales quiero resaltar tres. He insistido en diversos trabajos sobre la categoría de *inadecuación de las instituciones* a su entornos pluriculturales, aplicándolo a la mediación intercultural como una de las funciones de los/las mediadores/as interculturales. Con su posición tercera y su labor los mediadores pueden contribuir –lo están haciendo– al complejo ajuste ideológico, normativo, etc. de instituciones como la escuela, el centro de salud o la familia a sus entornos multiculturalizados. Otro reto es la necesidad de “reciclado” o actualización formativa de los funcionarios y servidores públicos, los cuales requieren nuevas habilidades y competencias en el abordaje de la diversidad cultural. Pensemos en una trabajadora social que atiende a una familia con miembros en dos países y con una lógica transnacional en su dinámica y funcionamiento. Finalmente, otra situación y reto viene dado por la perentoriedad del diseño y funcionamiento de las instituciones.

## Perspectiva diacrónica

Es conveniente que abordemos la cuestión de este panel –institucionalidad versus interculturalidad– tanto desde una perspectiva histórica o diacrónica como desde una perspectiva estructural. La cuestión es vieja, pero me voy a centrar en ella a partir del siglo XX y la voy a enfocar desde los modelos de gestión de la diversidad sociocultural.

Publiqué hace años un esquema, sintético, preguntándome cuáles han sido en la historia y cuáles son en nuestros días las respuestas principales a la diversidad cultural y a la gestión de las relaciones interétnicas, y sugerí una clasificación en modelos de exclusión y modelos de inclusión. En los primeros se ubican aquellos sistemas políticos e ideológicos que provocan y fomentan la exclusión a partir de estrategias combinadas de discriminación, segregación y eliminación física y/o cultural. Lo que interesa subrayar aquí es que *ha habido instituciones formalmente organizadas para la exclusión*. Dicho de otra manera, y conectando de nuevo con la pregunta de investigación de este panel, la relación –en esos modelos de exclusión que ahora analizamos– entre institucionalidad e interculturalidad en el sentido fáctico –esto es, relaciones interétnicas e interculturales– ha sido, primero, la organización desde el Estado de dimensiones de discriminación, segregación o eliminación en las instituciones centrales del sistema social, y, segundo, la generación de instituciones *ad hoc* de y para la exclusión.

Veamos algunos ejemplos. Uno de ellos es la práctica de la corona española de conformar *comunidades o repúblicas de indios* en América, sin duda con sus elementos positivos de protección y normativa, pero con una formulación para la exclusión india. De manera parecida, si bien con diferencias muy notables, en Estados Unidos las *reservas indias*; en el régimen nazi, la práctica de solución final u holocausto, con instituciones de variado tipo como el *instituto de eugenesia*; en Sudáfrica, el sistema del *apartheid*. Dado el redominio en la historia, con relevancia en nuestros días de los modelos de exclusión, podría afirmarse que, desafortunadamente, una buena parte de la fuerza, de la energía, del Estado, y, en determinados contextos y momentos, la mayoría o más sustancial de ella, se ha vertido en generar y conservar relaciones sociales de exclusión.

Considerando ahora los modelos de inclusión –la inclusión supuesta que significa el asimilacionismo como la más efectiva y real del pluralismo cultural– encontramos nuevos componentes en la relación institucionalidad/interculturalidad. Empezando por las experiencias nacionales más ligadas al asimilacionismo, los franceses han partido de que las instituciones públicas forman parte de la cultura política del Estado y deben tener, por lo tanto, un carácter no étnico y laico referente al componente religioso.

En el modelo pluralista lo interesante es ver que el Estado reconoce la diversidad. Se asume por lo demás la necesidad de cambios institucionales. Hay hechos y sucesos que en las políticas públicas multiculturales fueron un esfuerzo de adecuación institucional al contexto y a los procesos de multiculturalidad. Ha habido una apuesta por defender el multiculturalismo. Lo que definiendo es el esfuerzo enorme y positivo que en este sentido se ha hecho en esta dirección en países como Canadá, Bélgica, Suecia. Las figuras profesionales, como el profesor bilingüe o

el mediador, tuvieron una emergencia en los años sesenta y sesenta, enmarcada en la necesidad de que las instituciones se acoplaran a los procesos de pluralismo cultural.

En otra parte he abordado el conjunto de críticas políticas y desde la ciencia social hacia el multiculturalismo. La crítica procedente del nuevo racismo culturalista y xenófobo afirma que el multiculturalismo rompe la nación, porque rompe la cohesión social. Desde algunos movimientos independentistas se ha visto el multiculturalismo como una estrategia envolvente por parte del Estado central. Pero las críticas al multiculturalismo más interesantes –y acertadas– las han hecho los propios multiculturalistas. La que más me ha interesado es aquella que manifiesta que el multiculturalismo y su plasmación en políticas públicas de reconocimiento de la diferencia puede tender a la exageración y exacerbación de la diferencia, precisamente de esa diferencia cuyo valor rescata; si eso se produce, paradójicamente una propuesta para la cohesión social deviene en una acción de fragmentación social. En ese sentido, me parece interesante ver la perspectiva del interculturalismo, la perspectiva intercultural en sentido normativo. A diferencia de Sartori que ve la interculturalidad como el antídoto frente al multiculturalismo, que según él es lo opuesto al pluralismo democrático y la sociedad abierta –he planteado en diversos textos que el interculturalismo puede y debe ser entendido como otra modalidad del pluralismo cultural, crítico y complementario del multiculturalismo– y que pone el acento no sólo en la diferencia y en la diversidad, sino en los aspectos que vinculan, en los terrenos comunes, es decir, el derecho, el desarrollo, la democracia. Estos son aspectos que vinculan a los sujetos y permiten que su diversidad enriquezca proyectos comunes. Así pues, en los modelos de inclusión no sólo cambia el sentido de la relación entre lo institucional y lo intercultural, sino que aparece lo institucional como un campo o arena común donde los sujetos –etnoculturalmente diferenciados– se encuentran, articulan, enfrentan y cohesionan.

## Perspectiva estructural

Hasta ahora he sugerido algunas reflexiones, bien distinguiendo los términos de la relación explorada, bien desde los modelos de exclusión o inclusión que históricamente se han generado respecto al manejo o gestión de la diversidad sociocultural. Añadamos ahora otros cuestionamientos pero ahora desde la perspectiva sincrónica entre institución e interculturalidad, esto es, desde aquellos asuntos centrales de la relación de doble sentido de lo uno al otro. Voy a mencionar ocho asuntos que hay que abordar bidireccionalmente, tanto de la interculturalidad a las instituciones como al contrario.

- 1) *Las funciones de las instituciones.* ¿Cómo incorporar la interculturalidad y la pluralidad a las instituciones sin por ello perder el carácter unitario de las mismas? ¿Cómo incorporar los procesos de diversificación sociocultural a la dinámica institucional? ¿Cómo se pueden compaginar entre sí?
- 2) *La normatividad.* Las instituciones no sólo deben pretender la cohesión, sino que deben pretender la salvaguardia y promoción de la diversidad. La función uniformadora, coercitiva, unitaria, cohesio-

nadora de las instituciones puede acoplarse con el modelo de la pluralidad cultural. La institución se basa en las normas y responde a las normas, por eso debe haber una adecuación normativa. ¿Cómo se desarrolla la normatividad teniendo en cuenta el contexto intercultural? Hay, por ejemplo, centros educativos con normativas e idearios del siglo XIX pero con alumnos procedentes de contextos culturales bien diversos.

- 3) *Los valores y sistemas axiológicos.* Hay que conectar el tema anterior con la pregunta de cuáles son los valores de la institucionalidad, que por lo general están implícitos. Deben ser valores compartidos. La manera de trabajar de las instituciones refleja sus valores y refleja su monismo. ¿Cómo se puede recrear, redefinir y compartir determinados valores entre Estado y sociedad civil, entre un Estado envuelto e involucrado en procesos de diversificación sociocultural y una sociedad civil con fuerte presencia de comunidades étnicamente diferenciadas y de comunidades transnacionales?
- 4) *La organización institucional.* Las instituciones se deben reorganizar si quieren servir a la sociedad, en el desarrollo de sus funciones y adecuando su funcionamiento. Ese proceso de reorganización es amplio y complejo. Y afecta tanto a la estructura de la institución como a su funcionamiento.
- 5) *El papel de los funcionarios y servidores públicos.* Esta es una cuestión que tiene que ver con algo más amplio como es la educación cívica. La relación entre el funcionariado y la interculturalidad pasa entre otras cosas por la redefinición del servidor público como garante del respeto por la diversidad cultural. Probablemente, una minoría de los funcionarios sienten el orgullo de la diversidad profunda en España, de poder liberarse de ese monismo uniforme de las instituciones.
- 6) *La regulación del conflicto.* ¿Cómo se va a prevenir, regular y resolver la conflictividad interna y externa, intrainstitucional e interinstitucional? El rectorado de la Universidad Complutense ha dado el visto bueno a un programa de mediación en dicha universidad por el cual se forma en mediación a responsables y cargos, y se trata de llevar por mediación los conflictos internos, cuando ello proceda, como paso previo a la instrucción del expediente disciplinario. Es un esfuerzo que está significando un intento de abordar de forma novedosa los conflictos universitarios, o al menos una parte de ellos. La universidad –una institución– se coloca así de una manera nueva ante sus conflictos. Cuando hay variables culturales, nacionales, raciales y religiosas en la conflictividad social es decisiva la mediación social intercultural.
- 7) *La dimensión comunicacional y el pluralismo lingüístico.* Las instituciones manejan varias lenguas, no sólo una, y operan en contextos de plurilingüismo. ¿Tenemos funcionarios que manejen varias lenguas? ¿Tenemos funcionarios que conozcan las diferencias culturales, las particularidades? Esto requiere no sólo una formación diferente en el conocimiento de las lenguas, sino también la posibilidad de formar mediadores interculturales. Este es otro elemento fundamental: institución, lengua y pluralismo cultural.
- 8) *La participación social.* ¿Qué tipos de nuevos elementos hay que incorporar en las maneras de participar de los ciudadanos para que se pueda crear una nueva institucionalidad que refleje la dinámica intercultural?

## A modo de conclusión

¿Es posible plantear una nueva relación entre institucionalidad e interculturalidad? En principio, todo es posible. Todo es posible en la historia. De lo que se trata es de incorporar la diversidad cultural, la perspectiva de la interculturalidad, sin que se pierda el carácter cohesionador que debe tener la institución pública. ¿Cómo orientar en este sentido la institucionalidad? Desde el punto de vista práctico se podría plantear así: ¿Cómo adecuar, reformar, incluso refundar, las instituciones, a partir del escenario de la incorporación de la dimensión de lo intercultural?

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel III. ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?

Estado, nación y soberanía: Límites de la concepción monista de la ciudadanía contemporánea  
Raimundo Viejo Viñas

### Raimundo Viejo Viñas

*Profesor del Dpto. de Ciencias Políticas y Sociales.  
Miembro del Grupo de Investigación en Teoría Política y Federalismo,  
Universitat Pompeu Fabra*

#### La gramática política de la modernidad

En su obra *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Liah Greenfeld (1992: 31) nos recuerda cómo entre 1500 y 1650 algunos conceptos fundamentales del vocabulario político comenzaron a ser redefinidos y reordenados en ruptura con el tiempo histórico inmediatamente anterior. La manera en que por aquel entonces fueron significados términos como nación, pueblo, multitud o imperio sentó las bases sobre las que se fueron construyendo en adelante el vocabulario y gramática políticos de la modernidad. Así, con independencia de la crisis que pueda estar atravesando en nuestros días el discurso político, nos encontremos ya (o no) en una época llamada posmoderna, su configuración todavía refleja hoy una deuda para con el lento y trabajoso proceso de sedimentación de significados al que habrían de dedicar sus esfuerzos los clásicos de la teoría política.

El destino conceptual de unos y otros términos, empero, ha sido desigual. Mientras que gracias al desarrollo de los procesos de construcción estatal (*state-building*), primero, y nacional (*nation-building*), más adelante, vocablos como soberanía o pueblo llegaron a adquirir una centralidad incuestionable en el discurso político; otras palabras no menos presentes en este deliberar de primera hora fueron apeadas, más tarde o más temprano, de las distintas vías a la modernidad. Así, por ejemplo, términos como multitud, simbiote o foedus fueron desplazados a los márgenes del discurso y, en cierta forma, anulados debido a la invasión de sus campos semánticos por otros conceptos tales como pueblo, individuo o Estado. Para cuando en 1651 Thomas Hobbes pudo poner el punto final a su *Leviatán*, el pueblo podía ser presentado ya como ese oxímoron que es "multitud ordenada"; reflejo especular del equilibrio interno y unidad necesarios a la organización centralizada del poder soberano (Virno, 2002).

En efecto, si el concepto de pueblo dispone en nuestros días del vigor semántico que le reconocemos ello es, sin lugar a dudas, el resultado de la consolidación del Estado moderno. En este sentido, los tiempos que se extienden desde principios del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII son, para la Europa occidental cuando menos, el momento geohis-

tórico en el que culmina el proceso de centralización del poder iniciado en el medioevo y que culmina con la instauración de la "institución de instituciones": el Estado moderno. La creación y fijación de entidades soberanas y su agregación en unidades territoriales de extensión cada vez mayor, ya bien se realizase siguiendo una vía intensiva en capital, en coerción o mediante alguna modalidad intermedia (Tilly, 1992), afronta entonces un momento crítico que desembocará en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). El fin de esta guerra entre las monarquías europeas se cierra con un primer orden internacional, un equilibrio entre los pares que firman la Paz de Westfalia. A partir de este momento, el Estado se constituye, hacia el exterior, como la unidad básica de las relaciones internacionales y, hacia el interior, como monopolio de poder sobre el conjunto las instituciones de un territorio determinado.

Con todo, el orden westfaliano que pone fin a la conflagración bélica entre las potencias europeas sólo consiguió cerrar de manera provisoria el problema de la legitimación del orden político. El fin del absolutismo, inevitable por cuanto todavía fundaba en la divinidad el carácter sacro del poder soberano, requería un modo de legitimación que fuese más allá de la ruptura del "catolicismo" (en su acepción de "universal" u "omnicomprensivo") impulsada por las rebeliones protestantes y encontrase un principio capaz de constituir políticamente la unidad del pueblo, esto es, el reflejo especular de la indivisibilidad del poder soberano como un cuerpo social ordenado, integrado y congruente, contrapuesto a aquel otro de la multitud. Por ello mismo, vista en perspectiva, la fórmula «*cuius regio, eius religio*», sólo puede ser considerada una solución de tránsito hacia la más compleja modalidad de legitimación que habría de comportar la nacionalidad.

### **El lugar de la idea de nación**

Aquí es donde comienza a pergeñarse, por consiguiente, el lugar de la idea de nación en la gramática política de la modernidad (Máiz, 2000). Dicho lugar, radicado en la tensión entre el poder soberano y el poder constituyente, ha hecho pivotar la comprensión de la nación en función del decurso de los acontecimientos históricos antes que en virtud de su propia definición. Y ello de suerte tal que, a lo largo del tiempo, ha terminado por revelarse como un concepto particularmente ambivalente y esquivo a su determinación normativa. En este orden de cosas, habría de ser, precisamente, en el decurso de los acontecimientos que hicieron posible la redefinición del discurso (y configuración subsiguiente de la moderna gramática política) donde el concepto nación terminase por perder el significado que le había sido conferido inicialmente durante la temprana revolución inglesa (nación como reivindicación de la dignidad de nacimiento frente al poder soberano) para convertirse, al fin, en la instancia de legitimación legal-impersonal del Estado moderno (el Estado nacional).

La recombinación de la idea de nación, su adaptación a las exigencias epocales de la gramática política, en modo alguno era algo nuevo a comienzos de la modernidad. Desde su origen en la *natío* romana, pasando por su adaptación al contexto medieval, había llegado a la Inglaterra del siglo XVI como un concepto de significación política menor. En el transcurso del proceloso período de la historia inglesa que

se extiende desde el reinado de Enrique VIII hasta la Revolución Gloriosa, la nación habría de llegar a ocupar un lugar fundamental en la gramática política de la modernidad que, sin embargo, acabaría siendo abandonado con el surgimiento de un primer constitucionalismo liberal, a saber: la idea de nación como reivindicación de la dignidad de nacimiento frente al poder soberano del monarca absoluto. La genealogía de la idea de nación en el discurso moderno nos remite, por consiguiente, a la ruptura revolucionaria con el absolutismo y la sociedad estamental, y, en este sentido, el concepto se liga al poder constituyente (Negri, 1994). De ahí que sólo en la constitucionalización del cambio revolucionario, esto es, en su vínculo al poder soberano bajo la forma Estado nacional, haya adquirido finalmente la acepción contemporánea que iguala Estado y nación (a la manera, por ejemplo, en que se presenta en nombres como Organización de Naciones Unidas).

Para situarnos en antecedentes, es conveniente recordar que fue en la primera mitad del siglo XVI, en pleno proceso de ruptura protestante con el catolicismo, cuando "nación" (*nation*) comenzó a presentarse en la lengua inglesa asociada a "país" (*country*) y a "pueblo" o "gentes" (*people*), por una parte, y contrapuesta a los entonces sinónimos "soberano" y "monarca", por otra. Al mismo tiempo, soberano y monarca, empleados indistintamente, se caracterizaban por el ejercicio efectivo de un "imperio" (*imperium, empire*) sobre el pueblo, la plebe o las gentes. Es, sobre todo, en la tensión antagonista que apunta este segundo sentido (vale decir, *a posteriori*, en la identificación de la titularidad del poder soberano) donde se habría de producir más adelante el giro semántico que haría posible la incorporación de la nación a la legitimidad del Estado. La pugna por la titularidad de la soberanía no había hecho más que empezar y la idea de nación se convertiría en el concepto sobre el que habría de pivotar la confrontación antagonista que terminaría determinando la gramática política de la modernidad.

La titularidad del poder soberano, de hecho, había comenzado a ser cuestionada en virtud del hecho de tener "nación"; y ello tanto en su acepción territorial ("pertenecer" a un país), como en su acepción social (disponer de una condición distinta de la del monarca). La nación devino así la piedra de toque de un conflicto de soberanías en el que, por una parte, se reivindicaba el origen divino del linaje, mientras que, por otra, se fundaba en la dignidad de nacimiento el principio de igualdad. La prolongada guerra civil inglesa acabaría por encontrar una salida de compromiso al conflicto de soberanías mediante la conocida fórmula que atribuía la unidad del poder soberano a la figura constitucional "the King in Parliament".

Con todo, esta solución se articulaba, significativamente, sobre la exclusión de los súbditos de aquellas "naciones" sobre las que se ejercía el "imperio" (*empire*). Es de notar, en este sentido, que la noción de imperio indicaba, a la par, obediencia a la religión verdadera y oposición a la herejía (Greenfeld, 1992: 34). No es sorprendente, por lo tanto, que la fe católica (significativamente criterio privativo del derecho a portar armas en el marco de la constitución del poder soberano "inglés") deviniese un elemento constitutivo de las identidades colectivas que se habrían de configurar como nacionales en el decurso de la oposición al nuevo poder soberano (así el catolicismo en la identidad nacional irlandesa).

Pero si la Revolución Gloriosa (1688) había avanzado en Inglaterra un paso fundamental, la maduración de la gramática política de la modernidad proseguiría su marcha al otro lado del Atlántico cuando, en 1787 y recurriendo a la fórmula “nosotros, el pueblo” (*We the People*), las trece colonias “decidieron decidir” constituirse como un Estado. Este acto singular de rebelión contra el poder soberano metropolitano instituía una soberanía bien distinta a la del absolutismo, fundada en la asociación confederal de las colonias. Resulta importante destacar, en todo caso, el carácter plural y de difícil traducción que comporta este “nosotros, el pueblo”, que bien pudiera ser “nosotros, las gentes”, “nosotros, las multitudes” o, llegado el momento de la ruptura constituyente, “nosotros, la nación”; y que sólo al vincularse al nuevo poder soberano adquiriría su carácter ordenado y unitario como “pueblo”.

La constitución de los Estados Unidos, no obstante, dejaría igualmente abierta la resolución del modo de legitimación nacional para el Estado; toda vez que el concepto “pueblo” (*people*) era reivindicado sin que se pudiese derivar de la mente de los redactores del texto constitucional un referente territorial concreto de la idea de “nación” que fuese más allá de una difusa referencia a América. No por casualidad, todavía hoy, América es comprendida a la par como nación y continente, inscrita siempre en el sobrentendido del espacio abierto que prefigura la frontera móvil y recombinante de un poder que se quiere a la par constituyente y constituido (la *New Frontier*), constitucionalizada en el diseño institucional del federalismo revolucionario y constituyente en la permanente expansión de sus proliferantes unidades territoriales. Resulta difícil comprender la historia de la hegemonía norteamericana sobre el planeta sin haber comprendido primero la política de la potencia que efectúa, cuando menos en parte, su propio constitucionalismo.

### El Estado nacional como Estado nacionalizador

El vínculo de la nación al ejercicio del poder soberano no estaría completo, empero, hasta que el artículo primero de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* afirmase: “*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*”. Este “nacer” (pero también “nacer para permanecer”) dirime por fin la titularidad de la soberanía en beneficio del gobierno representativo y el *demos* unitario que éste recaba para su funcionamiento: el pueblo. Se concluía así el largo proceso de configuración de la nación como instancia de legitimación legal-impersonal del Estado, la “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) nacida de la existencia de un espacio público supralocal y sobre cuya identidad colectiva era posible articular la representación política.

De resultas de todo ello se completaba la subsunción de la reivindicación de la dignidad de nacimiento en el marco de un Estado de derecho, ahora ya sí, “Estado nacional” por su propio modo de legitimación. La nación devenía de esta suerte trasunto del pueblo y éste, a su vez, la entidad orgánica o, más precisamente, el cuerpo social sobre el que se habría de ejercer en adelante el poder soberano; un “poder de vida y muerte” (*vitae necisque potestas*) que no se podría entender ya sino como “biopoder”. Tal y como se dice en uno de los conocidos pasajes de Michel Foucault (1976: 179):

« Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende, va apparaître comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer ».

Con la biopolítica surge la normalización del cuerpo social, un ordenamiento más acabado, por interior, de la multitud; un informar la corporeidad mediante la socialización en las instituciones disciplinarias; y, con todo ello, el imperativo de determinar un canon de lo nacional (del ser sujeto de los derechos que instituye el Estado) o, si se prefiere, un patrón cultural fuera del cual sólo cabe esperar se opere una jerarquización civilizatoria sobre la monstruosidad y la barbarie. El Estado nacional se constituye, por consiguiente, como aquel orden y diseño institucional que facilita un ejercicio más eficiente del *imperium*; en lo sucesivo ya no sólo instrumento de la expansión de la fe verdadera, sino portador de la construcción del cuerpo social verdadero: el "pueblo" como cuerpo integrado por los nacionales. Es bajo esta óptica donde se nos revela toda la fuerza heurística de la obra de Hannah Arendt sobre los orígenes del totalitarismo: en ella se comprende ya la funcionalidad del racismo no como reivindicación nacional (como exigencia de la dignidad de nacimiento), sino como ejercicio nacionalista y nacionalizador de un poder soberano que decide sobre la organización de la vida. El imperialismo decimonónico, a fin de cuentas, no sólo se limitaría a acometer la homogeneización cultural interior, erradicando las expresiones culturales distintas (lenguas, tradiciones, folclores y cuantas expresiones desencajaran con la identidad nacional construida por el Estado), sino que encontraría fuera del Estado nacional, en el mundo por civilizar, un exterior constitutivo y legitimador de su propio orden interno.

### **Del Estado nacional al Estado multinacional: el proliferar de la multitud**

No obstante, de manera en cierto modo paradójica, si bien inequívoca, este vínculo biopolítico entre Estado y nación sería desvelado por los nacionalismos sin Estado en repetidas ocasiones a lo largo de los dos últimos siglos. Al denunciar la hegemonización y asimilación cultural sobre la que se fundaba el Estado nacional, los nacionalismos sin Estado denunciaban el carácter opresivo de una maquinaria soberana que, a la par, comenzaron a desear para sí como única vía para escapar a sus efectos. Por medio del recurso a la movilización social, algunos nacionalismos sin Estado han llegado incluso a provocar la ruptura del poder soberano y a completar diferentes procesos de secesión, fundando con ello sus propios estados nacionales.

Aun así, y a pesar de que la instauración de nuevos estados nacionales tuvo lugar en diferentes contextos geopolíticos (procesos de descolonización, fin de la Guerra Fría, etc.), los resultados siempre han sido semejantes, lo que equivale a decir que en rara ocasión el hecho de haberse asegurado un poder soberano se ha traducido en la elaboración de diseños institucionales y políticas públicas respetuosas con la diversi-

dad cultural. Antes bien, el Estado nacional siempre se ha demostrado, con independencia del grado de intensidad correspondiente a cada caso particular, un Estado nacionalizador.

Desde un punto de vista comparativo, sin embargo, resulta mucho más interesante la casuística opuesta, esto es, aquella en la que el resultado del contencioso entre naciones se ha llegado a situar en algún punto intermedio entre la realización plena del proyecto nacional del poder soberano y la secesión de alguna de sus partes para constituir un nuevo Estado nacional. Cuando tales circunstancias se han producido (piénsese, por ejemplo, en el caso de las democracias multinacionales europeas o en el caso de Canadá), la imposibilidad de resolver de manera definitiva el conflicto ha terminado obligando a readaptar los diseños institucionales del Estado nacional a alguna modalidad de política del reconocimiento.

Al fin y al cabo, la insalvable diferencia entre el número de estados y el número de entidades con potencia suficiente para reclamarse como naciones ha terminado por ser reconocida como una cuestión *de facto* (Keating, 2001); un punto de partida para la producción de nuevos diseños institucionales capaces de incorporar la política del reconocimiento antes que un mal inevitable. Las alternativas al modelo del Estado nacional, especialmente en su expresión unitaria y centralizada, se han hecho tanto más necesarias en un marco global en el que el poder soberano ha visto transformadas las condiciones contextuales en que ha venido operando desde su creación.

A pesar de todo, acaso sea conveniente recalcar que no porque haya ido progresando la globalización en las últimas décadas, han dejado los estados nacionales de ser estados nacionalizadores, ni tampoco han cesado los nacionalismos sin Estado de apuntar, de manera consiguiente, a la consecución del Estado nacional como objetivo político prioritario. Lo interesante, empero, desde una perspectiva que aspire a redimensionar el conflicto nacional en un mundo globalizado estriba en el carácter derivado que se sigue del desplazamiento progresivo de los escenarios del antagonismo a los niveles global y regional/local. En el terreno de lo concreto ello se ha traducido, por una parte, en un reforzamiento de los nacionalismos de ámbito subestatal; y, por otra, en una pérdida del margen de maniobra del que antaño disponían los estados nacionales debida a su actual integración en ámbitos institucionales supraestatales (el caso europeo muestra ejemplos en este sentido particularmente ilustrativos). Por ello mismo, la tensión entre el poder soberano y la nación contenida por el Estado se ha hecho improrrogable con el progreso de la globalización.

### **Más allá del Estado nacional: fin del monismo y política del reconocimiento**

Una de las grandes utilidades de la nación, en cuanto que instrumento capaz de producir una legitimidad fundada en el vínculo impersonal con la ley, fue precisamente la de favorecer de manera extraordinaria los procesos de acrecentamiento de los espacios de influencia del poder soberano (De Jouvenel, 1972). De manera consecuente, las dimensiones

del antagonismo también discurrieron en aumento, progresando de manera proporcional a la ampliación de los ámbitos de influencia del Estado nacional (hacia el interior tanto como hacia el exterior) y, más allá de éste, abriendo escenarios de conflicto de imposible gestión dentro de sus propios parámetros de legitimación. Incluso la moderna arena internacional, heredera del orden westfaliano, ya que estaba fundada sobre la base de las “relaciones internacionales” (relaciones entre estados nacionales), la “nación del Estado” (*Nation-state*) se ha visto cuestionada finalmente como espacio para la resolución de los conflictos en el ámbito global; y muy especialmente después de que el 11-S y el inicio de la denominada “guerra contra el terrorismo” dieran vía libre a la excepción como paradigma gubernamental (Agamben, 2003).

Así, por ejemplo, la globalización ha comportado dinámicas migratorias que han modificado substantivamente la composición cultural de las sociedades contemporáneas, superponiéndose a las sedimentaciones históricas de los antiguos conflictos nacionales. La complejidad de estas dinámicas se hace tanto mayor cuanto lejos de haberse desarrollado de manera regulada por los previsibles cauces institucionales en el marco de las políticas públicas correspondientes, su particular genealogía nos remite a prácticas disruptivas y a-legales, cuando no directamente contrapuestas al marco institucional del Estado nacional. El incremento de la diversidad cultural en las sociedades de hoy no sólo se presenta, pues, como un proceso que dista de haber agotado su potencialidad, sino que a menudo ésta misma se radica fuera del marco institucional del Estado nacional y, por ende, se refuerza con la propia globalización.

De esta suerte, el aumento de la multiculturalidad comporta en la actualidad un desafío todavía mayor, si cabe, al monismo sobre el que se funda la ciudadanía del Estado nacional. De hecho, no sólo cuestiona cualquier concepción monista de la ciudadanía mediante el incremento de la complejidad cultural de las sociedades, sino que, a la par, introduce una presión externa y transversal al propio Estado nacional que se desenvuelve, empero, en la misma línea de tensión local-global que comporta la instauración de la gobernanza o modo de mando que hoy progresa socavando sus cimientos institucionales.

En efecto, allí donde los nacionalismos sin Estado todavía operaban en unas dimensiones inferiores, pero inscritas “dentro” del dominio institucional de Estado nacional (reivindicando una soberanía propia), la globalización ha abierto las puertas a conflictos que se dirimen, a la par, en escalas inferiores (a nivel micro o molecular como los procesos migratorios) y superiores (a nivel macro o molar como los procesos de subjetivación globales –por ejemplo, el islamismo), pero externas por igual al mencionado dominio. Las dinámicas globales atraviesan así las antiguas tensiones constitutivas de la multinacionalidad (por ejemplo, entre españoles y vascos, gallegos y catalanes), creando nuevos antagonismos (por ejemplo, entre “hispanos” de origen latinoamericano y vascos, gallegos y catalanes) y una proliferación subsiguiente de subjetividades que reivindican de manera novedosa, como si de una “multitud de naciones” se tratase, una misma dignidad de nacimiento. En definitiva, no es ya sólo que a la gestión de la multinacionalidad se le haya venido a añadir la gestión de la multiculturalidad como una problemática diferenciada (o cuando menos analíticamente discernible), sino que, a mayores,

ambas problemáticas se entrecruzan complicando de manera creciente los antagonismos basados en las identidades culturales, desarrollando el complejo entramado identitario y resolviéndose en una proliferación que escapa a cualquier reificación óptica.

Las cosas así, más parece que los conflictos nacionales hayan de competir por incorporar a sus matrices movilizadoras respectivas modalidades nuevas y más eficientes de una política del reconocimiento. En un marco de competencia multinivel en el que la política del reconocimiento genera ventanas de oportunidad para los flujos migratorios, los procesos de movilización nacionalistas pueden verse reforzados o cuestionados en función de su capacidad integradora tanto como de su capacidad para generar xenofobia. De manera correlativa, los estados nacionales que no adapten sus patrones identitarios a este contexto de concurrencia multinivel inducido desde lo global, habrán de terminar haciendo frente a una fragmentación que, lejos de responder a la lógica fractal de una comprensión monista de la ciudadanía, responderá más bien a la proliferación ontológica rizomática de singularidades irreducibles a la lógica institucional del Estado nacional.

### **Diseños institucionales en la Era Global**

Llegado este punto, acaso sea conveniente incidir en el hecho que la comprensión de los nuevos escenarios en que se han de producir diseños institucionales adaptados a la complejidad creciente de las sociedades contemporáneas no debe limitarse exclusivamente a la determinación óptica de las singularidades nacidas de la globalización, sino que se ha de reconocer como un territorio de proliferación ontológica en el que las singularidades no se pueden nunca abordar como identidades cerradas o autoreferenciales. El ejemplo de la revuelta reciente de las *banlieues* francesas demuestra en este sentido los riesgos de la inflexibilidad de una identidad republicana fundada en una concepción monista estricta de la ciudadanía. El reforzamiento del autoreferencialismo deviene así el efecto paradójico de una política que se predica inspirada por una voluntad integradora sin reconocimiento o, por decirlo más crudamente, directamente negacionista más allá del asimilacionismo de otrora.

Con todo, en la alternativa opuesta que nos ofrecen hoy las democracias liberales, un pluralismo limitado, aun cuando pudiera constituir un punto de partida adecuado a la política de reconocimiento, se arriesga, por su parte, a carecer de la fluidez y capacidad de adaptación suficientes para poder responder al desafío de la multiculturalidad en las sociedades multinacionales. La introducción de asimetrías institucionales reconocedoras de la multinacionalidad, ciertamente, podría coadyuvar a amortiguar los efectos derivados de la competencia intrasoberanista dentro del Estado nacional (de aquellos nacionalismos aspirantes a un poder soberano frente a sus estados nacionales respectivos) en su adaptación a un marco antagonista global. No obstante, las asimetrías podrían revelarse insuficientes si los diseños institucionales no dispusiesen de la capacidad de adaptación requerida por los niveles de conflictividad correspondientes y éstos, inevitablemente, dependerán del grado de reconocimiento implícito en la institucionalización de la política de la diferencia.

## Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *État d'exception*. París: Seuil, 2003.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Edición revisada, Londres y Nueva York: Verso, 1991.

DE JOUVENEL, Bertrand. *Du pouvoir*. París: Hachette, 1972.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.

KEATING, Michael. "So many, so few states : territory and nationalism in the Global Era". En: A. G. Gagnon y J. Tully (eds.) *Multinational democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 39-64.

GREENFELD, Liah. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

MÁIZ, Ramón. "El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el "nacionalismo liberal". *Revista Española de Ciencia Política*. No 3 (2000). P. 53-76.

NEGRI, Antonio. *El poder constituyente*. Libertarias/Prodhufi: Madrid, 1994.

TILLY, Charles. *Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990)*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

VIRNO, Paolo. *Grammatica della moltitudine*. Roma: DeriveApprodi, 2002.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel III. ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?

Institucionalización, interculturalidad y mediación ciudadana o natural: reflexiones desde un proyecto en curso

Albert Moncusí Ferré

### Albert Moncusí Ferré

*Profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social,  
Universidad de Valencia*

Este texto parte de la participación en un proyecto integrado en un programa europeo cuya financiación ejecutan varios municipios y que es llevado a cabo por diversas ONG. Vamos a abordar cuestiones de carácter epistemológico y teórico. En el primer caso, se explicarán las dificultades derivadas de la participación en un mismo proyecto de agentes con discursos y posiciones contrastadas, respecto a la inmigración. Se verán, además, distintas tensiones surgidas a partir de la vertiente institucional del propio proyecto.

En cuanto a lo teórico, se aportará una reflexión sobre la definición de los conceptos de interculturalidad y mediación ciudadana o natural. En este apartado se tendrá especialmente en consideración el contraste entre un uso social de esos mismos conceptos por parte de los agentes implicados y esa definición teórica efectuada por los investigadores. Reflexionaremos, en especial, sobre la diferencia entre acompañar la noción de “mediación” de “natural” o de “ciudadana”.

### El programa City to City

A mediados de 2006, el Ayuntamiento de Valencia, a través del CAI (Centro de Apoyo a la Inmigración<sup>1</sup>) sacó convocatorias públicas para proyectos que se enmarcaban en el programa *City to City*<sup>2</sup>, que impulsa la UE. Este consiste en un conjunto de iniciativas que ponen en relación gobiernos locales de distintos países para intercambiar experiencias y metodologías de cara a abordar la inmigración en lo que se refiere al mercado de trabajo, la discriminación social y la integración sociocultural.

La convocatoria del Ayuntamiento incluía un subprograma titulado “Municipios multiculturales y multiétnicos e integración sociocultural”, cuya principal línea de trabajo era la promoción de la diversidad y de las relaciones interculturales. Entre los objetivos específicos que se planteaban estaban: el fomento de la convivencia entre culturas que comparten los espacios en los barrios de la ciudad; prevenir conflictos derivados de la convivencia intercultural; favorecer la plena integración social de los inmigrantes a partir de condiciones que la favorezcan; intervenir en conflictos con estrategias de mediación; apoyar el trabajo realizado desde los

1. El CAI es un centro municipal de atención a la inmigración que funciona desde 2004. Tiene por objetivos: apoyar la intervención de los equipos de servicios sociales de la ciudad; impulsar y coordinar las actuaciones de las Áreas Municipales implicadas en la ejecución del I Plan Municipal para la Integración de la Inmigración (áreas Información, Orientación y Asesoramiento, Vivienda, Educación y Cultura, Sanidad, Empleo, Mujer, Deportes y Actividad Física y Participación y Asociacionismo); facilitar la coordinación de actuaciones de Administraciones Públicas y Entidades de Iniciativa Social, en Valencia; y estructurar un sistema coordinado de atención social de primera acogida de la población inmigrante sin domicilio, en Valencia.
2. Se pueden encontrar los detalles del proyecto en la web <http://www.interregc2c.net/>.

*Agradezco los comentarios de Carlos Giménez hechos sobre esa primera versión, en aquel foro, a partir de los cuales he introducido algunos cambios.*

sistemas de protección social; favorecer la participación de la población; fomentar la institucionalización del mediador intercultural; y crear redes de mediación natural en los barrios.

En el caso de Valencia, las entidades AVAR (Asociación Valenciana de Ayuda al Refugiado), Movimiento contra la Intolerancia y Psicólogos sin Fronteras obtuvieron la financiación del programa con la propuesta de un proyecto de promoción de la mediación natural o ciudadana en los barrios de Orriols y Ruzafa, de Valencia. La candidatura incluía nuestra colaboración en asesoramiento e investigación. Nuestra labor ha ido en varias direcciones. Primero, hemos formado a un equipo de técnicos de las ONG (trabajadores sociales, psicólogos y pedagogos) para realizar entrevistas cualitativas. En segundo lugar, hemos realizado entrevistas y grupos de discusión. Una tercera tarea ha consistido en participar en reuniones de asociaciones para proponer ideas en la organización de actividades. En cuarto lugar, hemos participado en una jornada de intercambio de experiencias en mediación cultural y escolar. Por último, hemos colaborado en la redacción de memorias e informes y en algunos seminarios de trabajo del equipo europeo en el que se incluía el proyecto. Todas estas tareas se encuadran en un asesoramiento externo, aunque nuestra intención es participar en un debate sobre los resultados y trasladar a la administración, y concretamente al CAI, propuestas de medidas para la mejora de la convivencia, siempre y cuando las entidades de los barrios y el proyecto las consideren oportunas. No se ha seguido un modelo preestablecido de investigación-intervención. Básicamente la cuestión ha consistido en trabajar en el conocimiento del entorno social de intervención y dinamización de entidades siguiendo pasos que se pueden incluir en modelos de cambio social y organizacional como el *visionig* o el *appreciative inquiry*. En ambos casos se trata de obtener de los miembros de una comunidad u organización propuestas de cambio para la mejora futura de su entorno y existencia.

La elección de los dos barrios mencionados coincidía con un interés en la intervención en ellos por parte del CAI que ya puso en marcha anteriormente allí algunas iniciativas de sensibilización<sup>3</sup>. Son barrios con una proporción de población extranjera superior al 12,4% que es la media de la ciudad (17,5% Ruzafa, 24,3% Orriols) y caracterizados socialmente como "multiculturales" por su asociación en los medios de comunicación y la visión de los vecinos de Valencia con la concentración de extranjeros y, en particular, con ciertas prácticas comerciales, religiosas, de sociabilidad y reacciones xenófobas y contraxenófobas. Esa visión aparece en algunas de las entrevistas realizadas en el marco del mismo *City to city*<sup>4</sup> por un equipo de la Universitat de València y de las tres entidades involucradas en él.

Dado que sobre el barrio de Ruzafa existía un estudio previo en profundidad<sup>5</sup>, sólo se demandó una intervención puntual a través de algunas entrevistas. Para el barrio de Orriols se consideró necesaria, además de éstas, una intervención de potenciación de la participación social y algunos grupos de discusión. Aquí es donde se ha demandado mayor intervención por parte de los investigadores de la UV. Nuestras reflexiones partirán de este caso.

3. En particular, la llamada "Carpeta educativa", consistente en recursos para la educación intercultural llevados a escuelas de ambos barrios, con participación de varias ONG y unas jornadas de interculturalidad en Ruzafa.

4. Por el momento se ha realizado un total de 32 entrevistas a vecinos/as de Ruzafa y Orriols, 17 en el primer caso y 14 en el segundo. 21 eran de nacionalidad española y el resto extranjeros. Por otra parte, 5 de ellos procedían del mundo asociativo con el cual, además de algunas entrevistas más, se está estableciendo contacto en reuniones organizativas de eventos vinculados al proyecto.

5. En aquel momento estaban publicados diversos artículos que tocaban aspectos desarrollados en una tesis doctoral (Torres 2005) a partir de la cual el autor ha publicado un libro recientemente (Torres 2007).

## Cuestiones epistemológicas: construcción de otredad y relación con el poder institucionalizado

Nuestra colaboración en el proyecto *City to city* plantea al menos dos problemas epistemológicos sobre los que me gustaría reflexionar: la construcción de la otredad y las relaciones del investigador con el poder institucionalizado.

En cuanto al primer problema, la mayor parte de agentes relacionados con el proyecto que nos ocupa –técnicos del CAI, vecinos y miembros de asociaciones y ONG– parten de la asunción de que la presencia de población “no autóctona” en su entorno cotidiano introduce en él la diferencia étnica como dimensión particular, además de constituir un problema que hay que afrontar. Los vecinos españoles del barrio se perciben como “autóctonos”, incluso cuando se trata de descendientes de inmigrantes procedentes de otros lugares de España<sup>6</sup> y perciben a quienes llegan de otros países como “inmigrantes”. El interés de las administraciones local y europea en la intervención social en materia de inmigración confluye en la caracterización de la persona inmigrante como “otro” cultural.

Al interés y reflexión de las administraciones, vecinos, ONG y otras asociaciones en torno a los procesos migratorios se suman los de los antropólogos. La especificidad de la antropología como disciplina radica en la consideración de lo universal y lo particular de la humanidad, al tener siempre en cuenta que frente a unas prácticas culturales y unas sociedades, se contraponen otras distintas. Los procesos migratorios configuran escenarios en los que esta mirada antropológica resulta pertinente, ya que están constituidos por formas de contacto con esa otredad.

Así las cosas, se nos presenta un importante reto epistemológico. En su introducción a un trabajo colectivo, Hernández y Pedreño (2005) advierten de que las lógicas de funcionamiento de la sociedad receptora están detrás de problemas de exclusión y vulnerabilidad social que sufren los inmigrantes. Los autores basan en ello el título de la obra y de unas jornadas de estudio que la precedieron: “la condición inmigrante”. Por nuestra parte, creemos que esa condición consiste en que quienes son considerados como personas que se han desplazado entre dos territorios de estados distintos pueden experimentar desarraigo, incertidumbre y formas de exclusión por esa consideración. La condición inmigrante se asigna al sujeto como si fuera la única sobre otras (laboral, vecinal, de género, de clase social, ciudadana) de las que participan tanto él como los “autóctonos”. Quien la experimenta, se ve apremiado a abandonar prácticas, creencias, valores y conocimientos propios o a dar explicaciones de ellos a otras personas que los consideran extraños. Simultáneamente, aunque alguna de esas concepciones y prácticas sean parecidas o idénticas a las que cotidianamente desarrollan los “autóctonos”, difícilmente se asociará con ellas al sujeto “inmigrante”. El reto epistemológico radica en evitar contribuir al surgimiento y desarrollo de esta condición inmigrante, desde la investigación y la intervención social.

6. Merece especial mención que, según datos del servicio de estadística del Ayuntamiento de Valencia para 2005, solamente un 48,1% de la población del barrio de Orriols hubiera nacido en la ciudad.

Por el momento, en el proyecto estamos viendo algunos obstáculos y facilidades para superar este reto. Entre los primeros está la percepción que se desprende del discurso de alguno de los técnicos de ONG con los que colaboramos y buena parte de representantes de asociaciones de Orriols con los que hemos trabajado, de que, por decirlo de algún modo, la responsabilidad de la convivencia y de las relaciones interculturales es del otro y de aquellos que son conscientes de su “verdadera” existencia como un ser portador de prácticas más o menos tolerables, extrañas y/o admirables. Veámoslo a partir de un caso concreto. El pasado 17 de junio, se organizó una jornada bajo el título “Orriols vive y convive”, auspiciada por el *City to city*. Para prepararla se hicieron diversas reuniones con asociaciones, a las que asistimos. El evento se concibió como una “jornada de encuentro intercultural” en la que distintas entidades (ONG, asociaciones de ecuatorianos, Centro Cultural Islámico, Asociación de Comerciantes, AAVV, AMPAS...) podrían conocer recíprocamente sus objetivos y actividades y presentarse al barrio. Algo que vinculaban a la consolidación de la convivencia interétnica en él.

Durante las reuniones surgieron un par de debates interesantes. Por un lado, una representante de una de las asociaciones de vecinos y la de una asociación de mujeres del barrio preguntaron al delegado del Centro Cultural Islámico si sabía algo sobre mujeres que eran vistas cerca del local de esta entidad, totalmente cubiertas de pies a cabeza, a excepción del rostro. A la vez, se lamentaron del riesgo de que se perdiera la libertad que ellas –las mujeres españolas– habían ganado en los últimos decenios. El interpelado respondió que no sabía si se trata de miembros de la asociación y que podrían ser personas que asistían al oratorio del que disponen en su local. El otro debate fue sobre la pertinencia de contactar para la organización de actividades con un colegio concertado del barrio en el que, en contraste con los demás centros del barrio, tiene una escasa matrícula de alumnado extranjero. Mientras un sector de los asistentes sostenía que los dirigentes de esa escuela se jactaban de tener poco alumnado extranjero y que ello presuponía una falta de sensibilidad para lo que se estaba organizando allí, otros creían que valía la pena contactar con el centro aunque fuera para que, de algún modo, se recordara a sus dirigentes un aspecto de la diversa realidad social de barrio. La misma cuestión de toma en consideración del colegio se discutió también en una reunión de trabajo entre técnicos de ONG e investigadores de la Universidad de Valencia, al plantear el interés que podría tener entrevistar a personas del colegio en cuestión. Por ahora, el centro ha quedado al margen de las actividades e investigaciones.

En el primer debate hallamos una percepción que pivota sobre cierta imagen homogénea del otro, como si se tratara de un negativo del “nosotros”. Se le considera como sospechoso de alentar formas de coartación de libertad que uno mismo considera no practicar en absoluto. Ello simplifica las cosas, puesto que las categorías a las que se reduce a “los otros” y “nosotros” siempre son más sencillas que la realidad a la que se refieren. En el segundo debate, se considera que solamente debe ser tenida en cuenta la percepción de aquellos de “nosotros” que se muestran receptivos frente a la presencia de “los otros” o que, al menos, tienen más o menos contacto con ellos.

Son ejemplos de posiciones que dificultan la superación del reto epistemológico planteado. Por una parte, se piden explicaciones a

alguien por su definición como “inmigrante”, en este caso, musulmán. Por otra parte, nos encontramos con un planteamiento que deja de lado la perspectiva de un actor social porque se considera que no es receptivo a la inmigración, ignorando su papel relevante en las dinámicas sociales que configuran formas de exclusión del inmigrante. Ignorar dicha posición significa dejar de lado a uno de los actores que protagonizan la segregación escolar de los inmigrantes. Un actor que tiene un papel en la reproducción de una realidad en la que se configuran mundos contrapuestos para autóctonos y para inmigrantes.

En cuanto a los aspectos que permiten rehuir la contribución a la consolidación de la condición inmigrante, encontramos también un par de ejemplos ilustrativos. Los participantes en las reuniones de preparación de la jornada a la que hemos hecho referencia coincidieron en la necesidad de reivindicar mejoras de infraestructuras y servicios en el barrio y en la necesaria participación de los vecinos en las asociaciones, plataformas y mesas coordinadoras de entidades existentes en el barrio. De esta manera, se hizo hincapié en el entorno social en el que se encuentran “nosotros” y “los otros”, contribuyendo a la construcción de una condición vecinal y ciudadana que se tendría en cuenta en detrimento de la condición inmigrante.

El segundo ejemplo radica en la construcción, en aquel evento, de un escenario de interacción entre personas de distintos orígenes. La referencia a aspectos más o menos estereotipados (bailes, banderas, danzas...) como representación de colectivos étnicos sirvió para establecer una comunicación entre sujetos, en una demostración del principio que expuso Barth (1976), según el cual las diferencias étnicas no desaparecen con el contacto interétnico, sino que persisten en buena medida gracias a él. La autoadscripción y la categorización étnica son un recurso simbólico para el contacto y para la construcción de una práctica conjunta. Ello permite ver la reificación culturalista como paso de algo más. Tanto las entidades responsables del *City to city* como las que organizaban la jornada coincidían en considerar que ese “algo” era un encuentro y participación social que fomentaría la convivencia en Orriols. Lo que acabamos de contar conlleva el riesgo de poner el acento en la condición inmigrante por la vía de destacar prácticas exotizantes pero, en contrapartida, podría suponer el establecimiento de nuevas relaciones entre personas de distintos orígenes y su participación en entidades del barrio.

El segundo problema epistemológico a tener en cuenta era el de las relaciones del investigador con el poder institucionalizado. En este punto, debemos decir que suscribimos la definición del proceso de institucionalización sugerida por Berger y Luckman (1988). De modo que lo consideramos como la consolidación de algo en un orden de roles, normas y rutinas socialmente aceptado así como dado por descontado. Se trata de un proceso que forma parte de la objetivación de la realidad social, generando seguridad y reduciendo la incertidumbre. Si hablamos de “poder institucionalizado” nos referimos a dos cosas. Primero, al conjunto de disposiciones, medidas y discursos que se aplican sobre la resistencia real o potencial de otras o contra el resultado de estas, en forma de circunstancias contextuales. En segundo lugar, sugerimos que ese conjunto está aceptado ampliamente como algo prácticamente

automático. Ello conlleva, sin embargo, medidas de control que no siempre son bien recibidas y un esfuerzo para la legitimación de las propias prácticas que hace que siempre se pueda sospechar de algún interés oculto tras proyectos y medidas públicas.

El terreno en el que nos movemos en nuestro proyecto es el de la participación social, entendida como la implicación de varios sujetos para intervenir conjuntamente en la toma de decisiones, la organización de los asuntos públicos y, en general, la vida social de un grupo del que se sienten partícipes (Gadea 2005; Giménez 2005). Nos hallamos frente al ejercicio de formas de poder que no siempre confluyen con los de la Administración, en cuanto a intereses, procedimientos y finalidades. Algunas de las entidades de los barrios de Orriols y Ruzafa muestran reticencias a colaborar con el proyecto justamente porque detrás está la Administración. Unas entidades rehuyen su financiación para escapar de una posible utilización legitimadora por parte del gobierno municipal o como forma de protesta frente a la falta de medidas públicas que se reclaman en infraestructuras u otros aspectos. En otros casos, hemos encontrado oposición a colaborar en un proyecto financiado por la Unión Europea, por considerar a ésta como una entidad que lleva a cabo medidas de control de flujos migratorios y vigilancia fronteriza excesivamente rígidas.

Como investigadores, hemos tratado de sostener nuestra independencia en relación con aquellas entidades que nos financian, lo que no siempre es fácil, máxime cuando la misma Administración municipal valenciana y el partido que la gobierna (PP), en su gestión autonómica, sostienen prácticas coercitivas frente a población inmigrante y una política de infraestructuras a escala local que despiertan controversia entre algunos agentes de los barrios considerados<sup>7</sup>. Nuestro argumento básico pasa por plantear que tanto nuestros objetivos como los de los técnicos municipales y de las ONG consisten en colaborar en la lucha contra la exclusión social, con los recursos disponibles y que, en todo caso, no dejaremos de sugerir una mayor disposición de recursos cuando se estime necesaria.

A todo lo expuesto, se suman las prácticas de la Administración como organismo, que conllevan dos procesos que no facilitan precisamente el trabajo. En primer lugar, se produce un proceso de mercantilización de la intervención social mediante subvenciones que generan competencia entre entidades en la gestión de actividades y proyectos y hacen que no siempre se les diferencie claramente de la Administración. En segundo lugar, la burocratización en la gestión de proyectos públicos hace que la labor sea poco ágil, especialmente cuando se trata de la Unión Europea, que exige, por ejemplo, una coordinación transnacional y el avance de gastos y su facturación antes de facilitar dinero. Lo primero es difícil cuando se parte de proyectos diseñados por separado y con equipos formados por gente muy distinta en cuanto a perfil profesional y objetivos. Lo segundo es un obstáculo para la labor de ONG con presupuestos relativamente reducidos. Mientras sobre el papel existe una holgada financiación, la realidad del día a día acaba siendo muy distinta. Máxime cuando se exige un mínimo de "transnacionalidad" que representa costes en viajes que deben cubrirse de antemano. En este caso, las dificultades acaban siendo ajenas a un investigador que poco o nada puede hacer frente a ellas.

7. Son ejemplos de ello, el retraso en la construcción de un nuevo centro de salud o la expulsión por la fuerza de inmigrantes de una zona del parque del río Túria sin una alternativa estructural de alojamiento temporal en la ciudad para ellos y de cuya futura creación, por otra parte, parecía haber constancia escrita en el Pacto Valenciano por el Crecimiento y el Empleo (Pavace), firmado por el gobierno autonómico con UGT y CCOO, en 2001. Concretamente, constaba el compromiso de crear 12 centros de acogida temporal de inmigrantes "en zonas urbanas con población inmigrante relativamente elevada y próximas al litoral" (*El País*, 29/07/07). Finalmente, el gobierno se limitó a crear centros de atención que derivaban, entre otros, a servicios de alojamiento ya disponibles con anterioridad y que incluyen los albergues para personas sin techo.

## Interculturalidad y mediación: conceptos clave

A las dificultades epistemológicas planteadas, se añade la necesidad de operativizar conceptos que en algún caso son usados por otros actores en un sentido algo distinto al que utilizamos. Vamos a referirnos concretamente a las nociones de interculturalidad y mediación y, específicamente, “mediación natural o ciudadana”.

El vocablo interculturalidad y el adjetivo intercultural aparecen con frecuencia en programas y planes públicos. Por ejemplo, el Plan Valenciano de Inmigración utiliza el concepto en referencia a un proyecto de contacto deliberado, planificado, “entre culturas”, en la educación y la formación, sobre todo, y asociado a expresiones como “respeto a la diversidad cultural”, “construcción de una cultura cívica compartida”, “interrelación”, “mestizaje”, “convivencia”, “competencia en múltiples culturas”, “solidaridad”, “acercamiento”, “diálogo” o “mediación”.

En trabajos recientes, Delgado (2007a y 2007b) ha advertido contra el uso hegemónico de buena parte de esas expresiones, en el contexto de un multiculturalismo o interculturalismo erigidos en “ideologías racistas por antonomasia, aquellas que están haciendo más para sustituir el viejo y desacreditado racismo biológico por otro basado en el determinismo cultural, mucho más eficaz que el primero para mostrar como naturales e irrevocables las diferencias humanas” (2007b:1). Ello sucede cuando se evita afrontar cuestiones jurídicas, económicas o de otra índole y dinámicas sociales que generan desigualdad y exclusión social bajo la coartada de fomentar las buenas relaciones “interculturales”, pero también porque se usa como referente un concepto de cultura relativo a entidades colectivas supuestamente homogéneas, objetivables e integradas que en realidad sólo existen como constructo ideológico y son susceptibles de erigirse en variables que justifican desigualdades sociales (Delgado, 2007a y 2007b; García, 2007). Si partimos de la definición antropológica de cultura, ésta constituye “una organización contextual de los recursos a los que recurren los individuos para solucionar sus problemas cotidianos” (García, 2007:206). Esta definición es incompatible con aquel uso del vocablo “intercultural” y todas sus variantes. Resulta más útil considerar la interculturalidad como el proceso de construcción de una organización contextual a partir de prácticas y discursos usados por sujetos que los reconocen como distintos. Un proceso que puede devenir proyecto cuando se objetiva el contacto y aquellos sujetos se hacen conscientes del mismo, descubriendo que no existen prácticas culturales ni culturas en abstracto, sino que éstas siempre son realizadas por sujetos concretos y que tienen sentido en un determinado contexto.

La jornada intercultural a la que hemos hecho referencia antes se concibió, en parte, como un escenario para tópicos más o menos descontextualizados de su práctica cotidiana, lo que constituye un riesgo. Sin embargo, transmitir ese inconveniente a sus organizadores nos pareció poco menos que imposible, por lo que nos contentamos con el uso de los tópicos para el contacto social. El reto consiste en ir más allá de esa escenificación. Si la interculturalidad se reduce a la reiterada representación de prácticas distintas por parte de organizaciones sociales y administraciones, no se está haciendo más que institucionalizar una diferencia cultural elogiada.

En este punto podemos enlazar, como veremos en seguida, con la noción de mediación. La finalidad del proyecto *City to city* consiste en establecer formas de “mediación natural”. Pero, ¿qué se entiende por ésta? De entrada, suscribimos una definición de mediación como “proceso dinámico de enseñanza-aprendizaje de pautas de adaptación a la resolución de problemas, que podríamos identificar con la socialización o la enculturación” (García Castaño y otros 2006:15). Es una actividad subjetiva cotidiana que surge en la relación entre sujetos individuales o institucionales, en la interiorización de conocimientos que permiten llevar a cabo esa misma relación. De algún modo, pues, todo el mundo es mediador, en el ejercicio de conocimiento entre sí mismo y el mundo que le rodea y, más particularmente, entre sí mismo y miembros de su grupo –enculturación– o en relación con miembros de otros grupos –aculturación.

Pese a ese carácter cotidiano de la mediación, ésta puede ser también una actividad objetivada; planificada y realizada de forma deliberada, de manera que se definen la situación en la que se interviene, la forma de intervención y los recursos que serán necesarios para ella. Esa mediación objetivada es fruto de especialización para afrontar situaciones en las que se identifican dificultades de enculturación o de aculturación. El *City to city* propone una mediación natural e intercultural. Lo segundo es “una modalidad de intervención social en y sobre situaciones de multiculturalidad, orientada hacia la consecución del reconocimiento, entendimiento, convivencia y adaptación mutua entre actores sociales o institucionales etnoculturalmente diferenciados y mediante el ejercicio del rol de intermediario/a entre las partes involucradas” (Giménez 1996). El agente mediador actúa en la prevención o resolución de conflictos cuyas causas se interpretan bajo el tamiz de la diferencia cultural o bien que se encuentran efectivamente en una incomunicación por desconocimiento de códigos culturales o lingüísticos o por prejuicios de los interlocutores, sean éstos individuales o institucionales (profesionales de servicios sociales, sanitarios, policía local...). Cuando esta labor no se realiza como una tarea específica relacionada con un rol profesional e institucionalizado, nos hallamos ante el ejercicio de formas de mediación natural o ciudadana<sup>8</sup> protagonizadas, fundamentalmente, por organizaciones sociales y por algún individuo en el contexto laboral o vecinal.

Al adoptar una dimensión intercultural, la mediación se convierte en una estrategia insertada en nuestra manera de entender la interculturalidad como un proceso de creación de un contexto de sentido. En lugar de dar por sentadas diferencias irreconciliables entre entidades homogéneas, se genera un espacio de comunicación tejido de la incertidumbre y la visión relativista que puede generar la conciencia de la heterogeneidad cultural.

Las entidades implicadas en el *City to city* intentan realizar una mediación preventiva con la promoción del encuentro y la participación social para reducir distancias entre sujetos pero también con instituciones. La labor coincide con la forma cómo Tietze, Poli y Buono (2000) han caracterizado el objeto de la mediación social en varios países europeos. Es decir, como una estrategia para afrontar carencias institucionales (por políticas específicas y por falta de comunicación con el ciudadano o lejanía de la Administración), racismo y xenofobia como formas de exclusión social y gestión de la diversidad (reconocimiento de diferencias, afirmación de identidades, acomodación y comunicación social). La línea de trabajo

8. Aunque tratamos ambas expresiones –“natural” y “ciudadana”– como sinónimos, nos parece más adecuada la segunda. Permite evitar que se pueda creer que la mediación es fruto de habilidades y capacidades innatas y sugiere, en cambio, que depende de la agencia activa de la sociedad civil.

pasa por explorar aquellas carencias y las formas de racismo y xenofobia que provienen de incomunicación, desconocimiento y prejuicios propios de quien caracteriza a los vecinos inmigrados bajo el tamiz de la condición inmigrante que hemos descrito con anterioridad. Y no sólo eso, sino también por conocer la respuesta que se les da desde la sociedad civil del barrio y las instituciones locales.

La mediación es, pues, una interesante herramienta, aunque cabe advertir también del riesgo de convertirla en una argucia discursiva para evitar medidas políticas en terrenos como infraestructuras urbanas, vivienda, derechos de ciudadanía, trabajo o educación. Por otra parte, en su vertiente “natural” o “ciudadana”, tiene también una doble cara. Por un lado, conlleva un trabajo de potenciación de una agencia ciudadana presente en organizaciones sociales, lo que representa una intervención sobre el contexto de inserción social de los nuevos vecinos. Por otro, sin embargo, puede representar que los poderes públicos dejen en manos de la sociedad civil una responsabilidad que puede que sea suya, rehuendo la posibilidad de ofrecer un servicio de mediación profesional y de dotarlo de todos los recursos que sean necesarios. Por ahora estamos estudiando si es suficiente con alguna estructura de mediación ciudadana y, en su caso, colaborar a su consolidación o si, por el contrario, es necesaria la labor de un servicio de mediación profesional.

## Conclusiones

Hemos planteado una reflexión sobre dos problemas epistemológicos y dos conceptos teóricos cuyo abordaje nos parece imprescindible para orientar tanto políticas institucionales sobre integración social de inmigrantes como investigaciones sobre ese tema.

La construcción de la otredad y las relaciones del investigador con el poder institucionalizado han sido los problemas abordados. Sobre el primero, hemos dicho que administraciones, vecinos, ONG y otras asociaciones se suman a los antropólogos en un interés por la inmigración que, además de problematizarla, la pueden convertir en una cuestión excesivamente abordada *per se*, hasta el punto de que dichos agentes pueden contribuir a la constitución de lo que hemos denominado “condición inmigrante”. Es decir, al hecho de que quienes son vistos como personas que se han desplazado entre dos territorios de estados diferentes puedan sufrir, por ello, desarraigo, incertidumbre y exclusión. Hemos visto algunos obstáculos y facilidades para superar este reto. Las primeras han sido la percepción, por parte de representantes de algunas de las asociaciones con las que hemos trabajado, de que la responsabilidad de la convivencia y de las relaciones interculturales es del “otro” y de quienes son conscientes de su condición de portador de prácticas más o menos tolerables, extrañas y/o admirables. Para evitar esta dificultad, hemos planteado que deben ser tenidos en cuenta tanto los agentes que consideran que trabajan para la integración social de los inmigrantes como aquellos que no lo hacen. Hemos planteado, también, que debe tenerse en cuenta el entorno social en el que se encuentran “nosotros” y “los otros”, contribuyendo a la construcción de una condición vecinal y ciudadana alternativa a la condición inmigrante. Paradójicamente, a ello puede contribuir también

la reificación culturalista hegemónica cuando sirve para un encuentro y participación social que fomentarían el conocimiento y la convivencia entre vecinos diversos.

En cuanto al problema de la relación con el poder institucionalizado, hemos tratado de encontrar un equilibrio entre la crítica a los discursos y prácticas institucionales y la colaboración con proyectos financiados por esas mismas instituciones que los sustentan. Para ello, hemos planteado que tanto nuestros objetivos como los de los técnicos municipales y de las ONG residen en la colaboración contra la exclusión social, con los recursos disponibles y que, si cabe, sugeriremos la necesidad de más recursos cuando sea necesario.

Por lo que se refiere al abordaje de conceptos teóricos, nos hemos referido a los de interculturalidad y mediación. Sobre el primero, nos hemos mantenido críticos con ciertos usos que lo fetichizan y lo hemos planteado como el proceso de creación de un contexto de sentido cimentado en la incertidumbre y la visión relativista que puede generar la conciencia de la heterogeneidad cultural. Sobre el segundo concepto, hemos considerado que se refiere a una estrategia para vencer entresijos derivados de la aculturación o la enculturación y, sobre todo, para acercar posiciones entre sujetos y/o instituciones. Ello, sin dejar de advertir que su aplicación no debe servir para dejar de desarrollar medidas políticas en terrenos como infraestructuras urbanas, vivienda, derechos de ciudadanía, educación o trabajo. Por otra parte, en su vertiente "natural" o "ciudadana", tiene también una doble cara. Presupone una potenciación de la labor de organizaciones sociales que facilita la inserción social de los nuevos vecinos. No obstante, puede que las administraciones acaben dejando en manos de la sociedad civil una responsabilidad suya, rehuendo la posibilidad de ofrecer un servicio de mediación profesional y de dotarlo de los recursos necesarios. Por ahora, estamos viendo si es suficiente con alguna estructura de mediación ciudadana o si, por el contrario, es preciso un servicio de mediación profesional.

Son cuestiones epistemológicas y teóricas en las que justamente ahora estamos involucrados, en el difícil camino de pasar de la reflexión teórica y las precauciones epistemológicas a la colaboración con la intervención social y política más directa.

## Referencias bibliográficas

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: FCE, 1976.

BERGER, Thomas y BERGER, Peter L. *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder, 1988

DELGADO, Manuel. "Contra la tolerancia". *Sociedades movilizadas*. Barcelona: Anagrama (2007a). P. 202-223.

DELGADO, Manuel. "Diversidad cultural: las estrategias de integración para el proceso de construcción de la convivencia intercultural". Ponencia inédita presentada en la jornada *City To City. Una propuesta innovadora para la integración de los inmigrantes en Europa*. Valencia, enero 2007b.

GADEA, Elena. "Las mesas de solidaridad. Un estudio de caso sobre la participación ciudadana en el ámbito local". *Quaderns de Ciències Socials*. No. 12 (2005).

GARCÍA, José Luis. "Interculturalidad". En: BARAÑANO, Ascensión et. al (coord) *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización*. Madrid: UCM, 2007. P. 205-207.

GARCÍA CASTAÑO, Javier et al. "Comprender y construir la mediación intercultural". *Portularia. Revista de Trabajo Social*. Vol. 6. No.1 (2006). P. 13-27.

GIMÉNEZ, Carlos. "Convivencia: Conceptualización y sugerencias para la praxis". *Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. Vol. 1 (2005). P. 7-31.

GIMÉNEZ, Carlos "La mediación social en contextos de inmigración". *Entorno profesional*. (1996). [www.aulaintercultural.org/article.php?id\\_article=1117](http://www.aulaintercultural.org/article.php?id_article=1117)

HERNÁNDEZ, Manuel y PEDREÑO, Andrés. "Introducción". En: PEDREÑO, Andrés y HERNÁNDEZ, Manuel (coords.) *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia, 2005. P. 13-16.

TORRES, Francesc. *Nous veïns a la Ciutat. Els immigrants a València i Russafa*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007.

TORRES, Francesc. "Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El cas de Russafa (València)". Tesis doctoral. Valencia: Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València, 2005.

TIETZE, Nikola; POLI, Alexandra y BUONO, Clarisse. "Introduction". En : WIEVIORKA, M. (dir.) *La médiation. Une comparaison européenne*. Paris: Délégation Interministérielle de la Ville, 2000. P. 22-34.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel III. ¿Es posible una relación entre institucionalidad e interculturalidad?

Instituciones culturales nacionales y ciudadanía universal  
Elena Delgado Corral

**Elena Delgado Corral**

*Museóloga y productora cultural.  
Dpto. de Difusión y Exposiciones Temporales del Museo de América*

**P**reocupa la pasividad con la que la ciudadanía integrada y/o crispada observa las nuevas realidades en las que transcurre su vida cotidiana, sin que nadie levante la voz, ni articule nuevas estrategias que le posibiliten actitudes activas ante las transformaciones, producidas en pocos años, y que han significado cambios radicales en los usos del tiempo y del espacio. Sin que estos cambios hayan sido producto de un consenso previo, tan sólo los medios de comunicación han pregonado las grandes ventajas de nuestro veloz proceso de modernización, europeización, nuestra ejemplar incorporación al sistema económico mundial poniendo en práctica las recomendaciones de los garantes de la ortodoxia económica liberal; sin haber usufructuado previamente un auténtico Estado del bienestar; hemos ido abandonando estrategias de convivencia, de familia, vecindad, solidaridad, charla o paseo que han sido sustituidos por liberalidad, competitividad, viajes a cualquier parte del globo y muchos campos de golf. Nos vemos condenados a dejarnos llevar sin posibilidades de reaccionar.

Es evidente que en nuestro proceso de incorporación a Europa, a la modernización, y la homogenización hemos perdido capacidad de convivencia y como en otras partes del mundo nos hemos convertido en seres autosuficientes, narcisistas y aislados. La individualidad, la agresividad y la ansiedad que provoca nuestro modelo de vida tratan de ser compensados con medidas jurídicas, que en la práctica limitan la libertad individual de cada uno como las normativas sobre la violencia de género, la ley de dependencia, la vigilancia de colegios, el carné de conducir por puntos, etc. que tratan de contrarrestar las tensiones y el desamparo que el modelo socioeconómico neoliberal está provocando en todos nosotros. Este panorama no tiene nada de novedoso ni exclusivo ya que es una situación generalizada a escala mundial especialmente en las grandes ciudades<sup>1</sup>.

Interesa resaltar la vivencia en lo local por los ciudadanos de a pie, del nacimiento de "una nueva culturalidad, o más bien de una transculturalidad desplegada a escala planetaria"<sup>2</sup> en un contexto urbano en transformación y con unas instituciones culturales que no desarrollan su capacidad de creación de nuevos imaginarios más allá de los mensajes estandarizados de los grandes medios de comunicación. Como bien afirma el sociólogo Richard Sennet que expone cómo el deterioro de la

1. La ciudad acoge una multiplicidad de universos sociales fragmentados, sin fronteras precisas y sin una verdadera comunicación recíproca, una "ciudad dual", con estructuras sociales y económicas contrapuestas; espacio de los flujos de capitales y de los medios empresariales transnacionales que coexisten con el espacio de lo cotidiano de la mayoría de la población que vive el desarrollo de la información, el declive de la industria, la degradación y la recalificación de la mano de obra, la distinción entre trabajo formal y trabajo informal y que conduce a una diferenciación tanto de los modelos familiares, como de los usos del espacio urbano. Castell, M., Sociedad de la información, Alianza Ed. 1995.
2. Burhan Ghalioun. "Exclusión y dinámicas de representación en el contexto de la globalización".. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, No. 66-67.

vida institucional hace que “la persona termine por desentenderse de la realidad que está más allá de su control personal” [...] “El triunfo de la superficialidad en el trabajo, en la escuela y en la política impide a la gente afirmarse en la vida tratando de hacer algo bien; tal vez la rebelión contra esta cultura debilitada constituya nuestra próxima nueva página de la historia”<sup>3</sup>.

Aunque resulta evidente que vivir en lo global implica compartir más males que bondades, es necesario plantear la necesidad de que los poderes públicos ofrezcan a los ciudadanos recursos institucionales para interactuar a nivel simbólico, no sólo para encontrar sentido a sus acciones y carencias sino, también y sobre todo, para situarse en ese mundo cosmopolita que se materializa con nombres y apellidos en lo local, en la ciudad.

Frontex, vallas, redadas, centros de internamientos y protocolos de expulsión inconstitucionales, cupos, leyes de extranjería son las respuestas de las instituciones al cosmopolitismo que genera el sistema económico del que formamos parte. Todos los políticos que se precian de serlo, compiten entre ellos por ser los mejores defensores de la patria, defendiéndonos de la gran amenaza que supone la libre circulación de personas frente a las bondades de la liberalidad económica. Son escasas las iniciativas que tratan de transmitir a la población local que, en un mundo globalizado, todos estamos en movimiento y todos tenemos derecho a vivir con dignidad no importa donde estemos.

Es evidente que impulsar la creación de nuevos imaginarios promovidos por las propias personas que viven las incidencias de las nuevas realidades no es cien por cien controlable, puede que esos procesos desactiven el poder mágico de las palabras de políticos y comunicadores. Yo creo que, bien al contrario, una población con recursos para imaginar y transformar garantizaría el buen hacer de los políticos.

“La imaginación es ahora central en todas las formas de acción, siendo por sí misma un hecho social y el componente clave del nuevo orden mundial”, nos dice Appadurai y como el individuo “que se vivía y se concebía en el interior de ciertos límites, el del Estado nación, y que tenía como punto de referencia fundamental la dimensión local, hoy en la era del cosmopolitismo implica no sólo 'desterritorialización' del capital internacional, sino también de grupos étnicos y de formas políticas que trascienden las fronteras y a las identidades territoriales. Los migrantes están obligados a inventarse en el exilio un mundo para ellos, usando todas las imágenes que los medios de comunicación ponen a su disposición”<sup>4</sup>.

“La ruptura del orden occidental de la modernidad y la pérdida por parte de la cultura-civilización europea de su centralidad vuelve a lanzar la competencia intercultural e internacional”. “Ya no es el momento como fue en la era de la dominación colonial clásica, del control militar de los recursos naturales, sino del aniquilamiento de las representaciones. Ya no se trata de excluir o de imponer una condición de marginalidad a una sociedad o a una cultura prohibiendo el acceso a las fuentes del poder, físicas o intelectuales, sino de impedirles reconocerse, tener identidad, referentes, una cultura y conciencia propia”<sup>5</sup>.

3. “Lo que más necesita la gente es un punto mental y emocional firme donde echar el ancla; necesita valores con los que sopesar si los cambios en el trabajo, el privilegio y el poder son cambios que valgan la pena. En resumen, que necesita una cultura. Nos confiesa que la gente, a la que ha entrevistado en la última década, está demasiado preocupada e intranquila, demasiado poco resignada a su propio e incierto destino bajo la égida del cambio, pero el nuevo orden se impone a través de una cultura cada vez más superficial”. Sennet, Richard. *La cultura del Nuevo capitalismo*. Anagrama, 2006.
4. Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*. Ed. Payot&Rivages, 2005.
5. Ghalioun, Burhan. *Exclusión y dinámicas de representación en el contexto de la globalización*. Revista CIDOB d’Afers Internacionals, No. 66-67.

Las dos citas anteriores nos dibujan las tensiones que se desarrollan en el terreno del imaginario a escala global, que proyectadas en lo local afectan a todos los ciudadanos, a los autóctonos y a los recién llegados. La mayor parte de las políticas migratorias además de discriminar tratan de propiciar buenas prácticas de convivencia a partir de tres modelos básicos: multi-culturales, interculturales o integradores; todos ellos enfocados hacia la necesaria transformación de los modos y costumbres de los inmigrantes que deben “sí o sí” asumir que están en un lugar que no les pertenece.

Se plantea la necesaria participación consciente y activa de todos, en la construcción de nuevos imaginarios no excluyentes, transformándonos mutuamente, creando estrategias sociales y recursos emocionales que nos permitan contrarrestar la deshumanización del hombre espejo, producto, consumidor.

## Memoria colectiva y nuevos ciudadanos

En nuestras sociedades, inmersas según Ulrich Beck en un proceso de “modernización reflexiva en la que el progreso puede convertirse en autodestrucción”<sup>6</sup>; el horizonte se desvanece a medida que los riesgos y la incertidumbre crecen, pues los riesgos nos dicen qué es lo que no debemos hacer, pero no qué debe hacerse.

El migrante que procede de países en procesos de desarrollo también ha sufrido una desactivación de sus referentes culturales tradicionales, la decisión de abandonar sus entornos familiares es producto de los desajustes sociales y económicos producidos por la modernización. Serge Latouche, que en sus libros nos pone de manifiesto las nefastas consecuencias del imperialismo y el desarrollismo en las sociedades del llamado tercer mundo, nos describe cuál es el contexto cultural de donde provienen gran parte de los migrantes de los que nuestras fronteras nos defienden: “Industrialización, urbanización, nacionalitarismo, contribuyen a una monstruosa desubicación marginalizada del tercer mundo, verdadero fenómeno de ‘descivilización’. Los valores y las razones de vivir de las poblaciones son negados. Las relaciones de los hombres con el mundo y las relaciones de los individuos entre sí (en particular entre los sexos) son transformadas, se convierten en algo cada vez más abstracto, sin sustancia, mecánico y funcional. La promesa de Occidente, las de la riqueza y la de la fraternidad se concretan en indigencia, desarraigo, agonía. Y todo esto no de una manera transitoria sino cada vez más definitiva”<sup>7</sup>.

Ciudadanos, tanto locales como los llegados de otros países, tienen la misma falta de referentes para actuar de forma que pueda ser reconocida como correcta; unos y otros deben utilizar nuevas verdades servidas por portavoces de distintos signos que ofrecen pautas de conducta a partir de modelos identitarios en pugna.

Culturas cosmopolitas o marginadas repliegan a las memorias colectivas entre los cortinajes de los tupidos tejidos de la incultura, el desconocimiento de las habilidades, creencias y valores del pasado inmediato o remoto de la sociedad; es un fenómeno producto de la modernidad, en la que el presente se libera del pasado para vivir en el instante, impulsados por las presiones de los modelos hegemónicos.

6. U.Beck, A.Giddens y S.Lash. *Modernización reflexiva*. Alianza Universidad, 2001.

7. Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, La Decouverte, Paris, 1989, 92 y 2005, p. 103

Construir una convivencia en lo local implica compartir las memorias colectivas y las estrategias de reconocimiento. Todorov remarca el papel que representa el sentido de pertenencia y la necesidad de reconocimiento por parte de todos los humanos<sup>8</sup>. El riesgo que asumen los migrantes al abandonar sus lugares se justifica por las expectativas de reconocimiento de los que, aunque quedaron lejos, aprecian el valor de sus sacrificios, entre otros sentir cómo les crece un nuevo y contradictorio sentido de pertenencia que lo va a transformar en un ser de ningún parte.

### Instituciones culturales dinamizadoras de un nuevo “nosotros”

Las instituciones culturales, como museos, archivos y biblioteca que custodian la cultura consolidada en la que se reconoce la memoria colectiva de la sociedad a la que pertenecen, han de adecuar sus dinámicas y propuestas para incluir las representaciones y valores de los nuevos ciudadanos, lo que impulsará nuestra capacidad de reconstruir nuestro pasado basándonos en un presente común haciendo posible que todos los que viven en un mismo espacio desarrollen “un nosotros”.

La tradición tiene un papel fundamental en la construcción de la identidad, trabajar con la tradición, con la memoria colectiva nos permitirá desarrollar un “nosotros” a partir del espacio en el que se vive, no dándonos la espalda buscando cada uno su verdad para arrojársela a la cara al “otro”.

Un “nosotros”, unas prácticas de convivencia con las que recuperemos nuestra capacidad de ser sin consumir, de pasear, visitar y charlar sin querer estar en otro sitio, de imaginar, sentir, sufrir, amar, sin miedo. Los “otros”, frente a los que nos definiremos en contra, serán los que nos impongan fórmulas que nos impidan alcanzar un consenso sobre cómo queremos vivir relacionándonos con nuestro entorno.

El “nosotros” se ha de definir en lo local, incorporando, respetando y aprovechando la diversidad de cada uno. El “nosotros” no implica homogeneidad sino diálogo y convivencia.

Anthony Giddens<sup>9</sup> nos destaca el papel de la memoria colectiva en la transmisión de los contenidos morales y emocionales, a través de la tradición que siempre está cambiando y que se transforma en la medida de las necesidades de las conexiones temporales de la sociedad; nos habla de la necesidad urgente de desarrollar valores éticos por parte de la agenda política para que no sean los portadores de la “verdad suprema” los que impongan las condiciones fundamentalistas de convivencia, impidiendo que sea la propia sociedad la que genere sus propias normas basadas en el respeto y en el diálogo.

A partir del diálogo, Giddens apuesta por la reconstrucción de una ética cívica, una “democracia emocional” organizada mediante la comunicación emocional vinculada a la autocomprensión. La tradición deja de ser un imaginario heredado y puede convertirse en “un sistema elegido por el sujeto para conectar su presente con un pasado que construye cer-

8. “Los hombres quieren no sólo ganarse la vida, sino también recibir un reconocimiento social, cuando los otros modos de reconocimiento les son inaccesibles, se conforman con el simple sentimiento de pertenencia. Necesito sentir mi existencia; si la mirada de los otros no me confirma en mi identidad, si no puedo entregarme a ninguna actividad que me haga crecer a mis propios ojos, busco este reconocimiento en pertenecer a un grupo cualquiera, así fuera imaginario.” Tzvetan Todorov, *Destinos de la identidad*, Letras libres, p 33 Nov. 2001.

9. Ulrich Beck, Anthony Guiddens y Scott Lash. *Modernidad Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial. 1997.

tezas para asomarse de manera diferente a un futuro incierto"[...] "los nexos sociales tienen que hacerse y no heredarse del pasado" siendo la tradición la que conecta el pasado y el presente para distinguir lo que "se hace" con lo que "debería hacerse" en una sociedad.

## Convivencia y capacidad de autorepresentación

La capacidad de representarse y de ser reconocido como miembro de una sociedad nacional a partir de sus propios valores es un derecho que debería ser reivindicado y ser asumido y respetado por las instituciones culturales nacionales.

La convivencia sólo es posible cuando todos los individuos pueden crear su propia imagen y proyectarla sobre los demás, construyendo códigos compartidos de interpretación de la realidad.

La representación de los otros, no europeos, no occidentales, está condicionada por nuestras miradas: "Lo que se sigue poniendo en juego a través de las políticas de representación transcultural es lo que Hal Foster ha denominado la etnización, Jean Baudrillard la domesticación, Michel Pickering la estereotipificación, Arjun Appadurai y Homi Bhabha la sincronización de la alteridad, en cuanto formas de neocolonización de las subjetividades culturales en el interior de los procesos de internacionalización y de globalización"<sup>10</sup>.

Los otros, los no occidentales, los no europeos, están condicionados por sus propias miradas, por las miradas heredadas de la colonización de sus imaginarios<sup>11</sup>.

Recuperar la capacidad de representación es una compleja tarea que sólo es posible a través del respeto, la valoración y la recuperación compartida de la tradición y los valores culturales de todos los implicados en la convivencia.

En este sentido, las instituciones culturales tienen mucho que aportar, colaborando en el proceso de recuperación e interpretación del patrimonio cultural tangible e intangible a través de propuestas abiertas pero ordenadas que faciliten la comprensión y apropiación de un pasado oscurecido.

## El derecho a la diversidad

Las instituciones culturales occidentales, en especial los museos, han sido un instrumento clave en la creación de las identidades de los que llamaron primitivos. Desde las cámaras de maravillas a los gabinetes de historia natural o a los museos del XIX y XX, las sociedades europeas han acumulado, organizado y exhibido en sus vitrinas la superioridad de la cultura europea, lo que la legitimaba para civilizar al resto de los mortales.

Hoy cuando la colonización y los planes de desarrollo poscoloniales han acabado con cualquier grupo al que se pudiera considerar primitivo, y el más alejado lleva relojes, se destaca que "ellos" son diferentes.

10. Barriendos Rodríguez, Joaquín. *Geoestética y Transculturalidad*. Girona: Fundación Espais d'Art Contemporani, 2007. P. 138.

11. "Golpeados en el corazón, las sociedades no occidentales no pueden más que girar en el vacío [...] Vacío creado por la pérdida de sentido, que insidiosa y progresivamente engendra la existencia de Occidente, es rellenado de cierta manera por un sentido occidentalizado. Esta sustitución no es una aculturación pues no se trata de la adopción de los mitos de Occidente y la integración de sus valores con la agresividad del matarife que ello implica. Sencillamente no teniendo ojos para verse, palabras para decirse, brazos para manejarse, la sociedad herida adopta la mirada del Otro, se dice con las palabras del Otro, se maneja con los brazos del Otro. Su mundo es y está profundamente desencantado Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, La Découverte, Paris, 1989, 92 y 2005, p. 91

Los caminos de los discursos identitarios que subrayan las diferencias y justifican el rechazo tienen peligrosas perspectivas, es urgente desactivarlos ya que manipulan interesadamente la imagen de los diferentes. Las diferencias que produce la fragmentación económica y social de nuestras ciudades, se justifican con argumentos racistas ofreciéndose en muchas ocasiones acercamientos voluntaristas teñidos de folklorismo<sup>12</sup>.

Todos somos diferentes y nadie tiene una sola identidad<sup>13</sup>. Reivindicar el concepto de "Identidad rizoma" de Eduard Glissant,<sup>14</sup> que a diferencia de la noción de "ser" de la identidad de "raíz única", el rizoma, la raíz múltiple y expandida, permite enmarcarse dentro del "haciendo" del perpetuo proceso de construcción identitario, ya que se "es" en relación con los otros seres vivos y cambiantes. Lo valioso no es tanto el "absoluto" (lo fijo, permanente y estable) sino el modo y la manera de entrar en contacto con otros modos de ver, de sentir que terminan por configurar raíces en rizomas interconectados a través de las distintas facetas de un ser humano.

Diferencias e identidades han producido una amplísima literatura a propósito de unas recientes declaraciones del vicepresidente de la Unión Europea, Franco Frattini, ante las que es imposible quedarse indiferente: "Apertura del mercado laboral europeo, sí. Relativismo cultural y tolerancia mal entendida, no. Quienes vengan a Europa deberán admitir los valores europeos y deberán dejar de esgrimir peculiaridades culturales o religiosas para defender lo indefendible, advirtió Franco Frattini. "Tenemos que combatir esa peligrosa actitud que puede destruir la fábrica de nuestras sociedades", alertó Frattini. "No podemos desatender los derechos fundamentales en nuestras sociedades. Durante mucho tiempo, desgraciadamente, hemos dado por sentado ese patrimonio". "El enfoque multicultural que dábamos permitió que algunos grupos culturales y religiosos desarrollaran una agresiva estrategia contra nuestros valores". "Los objetivos de sus ataques", añadió, "eran los derechos individuales, la igualdad entre los sexos, el respeto a las mujeres y la monogamia". Eso debe acabarse. La inmigración debe ir acompañada de integración. "Sé que no es fácil", reconoció el vicepresidente. "Pero se lo debemos a las futuras generaciones y a la nueva Europa que estamos construyendo juntos"<sup>15</sup>.

Esta forma en la que el Sr. Frattini se siente amenazado por grupos culturales y religiosos deja claro que Europa para él tiene una identidad de raíz única, lo que no sólo es inmoral sino también inviable e inoperante en un contexto cosmopolita y globalizado. Se apropia de la historia y la cultura europea para programarnos un futuro de seres normalizados, que friegan los platos en días alternos y acudan los sábados al supermercado con familia o sin ella (porque no tengan) para elegir libremente entre todos los productos que se les ofrece para su consumo, endeudamiento y pseudorealización personal.

Si no queremos sucumbir a ese futuro que nos ofrece construir para que las nuevas generaciones vivan rodeadas de alambradas y vigiladas por violentos guardias de seguridad, es necesario defender e impulsar una cultura que nos permita a todos vivir con dignidad, desarrollando las capacidades y necesidades que como seres humanos tenemos.

12. 1.-En el nivel más elevado de la escala social, existe una conexión común con la comunicación universal [...] En el otro extremo, las redes locales fragmentadas, con frecuencia definidas étnicamente, utilizan su etnia como el recurso más precioso para defender sus intereses y hasta su propia existencia [...] El fenómeno lleva a la creación de comunidades culturalmente fragmentadas y víctimas de la discriminación social y de la segregación territorial. M. Castells. *La ciudad de la Información*, Alianza, 1995. P. 321
13. "Todo individuo participa de identidades múltiples y toda identidad está sujeta a cambio". Tzvetan Todorov. *Destinos de la identidad*. Letras libres, nov. 2001. P. 33.
14. Édouard Glissant. *Introducción a una poética de lo diverso*. Ediciones del Bronce, 1996.
15. R. M. DE R. – Bruselas. *El País* 14/09/2007.

Una Europa con una identidad en forma de rizoma que nos garantice la dignidad y los derechos de todos los que viven en Europa sin importar su lugar de origen no es una tarea que se pueda realizar de manera voluntariosa sino que exige la implicación y el compromiso de todas las instituciones públicas, especialmente las culturales y educativas para que propicien escenarios en los que se permitan lecturas críticas de verdades tendenciosas.

## Resignificación de procesos históricos

Durante toda la edad moderna y contemporánea, los europeos han nombrado las cosas, las han clasificado y han justificado su superioridad en sus discursos sobre los otros.

Superar los condicionantes de los prejuicios coloniales y poscoloniales es el gran reto que tenemos por delante desactivando los lugares comunes impregnados de rechazo y de autoexaltación. Para ello es necesario, además de una actitud activa de la ciudadanía, la colaboración de intelectuales y artistas que capten, procesen y transmitan a través de sus obras, nuevas perspectivas sobre el valor del respeto a la dignidad de las personas, desautorizando los viejos discursos. Las dinámicas y las ubicaciones de los mercados del arte han cambiado, nuevos artistas están entrando en circuitos internacionales aunque en muchas ocasiones se expresan a través de propuestas estandarizadas; son producciones que se nos ofrecen para entendernos con otras palabras, con otras imágenes. La creación se posiciona como una forma que se aparta de la palabra codificada registrada, facilitando el devenir ilimitado de singularidades que no son aún tecnocratizables

Las vanguardias del XX se inspiraron, para transformar el arte occidental, en las obras de distintas culturas africanas, asiáticas y americanas, pero resaltando su primitivismo y reservando a través de la firma de las obras el carácter singular y creativo de las obras producidas por ellos. A partir de los años ochenta comienzan a aparecer en los grandes circuitos de arte, obras firmadas por artistas no blancos, no occidentales. Hoy las instituciones culturales dedicadas a la difusión o mercantilización de las obras plásticas incorporan un porcentaje creciente de artistas de distintas partes del mundo, y nuevos centros no occidentales son plataformas artísticas de proyección mundial<sup>16</sup>.

Muchos artistas siguen conservando su impronta romántica de demiurgo, creadores de mundos propios al margen de la incidencia popular de su obra; a pesar de esa vocación elitista es indiscutible que las propuestas más utópicas y más rupturistas han sido asimiladas por nuestras sociedades, las vanguardias occidentales han colaborado en transformar el mundo dentro de una filosofía evolucionista y desarrollista. Una sociedad consciente de las amenazas de los desajustes ecológicos, de las consecuencias de la búsqueda del máximo beneficio y de las repercusiones de los aislamientos identitarios debe propiciar la expresión de artistas que traduzcan en imágenes y palabras realidades no nombradas.

16. "La tendencia internacionalizar el arte contemporáneo está inmersa en una coyuntura epistemológica que atañe a la plausibilidad [...] de superar las desigualdades heredadas de los desequilibrios interculturales fermentados tras largos siglos de exclusión y deslegitimación colonial. Las formas de representación de la alteridad en la época de la globalización de la diversidad y las estrategias que giran en torno a su uso político como herramientas de alienación o emancipación de las relaciones interculturales". Barrieros Rodríguez, Joaquín. *Geoestética y Transculturalidad*. Fundación Espais d'Art Contemporani, Girona, 2007. P.138

## Cultura e interacción social

El concepto de Cultura que la UNESCO redactó en 1977 como “sistema de valores dinámicos formado por elementos adquiridos con postulados, creencias y reglas que permiten a los miembros establecer relaciones entre ellos y con el mundo, comunicar y desarrollar sus capacidades creativas”<sup>17</sup> no coincide con la manera de entender la cultura de muchos de nuestros responsables de política cultural que siguen manteniendo una visión de la cultura como instrumento legitimador del poder y de la modernidad, con la que, por una parte, apuestan por los valores consolidados y homologables del pasado y, por otra, se incorporan aquellas producciones que, ajenas o propias, subrayan nuestro alineamiento con la modernidad de la élite cosmopolita.

Falta una sensibilidad respecto al papel fundamental que la cultura puede ofrecer a los ciudadanos para que construyan nuevos imaginarios, transformen y enriquezcan sus identidades y sobre todo sean capaces de entenderse y entender el mundo que los rodea sin recurrir a la fórmula de “yo soy más que tú”, que incentivan concursos, debates televisivos, encuentros deportivos y discursos políticos. La cultura es un instrumento básico de interacción con el entorno social y ecológico que facilita la cohesión social y la adaptación a los territorios, impulsando el respeto y reconocimiento de los derechos de todos los ciudadanos que conviven en un mismo espacio, espacios que agradecen los saludables tiempos de fiesta que limpian y desinhiben las pulsiones reprimidas.

## Los museos

El museo, que tradicionalmente ha sido garante de la identidad nacional, con una manera concreta de mirar y contar, necesita abrir su discurso para potenciar múltiples interpretaciones que respondan a un público, formado y originario de diversas sensibilidades culturales. Los museos, como otras instituciones culturales, que organizan el pasado, el presente y el futuro creando conciencia colectiva, pueden servir de plataformas para la recuperación de las memorias colectivas de los ciudadanos, para que a partir del diálogo y el consenso aparezcan nuevas tradiciones culturales que incorporen nuevas realidades y sirvan de pautas de convivencia para todos los que comparten un mismo territorio.

En países como el Reino Unido y Canadá, el reconocimiento de la multiculturalidad se traduce en políticas museísticas que impulsan el que en las salas de los museos se exhiban presentaciones monográficas de los objetos emblemáticos de los grupos culturales más importantes de la colectividad a la que pertenece el museo. Esta voluntad de incorporación de la diferencia singularizada potencia los estereotipos culturales.

Apuesto por tratamientos indiscriminados para temas diversos contextualizándolos para que hagan posible miradas críticas. Ciudadanos locales y recién llegados pueden encontrar en los museos un apoyo a la creación de nuevos imaginarios que desarrollen referencias cognitivas comunes y destruyan estereotipos, favoreciendo la dignidad, el reconocimiento y el respeto.

17. Unesco París 1977, vol. 4. P. 90

El museo puede ser mediador y plataforma de nuevos significados que interpreten una nueva identidad global, recompuesta a partir de fragmentos particulares aportados por diversos imaginarios que se enfrentan a una realidad común sin prejuicios y con respeto.

El museo, ubicado en un territorio concreto, también puede ser el espacio en el que se desarrolle la capacidad de ver y observar, más allá de discursos academicistas, educando la mirada de los visitantes y estimulando su capacidad de reflexión y de opinión, capacidad de generar y compartir propuestas culturales de interacción y transformación de la realidad cotidiana, apostando por un futuro en convivencia.

Lamentablemente, a los museos como a otras instituciones culturales no se les reconoce esa capacidad de dinamización social ya que muchos políticos en ejercicio mantienen la consideración de la cultura como un lujo necesario pero prescindible. La profesionalización y mercantilización de la cultura nos lleva a que primen los criterios corporativos y el grado de prestigio que puede generar las inversiones en cultura, con un mayor protagonismo del continente sobre el contenido.

Para que las instituciones culturales estén al servicio de las necesidades del ciudadano se debería hacer ver a los políticos, a los científicos, a los banqueros, a los que ejercen el poder de sus palabras, lo importante que es la práctica de la generosidad, no de la caridad o la solidaridad oportunista, sino la generosidad como una actitud abierta que, por una parte, genera ideas, preguntas y respuestas y, por otra, las ofrece para recibir las ideas, las preguntas, las respuestas de los demás, relegando al cuarto oscuro las políticas segregacionistas que impiden a muchos ejercer sus derechos como ciudadanos, derechos reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Urge institucionalizar la generosidad, una actitud generosa es el mejor antídoto contra el miedo, la violencia, el autoritarismo y la miseria que produce la avaricia, pecado capital convertido en virtud por los primeros balbuceos del capitalismo y que hoy nos hace enfrentarnos a situaciones límites. Un mundo globalizado necesita instituciones que favorezcan una mayor circulación de ideas y de personas que puedan intercambiarlas libremente y no sólo de modo virtual sino compartiendo tiempo y espacio local.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel IV. ¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales  
del estado-nación y la ciudadanía?

Introducción  
Joaquín Barriendos

### Joaquín Barriendos

*Doctorando en Historia del Arte,  
Universidad de Barcelona*

El marco de discusión del cuarto panel del seminario se ofrecía como una invitación a debatir algunos de los argumentos que las ciencias sociales han venido construyendo recientemente en torno a las nuevas ciudadanía interculturales. El punto de enfoque propuesto para abordar dicha problemática consistía en analizar los procesos de construcción de la ciudadanía a partir del papel que los estados nacionales desempeñan como gestores del orden político y jurídico de aspectos cruciales como son la condición de extranjería, el libre movimiento transnacional de los individuos, la construcción de pertenencias ciudadanas múltiples o los derechos laborales internacionales.

En este sentido, el título mismo del panel, "¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales del Estado-Nación y la ciudadanía?", partía de la siguiente premisa: cualesquiera que éstos sean, los cambios en la manera de concebir y construir las nuevas ciudadanía desde la perspectiva de la interculturalidad deben estar acompañados de un conjunto de cambios estructurales en lo que al papel regulador de los estados nacionales se refiere.

I

En su intervención, Javier de Lucas recordó que el trato diferencial de los flujos migratorios está profundamente conectado con la gestión de tres elementos que gravitan en torno a la idea de la igualdad ciudadana: la igualdad ante la ley (isonomía), la igualdad en el espacio público (isogoría) y la igualdad para ejercer y para tener acceso a la regulación del poder (isocracia). En este sentido, de Lucas habló de la necesidad de descuidar la igualdad para poder abordar el problema de la extranjerización jurídica.

En miras de contextualizar su crítica a la universalización abstracta de los derechos ciudadanos, de Lucas resaltó que son las luchas sociales las que pueden reconducir el discurso de la ciudadanía hacia aquel "lugar político" que cae fuera de la normativización del espacio público transnacional en el que está inmersa la ciudadanía europea. Por otro lado, Javier de Lucas puso en tela de juicio la pertinencia del estudio actual

de las ciudadanía interculturales; en concreto, cuestionó el papel de los científicos sociales de cara a la resolución de los problemas políticos, jurídicos y simbólicos que se derivan de la emergencia de las ciudadanía globalizadas.

La participación de Amarela Varela se centró en los procesos de instrumentalización del concepto de ciudadanía. Retomando las demandas que de Lucas había arrojado a los científicos sociales, Varela denunció a su vez el vaciamiento político de los derechos ciudadanos llevado a cabo por las propias organizaciones sociales, los grupos de activistas y las redes asociacionistas. En su discurso, Varela trajo a colación un pronunciamiento del propio de Lucas (quien en su momento había hablado de la inoperatividad del concepto de ciudadanía) y lo conectó con el programa político y con la articulación transnacional de las demandas de los movimientos reivindicativos emprendidos por los "sin papeles". Al respecto, Varela recordó que dicho movimiento aboga por una "ciudadanía por residencia", lo cual obstaculiza, por sí mismo, la construcción de vías transnacionales de gestión de la ilegalidad alternativas al modelo central de regulación de la extranjería.

Por su parte, Dan Rodríguez enfocó la cuestión de la ciudadanía intercultural desde una crítica a los modelos de gestión de la diversidad basados en la productividad nacional y en la absorción interna de la fuerza laboral. Asimismo, Rodríguez recordó que tanto los modelos pluralistas anglosajones como los multiculturalistas (en su versión francesa y canadiense) han fracasado en gran parte ya que éstos han priorizado –como asegura Kymlicka– el asunto de la violación del "orden neutral" del Estado por encima del asunto de la violación que el propio Estado lleva a cabo a la hora de pretender reconocer la función política de las minorías. En consecuencia, Rodríguez sugirió una lectura de la ciudadanía desde abajo y cuestionó la transparencia del Estado como gestor de las diversidades.

Finalmente, Alejandra Morales se centró en los nuevos derroteros hacia los cuales se dirige la construcción de la ciudadanía europea. En concreto, Morales abordó el principio de "complementariedad" de dicha ciudadanía respecto a las ciudadanía nacionales. Por una parte, Morales habló de los beneficios parciales que ha supuesto esta forma de gestión transnacional de los derechos nacionales en lo que a la migración legal se refiere; por la otra, señaló que los propios contenidos de la directiva 2003/109 eluden el problema de la ilegalidad de los flujos migratorios laborales en la Europa Fortaleza.

## II

Como puede verse, el tenor general de la mesa consistió en desplazar la pregunta por las transformaciones de los estados nacionales hacia la pregunta por los agentes y las motivaciones que, efectivamente, pueden propiciar dichas transformaciones. En este sentido, lejos de haberse llegado a una propuesta conjunta para entender la gestión de la diversidad en el contexto de las nuevas ciudadanía transnacionales, lo que el debate generó fueron más bien argumentos contrapuestos a la hora de entender lo que podría describirse como la necesidad de repolitización de los

derechos comunes más allá de la idea de la residencia absoluta; esto es, más allá de un tipo de universalización de los derechos ciudadanos que no avanza en la gestión de aquellas problemáticas interculturales a través de las cuales la ciudadanía misma se ha convertido en una herramienta de extranjerización y desempoderamiento político.

Como colofón a la mesa y en el contexto de la réplicas a las ponencias presentadas en este cuarto panel, Javier de Lucas llamó a “forzar el espacio público” para hacer del discurso de las ciudadanías interculturales un espacio de negociación social y reivindicación política que supere la mera lucha por la integración a una normativa transnacional, el cual claramente deja irresuelto el problema de la ilegalización de la fuerza de trabajo y del capital laboral transnacional.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel IV. ¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales  
del estado-nación y la ciudadanía?

Definir los objetivos: repolitizar la ciudadanía  
Javier de Lucas

**Javier de Lucas**

*Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política.  
Universidad de Valencia*

### **¿Para qué discutir sobre reformas del Estado y de la ciudadanía?**

Ante todo, creo obligado adelantar el alcance de mi intervención en este seminario y reconocer que mi objetivo no es propositivo, es decir, que no voy a ofrecer un elenco de los diagnósticos y de las alternativas de transformación del Estado-nación y de la ciudadanía. Lo que pretendo es, más modestamente, ofrecer algunas observaciones sobre el sentido de las preguntas que se nos han propuesto a debate (a decir verdad, me centraré sobre todo en la segunda, ante la imposibilidad de abordar ambas en un espacio de discusión como éste), o, para ser más claros, sobre la perspectiva desde la que yo mismo acometo este debate. Lo hago así porque creo que, para cumplir con la función que se me atribuye en este panel, puede ser más útil tratar de señalar lo que a mi juicio deberían constituir los elementos, el punto de partida de la discusión. Intentaré hacerlo, claro, teniendo en cuenta las propuestas que realizan los papers de quienes contribuyen a este panel, aunque quizá mis sugerencias quizá sean tangenciales a la lógica del seminario. Me explico. Creo que la pregunta que se nos formula en este cuarto panel (¿qué transformaciones precisan los formatos tradicionales de Estado-nación y la ciudadanía?) en el marco del segundo bloque de este seminario (El desafío político de la interculturalidad) es tan compleja como absolutamente pertinente, si aceptamos la necesidad de adoptar la perspectiva que denominamos *política de lo diverso*.

Pero sucede, en primer lugar, que no estoy seguro de que debamos seguir hablando de ciudadanía, o no tanto de la categoría, sino de los sujetos, de los ciudadanos, de las condiciones en las que quienes habitan de hecho el espacio –los espacios– públicos, pueden actuar como ciudadanos. Creo que estamos de acuerdo en que la actual categoría de ciudadanía no sirve, pero no nos ponemos de acuerdo en por qué no sirve o, por decirlo mejor, en el para qué de la transformación de la ciudadanía. Mi posición es que, si tiene sentido proponer la reciudadanización (perdón por la expresión) del debate y de la práctica política, es porque debe ser entendida sobre todo en términos de recuperación del derecho de quienes quieren ser vecinos, ciudadanos, en la ciudad, lo que exige políticas de ciudadanía en la ciudad y en las redes de espacios de ciudadanía que no pueden hoy no ser transnacionales y, por ello, supraestatales.

La segunda dificultad es que confieso que no estoy seguro de que la *política de lo diverso* nos obligue a su vez a afrontar exclusivamente –ni prioritariamente– la dimensión de la pluriculturalidad o, por decirlo mejor, que nos obligue a enfatizar el problema de la conciliación de las identidades culturales diferentes, frente a las cuales la única alternativa lógica parece la de la interculturalidad. Por eso, y aquí está mi matización, si hay que hablar de modificaciones en la noción y en la articulación institucional del Estado-nación –y de la ciudadanía acorde con ese modelo político–, creo que debemos ampliar la clave del reto de la interculturalidad. Porque no creo que nuestra tarea sea, por parafrasear a Baumann en su *dictum* sobre la gestión de la diversidad, la de convertir la polifonía en armonía y evitar que degenera en cacofonía. Estoy convencido de que nuestro reto no es el de identificar las condiciones de la armonía de las identidades diferentes. Como tampoco creo que nuestro reto sea hoy el de la construcción de un cosmopolitismo ideal, algo que indefectiblemente nos lleva a dilatar ese objetivo *ad calendas graecas*. No creo que la discusión académica sobre el cosmopolitismo, la solución cosmopolita, tanto en la versión de la superación de la comunidad de estados nacionales como en la, a mi juicio mal llamada, ciudadanía cosmopolita, sea la vía idónea para acometer nuestros problemas. Una y otra (comunidad cosmopolita, ciudadanía cosmopolita), como su pretendido instrumento jurídico, el también mal llamado Derecho cosmopolita, me parecen –hoy por hoy– sobre todo coartadas, vías de escape aceptables desde el punto de vista del debate académico, de modelos, pero escasamente fructíferas desde el punto de vista del debate político que es no puede ser otra cosa– realista, en cuanto debate acerca de lo posible. Eso no significa que la única perspectiva sea la del pragmatismo de la *real politik*, eso significa, a mi juicio, que estamos obligados más bien a priorizar el análisis del alcance de aquellas propuestas de articulación de la nueva ciudadanía que nos permitan salir del *impasse* que muestra la disyuntiva frecuente en este tipo de debate (generalizar la ciudadanía para extender los derechos efectivos/abandonar la ciudadanía para poder afirmar la extensión de los derechos). Y, al tiempo, justifica el interés de analizar propuestas como la que supuestamente ofrece la UE –la noción de ciudadanía europea y en su contexto, la de ciudadanía cívica– tal y como propone el paper de Alejandra Morales, porque parece más útil, aunque el resultado tantas veces produzca frustración. Hay que hablar sobre todo de los retos de la ciudadanía en el sentido de las dificultades para poner en pie las garantías de igualdad efectiva para los sujetos que no pueden alcanzar ese estatus y también para aquellos a los que ese estatus no garantiza la igualdad.

Insisto: a mi juicio, si debemos analizar los cambios en ese modo de entender el juego, el territorio, el espacio de lo político (de lo público y de lo privado, en sus dimensiones complejas, también las que llevan de la escala íntima a la global mal llamada internacional), tal y como nos lo definen el Estado-nación y su concepto de ciudadanía, no es porque afrontemos un conflicto de civilizaciones. Por eso tampoco creo que la solución está en la alianza de civilizaciones, en las diferentes manifestaciones de la interculturalidad como fórmula mágica de gestión de lo diverso y, por tanto, como el ingrediente mágico con el que se cocina la nueva ciudadanía, el nuevo espacio político superador del Estado-nación. Evidentemente, no ignoro la necesidad de la perspectiva

intercultural como superación del monoculturalismo que es el postulado del Estado nación y que aboca inevitablemente a los modelos de asimilación impuesta, o al de gueto. En ese sentido, acepto que el reconocimiento normativo (jurídico, político) de la diversidad de identidades es condición de la nueva ciudadanía, pero no es la clave exclusiva. Una vez más, no es eso.

Creo más bien que el reto es de otra clase y que las respuestas también son de otra índole. En realidad, la constancia de la diversidad cultural nos reenvía a una cuestión de justicia social y de distribución del poder, que es un asunto de igualdad, como sugiere en buena medida el paper de Dan Rodríguez. El reto que nos obliga a hacer frente a esas modificaciones, como señalan P. Wagner o Ph. Colle, es una cuestión bien conocida: las consecuencias del modelo impuesto por la modernidad liberal restringida son hoy tan insoportables y, sobre todo, tan difíciles de gestionar eficazmente, que resulta evidente la necesidad de encontrar alternativas.

Recordémoslo brevemente. De ese proyecto de modernidad restringida, cuyo instrumento es el Estado-nación concebido sobre el molde liberal restringido y bajo el primado del mercado, forma parte una noción demediadamente emancipadora de ciudadanía. Ese sujeto político, el Estado, secuestra y demedia a la nación, que no es *populus*, no es *demos* pleno, porque no son sujetos del mismo todos los que forman parte de él. Y lo mismo sucede con la ciudadanía que nos proponen las revoluciones de 1776 y 1789. Tanto una como la otra en realidad secuestran la democracia y la ciudadanía, porque secuestran los sujetos y el cometido de la política, restringiéndolos a un modelo que es monista: de género, etnia, clase. Por eso, uno y otro (Estado-nación, ciudadanía) son instrumentos de dominación, no de emancipación igualitaria, y por eso se puede concluir que ese estatus de ciudadanía (que, respecto al de súbdito del *ancien régime* es sin duda un progreso) constituye un privilegio: patriarcal, clasista, colonial. Es decir, que considero válidas y aun primordiales los argumentos de crítica que encontramos ya en MacPherson y su crítica de la teoría política del individualismo posesivo, en Étienne Balibar o Immanuel Wallerstein y en Luigi Ferrajoli, que denuncian asimismo las formulaciones tímidamente reformistas de ese modelo liberal restringido (como la de John Rawls, incluso cuando se lanza a la dimensión internacional redescubriendo el derecho de gentes a estas alturas).

Es decir, que el reto consiste en superar una ciudadanía que se ha convertido en buena medida en un instrumento de domesticación en lugar de emancipación (un título que justifica la condición preferente en el consumo de servicios), y, junto a ello, claro está, el reto de superar la condición creciente de pertenencia sin ciudadanía, ya denunciada por Sayak, y que persevera en la lógica colonial para con determinados colectivos (los trabajadores, las mujeres, hoy los inmigrantes), compatible con la excelencia ofrecida a los nacionales y, en particular, a las elites. Eso es lo que justifica el exabrupto de Colle sobre la esquizofrenia democrática que estaría instalada en la democracia liberal, hoy.

Por eso creo que antes de formular propuestas de cambio hay que tener en cuenta las razones del incremento vertiginoso de la crisis de la visión liberal restringida, de ese universalismo abstracto, de sustitución (por utilizar los términos de Seyla Benhabib) que es el cáncer

del discurso políticamente correcto del universalismo de los derechos humanos que constituye hoy el postulado insuperable, acríticamente aceptado en su formulación liberal, que, sin embargo, es a todas luces contradictoria con la aspiración universalista. Ciertamente, desde 1989, los movimientos sociales (de los trabajadores, las mujeres, la descolonización) las luchas sociales que han protagonizado, han conseguido relativizar ensanchar— esas restricciones, pero las nuevas condiciones contextuales que han marcado el fin del siglo corto nos dan de bruces ante el hecho indiscutible de la permanente ilegitimidad y aun más la inadecuación de una y otra categoría, las de Estado-nación y ciudadanía en un mundo que no ha cesado de cambiar y que nos muestra nuevas formas de precariedad y de desafiliación que hacen cada vez más frágil el vínculo social y político al que tratan de dar respuesta —cada vez más patéticamente impotente— las viejas categorías del Estado-nación y de la ciudadanía.

Dos son principalmente las condiciones contextuales que, sobre todo desde el fin del “siglo corto” que fue el XX, han desnudado exponencialmente esa incapacidad: por un lado, el incremento de las consecuencias desigualitarias (de desintegración del vínculo social, también del supuesto vínculo social planetario que nos hace a todos ciudadanos de la aldea global) del proceso de globalización, sobre todo patentes con la aparición del fenómeno de la transnacionalidad, de las redes y de los sujetos transnacionales, y por eso la importancia de los movimientos migratorios como síntoma, como campo de juego; por otro, la generalización de la condición de multiculturalidad a la que no escapa ninguna sociedad contemporánea y que ha propiciado un debate confuso en el que no pocas veces se llega a camuflar las profundas líneas de quiebra del vínculo social tras los árboles del conflicto cultural o de identidades.

Por descontado, no hablamos de procesos que pueden plantearse en términos de generalización, ni siquiera por referencia al primero, que tiene en sí una lógica homogeneizadora, pero que se concreta de forma muy distinta según nos situemos, por poner un ejemplo, del centro o de la periferia, pues los procesos de deslocalización y de los que se ha denominado glocalizaciones, tienen una considerable incidencia diversificadora. Y aún resulta menos adecuado generalizar por lo que se refiere a la multiculturalidad, que adquiere perfiles muy diversos, sobre todo en función de los agentes o factores relevantes en cada una. Es obvio que no hablamos de la misma sociedad multicultural en China, Indonesia, Rusia, Irak, España, Brasil o Canadá. Incluso, en términos generales, las condiciones de la multiculturalidad europea no son las mismas que las del continente americano o las de África.

Hecha esa matización, uno y otro factor repercuten en los presupuestos del concepto mismo de ciudadanía, porque también impactan en la definición del Estado nacional como comunidad política de referencia. Lo primero que entra en crisis es la propia dicotomía (ciudadanía/extranjería) que actuaba como categoría de cierre de la definición de sujeto político, y con ello, el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad. Pero las consecuencias más importantes, probablemente, son las relativas a la puesta en cuestión de la definición, de las condiciones de sujeto político, de agente del espacio público, titular de la soberanía, la riqueza, los derechos.

Repitamos la cuestión: ¿Por qué discutir sobre la reforma de la ciudadanía (y del Estado)? Y reformulémosla: ¿Por qué no se ha producido el cambio institucional adecuado al fenómeno social de la transnacionalidad? ¿Por qué no hemos sido capaces de desnacionalizar o al menos transnacionalizar la ciudadanía? Para responder, hay que examinar la dificultad de las respuestas que permitirían ciudadanizar –si se me permite el barbarismo– es decir, ampliar la ciudadanía de forma plural e inclusiva, sin romper la autonomía de sociedades más plurales que nunca: cómo romper esa jaula de hierro que atrapa en el vínculo nacionalidad-trabajo formal-homogeneidad cultural, una jaula que reitera otras como la que reducían la ciudadanía al espacio público definido desde el género. Creo que las pistas para vencer esas dificultades se encuentran más bien en la recuperación de la ciudadanía como derecho a la ciudad, que por definición es derecho a la movilidad, a una presencia visible desde la condición de residencia estable, que no definitiva ni impuesta con el sacrificio de la aculturación. Y al mismo tiempo, es preciso superar la miopía del culturalismo en el debate de la ciudadanía, que, paradójicamente, es funcional al mantenimiento del debate en clave de seguridad y orden público frente al otro diverso, al inmigrante extraño– y a la perspectiva instrumental en la que no puede haber ciudadanos, sino sólo de trabajadores necesarios mientras no sean costosos, es decir, siempre que su presencia no genere más costes (por ejemplo, en términos de acceso a servicios, de ejercicio de derechos) que los beneficios que producen.

### **Evocando a Beck. Una categoría zombi: la ciudadanía apolítica, abstracta**

Quizá el problema radique en la profunda pero mal digerida transformación de la noción de ciudadanía, que ha llevado a imponer hoy, en el occidente rico en el que viven los ciudadanos del nuevo orden global, una visión plana (conservadora), de la ciudadanía, que desactiva su capacidad de transformación, su dimensión de factor de emancipación. La ciudadanía hoy se nos muestra como un proceso histórico que puede comportar retrocesos, no como un derecho irreversible y de contenido acumulativo (primero derechos civiles, luego políticos, sociales económicos y culturales finalmente) que se extiende inexorablemente con aspiración universal: esa noción es válida sólo en aquellos estados-nación desde los que el mercado impone su ley y, sobre todo, sólo para aquellos que son sujetos del nuevo espacio transnacional de la globalización. Por eso pierde su capacidad de factor de emancipación que había de contribuir a liberar a los seres humanos, para convertirse en la prueba del doble rasero, de los privilegios de los que gozan los sujetos del primer mundo.

Por todo ello, cabe entenderla como una de las que Ulrich Beck ha denominado categorías *zombis*, que parecen gozar de buena salud pero que *de facto* son muertos vivientes. Cualquier reflexión atenta demuestra que la ciudadanía como estatus ofrece una realidad mucho más tenue y débil de lo que pensamos. Y no faltan quienes, ante la confusión de nuevas propuestas tan a menudo delicuescentes cuando no contraproducentes –pues provocan justamente lo que se quería impedir ya que protegen cada vez menos a los nacionales/ciudadanos y excluyen *per se* y *sine die*

a los no ciudadanos/extranjeros (así parece el riesgo de la denominada ciudadanía diferenciada, o de la ciudadanía cosmopolita, que puede propiciar más discriminación y subordinación en lugar de igualdad y autonomía)–, tienen nostalgia por las viejas nociones fuertes de ciudadanía y de Estado, que garantizaban la igualdad de todos los titulares del estatus, también un mínimo para los más vulnerables.

Esa denuncia del carácter conservador que adquiere la ciudadanía es la que subraya Balibar: “la gran ecuación establecida por los estados modernos entre *ciudadanía* y *nacionalidad* (que precisamente da su contenido a la idea de ‘soberanía del pueblo’) comienza a funcionar entonces en contra de su significado democrático: no para hacer de la nacionalidad la forma histórica en la que se construyan una libertad y una igualdad colectivas, sino para hacer de ella la esencia de la ciudadanía, la comunidad absoluta que todas las comunidades deben reflejar”. Ese proceso de abstracción, de tecnificación de la ciudadanía, omite hechos y realidades y genera ficciones y desigualdades. En efecto, hoy asistimos a un proceso de desagregación de los tres elementos clásicos de la ciudadanía como categoría política propia de las comunidades políticas que son los estados nacionales, es decir, como *vínculo de pertenencia e identidad* (la condición de miembro de una comunidad nacional, portador de una cultura homogénea), como *título de soberanía* (la condición de sujeto de los derechos políticos, el núcleo duro de la condición de ciudadano) y como *título de beneficios sociales* (la condición de ciudadanía social).

Sin duda, la *destrucción del trabajo formal y estable* como elemento básico del vínculo social, consecuencia del modelo de globalización del mercado, unida a la *implosión de la homogeneidad cultural* (que es condición implícita de la cohesión social en el modelo de Estado-nación y por ello en su noción de ciudadanía) como consecuencia a su vez de la creciente multiculturalidad, uno de cuyos factores sería precisamente la presencia estable de inmigrantes ajenos a nuestra comunidad cultural, transforman radicalmente esos viejos supuestos. Y con ello transforman también la razón de ser de la distinción entre ciudadano y el que no lo es. Alteran el dogma de que el que viene de fuera no sólo no es, sino que muy raramente puede pretender llegar a ser ciudadano, porque su interés y sus necesidades lo sitúan como ajeno a nuestra comunidad política. La caducidad del dogma arranca de la falsedad de la identificación de la comunidad política con la comunidad cultural, del *demos* con el *ethnos* sobre la que reposa la identidad nacional de los estados modernos impuso la negación del pluralismo cultural *ya existente* en el interior de los estados y la correlativa asimilación o eliminación (en el menos duro de los supuestos, segregación) de poblaciones con peculiaridades culturales y lingüísticas, las minorías. En suma, consagra un modelo en el que la plena ciudadanía sólo está al alcance de quienes se identifican con el sujeto político *tout court*, que, aunque pretendidamente abstracto, tiene todos los rasgos de la identidad nacional fundacional o hegemónica. Y eso, por ejemplo, altera la tesis de que esa dimensión de la integración le sería ajena por completo, sería extraña a su naturaleza de otro, que es la de inmigrante, el caso por antonomasia de extranjero, hoy.

Eso es lo que permite que algunos como Bauböck enfatizen la distinción entre dos tipos de ciudadanía: ciudadanía formal y ciudadanía

sustantiva (Bauböck, 1994). La ciudadanía formal significa ser miembro legal de un Estado con un estatus de ciudadano. La ciudadanía sustantiva conlleva el contenido práctico de la misma, esto es: la capacidad de acceder y disfrutar de los derechos de ciudadanía, lo que supone ser aceptado y acogido como un conciudadano. Si nos detenemos en el contenido sustantivo de ciudadanía, cabe hablar de ciudadanos/integrados y no-ciudadanos/excluidos en términos de acceso práctico a los derechos y del trato que reciben por parte de sus vecinos y funcionarios públicos. En otras palabras, si definimos al ciudadano como un integrado y al no-ciudadano como un excluido, podremos desarrollar una matriz de dos por dos que esclarezca el estatus y práctica de ciudadanía. La matriz nos da cuatro categorías de ciudadanos y no-ciudadanos definidas en términos de aceptación como miembros de pleno derecho de la comunidad nacional o de exclusión hasta cierto punto. Estas cuatro categorías son, en primer lugar, integrados aceptados como tales; integrados no aceptados y tratados como excluidos; excluidos tratados como integrados y excluidos tratados y excluidos como tales. En realidad, la constatación de la caducidad de la vieja noción de ciudadanía lleva a tratar de encontrar sustitutos que combinen el modelo liberal y el comunitario. El modelo liberal es contractual y enfatiza la dimensión técnico-jurídica, da una enorme importancia al individualismo y los derechos individuales. La ciudadanía se vincula al disfrute de los derechos civiles, políticos y sociales. El enfoque liberal hace hincapié en los derechos individuales y en las oportunidades; en la autonomía personal, el derecho a la participación política y el trato igualitario bajo la ley. Los deberes de la ciudadanía se relegan a un segundo plano al ser concebidos como intolerantes, restringiendo la libertad de acción del individuo. El comunitarista subraya que los individuos se unen en sociedad para perseguir metas comunes, tienen una identidad común y su deber es participar en los asuntos públicos.

En realidad, las tradiciones occidentales de ciudadanía no sólo se asocian, por tanto, con formas liberales, voluntarias y contractuales de ciudadanía sino con el ser miembros de una comunidad y más específicamente miembros de una comunidad nacional. La ciudadanía del Estado se construye en términos de ser miembro de un supuesto Estado-nación figurado (Anderson, 1983). El ser miembro de un Estado tiene su origen en una exclusividad de doble sentido: un acceso limitado desde fuera y una homogeneidad cultural dentro. Ser un ciudadano es, por consiguiente, no sólo tener seguridad legal, disfrutando de derechos civiles, políticos y sociales, sino que significa también que la persona es aceptada como miembro de pleno derecho de una sociedad y de una comunidad nacional. La persona es un integrado y no un excluido.

De ahí la necesidad de encontrar otras formas de ciudadanía. Alternativas como, por ejemplo, la *ciudadanía multicultural*, entendida como medio de justificar y promover los derechos de las minorías territoriales, culturales y étnicas, así como de justificar la garantía de sus derechos de grupo además de proteger sus derechos individuales (Kymlicka, 1995). Se han propuesto otros conceptos como *ciudadanía cosmopolita* (Heater, 2002), *ciudadanía transnacional* (Bauböck, 1994) y *ciudadanía posnacional* (Soysal, 1994) con el fin de reflexionar y defender desarrollos en un mundo de migraciones internacionales y otras formas de globalización.

## El campo de juego de la ciudadanía

Pero hoy es posible constatar que, en lugar de avanzar en esa revisión, nuestras democracias se limitan a privilegiar la dimensión jurídico-abstracta de la ciudadanía, su función estática y adscriptiva, que no puede no subrayar la barrera entre los que son sujetos plenos *qua* ciudadanos (*qua* nacionales), haciendo así visible la condición creciente de privilegio que adquiere la ciudadanía en el contexto de este mundo globalizado. Haciendo visible, además, el contraste con otra dimensión, la política, dinámica, activa, que remite a un proceso, a una *praxis* orientada a definir y regular la convivencia colectiva a través del ejercicio de los derechos que le son propios, los derechos políticos y muy concretamente los de participación y comunicación. En suma, despolitizando la ciudadanía, privándola de su capacidad política radical. Entiéndase: cuando hablo de despolitización de la ciudadanía no me refiero a que no se utilice en el juego político. Al contrario. Hoy asistimos a su constante invocación como herramienta en la contienda partidista, como cabe comprobar con el discurso de preferencia nacional que los partidos ofrecen a los ciudadanos para asegurarles su preocupación por ellos, para defender sus intereses y su estatus amenazado por los de fuera, pero también en el discurso pretendidamente progresista de quienes hablan ahora de conciudadanos para referirse a los otros (a los inmigrantes) y proponen extenderles una ciudadanía que se revela vacía, porque se le priva de su contenido genuino, el de la capacidad de agencia, es decir, de decisión política. No. Creo que el problema es la desactivación de la ciudadanía como arma de emancipación para los de dentro os que son ciudadanos *qua* nacionales pero están reducidos a su dimensión de consumidores abstractos, haciendo omisión de la condición concreta que les *desciudadaniza*: género, edad, clase– y a fortiori para los de fuera, para los que pugnan por entrar en el campo de juego.

Esto es lo que trato de recordar, en línea con lo que han advertido, por ejemplo, Michèlle Riot-Sarcey y Danielle Juteau: el debate sobre la ciudadanía no puede reducirse a una cuestión teórica, a un concepto que juega fuera del ámbito de las tensiones sociales y las relaciones de poder, y aquí subrayo la pertinencia de la propuesta nuclear formulada en el *paper* de Amarela Varela.

Hoy necesitamos un nuevo modelo de ciudadanía que vuelva a la raíz, como movimiento por la inclusión, que se ejerce dentro y fuera de las fronteras, un concepto que ineludiblemente, como se ha señalado con acierto, pugna por romper con los viejos moldes de la propia categoría de ciudadanía, *pushing the boundaries of the (old) citizenship*. Esa es la razón por la que los derechos de ciudadanía son objeto hoy de luchas cuyo objetivo es defenderlos, pero sobre todo reinterpretarlos y ampliarlos (Lister). Y cabe hablar de una extensión interna y otra externa, la más novedosa y polémica. Dejo para otros la dimensión interna, privilegiada en la crítica feminista y también en los análisis de los procesos de exclusión/desintegración que afectan a los grupos vulnerables, uno de cuyos epítomes se encuentra en los episodios de revuelta de las *banlieues* en otoño de 2005 en Francia y que se repetirán inevitablemente como acabamos de comprobar dos años después.

En el caso de la extensión *externa* de la ciudadanía, la más controvertida, pues supone difuminar los límites antaño precisos que distinguían al ciudadano (que lo es *qua* nacional) del extranjero (el no ciudadano *qua* no nacional), el movimiento de reinterpretación y ampliación de la ciudadanía trata de reivindicar la inclusión de todos aquellos que, pese a habitar incluso establemente— en el territorio de soberanía nacional de un Estado son considerados habitantes *extramuros* (inmigrantes, asilantes) y por ello ajenos a la condición de ciudadanos. Los factores que influyen en ese proceso son todos aquellos que afectan a la especificidad de sus intereses materiales e ideales (condiciones de admisión en el país, institucionalización de los derechos sociales para los no nacionales, acceso a la naturalización y al derecho de voto, reconocimiento de derechos culturales, medidas antidiscriminatorias y de *empowerment*) y cabe resumirlos en una vieja fórmula, la igualdad efectiva.

Como han apuntado, entre otros, Solé y Parella (2003), lo decisivo aquí es la capacidad de negociación y de explicitación de necesidades e intereses, previa al establecimiento de intereses comunes. Estas autoras defienden una noción supranacional y pluricultural de ciudadanía que implica explicitar las condiciones de pertenencia y los intereses objetivos de los inmigrantes, de los autóctonos y de los actuales estados-naciones. Los inmigrantes residentes en diversos países de la UE, entre ellos España, perseguirán el objetivo común de mejorar sus condiciones de vida. Desarrollarán intereses comunes por el hecho de compartir circunstancias y hechos, como su situación de precariedad y discriminación en el mercado de trabajo, la marginación social y la no participación política. Estos hechos y circunstancias marcan la interacción (relación) entre ellos y con los autóctonos. Intentar superar la situación objetiva de desventaja respecto a los autóctonos induce a los inmigrantes a desear alcanzar la condición de ciudadanos. Los autóctonos, por su parte, admitirán esta posibilidad en la medida que sus intereses económicos (substitución en el desempeño de las tareas socialmente menos valoradas aunque imprescindibles para el proceso de producción) y políticos (ampliación potencial del electorado) se cubran. En este proceso, unos y otros, inmigrantes y autóctonos, cederán parte de sus anteriores haberes o, incluso, privilegios con el fin de lograr la conjunción y convergencia de intereses, compartir una identidad y perseguir y optar por unos beneficios materiales y simbólicos, como es el bien social de la ciudadanía, una nueva ciudadanía, inclusiva de los inmigrantes”.

En mi opinión, lo que resulta más urgente es la recuperación de la tercera dimensión de la ciudadanía, como estatus jurídico, y ello a su vez nos obliga a clarificar su cada vez más confusa relación con las otras dos dimensiones, la de pertenencia/identidad y la de titularidad de la acción política, de la soberanía que exige a su vez la redefinición de lo público y de las cuestiones que lo constituyen, que cada vez son más comunes, en el sentido de que superan las fronteras estatales-nacionales: bienes como la energía o el agua, retos como la lucha contra el hambre y la enfermedad, el logro de un desarrollo sostenible, la protección del patrimonio cultural. Ahí es donde se juega la recuperación o la recreación del espacio de lo político, de lo público, que exigen otros espacios infra y supraestatales y otras dimensiones de la ciudadanía adecuadas a ellos.

Por eso, creo que el ejemplo que mejor describe esa dimensión de ciudadanía activa es el debate acerca del reconocimiento de los inmigrantes como sujetos, esto es, de la inmigración como cuestión política estructural, y por ello como *frontera* –nunca mejor dicho– de nuestras democracias, una tesis que se encuentra repetida entre otros en Balibar, Sayad, Cahrens, etc. Lo es, desde luego, por lo que se refiere al ámbito clásico de las democracias, el estatal. En efecto, la inmigración es un test respecto a los dos desafíos más importantes que afronta hoy la democracia en el marco estatal. Esos son, a mi juicio, el *desafío de la democracia plural*, esto es, la conjugación de cohesión, pluralidad e inclusión; y el *desafío de la recuperación de lo público*, que es el reto de la participación, porque, como advirtiera Tocqueville, esa es la clave de la calidad democrática: si los hombres han de seguir siendo civilizados o llegar a serlo, el arte de asociarse unos con otros debe crecer y mejorarse en la misma proporción en que se incrementa la igualdad de condiciones. Una y otra empresa nos proponen la necesidad de redefinir la democracia en términos de inclusión política de la pluralidad y en sentido activo.

Pero la inmigración constituye también el test en el ámbito más novedoso de la democracia, el propio de la sociedad internacional, en términos de lo que podemos llamar la *democracia global*, como lo pone de manifiesto crecientemente el proceso de globalización. Los movimientos migratorios están vinculados a la desigualdad planetaria, a la asimetría en la oportunidad de acceder a la libertad y las riquezas, que es el efecto llamada del que hablaba *avant la lettre* Montesquieu. Pero también lo están a las reglas que imponen una libre circulación asimétrica: total libertad de circulación incluida la deslocalización– cuando así conviene a los intereses del centro (o del norte, si se prefiere). Y cuando esos intereses lo exigen, se cierran las barreras y se alzan las fronteras, para las mercancías y para los seres humanos. Ese doble rasero y esas causas de expulsión y de atracción es lo que algunos escritores y algunos directores de cine han sabido explicar mejor que muchos expertos. Mientras no existan reglas que universalicen las exigencias de la democracia y los derechos humanos, la negación de la visibilidad y presencia activa de los inmigrantes será el espejo del déficit democrático, de las insuficiencias de la ciudadanía.

### La vieja disputa: la igualdad

En otros trabajos he evocado a propósito de la discusión sobre la ciudadanía la posición de Ferrajoli, que, a mi juicio, da de lleno en la diana en su diagnóstico al identificar la actual condición de ciudadanía como un obstáculo para la exigencia de la lógica del Estado de Derecho y de la universalidad de los derechos. Lo que sucede es que quienes subrayan el déficit de reconocimiento de pluralismo (en términos de inclusión política) en un modelo de ciudadanía abstracta –*blind-coloured*– como es el del liberalismo restringido, no siempre entienden el rigor de la exigencia de igualdad: “tengo la impresión de que la mayor parte de las críticas dirigidas estos años a la idea de igualdad por el pensamiento de la diferencia parten de una contraposición entre ‘igualdad’ y ‘diferencia’ que se apoya en la ambigüedad del

término 'igualdad'; y que, además, lo que contesta no es el *valor* de la igualdad, sino el *concepto* de 'igualdad jurídica' tal y como fue construido por la tradición liberal en los orígenes del Estado moderno. Es tan cierto, que estas críticas, por lo general, no proponen el abandono o la descalificación del 'principio de igualdad' y del 'universalismo' de los derechos, sino una refundación y una redefinición de uno y otro que no hagan abstracción de la diferencia sexual". En el fondo, ese malentendido de uno y otro lado (los que critican el exceso del propósito de ciudadanía en detrimento de la prioridad de la igualdad efectiva en derechos, con particular insistencia en los económicos, sociales y culturales y los que, por su parte, insisten en la ceguera ante el pluralismo de identidades), no debe hacernos perder de vista que el verdadero desafío proviene del fundamentalismo de mercado, de la ideología y la práctica neoliberales, que entronizan la desigualdad y el privilegio. En definitiva, la cuestión de la igualdad compleja, uno de cuyos primeros obstáculos es el lenguaje jurídico heredado, o, mejor, el uso de términos jurídicos que se crean para diferenciar primero y para justificar la discriminación y la subordinación/dominación: extranjero, inmigrante. Como ha escrito Martinello, la clave no está en el principio de que se reconoce dicha diversidad, sino más bien en el reconocimiento concreto mediante el presupuesto público. El multiculturalismo es una cuestión de recursos públicos y redistribución, y, por lo tanto, de justicia social".

Así, la prioridad en la agenda de la discusión sobre derechos políticos y ciudadanía se enfrenta a los argumentos de la desagregación de la ciudadanía como consecuencia de la globalización, tal y como nos propone el análisis del fenómeno de la transnacionalización, y de la irrelevancia de la ciudadanía del debate de la inmigración (Mezadra) como crítica a la ideología cómodamente progresista que ve en la dimensión política de la ciudadanía la solución áurea para la gestión democrática de la inmigración. La crítica señala, con razón, que sólo se habla de integración (cultural y política) pero no social y económica, olvidando que no es casual que se comience a diseñar políticas de inmigración precisamente en el contexto de la desaparición del Estado del bienestar, uno de cuyos resultados es la desagregación social y la precarización, la vulnerabilidad de los trabajadores. Como señalan Bauman, Marini, Castel, Gil, hay una analogía en la nueva construcción social y política de la cuestión de la pobreza y de la inmigración (ambas en el contexto del desmoronamiento de la sociedad salarial) como cuestiones a criminalizar, que se sitúan ahora preferencialmente en el ámbito del control, del orden y de la intervención de orden público, incluso penal.

En todo caso, me parece obvio el papel crucial como test que desempeñan los derechos sociales: en primer lugar, porque resulta insostenible la distinción liberal entre derechos de verdad y aspiraciones o directrices políticas para caracterizar la diferencia entre los derechos civiles y políticos y los económicos, sociales y culturales. Es ocioso insistir en la continuidad axiológica y la indivisibilidad estructural de los derechos, pero es que, además, la jurisprudencia y la doctrina han ido mostrando la posibilidad de otorgar mecanismos de protección equivalentes, también en materia de exigibilidad judicial (Abramovich, Curtis).

Y es que resulta evidente, a propósito de la inmigración y como han señalado por ejemplo Añón o Pisarello, la confluencia de dos fenómenos que son particularmente interesantes a nuestro propósito, la extranjerización de la fuerza de trabajo y el de la política precisamente ciudadanista en el sentido más clásico, el de la preferencia nacional, que se sirve de un trabajo degradado de la población extranjera y pobre y condena a los no-ciudadanos, sobre todo a aquellos que se encuentran en situación de irregularidad, a un apartheid jurídico, político y social (Pisarello, 2007: 41). Todo ello en el contexto de una reformulación de la cuestión social, el escenario de la política de redistribución de recursos que exige la degradación de los derechos sociales, una caída a la baja que admite escalas que terminan siempre en los inmigrantes como colectivo más vulnerable. Ahí es donde actúa el mensaje jurídico de la política de extranjerización que adquiere cada vez más una fuerte dimensión etnocultural que justifica a su vez la exclusión del reconocimiento y que, *quod erat demonstrandum*, afecta sobre todo a los que no pueden ser ciudadanos o, en todo caso, denizens, o ciudadanos de frontera (los dotados de una presencia ausente). No le falta razón a Mezzadra cuando señala que los inmigrantes son ciudadanos de la frontera, con una esquizofrenia, una doble conciencia: la de vivir en un doble espacio cultural y político que les hace irrelevante la naturalización, aunque no la legalización. Es la esquizofrenia (Ph. Colle) entre la lógica liberal para sus ciudadanos y la lógica colonial para los no-ciudadanos que están dentro. La crisis de las *banlieues*, la aparición del fenómeno de desagregación en el modelo multicultural del UK son índices de este fenómeno. El déficit de las 3 R, reconocimiento, respeto y representación, que evidencia que –como se descubre en el acto fallido del lenguaje de las 3 generaciones de inmigrantes– la ciudadanía republicana es una burbuja.

Pero precisamente todo esto subraya la fuerza de interpelación política que entraña el fenómeno migratorio, en los términos de Sayad/Bourdieu, en los de Favell: la presencia del inmigrante cuestiona profundamente el fundamento de la unidad nacional (del Estado nacional o de los procesos de formación de estados nacionales, una tendencia hoy muy relevante en Europa y en España) y a la vez, el fundamento del vínculo social en un contexto de desagregación y fragmentación del mismo, de debilitamiento del estatuto del trabajador, de vulnerabilidad/debilidad de todas las formas de agregación, pertenencia y vinculación. Dicho de otra forma, el no lugar la presencia ausente– de los derechos políticos y de la ciudadanía en las políticas de inmigración son la muestra de la voluntad de taxonomía y segmentación social: el rol del inmigrante, su función a partir de la tipología jurídica que se establece (en el eje legal/ilegal, ciudadano/extranjero, asimilable/incompatible), que se basa en el eje útil y poco costoso. Por mi parte, me parece evidente que la imposibilidad del acceso de los inmigrantes a alguno de los elementos distintivos de la ciudadanía y, a fortiori, a la ciudadanía misma, es un dogma que envenena la posibilidad misma de transformarnos en democracias inclusivas y plurales.

Creo que estamos asistiendo en cierto modo a un *déjà vu*: el de la tensión, costosamente construida y hoy en entredicho, entre ciudadano y trabajador, en su dimensión social (ciudadanía social) y también en la política. Y por eso no estoy de acuerdo con quienes critican un

exceso de atención a la dimensión política de la ciudadanía, porque creo que lo hacen desde una perspectiva reductiva de la ciudadanía: la clásica. La que entiende ante todo la ciudadanía como el vínculo entre el individuo y la nación-Estado. Es cierto que esa es la forma reductiva de entender el vínculo político el contrato de ciudadanía en el marco del Estado-nación y del nacionalismo como ideología política. Por supuesto que hay una relación entre lo que Rose denomina muerte de lo social (o metamorfosis de lo social), la vuelta a la comunidad y las políticas de integración como estrategia tramposa. Pero la dimensión política de la ciudadanía y de los derechos es algo más.

Esto se hace evidente en muchos ámbitos, pero particularmente agudo hoy a propósito de los retos que plantea la gestión de la inmigración. Ciertamente la presencia del inmigrante cuestiona el fundamento de la unidad nacional y del vínculo social en un contexto de desagregación y fragmentación de todas las formas de agregación, pertenencia y vinculación. Por eso, seguir insistiendo en el imposible acceso de las personas inmigrantes a alguno de los elementos distintivos de la ciudadanía, condiciona la posibilidad misma de transformarnos en democracias inclusivas y plurales.

Plantear el objetivo de la plena ciudadanía, más allá de las miopes miradas que la circunscriben a una estricta idea de pertenencia e identidad, sigue siendo necesario en la medida en que son inseparables las tres dimensiones que dicha categoría aglutina: ser titular de la soberanía es el resultado de la pertenencia al cuerpo social y al contrato político que permite el reconocimiento de la titularidad en derechos. La plena ciudadanía ha de incluir la total igualdad en derechos políticos, sin renunciar a la misma en el ámbito de los derechos sociales y civiles.

En esta línea, los derechos políticos han de ser concebidos desde una noción amplia que aglutina derechos de participación, de intervención en la vida pública. Dentro de los mismos se ubican, entre otros, los derechos políticos en sentido estricto (principalmente el sufragio activo y pasivo); los derechos relativos a la libre expresión e información, las medidas promocionales orientadas a facilitar el acceso de las personas inmigrantes a los medios de comunicación y la creación de plataformas propias de expresión; y las facultades de intervención en órganos, foros, consejos consultivos u otros dispositivos de participación y consulta. La clave está en aceptar que la igualdad no es una concesión, sino un proceso de conquista que siempre supone conflicto social y político. Así no podrá hablarse de igualdad mientras no haya reconocimiento de la plena condición de sujeto del espacio público que al inmigrante le corresponde.

Para conseguir este objetivo de ciudadanía inclusiva, el camino de la ciudadanía cívica no parece el más adecuado, puesto que retarda el reconocimiento de la plena igualdad en los derechos políticos y pone en evidencia que la primera es retórica si no se acompaña de la segunda. No hay igualdad si nos limitamos a la lucha contra la discriminación, sin incidir en la integración política, que no es más que reconocimiento como sujetos, respeto y participación. Ciudadanía es igualdad, pero no sólo igualdad jurídica (isonomía), ni igualdad de palabra (isegoría), sino también isocracia.

## Anexo 1: Pistas para desarrollar el debate

- 1) La desvinculación entre ciudadanía y nacionalidad que reterritorializa la ciudadanía, pero en otro ámbito. La clave, la noción de residencia o vecindad, que propicia una ciudadanía plural (multiple, bi/multilateral), progresiva o gradual e inclusiva.
- 2) El énfasis en los mecanismos de participación y en el ámbito territorial infraestatal (municipal y regional) y suprastatal (transnacional). Hacer de las dos presencias y pertenencias un activo, y no un obstáculo. Eso supone ampliar la noción de derechos políticos.
- 3) Utilizar como test la igualdad, entendida como igualdad compleja y centrada, en primer lugar, en la igualdad en la titularidad y garantía de los derechos económicos, sociales y también culturales.
- 4) La desvinculación entre ciudadanía y derechos debiera realizarse en la línea propuesta por Ferrajoli: desvincular los derechos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supraestatal –en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional– y, por tanto, tutelarlos no sólo dentro sino también fuera y frente a los estados, poniendo fin a ese gran apartheid que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado universalismo. Significa, en concreto, transformar en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el *derecho de residencia* y el *derecho de circulación* en nuestros privilegiados países. Es bien cierto que el problema de la pobreza en los países subdesarrollados del Sur del planeta no se resuelve abriendo las fronteras, sino dando soluciones en aquellos mismos países a los problemas de su desarrollo. Pero es igualmente cierto que Occidente nunca afrontará seriamente estos problemas si no llega a sentirlos como propios”.
- 5) Las propuestas han de tener en cuenta las respuestas impulsadas por el miedo (las políticas de cierre, de incompatibilidad asociada a la diferencia y que justifican la desigualdad y la dominación como políticas realistas de ciudadanía) pero eso no es sólo un tema de identidades, porque el miedo es también y, sobre todo, miedo a la pérdida de nuestro bienestar, de nuestro trabajo, de nuestro modo de vida rico, y eso impulsa las políticas restrictivas de ciudadanía que tratan a los otros sólo como trabajadores, no como ciudadanos.

## Referencias bibliográficas

AHMED, I. “Exit, Voice and Citizenship”. En: HAMMAR, T.; BROCHMANN, G. y FAIST, Th. (eds.) *International Migration, Immobility and Development*. Oxford: Berg, 1997.

ÁLVAREZ, Ignasi. La construcción del inintegrable cultural . En: De Lucas, Javier y Torres, Francisco (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, 2002. P. 168-195.

AMIN, S. *Accumulation on a world scale*. New York: Monthly Review, 1974.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

ANTÓN, A. *Trabajo, derechos sociales y globalización*. Madrid: Taiaasa, 2000.

ARENDR, H. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951.

ATTAC. *Tout sur Attac*. Paris: Editions Mille et une nuits, 2000.

AZNAR, G. ; CAILLE, A.; LAVILLE, J.L.; Robin, J. y Sue, R. *Vers une Economie plurielle. Un travail, une activité, un revenu pour tous*. Paris: Syros, 1997.

BALIBAR, E. "Qué significa la ciudadanía europea". *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 4 (1994).

– "¿Existe un neorracismo?". En: BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. 1988.

– *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte. 1992.

– *Race, nation, classe*. Paris: L'Harmattan, 1992.

BARBIERI, W.A. Jr. *Ethics of Citizenship, Immigration and Group Rights in Germany*. Duke University Press, 1998.

BAROU, Jacques. "Les paradoxes de l'intégration . *Immigration, Identités, Intégration*. *Etnologie française* XXIII (1993). P. 169-176.

BAUBÖCK, R. *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Aldershot: Edward Elgar, 1994.

– "Political community beyond the sovereign state: supranational federalism and transnational minorities". En: Vertovec, S. And Cohen, R. (eds.), 2002.

– "Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía". En: AUBARELL, A. y Zapata, R. (ed.) *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria, 2004.

BAUMAN, Z. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2001.

BECK, U. *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós, 1999.

– "The cosmopolitan society and its enemies". En: Tomasi, L., 2001.

– *Sobre el terrorismo y la guerra*. Barcelona: Paidós, 2002.

BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.) *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia: Catedra, 2002.

BERNARD, B. *A place for us*. New York: Hill and Wang, 1998.

BLANCO FERNÁNDEZ DE VALDERRAMA, Cristina. Los inmigrantes y su integración. Apuntes en torno a una creciente nebulosa de conceptos, modelos y políticas. En: García Castaño, F. J. y Muriel López, Carolina (eds) *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la Inmigración en España. Granada. Laboratorio de Estudios Interculturales, 2002. P. 71-82.

- BORJA, J. y CASTELLS, M. *Local y Global*. Madrid: Taurus, 1997 y 2003.
- BORJA, J. y MUXÍ, Z. *Espacio público y ciudadanía*. Barcelona: Electa, 2003.
- BORJA, J. "Los desafíos del territorio y los derechos de la ciudadanía". *La Factoría*. No. 10 (octubre 1999/enero 20001).
- *Los derechos en la globalización y el derecho a la ciudad*. Cartagena de Indias: Forum social urbano, 2003.
- BORJA, J. y BELIL, M. *Informe sobre participación ciudadana*. Barcelona: Congrés de municipis de Catalunya, 2001.
- BORJA, J.; DOURTHE, G.; KLECK, V. y PEUGEOT, V. *La ciudadanía europea*. Barcelona: Ed. Península, 2001.
- BOURDIEU, P. *Contre-feux*. Paris: Liber-Raisons d'agir, 2000 y 2001.
- CARRION, F. y WOLLRAD, D. *La ciudad, escenario de comunicación*. Quito: FLACSO Ecuador, 1999.
- CASTELLS, M. *La galaxia Internet*. Barcelona: Areté, 2002.
- *Legitimidad política e identidad territorial*. Barcelona: UOC, 2003a.
- *El Estado del bienestar y la sociedad de la información*. Madrid: Alianza, 2003b.
- *La era de la información. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza, 2003c.
- *Europa en construcción. Integración, identidades, seguridad*. Barcelona: CIDOB, 2004.
- CASTLES, S. "Migrant workers and the transformation of Western societies". *Occasional Paper*. No. 22 (1989). Cornell University, Center for International Studies.
- "Globalización e Inmigración". En: Aubarell, A. y Zapata, R. (eds) *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria, 2004.
- CHARTE EUROPEENNE DE LA CITOYENNETE. Paris : Maison Grenelle, 1996.
- CHARTE EUROPEENNE DES FEMMES DANS LA CITE. Bruselas: Eurocultures, 1994.
- CHARTE URBAINE EUROPEENNE. ESTRASBURGO: Editions du Conseil de l'Europe, 1993.
- CHEMILLIER-Gendreau, M. *Le droit dans la mondialisation*. Actuel Marx. Presses Universitaires de France, 2001.

CHOMSKY, N. y Dieterich, H. *La aldea global*. Buenos Aires: Txalaparta, 1996.

CHOMSKY, N. y COMAS D'AGEMIR, D. et al. *Los límites de la globalización*. Barcelona: Ariel, 2002.

COLEMAN, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

CONOVER, P.; Crewe, I. y Searing, D. "Conceptions of Citizenship Among British and American Publics: An Exploratory Analysis". *Essex Papers in Political Government*. No.73 (1990). Department of Government, University of Essex.

DAHRENDORF, R. (1957): *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid: Rialp, 1984.

DE LUCAS, J. *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*. Valencia: Tirant lo Blanch, Cine y Derecho. Imágenes del Derecho en el cine, 2003.

– *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria, 2003.

– "Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo". En el monográfico dedicado al Tratado constitucional por la edición española de *Le Monde Diplomatique*, "Europa: momentos decisivos", 2005.

– Las sociedades multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos. *La multiculturalidad. Cuadernos de derecho judicial* VI. Madrid: Consejo General del Poder Judicial. (2001). P. 61-102

DELANTY, G. "Beyond the Nation-State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society - A Response to Rex". *Sociological Research Online*, 1, 3 (1996): <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/1/3/1.html>

DELBRÜCK, J. "Global Migration-Immigration-Multiethnicity: Challenges to the Concept of the Nation-State". *Indiana Journal of Global Legal Studies*. II/1 (1994): <http://www.law.indiana.edu/glsj/vol2/delbruck.html>

FAIST, Th. "Beyond national and post-national models: transnational spaces and immigrant integration". En: Tomasi, L. (ed.), 2001.

FERRAJOLI, L. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta, 1998.

FONT, J. *Ciudadanos y decisiones públicas*. Barcelona: Ariel, 2001.

GALLINO, L. *Globalizzazione e disuguaglianza*. Roma: Laterza, 2000.

GARAY, L.J. *Ciudadanía, lo público y democracia*. Bogotá, 2000.

GARCÍA AÑÓN, J. "Inmigración y derechos de ciudadanía". En: AUBARELL, G. (ed.), 2003.

GAUCHET, M. *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*. Paris: Le Débat, 2000.

GENRO, T. *Crisis de la democracia*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.

GEORGE, S. "Globalifóbicos no, ciudadanos globales sí". *Foreign Affairs*. No. 2 (2002).

GEORGE, S. y WOLF, M. *La globalització liberal*. Barcelona: Empúries, 2003.

GIMÉNEZ, Carlos y MALGESINI, Gabriela. *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e inter-culturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso, 1997.

GLOVER, S. y GOTT, C. et al. "Migration: An Economic and Social Analysis". *Research Development and Statistics Occasional Paper*. No. 67 (2001). London: Home Office.

HABERMAS, J. *La inclusión del otro* (traducción y estudio preliminar de J. C. Velasco). Madrid: Paidós, 1999.

HALPER, J. "Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective". *Paper en el International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barcelona, 2002. En: Aubarell y Zapata (eds.) *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria, 2004.

HAMBURGER, F.; BOHN, I. y ROCK, K. "The Racist Portrayal of Gypsies in the Media". En: LAYTON-HENRY, Z. y WILPERT, C. *Challenging Racism in Britain and Germany*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003.

HAMMAR, T. *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Avebury: Aldershot, 1990.

HAMMAR, T.; BROCHMANN, G. y FAIST, TH. (eds.). *International Migration, Immobility and Development*. Oxford: Berg, 1997.

HANDLIN, O. *The Uprooted*. Boston: Little Brown, 19732 (ed. ampliada), 1951.

HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION. *L'intégration à la française*. Paris : Unión Générale d Éditions, 10/18, 1993.

HEATOR, D. *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*. London: Continuum, 2002.

HECHTER, M. *Principles of Group Solidarity*. Berkeley (Los Angeles)/ London: University of California Press, 1987.

HIRSHMAN, A. *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1970.

IGNATIEFF, M. *Blood and belonging: Journeys into the new nationalism*. Londres: Catto and Windus, 1994.

IZQUIERDO, Antonio. *La inmigración inesperada*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

JOPPKE, C. y MORAWSKA, E. *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation State*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003.

KLEIN, N. *Vallas y ventanas*. Barcelona: Paidós, 2002.

KRISTEVA, J. (1988): *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1991.

KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MAHNIG, Hans y WIMMER, Andreas. ¿Especificidad nacional o convergencia? Una tipología de políticas de inmigración en Europa Occidental. *Migraciones* No. 8 (2000). P. 59-99.

MARTINELLO, M. (ed.). *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*. Aldershot: Ashgate, 1997.

MARTÍNEZ DE PISÓN, J., y GIRÓ Miranda, J. (coords.). *Inmigración y ciudadanía: perspectivas sociojurídicas*. La Rioja: Univ. de la Rioja, servicio de publicaciones, 2003.

MEZZADRA, S. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños, 2005.

MILES, R. *Racism and migrant labour*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

– *After "Race Relations"*. London: Routledge, 1993.

NEGRI, T. *Exil*. Paris: Editions Mille et une nuits, 1998.

– *Du retour*. Paris : Calmann-Lévy, 2003.

NEGRI, T. y HARDT, M. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.

NEGRI, T; COCCO, G.; ALTAMIRA, C. y HOROWICZ, A. *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

NORTON, P. "Intra-party Dissent in the House of Commons: A Case Study of the Immigration Rules 1972". *Parliamentary Affairs*. Vol. 29, No. 4 (1976).

NUSSBAUM, M. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona: Paidós, 1999.

OBERNDÖRFER, D. *Die offene Republik: zur Zukunft Deutschlands und Europas*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.

– "The Challenge of Identity: What type of nation will the Germans Become?". *German Comments* (enero 1998).

PARK, R. "Human migration and the marginal man". *American J. of Sociology*. XXXIII (1928). P. 881-893.

PETERSON, W. "A general typology of migration". *American Sociological Rev.* XXIII (junio 1958). P. 256-66.

PIORE, M. J. *Birds of passage. Migrant labor and industrial societies*. Cambridge: Cambridge UP, 1979. 1980.

PORTES, A. y RUMBAUT, R. G. *Immigrant America. A portrait*. Los Angeles: UCP, 1990.

PRIES, L. *Migration and Transnational Social Spaces*. Adershot: Ashgate, 1999.

RAMÓN CHORNET, C. Inmigración y codesarrollo. Razones de un cambio de estrategia en el 2002". *Tiempo de Paz*. No. 66 (2002).

RAVENTÓS, D. *El salario ciudadano*. Barcelona: Ariel, 2000.

REQUEJO, F. (ed). *Democracy and national pluralism*. London: Routledge, 1999.

REX, J. "Ethnic mobilisation in multicultural societies". En: REX, J. y DRURY, B. (eds.) *Ethnic mobilisation in a multicultural Europe*. Ashgate: Milton Keynes, 1994.

– "National Identity in the Democratic Multi-Cultural State". *Sociological Research Online* 1, 2 (1996): <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/1/2/1.html>

– "La metropolis multicultural: la experiencia británica . En: Lamo de Espinosa, Emilio (ed.) *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. P. 197-223

SARTORI, Giavonni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2000.

SASSEN, S. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

– *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2001.

– (1988) *La movilidad del trabajo y del capital*. Madrid: MTSS, 1993.

SCHERMERHORN, R. A. *Comparative ethnic relations. A framework for theory and research*. Chicago: UCP, 1970. 1978.

SCHNAPPER, Dominique. *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris: Gallimard, 1991.

SEN, A. *Repenser l'inégalité*. Paris: Seuil, 2000.

SENNETT, R. *El respeto, sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003.

SOLANES, A. "Las deficiencias de la política española sobre inmigración y Breve comentario sobre la reforma de la Ley de Extranjería y las últimas modificaciones que afectan al régimen jurídico del extranjero en España". En: VV. AA. *Inmigración, Sociedad y Estado. Una cuestión abierta*. Junta de Andalucía. Consejería de Asuntos Sociales. Dirección General de Bienestar Social (2004).

– "El padrón municipal como mecanismo de inclusión de los extranjeros indocumentados". En: BAÑO, J. M. y CLIMENT, J. (coord.) *Nuevas perspectivas del régimen local. Estudios en homenaje al profesor José M<sup>a</sup> Boquera Oliver*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

SOLÉ, C. *Discriminación racial en el mercado de trabajo* (Racial discrimination in the job market). Madrid: CES, 1995.

SOLÉ, C. y PARELLA, S. "Identidad colectiva y ciudadanía supranacional". Collective identity and supra-national citizenship). *Papeles de Economía Española*, No. 98 (2003). Madrid.

SOLÉ, Carlota; ALCALDE, Rosa; PONT, Joseph; LURBE, Katia y PARELLA, Sònia. El concepto de integración desde la sociología de las migraciones. *Migraciones*. No. 12 (2002).

SOLOMOS, J. (1999) "The Politics of Citizenship and Nationality in a European Perspective". En: Martinello, M. (ed.) (1997)

SOYSAL, Y. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

STONE, C. "The origins of job structures in the steel industry". *Rev. Of Radical Political Economics* VI, 2 (1974).

TAYLOR, Ch. *Acerca de las soledades. Ensayos sobre federalismo y constitucionalismo en Canadá*. Bilbao: Gakoa, 1999.

THOMAS, W.I. y ZNANIECKI, F. (1918-1920) *The Polish peasant in Europe and America*, En: ZARETSKI, E. Chicago: U. of Illinois, 1984.

TULLOCK, G. *Economics of income redistribution*. Boston: Kluwer-Nijhoff, 1983.

VERTOVEC, S. "Transnationalism and identity". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 27, No. 4 (octubre 2001).

VINCENT, A. *Nationalism and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VV.AA. "Ciudadanía e inmigración". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 37/2003

VV.AA. (Miraut, L. ed.) *Justicia, Migración y Derecho*. Madrid: Dykinson, 2004.

WHITOL DE WENDEN, Catherine. *L'immigration en Europe*. Paris : La Documentation française, 1999.

WIHTOL DE WENDEN, C. *La citoyenneté européenne*. Paris : Presses de Sciences Po, 1997.

ZAPATA-BARRERO, R. *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis, Colección Ciencias políticas, 2004.

ZAPATA-BARRERO, R. "¿Existe una cultura de acomodación en España?". *Documentos CIDOB* (2005).

ZAPATA-BARRERO, R. *Democracia y Ciudadanía*. Rubí: Anthropos, 2001.

ZICCARDI, A. *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía*. Buenos Aires: Clacso, 2001.

ZOLBERG, A. R. (1994): "Changing Sovereignty Games and International Migration". *Indiana Journal of Global Legal Studies* II/1 (1994): <http://www.law.indiana.edu/glsj/vol2/zolberg.html>

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel IV. ¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales del estado-nación y la ciudadanía?

¿Qué ciudadanía para qué? O sobre lo que tienen que decir los saberes migrantes con relación al debate sobre la(s) ciudadanía(s)  
Amarela Varela Huerta

## ¿QUÉ CIUDADANÍA Y PARA QUÉ? O SOBRE LO QUE TIENEN QUE DECIR LOS SABERES MIGRANTES CON RELACIÓN AL DEBATE SOBRE LA(S) CIUDADANÍA(S)

---

**Amarela Varela Huerta**

*Grupo de Estudios sobre Inmigración y Minorías Étnicas.  
Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la UNAM.  
Doctoranda en Sociología, UAB*

**P**artiendo de la innegable realidad de que en el Estado español viven, trabajan y consumen 1.200.000 personas con la existencia jurídica negada por parte de las instituciones españolas.

Reconociendo, además, que aproximadamente otros tres millones de personas con *residencia legal* en España viven permanentemente *extranjerizados* por las leyes de extranjería de este país, y que es por esa condición de *extranjero* por la que su estatuto jurídico de *ciudadano* se ve acorralado por los criterios nacional-estadocéntricos que hoy delimitan quién forma parte de la comunidad política española y quién no.

En esta comunicación nos proponemos una comparación entre los debates académicos sobre nuevas formas de ciudadanía y los saberes de las luchas migrantes.

Por luchas migrantes nos referimos a los movimientos sociales protagonizados por personas demandantes de asilo político o personas migrantes que, con y *sin papeles*, luchan contra la extranjerización permanente a la que se ven sometidos actualmente los ciudadanos *no-nacionales* en las metrópolis poscoloniales.

Se trata, pues, de comparar los significados del concepto ciudadanía que hoy debaten, por un lado, los protagonistas de las luchas migrantes y, por otro, académicos y responsables políticos en Europa.

La apuesta central de este trabajo es preguntarnos qué coincidencias existen entre, por un lado, el ideal universalista de los derechos que cuestiona el soberanismo estadocentrista como pilar de la ciudadanía mediante la exigencia de "papeles para todos" y, por el otro, la oposición contra todo tipo de leyes especiales de extranjería por parte de los migrantes con o *sin papeles* organizados en movimiento social en Barcelona.

## “Nosotros no cruzamos las fronteras, las fronteras nos cruzaron a nosotros”. O sobre la ciudadanía, todavía, nacional-estadocéntrica

“Al principio éramos mil personas, y después hubo gente que habló con sus amigos y les dijeron que vinieran porque entendió que los que estaban encerrados tendrían papeles. A las pocas horas, había menos tensión y más organización, pero al final vino la gente del Gobierno con gente de organizaciones para amenazar a los encerrados [...] tuvimos la mala suerte de que la Catedral estuviese en obras y llena de andamios, porque fue por ahí que la policía se metió por los techos.”<sup>1</sup>

Parece que hay consenso en el hecho de que la ciudadanía, como concepto y mecanismo jurídico de pertenencia, pero también como práctica cotidiana concreta, se resignifica, no sólo por las migraciones internacionales sino también intensivamente a consecuencia de éstas (Benhabib, 2005). Entonces, ¿no deberían tener cabida en la reflexión sobre nuevos modelos de ciudadanía las acciones, demandas, propuestas y dinámicas organizativas de los migrantes, con y *sin papeles* que residen en las capitales de las naciones que buscan redefinir esa noción?

El testimonio con el que comenzamos esta comunicación da cuenta de una de las muchas expresiones con las que toman forma las *luchas migrantes*, categoría que proponemos para comprender a los movimientos sociales protagonizados por migrantes con y *sin papeles* y personas demandantes de asilo político.

Novísimos movimientos sociales, protagonizados por migrantes y refugiados políticos sin estatuto, que demandan el ejercicio y reconocimiento efectivo del derecho al asilo político, a la libertad de circulación, a permanecer en el territorio y a la desaparición de todo tipo de leyes especiales para ciudadanos *no-nacionales* en todo el mundo.

Novísimo movimiento porque el actor político colectivo que lo protagoniza es híbrido y pluriétnico. Híbrido porque surge como resultado de la negociación de las culturas políticas de los miembros que lo conforman, y pluriétnico porque los militantes que lo confirman provienen de diferentes puntos de las periferias poscoloniales.

Novísimo movimiento también porque las citadas demandas plantean una lectura en inclusiva y no laboralista de las migraciones; apela a considerar los movimientos humanos<sup>2</sup>, si se quiere y haciendo eco de Abdelmalek Sayad (1991), como un *hecho social total*; y al hacerlo se descentran de la representación miserabilista y etnicista del *inmigrante extracomunitario*.

Novísimo movimiento además porque, tal y como propone el francés Jacques Rancière (1999), los migrantes *sin papeles* organizados representan un nuevo tipo de identidad política colectiva que se define además a partir de la carencia, los *sin parte*, a los que este autor propone entender como agentes políticos que se piensan y actúan colectivamente en posición diferente a la que el orden social les asigna.

1. Entrevista con Ahmed M., miembro de la Asociación Cornellà Sin Fronteras (ACSF), sobre la ocupación de la Catedral de Barcelona el 5 de junio de 2004.

2. Esta forma de nombrar las migraciones internacionales es una propuesta del sociólogo italiano Sandro Mezzadra (2005) en oposición a la noción hidráulica de *flujos* tan vigente en la narrativa contemporánea sobre migraciones humanas.

Y, por ello, en esta comunicación queremos proponer que la utilidad teórica de considerar las voces y saberes de los migrantes organizados para la reflexión en torno a una ciudadanía inclusiva, como mecanismo jurídico y dispositivo de derechos, parte necesariamente de reconocer el *agenciamiento político* de los *sin papeles* organizados como movimiento social.

Se trata de comprender a este actor colectivo, de carácter políticamente híbrido y de composición pluriétnica<sup>3</sup>, como un *interlocutor* de nuevo tipo, que interpela a la *sociedad de instalación*<sup>4</sup> a reconocer a los migrantes, con y *sin papeles*, además de como trabajadores también como sujetos jurídicos, culturales, políticos y sociales. *Agentes sin parte* a los que Bonnie Honig (2001) considera interlocutores de nuevo tipo, cuando apela por la inclusión de los invisibles en el orden social vigente. Sujetos que transforman la designación de sus discursos (considerados por la sociedad política como *ruido*) en argumentos para la reinvencción del pacto político democrático.

Reconocer que los migrantes *sin papeles* son sujetos con capacidad de agencia e interlocución suscribe además la tesis de la socióloga alemana Helen Schwenken (2003), que plantea que las luchas migrantes convocan a *descentrarse* de las narrativas gubernamentales, académicas, jurídicas, mediáticas y sociales, que consideran a estos sujetos, o bien como víctimas del tráfico de personas, o bien como delincuentes que infringen las leyes de acceso a los territorios receptores de migrantes. Como Bojadzijev, Karakayali y Tsianos proponen en su trabajo *El enigma del arribo* "...estas luchas, deberían ser tenidas en cuenta [...] por la presencia de los migrantes en una postura distinta a la de simples víctimas: es decir, en tanto sujetos que expresan resistencia y prácticas conflictivas innovadoras." (Cfr. Mezzadra, 2005: 147). La hipótesis central de nuestra comunicación es que las prácticas conflictivas que los migrantes *sin papeles* llevan a cabo cuando se movilizan son *prácticas* ciudadanas innovadoras a pesar de que la condición de sus protagonistas sea la de *irregulares*, de inexistentes, de acuerdo con el imaginario colectivo así como con la normativa de extranjería vigente en el Estado español<sup>5</sup>. Y porque además, y ante todo, tales prácticas amplían y desafían la noción tradicional de democracia y ciudadanía como explicaremos más adelante.

Así pues, en la línea de la antropóloga Liliana Suárez (2004), que establece que la ciudadanía se *construye* porque es una suma de prácticas, nos parece acertado proponer que, con la aparición del protagonismo migrante en forma de un novísimo movimiento social que demanda, sobre todo, el derecho a la existencia jurídica (los *papeles*), se abre un campo de acción más en el debate sobre cosmopolitismo que tiene lugar en diferentes disciplinas de las ciencias sociales y que busca reflejarse en políticas de gestión de los movimientos humanos, que llamaremos *pugna por transformar los paradigmas que sostienen la noción de ciudadanía*.

Seyla Benhabib, refiriéndose a la transformación de los modelos de ciudadanía y las pugnas paradigmáticas que hoy se libran, afirma que "tampoco es correcta la percepción de que los migrantes son agentes pasivos y apolíticos que simplemente son movidos por fuerzas de mercado globales. Hay nuevas modalidades de acción política que surgen en medio de las instituciones del desagregado o desempaquetado de los derechos de ciudadanía, incluso por parte de quienes no son miembros plenos. Estas nuevas modalidades están cambiando el significado de la

3. Natasha Pearce (2000) habló ya de la composición multinacional de las organizaciones de migrantes, colectivos compuestos por más de una identidad étnica. Es decir, en un mismo colectivo de *sin papeles* las estrategias de intervención política son imaginadas a partir de culturas políticas construidas en contextos muy diversos. Por ejemplo, en la Asamblea por la Regularización sin Condiciones de Barcelona (ARSC), los activistas que la conforman son pakistaníes, indios, senegaleses, ecuatorianos, magrebíes; cada uno proveniente de realidades políticas diversas y de culturas de resistencia también diversas.

4. La categoría de sociedad de *instalación* es del sociólogo español Enrique Santamaría (2002) y se propone como alternativa a la *sociedad de acogida* o *autóctona*, metáforas usualmente utilizadas en las narrativas académicas sobre migraciones.

5. Es necesario considerar que este movimiento social ocupa el espacio público a pesar de que, debido a la carencia de subjetividad jurídica, tiene prohibidos los derechos políticos, al estar éstos supeditados al estatus de regularidad administrativa los derechos de reunión, manifestación (Art. 7), asociación (Art. 8), sindicación y huelga (Art. 11) según la vigente L.O. 8/2000.

ciudadanía y el activismo político” (2005: 89). Es por ello que en esta comunicación proponemos analizar este protagonismo migrante, en concreto a través de las demandas que el movimiento de migrantes *sin papeles* en Barcelona mantiene desde hace una década frente a la política de extranjería española y eurocomunitaria. A través de la comprensión del pliego petitorio de este movimiento, y el ejercicio reflexivo de ubicarlo en las coordenadas de la deliberación que los teóricos partidarios del *cosmopolitismo* elaboran para reimaginar nuevos modelos de ciudadanía, basados en la extensión planetaria de los límites de la misma.

La apuesta central es preguntarnos qué coincidencias existen entre el ideal universalista de los derechos que, con la exigencia de “papeles para todos”, cuestiona el soberanismo estadocentrista como pilar de la ciudadanía (Nyers, 2003; Benhabib, 2005) y la oposición contra todo tipo de leyes especiales de extranjería por parte de los migrantes *sin papeles* organizados. En otras palabras, ¿el Nosotros, o la membresía a una comunidad política, en tiempos de globalización económica y comunicativa que imaginan los cosmopolitas –o incluso los partidarios de la ciudadanía transnacional, posnacional, neorrepública, cultural, multicultural, intercultural, cívica, de residencia o según el criterio de *ius domicilii*– es un Nosotros tan radicalmente inclusivo como se propone o sigue prescindiendo de unos actores, hablantes, masivamente presentes en las llamadas “sociedades de inmigración”? Pero, antes de abordar las pistas que las prácticas políticas y las demandas de los migrantes *sin papeles* aportan a la discusión sobre nuevos paradigmas que sostengan la ampliación del concepto ciudadanía, situaremos la discusión que, sobre ese concepto, existe en el Estado español y que, a su vez, reconstruye tal debate dentro del marco del contexto eurocomunitario.

\*\*\*

Joaquín Arango (2006) llama la atención sobre la popularidad contemporánea de la vieja noción de ciudadanía que expresa, a su parecer, la cambiante relación entre los individuos y el poder en los estados democráticos. Y propone situar el polisémico concepto de ciudadanía en dos acepciones. La primera, de naturaleza formal y jurídica, hace referencia al elenco de derechos y deberes que corresponden a los miembros de un Estado. La segunda acepción hace referencia a la plena dotación de los derechos civiles, económicos, políticos y sociales que se extienden y cobran carta de naturaleza con la universalización de los servicios públicos y el Estado de bienestar. Es decir, además de dispositivo de derechos, la ciudadanía es un concepto clave para pensar la evolución de las sociedades democráticas; su desarrollo e historia son procesos paralelos y constitutivos uno de otro.

Actualmente, sin embargo, ciudadanía es un concepto prácticamente equivalente al de nacionalidad, de acuerdo con su acepción formal, que establece que ciudadanía es el vínculo jurídico de un individuo con un Estado. Y ese es el problema, según la traducción que de esta discusión ha hecho para la comunidad académica española Ricard Zapata (2001), porque hoy en día es innegable que las sociedades son pluriétnicas, y más las llamadas “sociedades receptoras de inmigración”. Resulta por ello imprescindible reflexionar sobre este dispositivo jurídico de pertenencia a una comunidad política. Y esta reflexión, dicen Zapata (2001) y el francés Etienne Balibar (2003), obliga necesariamente a repensar las nociones de soberanía, identidad, membresía política, pero

sobre todo, la de democracia. Porque, como añade la antropóloga Liliana Suárez (2005), el concepto de ciudadanía centrado o acotado al territorio no responde a la complejidad contemporánea de esa práctica si ésta se piensa incluyendo, además de a la sociedad civil *nativa*, a los sujetos migrantes con vínculos transnacionales y a las comunidades diaspóricas que ellas constituyen.

Tampoco tiene vigencia plena, por lo menos en las sociedades postimperiales, la noción de ciudadanía asociada a la idea de nación, en la que se anclara el concepto tras las revoluciones burguesas de la modernidad. (Arango, 2006). A pesar de que ser ciudadano de un Estado-nación es hoy en día sinónimo de ser *persona jurídica*, de existir, las sociedades democráticas liberales del Occidente, si bien reconocen ya a las mujeres y a quienes no poseen propiedades, siguen sin reconocer a los *extranjeros*, basando el acceso a la personalidad jurídica plena, que incluya todo el elenco de derechos ciudadanos, en una lógica laboral instrumental, la de la contemporánea gestión de las migraciones.

Para situar esta discusión en el contexto que nos ocupa, hoy en día la ciudadanía en Europa puede adquirirse o bien por criterios de sangre (*ius sanguinis*) o bien por lealtades a una comunidad política nacional (*ius solis*). La modernidad intentó cristalizar esta lealtad en el imaginario colectivo de la nación como una entidad homogénea política y culturalmente. Hoy estas comunidades políticas se saben ya “comunidades imaginadas” (Anderson, 1995), es decir, históricamente construidas y no inherentes y esencialistas y, por ello, transformables y en movimiento. Este resquebrajamiento de las identidades nacionales entendidas como inherentes se hace posible gracias, por una parte, a la explosión de las luchas por el derecho a la diferencia (desde los indios y las identidades sin estados, a las mujeres o los gays y lesbianas) y, por otra parte, por la intensificación de la globalización comunicativa, la neoliberalización de la economía y las migraciones internacionales entre muchos otros factores.

Sin embargo, y suscribiendo aún la interpretación de Arango (2006) de la ciudadanía como ideal democrático, en el sentido de que la ciudadanía en lo contemporáneo supone la corrección o limitación del impacto de las desigualdades inherentes al liberalismo económico, en Europa, al supeditarse la pertenencia o membresía política, la ciudadanía, al origen sanguíneo o a las lealtades a naciones imaginadas, la ciudadanía sigue siendo un dispositivo de exclusión para los sujetos poscoloniales instalados en las cosmopolitas ciudades de Occidente (Bonilla, 2006). Es por ello que diversos pensadores (De Lucas, 2001; Benhabib, 2005; Zapata, 2001) proponen “adecuar el modelo tradicional de ciudadanía a una nueva realidad”, partiendo del reconocimiento de la conversión innegable de las sociedades de la Unión Europea en pluriétnicas y multiculturales, porque albergan en su seno a comunidades de transmigrantes. A partir de ello justifican la caducidad de las coordenadas del soberanismo Estado-céntrico que hoy en día sostienen la acepción jurídica de ciudadanía, y por ello proponen centrarnos en el esquema de la eurociudadanía como pista para incluir a los sujetos migrantes como acreedores del estatuto de ciudadanos (Solé y Parella, 2006). Sin embargo, nosotros creemos que las luchas migrantes cuestionan de raíz esta percepción. Porque evidencian que la eurociudadanía opera también sistémicamente como mecanismo de exclusión para los extranjeros, los residentes legales sin naturalizarse, los migrantes *sin papeles* y los demandantes de asilo (Bonilla, 2006).

Es decir, cuando las luchas migrantes, y en concreto el movimiento de migrantes *sin papeles* en Barcelona<sup>6</sup>, se declaran partidarias de la ciudadanía por residencia (*ius domicili*), pero acompaña esta suscripción de la demanda por la derogación de todo tipo de leyes especiales contra los *no nacionales* o *no eurocomunitarios*, lo que están cuestionando no es la ampliación de la jurisdicción de un modelo soberano estadocentrista de ciudadanía (la eurociudadanía), o los mecanismos de acceso a ella, sino que se aplique de manera radical el universalismo de los derechos que Occidente ha firmado en convenciones, tratados y directivas de carácter jurídico a nivel global.

Así pues, las luchas migrantes interpelan a las comunidades políticas en las que residen, que siguen negándoles la membresía mediante el instrumentalismo laboralista de las políticas de gestión de las migraciones, porque no se trata de redefinir la jurisdicción o las condiciones de acceso a un "nuevo tipo de ciudadanía" que puede ser posnacional (Soysal, 1994) o de residencia (Hammar, 1990) sea esta cívica o laboral (De Lucas, 2002) sino que se trata, reiteramos, de radicalizar la promesa de "libertad, igualdad y fraternidad" que sostienen las democracias. Es decir, desde nuestra perspectiva, la eurociudadanía que algunos autores interpretan como modelo de una ciudadanía en la que quepan sujetos *posnacionales, diaspóricos, híbridos, transnacionales* (véase un interesante balance en Solé y Parellas, 2006), sigue basándose en el criterio de *los flujos de trabajadores migrantes*. Cuando lo que las luchas migrantes demandan es desvincular el derecho a permanecer de la lógica étnicamente segmentada del mercado laboral y el orden social geopolíticamente asignado a los centros y periferias (Bouamama, 2004).

Es decir, lo que los migrantes organizados le proponen a los regímenes democráticos, y a sus ciudadanos, que hoy reconocen el sufragio para las mujeres apenas como ejemplo históricamente reciente, es que una reinvencción de la ciudadanía que sea efectivamente radical, porque contemple e incorpore a las comunidades diaspóricas, transmigrantes, híbridas, es aquella que incorpore el universalismo de los derechos humanos. Porque lo que las luchas migrantes evidencian es que si lo nuevo en la historia son las políticas poscoloniales de gestión de las migraciones, es decir, el soberanismo de los estados para regular la migración humana con base en las necesidades de su mercado de trabajo, y no las migraciones en sí mismas, la ampliación en la jurisdicción de la ciudadanía, la *eurociudadanía* para los residentes legales de larga duración, no cuestiona de raíz la exclusión de raza, género, y clase que, muy a pesar de los progresos democráticos de Occidente, sigue operando contra todos los sujetos no nacidos en su territorio o afiliados a su comunidad política. O, como sugiere Arango, lo que la gestión de las migraciones poscoloniales pone a prueba es "(...) la solidez de algunos de los principios ilustrados sobre los que se fundaron las sociedades democráticas, como la igualdad básica entre los ciudadanos y la cohesión social" (2006: 4).

6. Una postura por otro lado compartida por las redes de migrantes y buscadores de asilo en toda Europa, según la declaración pública en el último Fórum Social Europeo de Atenas en 2006. En: <http://www.nodo50.org/forosocialregionmurciana/Foro%20Europeo.htm#Declaracion1> (consultado el 10 de diciembre de 2006)

La gradación de la ciudadanía opera en todas las sociedades de inmigración precisamente por la extranjerización del derecho de los Otros (Arango, 2006; Bonilla, 2006), aquella que se soporta por los regímenes de extranjería domésticos y el eurocomunitario en nuestro caso, y que da lugar a la existencia de diferentes y graduados *tipos de ciudadano*. En Europa, hay dos grados de ciudadanía que se sostienen a su vez en dos grados de no ciudadanía. Comenzando por los ciudadanos, podemos distinguir dos tipos:

el ciudadano europeo, ciudadano de primera, que obtiene este estatus por el mecanismo de *ius solis* y/o *ius sanguinis*. En segundo lugar, el ciudadano naturalizado, ciudadano de segunda, persona *no nacional* que mediante el mecanismo de la residencia obtiene la naturalización. Es decir, aquel ciudadano que obtiene la membresía política, sólo después de un período que puede ir desde los dos hasta los 18 años, según el origen étnico del sujeto, durante cuyo período ha de demostrar además su eficacia económica, justificando el derecho a permanecer en Europa en función de las necesidades del mercado de trabajo.

Entre los ciudadanos de primera y de segunda y los no ciudadanos están los “trabajadores” migrantes o los “residentes extranjeros legales”, aquellos que “participan en la esfera del mercado de trabajo y en el Estado de bienestar” (Solé y Parella, 2006). Es decir, sujetos que existen jurídicamente en Europa y tienen derecho a permanecer en ella mientras sirvan a las necesidades del mercado de trabajo. Es a este condicionamiento *laboralista* al que se oponen no sólo los migrantes *sin papeles* de Barcelona, sino todas las luchas migrantes contemporáneas. Por ejemplo, en Francia durante 2005 colectivos de migrantes con y *sin papeles*, abogados, jóvenes *precarios*, entre otros, llevaron a cabo una campaña contra la “inmigración de usar y tirar”<sup>7</sup>, oponiéndose a la lógica instrumental del Gobierno francés con relación a las comunidades migrantes.

Por debajo de estos “residentes legales”, Mezzadra (2005) y Bonilla (2006) hablan de los “no ciudadanos”<sup>8</sup>, es decir, los “extranjeros ilegales” y los irregularizados permanentemente por estar en posesión de una orden de expulsión. Los migrantes *sin papeles* que a pesar de trabajar, consumir y contribuir al Estado de bienestar, pero bajo los mecanismos de autorregulación de la economía sumergida, están condenados al estatuto de no ciudadanos. Estos no ciudadanos son considerados delincuentes que infringen las normas de acceso al territorio donde ya se ejerce una ciudadanía con jurisdicción europea, posible sólo por las relaciones que establece el Nuevo Orden Mundial y por la exclusión en clave trafiquista de quienes desafían fronteras externas e internas cotidianamente. (Bonilla, 2006; Mestre, 2003).

### **“Aquí estamos y aquí nos quedamos”. Lo que las luchas migrantes sugieren para la adecuación contemporánea de la ciudadanía**

Los análisis sobre las luchas migrantes elaborados en diferentes latitudes geográficas, sugieren que éstas son la cara incómoda del régimen global de fronteras que pretende la gestión de los movimientos humanos (Balibar, 2000; Schwenken, 2003; Wright, 2003; Hyter, 2000; Abdallah, 1999; Cissé, 2000). Para el sociólogo canadiense Peter Nyers (2003), las luchas migrantes hacen latente la paradoja de que mientras más control de fronteras ejercen los gobiernos de territorios receptores de migrantes, los migrantes elaboran más y mejores estrategias de desobediencia para ejercer la libertad de circulación y el derecho a permanecer. Es decir, que mientras los estados de los países receptores de migrantes les niegan los derechos básicos, como es el reconocimiento de la existencia jurídica, los migrantes replantean y actualizan la noción de ciudadanía.

7. La campaña se llamó “Uni(e)s contre une immigration jetable”, puede consultarse su contenido en <http://www.contreimmigrationjetable.org/> (consultado el 10 de diciembre de 2006)

8. Se calcula que alrededor de 1.200.000 personas viven, trabajan y consumen en territorio español a pesar de permanecer indocumentados por la Administración. Según datos de CITE (Área Migraciones del sindicato español Comisiones Obreras) y aproximaciones elaboradas a partir de los datos del INE del 17.01.05 (nota de prensa con el del Informe Estadístico de la Secretaría de Estado en Inmigración y Emigración). MTAS. 31/12/05.

Siguiendo el análisis de Balibar (2000), sobre lo que ha provocado la contestación política de los migrantes *indocumentados* en Francia, podemos sugerir que los *sans papiers*<sup>9</sup> apelan por un cambio fundamental de las nociones de democracia, política, derechos civiles y ciudadanía, porque al proponer como lema central que “Ningún ser humano es ilegal”, o la demanda de “papeles para todos”, las luchas migrantes cuestionan el “universalismo de los derechos” que, supuestamente, delimita el impacto de la globalización económica en el mundo. Y al demandar “el derecho a permanecer”, a elegir libremente el lugar de residencia desvinculada de la lógica laboralista de la gestión de las migraciones, los migrantes *sin papeles* organizados ponen en jaque el *soberanismo estadocéntrico* que las democracias liberales oponen –con leyes especiales para todo no nacional, y ahora no comunitario<sup>10</sup>– como argumento para mantener vigentes desde la retórica de la ciudadanía las fronteras internas (Bonilla, 2006), que son de clase, de género, de *raza*, culturales, religiosas y sociales; y a las que todos los diferentes al Nosotros imaginado deben enfrentarse (De Lucas, 2002).

Por eso retomamos de Peter Nyers la propuesta de pensar una ciudadanía cosmopolita, democrática y de los abyectos<sup>11</sup>. Es desde la categoría de abyectos, aplicada por Nyers a los “hoy invisibles (a escala global) –los refugiados, los demandantes de asilo, los trabajadores *sin papeles*” (2003: 6)– desde donde argumentamos que las luchas migrantes sugieren a quienes piensan la reformulación del modelo de ciudadanía que la voz en colectivo de los *sin papeles* insita a problematizar no un cosmopolitismo *para* los abyectos, sino que nos ofrece pistas centrales para imaginar un cosmopolitismo *de* los abyectos.

Este argumento se basa en la propuesta de introducir el concepto de abyección (*abjection*) para entender la teoría y la práctica de un cosmopolitismo crítico. Haciendo eco de la reciente intervención dentro del debate sobre cosmopolitismo de Bonnie Honig (2001), que establece que las luchas migrantes plantean subjetividades conquistadas que pueden potenciar la línea de los planteamientos políticos del cosmopolitismo democrático. Para Nyers y Honig este cosmopolitismo crítico, sin embargo, no es un argumento a favor de una forma específica de gobierno transnacional (como la Unión Europea y el uso que esta comunidad política hace del término cosmopolitismo), tampoco son partidarios de una ciudadanía o gobierno global; es más bien un cosmopolitismo relacionado con los debates que tienen lugar en la literatura sobre derecho internacional, reconociendo a este campo como significativo, pero no por ello sustitutivo de lo político.

El término de cosmopolitismo democrático se refiere a los recursos de los que una sociedad civil internacional (emergente) dispone para apoyar o contrarrestar acciones de Estado relacionadas con intereses transnacionales y locales como el medio ambiente, la economía, lo militar, lo cultural y las políticas migratorias. Así, el cosmopolitismo democrático es más bien una forma de activismo para “desnacionalizar el Estado” y con ello oponerse a considerar la pertenencia a éste desde una perspectiva *instrumental* de la ciudadanía para reconsiderarla desde una perspectiva inclusiva. Esta es la forma de cosmopolitismo, la democrática, que promueve en el nivel de lo local, lo nacional y lo internacional el empoderamiento popular, la representación efectiva y la generación de acciones (políticas) que tienen como eje transversal la consideración de las diferencias.

9. Una descripción a fondo de las demandas, estrategias organizativas y consecuencia de la lucha de los *sin papeles* se puede consultar en: Abdallah (1999) *The Sans Papiers movement. A climax in the history of French immigration*. En <http://www.noborder.org/without/france.html> (consultado el 12.12.2006).

10. La oposición es en concreto a la lógica de la que se sostiene la política de extranjería de lo que ellos denominan la Europa Fortaleza (lógica que incluye las normas de acceso y de permanencia, es decir la Ley de Extranjería, los planes de integración). Véase Asamblea de Migrantes. Forum Social Europeo. Atenas, 2006. En: <http://www.nodo50.org/forosocial-regionmurciana/Foro%20Europeo.htm#Declaracion1> (consultado el 28.11.2006).

11. “Abyectos” (*abject*), para referirse a aquellas personas que *por imposición del orden social vigente* carecen de agencia política, que son criminales y de moral corrupta; o, en la mejor de las interpretaciones, son víctimas, invisibles, antisujetos.

Con estos argumentos, Honig y Nyers hacen una vigorosa lectura de la práctica democrática, en el sentido de que apelar al cosmopolitismo lleva consigo la necesidad de defender, (re)descubrir, (re)articular universalismos concretos, como los derechos humanos o la dignidad de las personas. Finalmente, lo más importante, lo que el cosmopolitismo democrático propone es transformar el significado y el uso *judicial* de la ciudadanía a una *práctica*. Es decir, que la ciudadanía no sea otorgada por los estados, sino practicada por los migrantes, residentes, por todos los extraños, para una efectiva definición y distribución de sus bienes, poderes, derechos, libertades, privilegios y justicia.

En síntesis, lo que proponen tanto Honig (2001) como Nyers (2003) es que los pactos políticos, siendo la ciudadanía uno de ellos, son pactos que resumen *prácticas* democráticas y no normas y que, por ello, la ciudadanía se construye desde la práctica y no desde la jurisprudencia para su acceso. Por eso el extraño, el extranjero, el migrante, el no ciudadano, es un actor imprescindible en la construcción de un proyecto de cosmopolitismo democrático, un debate útil para quienes están involucrados teórica, política o académicamente en la construcción de una Europa social, o quienes ven en este debate una oportunidad para radicalizar las democracias, los pactos sociales de los estados que conforman la Europa de abajo. (Calle, 2007).

## Referencias bibliográficas

ABDALLAH, Mogniss. "The Sans Papiers movement. A climax in the history of French immigration". *Noborder Network* (1999). [Consulta: 12 de diciembre de 2006]. <http://www.noborder.org/without/france.html>

AIERBE, Peio. "La irrupción de los 'sin papeles'". *Mugak*. No. 14 (2001). Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia de SOS Racismo/SOS Arrazakeria. San Sebastian.

ARANGO, Joaquín. "Ciudadanía: la llamativa popularidad contemporánea de una vieja noción". *Circunstancia*. No. 10 (2006). Instituto Universitario Ortega y Gasset. Madrid.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: FCE, 1995.

BALIBAR, Etienne. *Nosotros ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el estado, el pueblo*. Madrid: Tecnos, 2003.

– "What we owe to the Sans Papiers". En: GUENTHER L y HEESTERS C. (Ed.). *Social Insecurity*. Toronto: Anansi, 2000.

BENHABIB, Seyla. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BOBES, Velia Cecilia. "Ciudadanía". En: BACA L. et. al. *Léxico de la política*. México DF: FLACSO, 2000. P: 50-53.

BOJADZIJEV, Manuela; KARAKAYALI, Serhat y TSIANOS, Vassilis. "L'enigma dell'arrivo. Su campi e spettri". En: MEZZADRA Sandro (Comp.) *Corpi migranti. Per una lettura politica de la migrazioni contemporanea*. Roma: DeriveApprodi, 2004.

BONILLA, Marcelo. *La construcción político-jurídica del otro en la España y la Cataluña de la globalización*. Ecuador/Barcelona: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Sede - Ecuador y Fundación Jaume Bofill. (En edición).

BOUAMAMA, Saïd. *L'affaire du voile ou la production d'un racisme respectable*. París: Éditions du Geais Bleu, 2004.

CISSÉ, Madjiguène. *Palabra de "sin papeles"*. Donosti: Gakoa. (Tercera prensa), 2000.

DE LUCAS, Javier. "Hacia una ciudadanía europea inclusiva. Su extensión a los inmigrantes". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 53. (2001). P. 63-75.

DE LUCAS, J; MESTRE R.; SOLARES A. y PEÑA S. (Coord.). *Inmigrantes: una aproximación jurídica a sus derechos*. Valencia: Germania, 2003.

DE LUCAS Javier y TORRES Francisco (Ed.). *Inmigrantes, ¿Cómo los tenemos?* Madrid: Talasa, 2002.

HAMMAR, T. *Democracy and the nation status: aliens, denizens and citizens in a world of international migration*. Aldershot: Avebury, 1990.

HAYTER, Teresa. *Open Borders: The cases against immigration controls*. Londres: Pluto Press, 2000.

HONIG, Bonnie. *Democracy and the foreigner*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

MEZZADRA, Sandro. *Derecho de fuga: migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005.

NYERS, Peter. "Abject Cosmopolitanism: the politics of protection in the anti-deportation movement". *Third World Quarterly*. Vol. 24, No. 6 (2003). P. 1.069-1.093.

PEARCE, Natasha. *How Can Migrants Organize Themselves?* Ponencia presentada en la conferencia "Future Conditions of Works. Trade Unions- Migrants- Women". Hamburgo. 25-26 noviembre 2000. [Inédito]

RANCIÈRE, Jacques. *Dis-agreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minsesota Press, 1999.

SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Rubí: Anthropos, 2002.

SANTAMARÍA, E. y CAVALCANTI, L. "Alteridades y ciudadanía en situaciones migratorias transnacionales". TOLDY, T. LIRA, E. (eds.) *Ciudadanía(s). Discursos e prácticas*. Porto: Universidades Fernando Pessoa [En edición].

SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration, ou les paradoxes de l'aterité*. Bruselas: De Boeck-Wesmael, 2001.

SUÁREZ, Liliana. "Ciudadanía y migración: ¿un oximorón?". *Puntos de Vista*. No. 4 (2005). Madrid: Ayuntamiento de Madrid. P. 29-47.

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

SCHWENKEN, Helen. "RESPECT for All: The political self-organization of female migrant domestic workers in the European Union". *Refugge: Canada's Periodical on refugees*. Vol. 21 (mayo de 2003). Toronto: Center for Refugee Studies. York University. P.45- 52.

SOLÉ, Carlota y PARELLAS, Sonia. "Ciudadanía e Identidad Europea desde una perspectiva transnacional". Ponencia presentada en el simposium "Nuevas identidades/alteridades en el espacio latino-euro-americano", del 52 Congreso Internacional de Americanistas (52ICA). Sevilla, 2006.

SOYSAL, Y. *The limits of citizenship: Migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

WRIGHT, C. "Moments of emergence: Organizing by and with undocumented and non-citizen people in Canada after September 11". *Refugee: Canada's Periodical on refugees*. Vol. 21 (mayo de 2003). Toronto: Center for Refugee Studies. York University. P. 5-15.

ZAPATA BARRERO, R. *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Barcelona: Anthropos, 2001.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel IV. ¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales del estado-nación y la ciudadanía?

Democracia y ciudadanía intercultural: la coexistencia entre diversidad cultural e igualdad cívica como ejes de la justicia social  
Dan Rodríguez García

## DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL: DIMENSIÓN CULTURAL-COMUNITARIA E INTERCULTURALISMO EN EL ÁMBITO INSTITUCIONAL CIUDADANO

**Dan Rodríguez García**

*Profesor investigador del Departamento de Antropología Social y Cultural, UAB. Miembro del Grup de Recerca sobre Migracions (GRM)*

El punto de partida de este artículo<sup>1</sup> es la pregunta que dio título a un panel del seminario "La política de lo diverso: ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?", celebrado en octubre de 2007 en la Fundación CIDOB, y que es la siguiente: "¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales del Estado-nación y la ciudadanía?"

De entrada, puede afirmarse que el concepto de ciudadanía está muy manoseado y muy sesgado institucionalmente; está cargado de poder y, a la vez, resulta muy ambiguo. En este sentido, habría que hablar menos de ciudadanía y más de ciudadanos, de ámbito institucional ciudadano, de vecinos y vecindad, y de derechos de las personas. Hay ciertamente muchas formas de abordar la ciudadanía (jurídica, cívica, etc.). Lo que planteo aquí tiene más que ver con la convivencia ciudadana que con el sentido abstracto de ciudadanía; es decir, con lo necesario para que las condiciones de convivencia sean realmente democráticas, lejos de definiciones que al final favorecen a posiciones privilegiadas –incluyendo la concepción de "ciudadanía universal", que homogeneiza los aspectos de diferencia sociocultural y, por tanto, margina, como ha señalado Young (1995)– y donde hay poco espacio para el diálogo y la negociación. A mi juicio, esto pasa por una reformulación desde abajo de la noción de ciudadanía, que contemple su multidimensionalidad.

La tesis fundamental que voy a plantear aquí es que –en un contexto de mundialización de los flujos migratorios y de incremento de las dinámicas transnacionales, donde coexisten procesos de *globalización* (universalidad) y *localización* (diferencia), y habiendo predominado tradicionalmente en el análisis de la movilidad una lógica que considera a los individuos como entidades atomizadas y que obvia la esfera cultural-comunitaria, también obviada en las teorías tradicionales de la ciudadanía– cabe reformular la concepción actual de ámbito institucional ciudadano y de la ciudadanía, de forma que considere, por un lado, los diferentes niveles de adscripción (infranacional y supranacional o transnacional) y, por otro, su multidimensionalidad (política, económica, social y cultural); es decir, que tenga en cuenta el rol de los derechos culturales y del capital cultural como aspectos primarios y no secundarios de la ciudadanía. De hecho, podemos hablar de ciudadanía cívica intercultural sólo si incluimos derechos y deberes a distintos niveles (individuales,

1. Muchos de los aspectos tratados en este artículo están más desarrollados en Rodríguez García (2007), un prólogo-introducción publicado a raíz del "Seminario europeo: políticas y modelos de acogida", celebrado en octubre de 2006 en la Fundación CIDOB, y donde se ofrece, desde una perspectiva transatlántica, una síntesis de modelos de integración-acomodación en diferentes países del mundo, contextualizando los casos, estableciendo diferencias y similitudes, elaborando tipologías y señalando tendencias y recomendaciones para el ámbito técnico-administrativo en el caso de España y Cataluña.

**Agradezco al FJIDI, y especialmente a Yago Mellado, la oportunidad de participar en este seminario. Agradezco también a Javier de Lucas sus sugerentes comentarios a mi comunicación presentada en el panel que él coordinó y moderó.**

comunitarios, estatales y universales) que identifican e influyen en la participación o intervención en los asuntos públicos, de forma igualitaria y plena, de todos los miembros de una sociedad.

En primer lugar, tenemos un contexto de incremento de la movilidad internacional y transnacional (Castles y Miller, 2003), que genera un aumento de diversidad sociocultural y multiculturalidad en las sociedades de acogida, y que se suma a los procesos de multiculturalidad interna que ya existen, en mayor o menor medida, en todas las sociedades –la España de las autonomías es un caso prototípico de este doble proceso. Cada vez más personas en el mundo se desplazan entre y/o residen en varios lugares (regiones, países) simultáneamente; aumentan los campos sociales transnacionales que trascienden las estructuras de los estados, tanto desde el punto de vista del capital, como político, social, familiar, etc. (Vertovec y Cohen, 1999). Más que una lógica *desterritorializada*, como algunos la describen, se trata, de hecho, de una lógica cada vez más *multiterritorializada*. Desde luego, esto casa mal con formatos tradicionales (cerrados y monolíticos) de Estado-nación y de ciudadanía (Bauböck, 1995). El enfoque institucional está anclado en una concepción de afiliación nacional, territorial y cultural que limita los procesos y configuraciones reales de la transnacionalidad y de la multiculturalidad. En general, en Europa, se mantiene bastante la concepción instrumental de los años 1950-1970 de la inmigración como un fenómeno coyuntural, y de los inmigrantes como *guestworkers* o trabajadores invitados temporalmente, unidades de producción que además han de resultar baratas y que son distinguibles de los ciudadanos de pleno derecho; es decir, como un agregado (no parte) del cuerpo social. Esta lógica hace que se sigan criterios todavía muy restrictivos de inclusión ciudadana y de concesión de derechos, segmentándose social y políticamente entre: ciudadanos, extranjeros y *denizens* (Hammar, 1990); *autóctonos* y *alóctonos*; comunitarios y no-comunitarios; en situación legal o ilegal; y con grados excluyentes de “seudo-ciudadanía” añadidos en función de factores de origen, clase social, sexo, edad, temporalidad de la residencia o incluso del “grado de integración” conseguido<sup>2</sup>. Está claro que puede haber diferentes niveles de adscripción cívica que atiendan a las circunstancias particulares de los individuos y su vinculación con los diferentes niveles de conexión política (estatal, federal, etc.). Pero el acceso a la ciudadanía y atribución de la nacionalidad deben hacerse más accesibles cuando son reclamadas, y deben encontrarse fórmulas para la extensión de los derechos a todos los residentes, haciendo que el criterio de residencia (*ius soli* e *ius domicilii*) adquiera más peso. Lo contrario, como señala Brubaker (1989), limita la participación plena en la vida económica y social de la sociedad.

En segundo lugar, y enlazando con lo anterior, la relación entre la dimensión *individual* y la dimensión cultural o *comunitaria* en el ámbito institucional ciudadano no está solucionada. Por un lado, podemos hablar de un nivel individual que hace referencia al acceso a los derechos de igualdad de oportunidades, normalización o compensación de desventajas. Este es el significado clásico de los derechos de ciudadanía (civil, política y social) de Marshall (1950), que se refiere al acceso en condiciones de igualdad a recursos como la vivienda, el trabajo, la escolarización, la cobertura sanitaria o la participación y representación política. Aquí tradicionalmente el destinatario es el individuo. Por otro lado, existe un nivel comunitario o cultural que hace referencia a los derechos sociales

2. En general se diferencia entre *atribución* de la nacionalidad (por *ius soli* o *ius sanguinis*) y *adquisición* de la nacionalidad (naturalización), que se refiere a las personas que han tenido el estatus de extranjero. En este caso, los inmigrantes cambian de nacionalidad por diferentes mecanismos. Por ejemplo, después de un período más o menos largo de residencia en el país de acogida (actualmente de tres años en Canadá, cinco en Francia o en el Reino Unido, diez en Alemania o Bélgica). Normalmente, se exige el dominio del idioma oficial y los rudimentos de historia y valores fundamentales del país de acogida. Por ejemplo, países como Francia, Alemania, Austria, Holanda o Dinamarca aplican programas de integración para formalizar el proceso de incorporación, y que implican la realización de cursos de formación lingüística y adquisición de conocimientos sobre los aspectos culturales, sociales y económicos del país. En otros países, generalmente en los países clásicos de inmigración, como en Canadá, para optar a la ciudadanía se requiere pasar por un examen o “test de ciudadanía” que evalúa los conocimientos lingüísticos, históricos y sociales básicos del país; pero esto no equivale a la integración coercitiva de los “programas de integración”, donde se limita el acceso a la residencia o a su renovación, se recortan los beneficios sociales y se multa con sanciones económicas en caso de no superar o progresar en los largos programas satisfactoriamente.

y culturales colectivos en base a vínculos comunitarios (lingüísticos, territoriales, culturales, religiosos, etc.), y cuyo destinatario es el colectivo. La cuestión es que este nivel comunitario ha sido tradicionalmente obviado tanto en el abordaje de la ciudadanía (se ha enfatizado la dimensión política) como en el análisis de la movilidad, donde ha predominado una lógica basada en la consideración del individuo como ente atomizado. Se ha obviado el hecho de que los individuos son también, y en gran medida, entes relacionales que tienen, mantienen y recrean vínculos colectivos. En el ámbito de las migraciones, tratadas a menudo desde un prisma puramente economicista, se suele obviar el hecho de que todo inmigrante es, a la vez, un emigrante (Sayad, 1998) y que la movilidad de individuos implica colectividades y conexiones multidimensionales en lo local y en lo global. Enlazando con la "lógica *guestworker*", hay que tener muy presente que los inmigrantes no existen sólo en función de su puesto de trabajo, ni dejan de tener y constituir relaciones sociales más allá de su *input* económico. Ocurre, como decía el escritor alemán Max Frisch, que "hemos pedido trabajadores y han venido personas".

Y aquí surge la cuestión de las formas de incorporación y de pertenencia a la comunidad, la nación o el Estado; y, consecuentemente, el encaje o articulación entre derechos individuales, comunitarios, estatales y supraestatales (universales), y la tensión, en suma, entre el derecho a/de la diferencia (pluralismo) y el de la igualdad (no discriminación y cohesión). Esta cuestión, clave de la justicia social, no está resuelta: ¿cómo hacer que la defensa de las diferencias legítimas no suponga la limitación de la igualdad y la perpetuación de diferencias de clase? O al revés, ¿cómo hacer que la defensa de principios democráticos esenciales no limite el derecho a la pluralidad (de hecho, un principio democrático y un derecho individual y universal fundamental)? ¿Y en qué términos debe reconocerse una comunidad cultural o minoría? ¿Cuáles son los prerrequisitos para acceder a derechos comunitarios diferenciados (el idioma, la densidad o el tamaño de un grupo)? ¿Dónde están los límites del reconocimiento en un contexto de acomodación?

Las perspectivas en el tratamiento de la integración-incorporación de inmigrantes y minorías pueden sintetizarse en dos<sup>3</sup>: por un lado, la asimilacionista, de tradición liberal francesa, que se fundamenta en la necesidad de respetar unos valores y principios legales comunes y compartidos por todos, en favor de una sociedad cohesionada e inclusiva, dejando fuera la atención específica a la diversidad (la asimilación parte de la idea de monoculturalidad y adopción total, sumisión o absorción de los valores y normas de la sociedad dominante, de forma que el grupo minoritario resulta indistinguible); y por otro lado, la perspectiva pluralista, de tradición anglosajona, que se basa en el reconocimiento y apoyo de la diversidad cultural-comunitaria, con mayor o menor énfasis en la igualdad cívica o en la consideración separada de las minorías; es decir, más individualistas o más corporativistas, en términos de Soysal (1994). Ambas perspectivas tienen límites, y en la práctica se combinan con grados o tendencias más pluralistas o más asimilacionistas según la región o país.

Tras los incidentes de 2005 en las *banlieues* francesas, se dijo que el modelo francés de asimilación había fracasado, y que Francia debía reconocer el multiculturalismo. Lo mismo se dijo del modelo multicultural tras el asesinato del cineasta Theo van Gogh en Holanda en 2004 y los

3. Para un desarrollo más exhaustivo de estas tipologías, véase Rodríguez García (2007).

atentados en Londres en 2005. Ciertamente, tanto el multiculturalismo como el asimilacionismo en sentido estricto están en proceso de replanteamiento. Por un lado, la perspectiva asimilacionista y la abolición total de la diversidad cultural más allá del ámbito privado, implica no reconocer la complejidad de la pluralidad ni los derechos asociados a esta. Por otro lado, el modelo de "mosaico cultural" puede favorecer procesos de esencialización y segregación, en detrimento de principios fundamentales de igualdad y cohesión social. Los ataques a la perspectiva multiculturalista de los últimos años se han dirigido precisamente al peligro de que el reconocimiento de la diversidad cultural, religiosa o lingüística conduzca a la "balcanización" o la creación de sociedades paralelas, limitando así la cohesión social. Es cierto que las políticas del derecho a/de la diferencia pueden contribuir a mantener o reproducir desigualdades sociales, relaciones de poder y estatus diferenciales, tanto entre las minorías y la mayoría, como en las relaciones entre minorías y dentro de ellas. Seríamos muy ingenuos si obviáramos que las identidades culturales, étnicas, religiosas o nacionales, no son simples entramados de significación simbólica, sino que también constituyen ideologías que sirven para otorgar poder a unos y subordinar a otros: el etnopolitismo; la sobredimensión esencialista y estigmatizadora de las diferencias o fundamentalismo cultural; la desculturización e instrumentalización política de la diferencia (por ejemplo, de la religión); o las desventajas de partida entre comunidades en el acceso a recursos basándose en su condición comunitaria, son algunos ejemplos.

Todas estas problemáticas existen. Sin embargo, también hay muchas distorsiones de la idea de multiculturalidad o pluralidad. Se suele hacer una equivalencia reduccionista entre multiculturalidad y segregación o guetización, y, consecuentemente, se cae en la abominación de cualquier signo de multiculturalidad, que se interpreta como antidemocrático. Estamos en un momento en el que hablar no ya de multiculturalidad, sino incluso de cultura o etnicidad, produce respuestas reaccionarias inmediatas, tanto por parte de políticos como de muchos académicos que han entendido mal la muy necesaria crítica al culturalismo. Y es que ni las diferencias implican necesariamente desigualdades, ni la existencia de múltiples pertenencias étnico-culturales tiene por qué ser incompatible con la cohesión y la igualdad social. Estamos basculando peligrosamente entre dos límites reduccionistas (culturalismo y antimulticulturalismo), y no podemos quedarnos complacientes en ninguno de ellos, dejándonos llevar por lo que, coyunturalmente, es políticamente correcto.

Hay cada vez un mayor consenso sobre el hecho de que la gestión de la inmigración y la diversidad debe ser un proceso de adaptación bidireccional o acomodación mutua e interculturalismo (proceso interactivo de convivencia en la diversidad, con participación plena e intercambio de todos los integrantes de la sociedad, más allá del simple reconocimiento y coexistencia). Según esto, la integración adecuada no consiste en hacer que los individuos sean indistinguibles a todos los niveles; es decir, que la igualdad a nivel estructural (derechos y deberes de ciudadanía) no implica una eliminación de las diferencias que pueden coexistir en el espacio público. Como bien señala Joaquín Arango (2002), "entre la aceptación del pañuelo (hijab) y la condena del canibalismo hay un inmenso territorio". Por tanto, en un marco democrático de participación real, habrá

que negociar lo que es común, los puntos de conexión, lo que es incompatible y también lo que, sin ser motivo de exclusión, no lo es ni tiene por qué serlo. Esto implica una gran dosis de madurez en la gestión, que asuma con normalidad los problemas y los conflictos que se generan del mismo proceso. De entrada, esto requiere evitar el paternalismo y no limitar la capacidad de propuesta, creación y cambio de todos los actores que intervienen en el proceso.

Es necesario, pues, articular modelos de gestión que concilien la *diversidad* cultural e identitaria con la *cohesión* social, económica y política; es decir, que proporcionen a los inmigrantes y minorías los mismos derechos civiles y las mismas oportunidades socioeconómicas que a la mayoría, y a la vez revaloricen la diferencia, pero superando las relaciones de poder desiguales y de fragmentación de la sociedad en comunidades cerradas y promoviendo una valoración crítica y no defensiva del propio grupo y de los demás. Esto es lo que propone Baumann (1997) cuando habla de pasar del discurso *dominante* al discurso *demiótico* de la cultura, entendida como un proceso de interacción y multietnicidad, y no en términos esencialistas.

Lo cierto es que en todos los aspectos de la ciudadanía (posesión de derechos y deberes, pertenencia a una comunidad cultural-política, y mecanismos de participación en la vida pública), la dimensión cultural o comunitaria tiene un rol primario según los derechos culturales y el capital cultural (Delanty, 2000). Así, algunos derechos y formas y contenidos de participación pueden derivarse de esa dimensión de pertenencia/s comunitaria o cultural. Esto no debería entenderse como acciones de "discriminación positiva", sino simplemente como promoción de la justicia social.

Como ha señalado Kymlicka (1995, 2003), la cuestión no es tanto si las minorías violan la neutralidad del Estado, sino si el Estado, que en la práctica no es culturalmente neutral, es injusto en el reconocimiento de las minorías y de sus derechos. Legislaciones internacionales como la Declaración de Viena de 1989 y la Declaración de Copenhague de 1991, sobre la protección de los derechos de las minorías étnicas, culturales y religiosas, son un referente que hay que tener en cuenta aquí. También la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, por cierto.

Es evidente que hay aspectos de la diversidad que necesitan un espacio público, más allá del ámbito privado, como, por ejemplo, los aspectos de diversidad lingüística o de creencia (vivencia) religiosa, en un marco institucional neutral que garantice la igualdad de trato (no en términos de ortodoxia institucional). Pero el multiculturalismo entendido como interculturalismo, no se refiere sólo a las diferencias *culturales*, sino, en general, a la atención a la diversidad y a las comunidades o grupos tradicionalmente discriminados por razón de sexo, opción sexual, edad, discapacidad, etc. El caso de Canadá representa bien esta idea de *igualdad en la diferencia*, donde el Estado puede tomar parte activa en la defensa de la diversidad cultural y los derechos de las minorías, pero a la vez promoviendo los valores comunes que posibilitan el sentimiento de pertenencia compartida, la cohesión social, la igualdad cívica y la lucha contra la discriminación, y donde el elemento clave es la ciudadanía multicultural o intercultural.

No se trata, pues, de sobredimensionar la noción de pertenencia cultural o identitaria de la ciudadanía, y dejar de lado la técnico-jurídica. Ni de negar la dimensión individual de la ciudadanía a favor de la relacional o de nivel *meso* (comunidad). Sino más bien de comprender que, en un contexto verdaderamente liberal, los derechos comunitarios serían una extensión o condición de la libertad e igualdad individual; el derecho a la pluralidad es, de hecho, un principio democrático y un derecho individual y universal fundamental. De forma que las cuestiones de diversidad cultural o comunitaria y las que tienen que ver con la igualdad cívica o la justicia social no deberían estar separadas.

En resumen, si la pregunta es ¿cómo tienen que cambiar los formatos tradicionales del Estado-nación y la ciudadanía?, mi respuesta es: haciendo más accesible el acceso a la ciudadanía jurídica y la atribución de la nacionalidad; enfatizando el criterio de residencia (*ius soli* e *ius domicilii*) para hacer más extensivos los derechos cívicos a todos los residentes; flexibilizando y permitiendo la superposición o coexistencia de diversas afiliaciones y adscripciones nacionales y ciudadanas (multi-nacionalidad, trans-nacionalidad, multi-identidad/identificación); y, finalmente, incluyendo en la concepción de la ciudadanía, de una forma real y aplicada, los derechos asociados a la dimensión cultural-comunitaria, cuyos límites, al igual que los consensos, deben ser negociados en un marco verdaderamente democrático.

## Referencias bibliográficas

ARANGO, Joaquín. "¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?". *El País*, 23 de marzo de 2002. P. 11.

BAUBÖCK, Rainer. *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Aldershot: Elgar, 1995.

BAUMANN, Gerd. "Dominant and demiotic discourses of culture: their relevance to multi-ethnic Alliances". En: Werbner, P. y Modood, T. (eds.) *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identity and the Politics of Anti-Racism*. London y New Jersey: Zed Books, 1997. P. 209-225.

BRUBAKER, Rogers. "Membership without Citizenship: The Economic and Social Rights of Noncitizens". En: Brubaker, R. (ed.) *Immigration and the Politics of citizenship in Europe and North America*, New York: University Press of America, 1989. P. 145-162.

– "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States". *Ethnic and Racial Studies*, 24(4). (2001). P. 531-48.

CASTLES, Stephen y MILLER, Mark. *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Hampshire: PalgraveMacmillan, [1993] 2003.

DELANTY, Gerard. *Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics*. Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 2000.

HAMMAR, Tomas. *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Aldershot: Avebury, 1990.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon, 1995.

– “Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links”. En: SPENCER, S. (ed.) *The Politics of Migration: Managing Opportunity, Conflict and Change*. Oxford: Blackwell, 2003. P. 195-208.

MARSHALL, Thomas. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Dan. “Inmigración y modelos de incorporación: contextos, claves del debate y tendencias de futuro”. En: Biles, J. et al. *Políticas y modelos de acogida. Una mirada transatlántica: Canadá, Alemania, Francia y los Países Bajos*. Documentos CIDOB Migraciones, 12. Barcelona: Fundació CIDOB, 2007. P. 7-41.

SAYAD, Abdelmalek. “Le retour, élément constitutif de la condition de l’immigré”. *Migrations société*, 10, 57. (1998). P. 9-45.

SOYSAL, Yasemin. *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

VERTOVEC, Steven y COHEN, Robin (eds.) *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Aldershot: Edward Elgar, 1999.

YOUNG, Iris M. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”. En: Ronald Beiner (ed.) *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press, 1995.

## La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel IV. ¿Qué transformaciones precisan los formatos tradicionales  
del estado-nación y la ciudadanía?

Hacia una nueva ciudadanía: "la ciudadanía de la Unión"  
Alejandra Morales Pérez

## HACIA UNA NUEVA CIUDADANÍA: “LA CIUDADANÍA DE LA UNIÓN”

---

**Alejandra Morales Pérez**

*Doctoranda del Departamento de Derecho y Economía Internacional, Universidad de Barcelona*

La Declaración de Robert Schuman en un discurso ante la Asamblea Nacional francesa en 1950 ya avisaba: “Europa no se hace de un golpe ni es una construcción de conjunto: se hará mediante realizaciones concretas, creando primero una solidaridad de hecho”<sup>1</sup>.

La historia de la Unión Europea ha estado siempre marcada por la integración económica en detrimento de otras materias. Con el fin de acercar Europa a sus ciudadanos y conferir a los nacionales de los Estados Miembros de las Comunidades Europeas una identidad vinculada al proceso de integración, las cumbres de jefes de Estado y de Gobierno empezaron a dar los primeros pasos. Posteriormente, en el Consejo Europeo de Fontainebleau de 1984 celebrado los días 25 y 26 de junio<sup>2</sup>, se encomienda a un Comité, creado ad hoc y compuesto por representantes de los jefes de Estado y de Gobierno y por el presidente de la Comisión, esta tarea. Su presidente, el Sr. Adonnino, se encargaría de elaborar un informe sobre aquellas medidas básicas para acercar Europa al ciudadano y crear una identidad europea. Se elaboraron dos informes que se elevarían al Consejo Europeo de Bruselas (29, 30 de marzo de 1985) y al Consejo Europeo de Milán (28, 29 de junio de 1985)<sup>3</sup>, para potenciar la identidad comunitaria. Finalmente, la Comisión presentó una Comunicación al Consejo sobre “La Europa de los ciudadanos”<sup>4</sup> para impulsar las medidas propuestas por los Informes Adonnino. De esta manera, el proyecto de Tratado de Unión europea de 14 de febrero de 1984, el Proyecto Spinelli<sup>5</sup>, perseguía la reforma de las Comunidades y la fusión de las mismas en una Unión Europea. Además, no hay que olvidar el importante papel de la propuesta española en la creación de la ciudadanía de la Unión<sup>6</sup>.

Poco a poco, empezó a surgir la idea de una ciudadanía de la Unión en un “ordenamiento jurídico de nuevo genero que reconoce como sujetos no sólo a los Estados Miembros sino también a sus ciudadanos”<sup>7</sup>.

Hasta el Tratado de Maastricht de 1992 no se crea el estatuto del ciudadano europeo, en cuyo marco se reconocerá como uno de los derechos básicos de todo nacional comunitario el entrar, circular y residir libremente en cualquier territorio de los Estados Miembros beneficiándose de una igualdad de trato en dicho Estado de acogida, además de otros derechos de carácter civil y político. Por fin, la ciudadanía europea se configura como

1. Blazquez Peinado M. D. *La ciudadanía de la Unión*. Valencia: Tirant lo Blanch, Universidad de Valencia, 1998. P. 27-55.
2. Conseil Européen de Fontainebleau. Conclusions de la Présidence, 25 y 26 de junio de 1984. Rapports du Comité ad hoc « Europe des citoyens », Bull, CE, Suppl. 7/85.
3. Bull, CE, Suppl. 7/85, op cit. Premier Rapport, pp. 9-15.
4. COM (85), 640 final de 19 de noviembre de 1985.
5. DOCE C 77, de 19 de marzo de 1984, p. 33.
6. El texto puede verse en *Rev Instituciones europeas*, 1991-1. P. 405-409.
7. Mengozzi, P.: *Derecho comunitario y de la Unión Europea*. Madrid: Tecnos, 2000. P. 334-373.

un instrumento al servicio de la integración europea para intentar alcanzar un sentimiento de confianza y de mayor participación en el individuo respecto al proyecto de Unión Europea para hacer nacer la idea de pertenencia a una comunidad y fortalecer el vínculo entre el ciudadano y Europa<sup>8</sup>.

Su regulación se efectúa en la Segunda Parte del Tratado de la Comunidad Europea dedicado a la Ciudadanía de la Unión, artículos 17 a 22 del TUE, en los que se desarrolla esta figura y se precisan los derechos reconocidos<sup>9</sup>. Se trata de un estatus personal, no sustitutivo de la ciudadanía nacional, sino complementario y conferido a través del derecho convencional (Tratado de la Unión Europea).

Habiendo hecho esta recensión histórica, el objetivo de este estudio pretende presentar el marco general de las disposiciones en torno a uno de los retos que nos encontramos hoy en día en la Unión Europea por la influencia de los recientes incrementos de flujos migratorios y, en consecuencia, las inminentes y futuras situaciones de estos nacionales de terceros países extracomunitarios respecto a su residencia en el territorio de la Unión Europea en un presente y sobre todo en un futuro.

Para ello, a continuación analizaremos, por un lado, quiénes son los titulares de este estatuto de ciudadanía europea, la necesidad de una reconstrucción del mismo y los derechos que otorga; por otro, el estatuto de "residente de larga duración" de la Unión Europea que abordaremos a partir de una aproximación de éste al "ciudadano europeo".

8. Una nueva ciudadanía que implica una parcial superación del tradicional binomio nacional-extranjero, en opinión del Tribunal Constitucional. GOIZUETA VERTIZ, A. *El derecho comunitario y la libertad de circulación y residencia de las personas en España: implicaciones del estatus de ciudadanía de la Unión*. Barcelona: Working Papers Institut de Ciències Polítiques i Socials, No. 189, 2001. P. 20.

9. Artículo 17 TCE: "Se crea una ciudadanía de la Unión. Será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado Miembro. La ciudadanía de la Unión será complementaria y no sustitutiva de la ciudadanía nacional. Los ciudadanos de la Unión serán titulares de los derechos y sujetos de los deberes previstos en el presente Tratado".

10. Traducción propia del siguiente texto: "La nationalité est le lien juridique qui relie un individu à un Etat dont il est le « national ». Chaque Etat décide souverainement des règles qui régissent l'attribution de sa nationalité et détermine aussi quels sont ses nationaux". WIHTOL DE WENDEN, C. : *"L'Immigration en Europe"*, París: La documentation Française, p. 95.

11. Sentencia del TJCE de 7 de julio de 1992, asunto C-369/90 ("Micheletti y otros c. Delegación del Gobierno en Cantabria").

## La ciudadanía de la Unión

### Hacia una nueva ciudadanía

Respecto a la titularidad de este nuevo estatus, el precepto no delimita quiénes de manera directa ostentan esta condición de ciudadanos de la Unión, "será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado Miembro", y ello porque la ciudadanía de la Unión se perfila a modo de ciudadanía derivada o de atribución, generadora de un vínculo indisoluble entre nacionalidad estatal y ciudadanía en el sentido de que la primera hace nacer la segunda.

La nacionalidad es la línea jurídica que une un individuo a un Estado del que es nacional, así cada Estado decide soberanamente las reglas que rigen la atribución de la nacionalidad y también determina quiénes son nacionales<sup>10</sup>. En consecuencia, esta condición se concibe como una cualidad superpuesta a la de nacional de los Estados Miembros y en virtud de la cual se atribuyen a éstos un elenco de derechos ejercitables en el conjunto del territorio de la Unión e incluso en el exterior de la misma.

Esta competencia exclusiva ha sido objeto de estudio por la jurisprudencia del TJCE, que ha tendido a limitar los poderes de apreciación de los Estados Miembros al pronunciarse en relación con un caso de doble nacionalidad. En este sentido, el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas ha corroborado en su jurisprudencia<sup>11</sup> que "la determinación

de los modos de adquisición y pérdida de la nacionalidad es, de conformidad con el Derecho internacional, competencia de cada Estado Miembro". Como consecuencia de tal soberanía estatal debe tenerse presente, en primer lugar, la existencia de una pluralidad de legislaciones, lo que arrastra que la adquisición de la ciudadanía de la Unión será diferente según el Estado Miembro de su nacionalidad. Y, en segundo lugar, que los Estados Miembros pueden, unilateralmente, modificar el ámbito de aplicación personal. En definitiva, vemos que no hay un concepto comunitario de la ciudadanía europea, donde titulares de dicho estatus son los nacionales de los Estados Miembros.

### **El derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales del Estado Miembro de residencia**

Respecto a los derechos que otorga la condición de ciudadanía europea, en primer lugar, tenemos los derechos exclusivos de los ciudadanos europeos que disfrutaban además, sólo para aquellas situaciones en las que hayan desplazado su residencia a otro Estado Miembro distinto del de origen se encuentren en el territorio de un tercer Estado; el resto de los nacionales comunitarios no se ven afectados, es por ello, que podríamos decir que es un derecho limitado. En este grupo constaría la participación en las elecciones europeas celebradas en el territorio de otro Estado Miembro, la participación en las elecciones municipales de otro Estado Miembro y la protección diplomática o consular en el territorio de un tercer Estado. En segundo lugar, tenemos los derechos que pueden ser disfrutados por todos los individuos sujetos al Derecho Comunitario y no exclusivamente por los nacionales comunitarios, independientemente del ejercicio de la libertad de circulación. Estos derechos son reconocidos a los nacionales y a los residentes en la Unión Europea, sea cual sea su nacionalidad. La mera residencia en el territorio de la Comunidad será un criterio suficiente para el reconocimiento de derecho que crean lazos directos entre el individuo y la Unión Europea. En este grupo figuraría el derecho de petición ante el Parlamento Europeo, el derecho de reclamación ante el Defensor del Pueblo Europeo y el acceso público a las autoridades comunitarias y a sus documentos. La ratificación del Tratado de Maastricht, y su consecuente incorporación del artículo 19. 1. al Tratado de la Comunidad Europea<sup>12</sup>, tuvo una incidencia importante en los ordenamientos constitucionales de los Estados Miembros, siendo necesaria la reforma de varias constituciones, entre ellas la española, al incorporar el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales del Estado Miembro de residencia.

Para armonizar el derecho de sufragio en las elecciones municipales, el 19 de diciembre de 1994 fue aprobada la Directiva 94/80/CE del Consejo<sup>13</sup> en la que se detallan los términos en los cuales el derecho puede ser ejercido por un nacional de un Estado Miembro en su Estado Miembro de residencia y confiere a los ciudadanos de la Unión el derecho a optar entre el voto en el país de origen o en el país de residencia y prevé la inscripción de los nacionales de los Estados Miembros de la Unión en el censo electoral del Estado de residencia ajustándose a las mismas condiciones exigidas a los nacionales de dicho Estado<sup>14</sup>. No se pierde el derecho a participar en las elecciones del país de origen<sup>15</sup>, no es excluyente siempre y cuando la legislación de ese país lo permita porque

12. El artículo 19. 1. TCE establece que "todo ciudadano de la Unión que resida en un Estado Miembro del que no sea nacional tendrá derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales del Estado Miembro en el que resida, en las mismas condiciones que los nacionales de dicho Estado. Este derecho se ejercerá sin perjuicio de las modalidades que el Consejo adopte, por unanimidad, a propuesta de la Comisión y previa consulta al Parlamento Europeo; dichas modalidades podrán establecer excepciones cuando así lo justifiquen problemas específicos de un Estado Miembro".
13. DOCE L 368, de 31 de diciembre de 1994
14. La Directiva también aborda el problema específico planteado en algunos Estados de la Unión en los que impera un sistema de voto obligatorio (Bélgica, Italia, etc.): en estos casos, de acuerdo con el principio de no discriminación, que alienta la normativa comunitaria, la obligatoriedad del sufragio también resultará exigible a los electores no nacionales que hayan solicitado su inscripción en el censo electoral, como consecuencia les serán en su caso aplicables las medidas disciplinarias previstas en la legislación nacional correspondiente para el caso de infracción del deber de sufragio.
15. Aunque tanto el informe elaborado por la Comisión como la propuesta de directiva presentada e inspirada en el mismo defendían la prohibición del doble voto o la doble candidatura en las elecciones municipales, por lo que debería acreditarse al solicitar la inscripción en el censo del Estado Miembro de residencia que el nacional comunitario no podría ejercer ya el derecho de sufragio en su país de origen, finalmente, la Directiva 94/80/CE omite este requisito. Informe de la Comisión al Parlamento Europeo sobre el derecho de voto en las elecciones municipales de los ciudadanos de los Estados Miembros de la Comunidad (COM (86) 487 final, 7 de octubre de 1986, p. 92). Y la Propuesta de Directiva del Consejo sobre el derecho de sufragio de los nacionales de los Estados Miembros en las elecciones municipales en el Estado Miembro de residencia (COM (88) 371 final, de 26 de julio de 1988, p. 14 y 24).

los derechos de la ciudadanía son añadidos a los derechos de nacionalidad y tienen libertad para decidir si quieren ejercer el derecho de sufragio en dicho Estado, en el de residencia o en los dos<sup>16</sup>.

Por último, se permite la posibilidad de establecer excepciones al principio de igualdad de trato, cuando así lo justifiquen problemas específicos de un Estado Miembro. Se trata de una excepción particular operante tanto respecto del derecho de sufragio activo como pasivo en relación con Estados Miembros en los que puedan plantearse problemas específicos por el hecho de que en ellos residan más de un 20% de ciudadanos de la Unión no nacionales en edad de votar<sup>17</sup>. Por otra parte, surgió una gran polémica sobre la posibilidad de los estados, prevista en el art. 5 de la Directiva 94/80/CE, de reservar los cargos de alcalde y de teniente de alcalde a sus propios nacionales así como la participación indirecta en la designación de las asambleas parlamentarias<sup>18</sup>.

En la experiencia de otros países, vemos que Suecia es el pionero en materia de reconocimiento del derecho de voto y de elegibilidad en las elecciones locales a los extranjeros en 1975. Por su parte, Noruega en 1978 y Finlandia en 1981 concedieron el derecho de voto a los ciudadanos nórdicos. Respecto a las experiencias europeas, excepto el Reino Unido que otorga el derecho de voto nacional y local a todos los naturales de países de la Commonwealth, algunos países europeos como Irlanda (1963), Países Bajos (1985) y Dinamarca (1981) han concedido el derecho de voto local a todos los extranjeros que residen de un modo duradero en su territorio<sup>19</sup>.

### El estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración: la directiva del Consejo 2003/109/CE

En las conclusiones del Consejo Europeo de Tampere<sup>20</sup> destacan dos aspectos: el reforzamiento de la denominada ciudadela o fortaleza europea, mediante el control de las fronteras exteriores y el control de la inmigración ilegal, y el llamado trato justo a los extranjeros que residen legalmente en el territorio de los Estados Miembros. Así, el apartado decimoctavo señalaba que “la Unión Europea debe garantizar un trato justo a los nacionales de terceros países que residen legalmente en el territorio de sus Estados Miembros. Una política de integración más decidida debería encaminarse a concederles derechos y obligaciones *comparables* a los de los ciudadanos de la Unión, así como a fomentar la ausencia de discriminación en la vida económica, social y cultural y a desarrollar medidas contra el racismo y la xenofobia”. El apartado 21 de las conclusiones establece que “El estatuto jurídico de los nacionales de terceros países debería aproximarse al de los nacionales de los Estados Miembros. A una persona que haya residido legalmente en un Estado Miembro durante un período de tiempo por determinar y que cuente con un permiso de residencia de larga duración, se le debería conceder en ese Estado Miembro un conjunto de derechos de carácter uniforme lo más cercano posible al de los ciudadanos de la Unión, que contenga, por ejemplo, el derecho a residir, recibir educación y trabajar por cuenta ajena o propia, sin olvidar el principio de no discriminación respecto de los ciudadanos del Estado de residencia. El Consejo Europeo hace suyo el objetivo de ofrecer a los nacionales de terceros países que hayan residido legalmente durante un período prolongado la posibilidad de obtener la nacionalidad del Estado Miembro en que residen”.

16. Esta posibilidad afecta sólo a los ciudadanos franceses y españoles, cuyos ordenamientos jurídicos les permiten acceder al derecho de sufragio por correo a través del consulado o embajada en el país de residencia, y también a los ciudadanos italianos y griegos siempre que regresen a sus estados de origen para participar en las elecciones municipales de la localidad donde residieran antes de trasladarse a otro país.
17. Esta excepción interesa directamente a Luxemburgo, Estado en el que concurre la circunstancia de contar con distritos electorales en los que la población foránea nacional de otro Estado comunitario alcanza esos porcentajes; es el caso de la población portuguesa allí asentada. La norma española no hace uso de las restricciones al sufragio electoral activo y pasivo que posibilitaba la Directiva: los ciudadanos de la Unión Europea disponen de sufragio activo en España siempre que reúnan los requisitos para ser elector exigidos en la LOREG y manifiesten su voluntad de ejercer el derecho de sufragio activo en España.
18. Segundo Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión (COM (97) 230 final, de 27 de mayo de 1997, p. 7). Es el caso de Francia en donde los representantes municipales forman parte del Colegio electoral que elige a los Senadores, de ahí que la reforma constitucional operada por la Ley constitucional de 25 de junio de 1992 con ocasión de la ratificación del Tratado de Maastricht prevea el derecho de voto y la capacidad para ser concejales respecto a los residentes comunitarios pero prohibiendo que éstos puedan ser alcaldes y que participen en la elección de los senadores.
19. WIHTOL DE WENDEN, C.: *La ciudadanía europea*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999, pp. 51-101.
20. Celebrado los días 15 y 16 de octubre de 1999, DOCE C 284 E de 21 de noviembre de 2002, p.102.

El impulso otorgado por este Consejo y por la entrada en vigor, igualmente en 1999, del Tratado de Amsterdam, se concretó rápidamente en una serie de iniciativas de la Comisión, ulteriormente aprobadas por los Estados Miembros. La Comisión no tardó en secundar el mandato del Consejo Europeo de Tampere, y presentó dos propuestas de Directiva en materia de igualdad de trato y otras dos propuestas relativas al estatuto jurídico de los extranjeros, en concreto, al derecho a la reagrupación familiar y al estatuto de los residentes de larga duración. La Comisión propuso al Consejo, en marzo de 2001, su propuesta de Directiva relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración<sup>21</sup>; finalmente, el Consejo adoptó el 25 de noviembre de 2003 la Directiva 2003/109/CE, relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración<sup>22</sup> que tiene como finalidad aproximar las legislaciones de los Estados Miembros y otorgar un trato equitativo en todo el territorio europeo.

Para poder convertirse en un verdadero instrumento de integración en la sociedad en la que el residente de larga duración se establece, el residente de larga duración debe gozar de igualdad de trato con los ciudadanos del Estado Miembro en algunos sectores económicos y sociales. “Los flujos migratorios en busca de mejores condiciones de vida y de horizontes personales más amplios han existido siempre ya que la emigración es un hecho social, un derecho natural de la persona vinculada al principio de libertad”<sup>23</sup>.

En opinión de Torrecuadrada, “es necesario establecer un estatuto jurídico vinculante para los Estados Miembros que defina claramente los derechos de los ciudadanos sin distinciones entre los nacionales comunitarios y los que no lo son”<sup>24</sup>.

La Directiva 2003/109/CE del Consejo, de 25 de noviembre, relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, regula los derechos que se adquieren cuando se ha residido de manera legal e ininterrumpida en el territorio de un Estado Miembro durante cinco años. Tales derechos abarcan, entre otros, la igualdad de trato con los nacionales en materia de educación, acceso al empleo, seguridad social y el reconocimiento de diplomas profesionales. Además, se adquiere el derecho de trasladar la residencia al territorio de otro Estado Miembro y una protección especial frente a la expulsión que sólo podrá producirse cuando el residente represente una amenaza real y suficientemente grave para el orden público o la seguridad pública.

Por su parte, la Carta de Derechos Fundamentales<sup>25</sup> proclamada en Niza en diciembre de 2000 y actualmente incorporada al Tratado por el que se instituye una Constitución para Europa de 29 de octubre de 2004, dispone en el apartado 2 de su artículo 45 que, de acuerdo con las disposiciones del Tratado de la Comunidad Europea, “se podrá conceder libertad de circulación y de residencia a los nacionales de terceros países que residan legalmente en el territorio de un Estado Miembro”.

La creación de un estatuto uniforme para nacionales de terceros países residentes de larga duración tiene como referencia la Resolución del Consejo<sup>26</sup> relativa al estatuto de los nacionales de terceros países que sean residentes de larga duración en el territorio de los Estados

21. Propuesta de Directiva del Consejo relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, en COM (2001) 127 final, de 13 de marzo de 2001.

22. DOUE L 16 de 23 de enero de 2004. El plazo de transposición concluyó el 23 de enero de 2006.

23. GOIG MARTÍNEZ, J. M.: *Derechos de los extranjeros en España*. Guía didáctica y programa de enseñanza abierta del departamento de derecho político. Curso 2004/2005. [en línea]. UNED.

24. En este sentido v. TORRECUADRADA, GARCÍA, S.: “Los inmigrantes no comunitarios en la Unión Europea”, *Anuario de Derecho Internacional*, Universidad de Navarra, vol. XVI, 2000, pp. 263-344.

25. DOCE C 364 de 18 de diciembre de 2000

26. Resolución del Consejo, adoptada el 4 de marzo de 1996. DOCE C 80 de 18 de marzo de 1996.

Miembros. Es preciso fomentar, a escala nacional, la adopción de medidas que permitan la integración en el país de acogida, de los nacionales de terceros países que residan en el territorio de un Estado Miembro en calidad de residentes de larga duración. Además, se debe garantizar la aplicación del apartado 3 y 4 del artículo 63 del Tratado de la Unión Europea<sup>27</sup> que hacen referencia a las condiciones de residencia y define los derechos de los nacionales de terceros países, que residan legalmente en un Estado Miembro, a residir en otros Estados Miembros.

El contenido jurídico de esta Directiva lo conforman dos realidades diferenciadas: por una parte, tiene por objeto establecer las condiciones de concesión y retirada del estatuto de residente de larga duración y derechos correspondientes, otorgado por un Estado Miembro a los nacionales de terceros países que residen legalmente en su territorio. Y por otra, regula las condiciones de residencia en Estados Miembros distintos del que les haya concedido el estatuto: el segundo Estado Miembro.

El residente de larga duración se configura como un nuevo estatuto jurídico de los nacionales de terceros países, residentes en un Estado Miembro, que proporciona un conjunto de derechos y responsabilidades. Se trata de un nuevo concepto diferente del estatus de ciudadano europeo, del estatuto de residente permanente de un determinado Estado Miembro y del beneficiario del Derecho comunitario en situación privilegiada.

## Conclusiones

El papel de la ciudadanía en la gestión de inmigración de la Unión Europea es fundamental ya que es la condición *sine qua non* para poder acceder a todos los derechos políticos reconocidos a partir de la vinculación estrecha existente entre la nacionalidad de un Estado Miembro y la adquisición del estatus de ciudadano comunitario. Por ello el estatuto jurídico de los nacionales de terceros países debería aproximarse al de los nacionales de los Estados Miembros, tal y como establece el Consejo Europeo de Tampere en sus conclusiones referido a un trato equitativo para los nacionales de terceros países y una gestión más eficaz de los flujos migratorios.

La "ciudadanía de la Unión" está vinculada hasta la fecha al criterio de nacionalidad estatal. Después de reflexionar sobre las diversas posturas doctrinales, se ha optado por seleccionar la más cercana a la actualidad multicultural que vivimos, aquellas que lo confrontan en pro de la defensa de un criterio de arraigo unido a la residencia de larga duración, en detrimento del criterio de nacionalidad estatal establecido en la Segunda Parte del Tratado de la Comunidad Europea. El fin vendría delimitado por una mayor conexión entre el individuo y la Comunidad sin la obligación de pasar por las normas estatales en materia de nacionalidad de cada Estado Miembro. Al elaborar un concepto comunitario propio para fortalecer el sentimiento de pertenencia a la Unión Europea, la residencia continuada podría ser el criterio suficientemente justificable para conseguir esta meta y, lograr así, una ciudadanía europea que se fundamente en la residencia en su territorio.

27. El artículo 63.3 del Tratado de la Unión Europea prevé que el Consejo adopte medidas sobre política de inmigración en las "condiciones de entrada y de residencia, y normas sobre procedimientos de expedición por los Estados miembros de visados de larga duración y de permisos de residencia, incluidos los destinados a la reagrupación familiar" El artículo 63.4 del Tratado de la Unión Europea prevé que el Consejo adopte "medidas que definan los derechos y las condiciones con arreglo a los cuales los nacionales de terceros países que residan legalmente en un Estado Miembro pueden residir en otros Estados Miembros".

Hablaríamos entonces del desarrollo de una ciudadanía de la Unión Europea de mayor calidad, más abierta, igualitaria e integradora, sin ninguna discriminación, pues a los inmigrantes se les debe asegurar un trato justo, respetuoso con el Derecho humanitario, con la Carta de los Derechos Fundamentales y con la legislación contra la discriminación, siendo para ello necesario el desarrollo de políticas de acogida y de integración.

Por su parte, la profesora Elisa Pérez Vera considera que se debe incorporar un criterio de base territorial para completar, no sustituir, el vínculo nacional para tratar así de paliar algunos de los inconvenientes derivados de la existencia de quince sistemas diferentes de atribución de nacionalidad. No se trata de reconocer la ciudadanía europea a los residentes comunitarios, pues ello equivaldría a suprimir la noción autónoma de ciudadanía haciéndola coincidir con la de destinatario de Derecho comunitario. Pero sí podría plantearse el reconocimiento de una nueva categoría, la de “residente comunitario”.

Sin embargo, en opinión de María Fraile Ortiz, sí se podría sustituir el criterio de la nacionalidad por otro de base territorial, el criterio de arraigo. “De esta manera la ciudadanía europea no necesitaría la intermediación de los estados y este nuevo criterio de base territorial se adaptaría mejor al espacio geográfico, jurídico y social que conforman la Unión Europea. Teniendo en cuenta que la Europa comunitaria puede ser comprendida desde criterios ajenos a “lo estatal”, la determinación de su ciudadanía no tiene por qué requerir la intermediación de los estados sino en base a una incorporación estable a la Comunidad<sup>28</sup>”.

Si aceptamos el arraigo como criterio definitorio de la ciudadanía, ello supone la incorporación estable a una comunidad jurídica, y qué mejor justificante que la residencia continuada durante cierto tiempo en el territorio de la comunidad. El arraigo en el territorio se puede manifestar tanto en nacionales como en residentes comunitarios, incorporando el criterio primordial de la residencia permanente.

Como dice Enrique Linde Panigua: “Aunque el proyecto europeo tiene un acusado sesgo supranacional, es un proyecto de estados nacionales que conservan todavía la fuente de la soberanía, y la ciudadanía nacional<sup>29</sup>”.

La Resolución del Parlamento Europeo sobre el Tercer Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión afirmaba que “los Estados Miembros deben adaptar el concepto de ciudadanía de la Unión al desarrollo político de la Unión, y para ello deben conceder a los inmigrantes de los países terceros con un permiso de residencia de larga duración, derechos que sean lo más cercanos posibles a los de los ciudadanos de la Unión<sup>30</sup>”. Y así surge la Directiva 2003/109/CE sobre el estatuto de los nacionales de terceros países que son residentes de larga duración que establece un estándar mínimo común aplicable a los extranjeros residentes en la Unión Europea. Así, será competencia de los legisladores nacionales a través de sus normas de transposición poder mejorar y asimilar o no este régimen al estatus de ciudadano europeo, promulgando normas de derecho autónomo más favorables. El autor Francisco Javier Durán, en un estudio sobre la Directiva relativa al estatuto de los nacionales de los terceros estados que son residentes de larga duración, señala que “las limitaciones y restricciones que se observan en diversos aspectos en el estatuto de residente de

28. FRAILE, M.: *El significado de la ciudadanía europea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

29. LINDES, PANIGUA, E. “La libre circulación de los trabajadores versus la libre circulación de personas. La ciudadanía europea”. *Revista de derecho de la Unión Europea*, dedicado a la Europa social, la Europa de la solidaridad, No. 5 (2003). P. 15-36.

30. Informe del Parlamento Europeo sobre el Tercer Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión. (A5-0241/2002), de 20 de junio de 2002, p.6. (COM (2001) 506 final, de 7 de setiembre de 2001), p.7.

larga duración, así como la falta de desarrollo de un derecho al voto en las elecciones locales y europeas, suponen perder una oportunidad única para poner las bases de una ciudadanía europea fundamentada en la residencia en un Estado Miembro<sup>31</sup>.

No parece que el futuro inmediato de la ciudadanía europea tenga grandes cambios si tenemos en cuenta el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. En la Parte I, Título II del citado texto constitucional, destacamos el artículo I-10 que regula la ciudadanía europea y expresa lo siguiente: "Toda persona que tenga la nacionalidad de un Estado Miembro posee la ciudadanía de la Unión, que se añade a la ciudadanía nacional sin sustituirla.

Es preciso construir una nueva Europa en la que los individuos presenten un sentimiento de pertenencia distinto al de los estados, evitando la intermediación estatal que representa el criterio de la nacionalidad. Un criterio propio europeo que defina las personas que pueden disfrutar de los derechos de ciudadanía de la Unión. Sería más beneficioso que fuese un "criterio europeo autónomo" que establezca el tipo de personas que disfrutan de los derechos de ciudadanía sin que fuese necesario la intermediación estatal. Englobaría a aquellos individuos que, por el tiempo de residencia en el territorio de la Unión Europea, transmiten un sentimiento de pertenencia a una comunidad supranacional que no es limitada por la normativa de los Estados Miembros aunque se desarrollen en el territorio de éstos.

## Referencias bibliográficas

### Monografías

ABELLÁN HONRUBIA, V. "Derechos fundamentales y ciudadanía de la Unión". En: ABELLÁN HONRUBIA, V. y VILÀ COSTA B. (dir.) *Lecciones de Derecho Comunitario Europeo*. Barcelona: Ariel Derecho, 2005. P. 297-321.

BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I. "El derecho del ciudadano de la Unión a una libertad de circulación y residencia". En: ADAM MUÑOZ, M. D. y BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I. (coord.) *Nacionalidad, extranjería y ciudadanía de la Unión Europea*. Córdoba: COLEX, 2005. P. 175-197.

– *Los nacionales de terceros Estados en la Unión Europea*. Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2001.

BLAZQUEZ PEINADO, M. D. *La ciudadanía de la Unión*. Valencia: Tirant lo Blanch, Universidad de Valencia, 1998. P. 27-55.

BORRAS RODRÍGUEZ, A. "La incidencia de la comunitarización del derecho internacional privado en la elaboración de Convenios internacionales". *Estudos em homenagem à professora Dra. Isabel de Magalhaes Collado*. Vol. I (2002). Coimbra: Livraria Almedina. P. 45-77.

ESCOBAR HERNÁNDEZ, C. "Extranjería y ciudadanía de la Unión Europea". *Colección Escuela Diplomática*. No. 3 (1998). Madrid. P. 101-125.

31. DURÁN RUIZ, F. J. "El Derecho comunitario y la consecución de la ciudadanía: la Directiva relativa al estatuto de los nacionales de terceros Estados que son residentes de larga duración". Actes del IV Congrés sobre la immigració a Espanya: Ciutadania i Participació. Gerona, 10-13 novembre de 2004. Disponible en: «[http://www.udg.es/congres\\_immigracio/ESP/index.htm](http://www.udg.es/congres_immigracio/ESP/index.htm)»

ESPLUGUES MOTA, C. *Nacionalidad y extranjería*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004.

ESTEVEZ ARAUJO, J. A. "Disolución de la soberanía y fragmentación de la ciudadanía en el proceso de integración europea". *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 11 (1998).

– "La ciudadanía europea en el mundo de la globalización". En: CAPELLA, J. R. *Transformaciones del derecho en la mundialización*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2000. P. 343-363.

FERRER i GÓMEZ, A. *Libre circulación de nacionales de terceros Estados y miembros de la familia en la Unión Europea*. Barcelona: Institut Universitari d'Estudis Europeus, 2001.

FRAILE ORTIZ, M. *El significado de la ciudadanía europea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. P. 351- 381.

GOIZUETA VERTIZ, A. *El derecho comunitario y la libertad de circulación y residencia de las personas en España: implicaciones del estatus de ciudadanía de la Unión*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, Working Papers No. 189, 2001. P. 5-39.

GONZALEZ CAMPOS, J. D.; SANCHEZ RODRIGUEZ, L. y SAENZ DE SANTAMARIA, M. (coord). *Curso de Derecho Internacional Público*. Madrid: Thompson Civitas, 2003. P. 375 y ss.

GUTIERREZ CASTILLO, V. L. "Reflexiones en torno al Tratado por el que se establece una Constitución para Europa: antecedentes, elaboración y aportaciones". En: ADAM MUÑOZ, M. D. y BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I. (coord.) *Nacionalidad, extranjería y ciudadanía de la Unión Europea*. Córdoba: COLEX, 2005. P. 149- 174.

MENGOZZI, P. *Derecho comunitario y de la Unión Europea*. Madrid: Tecnos, 2000. P. 334-373.

MOYA ESCUDERO, M. y RUEDA VALDIVIA, R. (coord.). *Régimen jurídico de los trabajadores extranjeros en España*. Madrid: La Ley, 2003.

OLESTI RAYO, A. "Capítulo VIII: Unión Europea". En: AJÁ, E. y DÍEZ, L. (coord) *La regulación de la inmigración en Europa*. Servicio de estudios La Caixa, núm. 17, 2005.

PÉREZ DEL RÍO, T. y CRUZ VILLALÓN, J. (coord) *Una aproximación al derecho social comunitario*, Madrid: Tecnos, 2000. P. 367.

PÉREZ VERA, E. "La ciudadanía de la Unión europea en el Tratado de Maastricht". *Hacia un nuevo orden internacional y europeo, libro homenaje al profesor Díez de Velasco* (1993). Madrid: Tecnos. P. 1.123-1.148.

SANTOLAYA, P. "Capítulo VII: España". En: AJÁ, E. y DÍEZ, L. (coord.). *La regulación de la inmigración en Europa*. Barcelona: Servicio de estudios La Caixa, núm. 17, 2005.

TORRECUADRADA GARCIA, S. "Los inmigrantes no comunitarios en la Unión Europea". *Anuario de Derecho Internacional*. Vol. XVI (2000). Universidad de Navarra. P. 263-344.

WEILER JOSEPH, HH. *Europa fin de siglo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. P. 115.

WIHTOL DE WENDEN, C. *L'Immigration en Europe*. París: La documentation Française, 1999. P. 165.

### **Artículos en Revistas especializadas**

ALVAREZ RODRIGUEZ, A. "La transposición de Directivas de la Unión Europea sobre inmigración. La Directiva de reagrupación familiar y de residentes de larga duración". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, No. 8 [en línea] Barcelona: Fundación CIDOB, 2006. [Última consulta: 10 de agosto de 2007] Disponible en <<http://www.cidob.org>>.

DE LUCAS, J. "Hacia una ciudadanía europea inclusiva. Su extensión a los inmigrantes". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 53 (2001). P. 63-75.

DURÁN RUIZ, F. J. "El Derecho comunitario y la consecución de la ciudadanía: la Directiva relativa al estatuto de los nacionales de terceros Estados que son residentes de larga duración". *Actes del IV Congrés sobre la immigració a Espanya: Ciutadania i Participació*. Gerona. (10-13 noviembre de 2004). Disponible en: [www.udg.es/congres\\_immigracio/ESP/index.htm](http://www.udg.es/congres_immigracio/ESP/index.htm)

LARA AGUADO, A. "Litigios transfronterizos y justicia gratuita. A propósito de la Directiva 2003/8/CE del Consejo de 27 de enero de 2003". *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, No. 17 (2004). P. 83-115.

LINDES PANIGUA, E. "La libre circulación de los trabajadores versus la libre circulación de personas. La ciudadanía europea". *Revista de derecho de la Unión Europea*, dedicado a la Europa social, la Europa de la solidaridad, No. 5 (2003). P. 15-36.

OLESTI RAYO, A. "El estatuto de los residentes de larga duración: Comentario a la Directiva del Consejo 2003/109 de 25 de noviembre de 2003". *Revista General de Derecho Europeo*, No. 4 (mayo 2004).

VICENTE BLANCO, D. J. "Una regulación integral de la inmigración para Europa". *Revista de derecho de la Unión Europea*, dedicado a la Europa social, la Europa de la solidaridad, No. 5 (2003). P. 91-113.

### **Legislación y documentación**

- Informe de la Comisión al Parlamento Europeo sobre el derecho de voto en las elecciones municipales de los ciudadanos de los Estados miembros de la Comunidad, de 7 de octubre de 1986 (COM (86) 487 final). P. 92.

- "Hacia una ciudadanía Europea". Propuesta española reproducida en Europe Documents, No. 1653, de 2 de octubre de 1990.
- Primer Informe de la Comisión sobre la ciudadanía de la Unión aprobado en Bruselas, de 21 de diciembre de 1993 (COM (93) 702 final). P.7.
- Segundo Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión, de 27 de mayo de 1997 (COM (97) 230 final). P. 7.
- Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento sobre una política comunitaria de migración, de 22 de noviembre de 2000, (COM (2000) 757 final).
- Informe del Parlamento Europeo sobre el Tercer Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión. (A5-0241/2002), de 20 de junio de 2002, p.6. (COM (2001) 506 final), de 7 de setiembre de 2001. P.7.
- Dictamen del Comité de las Regiones sobre la propuesta modificada de la Directiva del Consejo relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, DOCE C núm. 19, 22 de enero de 2002. P. 18-19.
- El Programa de la Haya: consolidación de la libertad, la seguridad y la justicia en la Unión Europea, Consejo, DOCE C 53, de 3 de marzo de 2005.
- Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre la Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo (Programa de La Haya: Diez prioridades para los próximos cinco años) Una asociación para la renovación europea en el ámbito de la libertad, la seguridad y la justicia, (COM (2005)184 final) (2006/C 65/22).
- Propuesta de directiva del Consejo relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, (COM (2001) 127 final), de 13 de marzo de 2001. P. 15 y 17.
- Directiva 2003/109/CE del Consejo relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, DOUE L 16, de 23 de enero de 2004. P. 44-53.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

Introducción

Yago Mellado López

### Yago Mellado

*Doctorando en Ciencias Políticas, Universitat Pompeu Fabra.  
Coordinador del FJIDI, Fundació CIDOB*

Este panel V se caracterizó por la heterogeneidad de los enfoques. En la introducción, Carles Feixa abordó los diferentes elementos en juego en la sugerencia del panel destacando las diferentes formas de entender la idea de interculturalidad. Buscó en los espacios, que son en sí mismos lugar de diálogo, de encuentro, lo que hay de nuevo para que podamos hablar de negociación, haciendo especial incapié al modelo político al que responde. ¿Se trata del modelo típico de la colonia, que inscribe la relación como un proceso de civilización, como una asimilación más o menos lograda?, ¿o del modelo poscolonial propio de la diversidad?, ¿o más bien un modelo, que Feixa denominaba digital, que responde a la lógica de la hibridación? Para estos modelos Carles Feixa recurriría a las metáforas de Tarzán, Peter Pan y Blade Runner, respectivamente.

El enfoque de los trabajos ha sido diverso y el debate, en parte, bastante centrado sobre los aspectos y aplicaciones metodológicos de las investigaciones presentadas; lo que sí ha quedado claro es que lo que estaba en juego era la posibilidad de transformación de la relación de lo propio con lo extraño, del vínculo con la alteridad. En ese contexto se pueden incluir las diferentes estrategias de los ponentes.

En primer lugar, Silvana Ospina apelaba a las técnicas de investigación participativa desarrolladas en el marco del Proyecto Barrios del Mundo como una herramienta de transformación social. La posibilidad que ofrece esta metodología de trabajar sin conceptos cerrados permite jugar con la dinamización de la propia autopercepción y de la representación que tenemos del otro. Apela así, rompiendo la desigualdad que se estructura en el conocimiento, a la posibilidad de construcción del conocimiento a partir del conocimiento colectivo, a partir de la propia autodefinición de sí mismos y del entorno en el que se dan estas relaciones, en este caso en el Casc Antic.

En el caso de Isabel Llano, se recupera de un modo mucho más descriptivo la función del espacio en esos procesos de negociación de las identidades porque es el que permite el encuentro. Estudiando el campo de las músicas latinas en Barcelona, Llano observa cómo se dirimen las

identidades mediante el consumo musical. Inmigrantes y autóctonos interactúan en ciertos espacios a través de una transformación de los gustos y los hábitos y, en otros, como un refuerzo de la segregación y la lógica de la distinción. La negociación se mueve, pues, en esta tensión entre los hábitos y la lucha por la distinción cultural.

Finalmente, Sameer Rawal aportó la línea más filosófica. En su caso, la negociación emerge en el espacio intersticial de la construcción de la diferencia. Entre la perseverancia de la diferencia y su dinamismo que le impulsa a transformarse se encuentra el juego de la negociación, que tiene que ver tanto con la identidad como con el conocimiento, con lo individual como lo colectivo. Si la lógica del entendimiento empuja a distinguir para poder conocer, a separar para poder identificar, Rawal intenta abrir la posibilidad del contacto sin esta separación, ir más allá de esta tensión entre lo dual y lo no-dual, siguiendo los pasos de Gaudapada para pensar la posibilidad de esfumar la propia otredad. Cabría preguntar, finalmente, si la negociación es exclusivamente una herramienta del juego de la diferencia propia a la dualidad del conocimiento o la no-dualidad de la identidad, o si la Turiya es una forma de contacto a-cultural o bien se puede ver como una forma de negociación.

Son, pues, pertinentes las preguntas planteadas por Carles Feixa en la introducción del panel: ¿De qué manera se está negociando el contacto? ¿A qué tipo de modelo político responde? Finalmente, las ponencias se quedan a las puertas del proceso de negociación, manteniéndose en sus condiciones de posibilidad, en la construcción del sujeto político, en la configuración de los espacios contexto en los que se dirimen las relaciones y, finalmente, en la disposición del sujeto al encuentro con el otro.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

Nuevos espacios de negociación intercultural  
Carles Feixa

**Carles Feixa**

*Profesor titular de Antropología Social,  
Universidad de Lleida*

“Las culturas minoritarias son una parte de nuestro momento transnacional, no una caja de herramientas culturales reificada y segregada que espera ser reincorporada a lo transnacional” (Lionnet & Shih 2006: 7).

Propongo iniciar este recorrido por los nuevos espacios de negociación intercultural a partir de una deconstrucción de estos cuatro conceptos en un orden inverso al enunciado. Es decir, empezando por lo intercultural, siguiendo por la negociación y sus espacios, y acabando por lo que es nuevo en este escenario. Se trata, en todos los casos, de nociones polisémicas que han entrado en el dominio de lo políticamente correcto, aunque su concreción en la vida cotidiana es mucho más ambigua.

Lo intercultural, en primer lugar, hace normalmente referencia a la convivencia en un determinado territorio –por lo general urbano o más precisamente metropolitano– de actores y grupos cuyas identidades primordiales –cuyas naciones imaginadas– responden a patrones étnicos, políticos y religiosos distintos a los vigentes en la sociedad de acogida. Lo intercultural es casi siempre resultado de movimientos de población antiguos o recientes, pues casi nunca se aplica a las diversidades internas de la sociedad de acogida –territoriales, generacionales, de género o clase. En los últimos años, alude sobre todo a un determinado tipo de procesos migratorios que han reconfigurado ciudades y regiones que no habían experimentado esta situación de “cruce de culturas”, más allá de momentos puntuales vinculados a procesos de descolonización. Lo intercultural es ambivalente por naturaleza: supone un reconocimiento de la diversidad, pero también determinadas formas de competencia o incluso de conflicto, lo que nos lleva al segundo término utilizado, el de negociación.

La negociación, en segundo lugar, remite a un conjunto de intercambios políticos y simbólicos entre grupos dominantes y subalternos (mayoritarios y minoritarios), en un determinado contexto histórico o geográfico, lo que presupone cierto equilibrio en las relaciones de poder: en términos de Gramsci (1977), el grupo dominante no tiene la hegemonía para ejercer su autoridad de forma absoluta, y el grupo dominado carece de

suficientes recursos materiales o culturales para impulsar una cosmovisión alternativa. Ambos grupos –a través de sus representantes– tienen mucho que ganar en esta negociación, no tanto en términos de poder económico o político (el reparto de prebendas o cargos no necesariamente implica negociación), sino en términos de autoridad legitimada (de la capacidad para ser considerado un interlocutor válido).

Los espacios, en tercer lugar, constituyen la arena de esta negociación y a veces una de sus monedas de cambio. Según Barth (1977), los grupos étnicos se definen siempre por sus fronteras, ya sea en términos de apropiación territorial (enclaves) o de adscripción identitaria (redes). Cuando migran, deben re-conocer el nuevo territorio, encontrar su nuevo nicho laboral y residencial, pero también religioso, lúdico y asociativo, ya sea en forma de “encapsulamiento” (la creación de guetos étnicos) o bien en forma de “dispersión” (la integración territorial a través de la invisibilización). Ello supone entrar en competencia con otros grupos autóctonos (a menudo herederos de migraciones anteriores). Pero también establecer relaciones de cooperación con posibles aliados que están en parecidas condiciones, y con las instituciones que regulan el acceso a los espacios públicos o compartidos. En realidad, la negociación suele empezar por un reconocimiento de estos espacios neutrales (plazas y parques, centros cívicos o de culto, lugares de ocio o de ONG, etc.), en los que es posible establecer relaciones paritarias.

Lo nuevo, en cuarto y último término, indica que lo intercultural, la negociación y los espacios no son compartimentos estancos sino nociones permanente resignificadas. Si se ven como fenómenos novedosos, no es por la realidad a la que aluden –que responde a procesos de largo recorrido– sino por las conexiones que se establecen entre ellos en el presente contexto. Cataluña en general, y Barcelona en particular, tienen un largo recorrido en las políticas de la diversidad, tanto las internas (sus relaciones con un estado mayor que no siempre ha reconocido la heterogeneidad lingüística y cultural de sus componentes) como las externas (la acogida de sucesivas oleadas de emigrantes, originarias desde el principio de la era industrial de otras partes de España, por lo general rurales). Los problemas suscitados por la última oleada inmigratoria no son nuevos: la convivencia en las periferias urbanas, el choque lingüístico e incluso religioso, la negociación de espacios de interacción política o asociativa, el reto de las llamadas “segundas generaciones”, incluso las “pandillas juveniles”, fueron planteados en momentos “interculturales” anteriores, a veces con estereotipos semejantes. Lo novedoso es el marco sociopolítico que origina el fenómeno (dominado por la internacionalización de la economía y la regulación supranacional de las instituciones), y el lenguaje globalizado en el que se expresa (los medios y tecnologías de la era digital, que afectan a todos los actores presentes en el escenario). Lo novedoso es, pues, su dimensión transnacional.

Lo transnacional se considera una consecuencia de la última oleada de la globalización, caracterizada por la lógica de la acumulación flexible y una división del trabajo internacional posfordista. Pero mientras la lógica de la globalización es centrípeta y centrífuga al mismo tiempo y asume un conjunto universal de normas y valores, lo transnacional puede concebirse como un espacio de intercambio y participación en el

que tienen lugar procesos de hibridación. En su libro *Minor Transnationalism*, Lionnet y Shih (2006) proponen distinguir el “transnacionalismo desde arriba” (vigente en las corporaciones multinacionales, el capital financiero, los medios globales de comunicación y en otros procesos macroestructurales bajo el control de las élites) del “transnacionalismo desde abajo”, que es la suma de operaciones contrahegemónicas de las no-élites que rechazan la asimilación hacia cualquier nación-Estado, incluyendo las prácticas cotidianas de la gente corriente. Para estas autoras, las teorías del transnacionalismo siguen ejerciendo una “política del reconocimiento” valorando lo más dominante y lo más resistente; gracias al alcance global de los medios y a la intensificación de las migraciones humanas, la transnacionalidad de las culturas minoritarias se ha convertido en un hecho y su comunicación mutua se ha reforzado. Se trata, en definitiva, de una especie de “transversalismo cultural” que pone de manifiesto las múltiples relaciones entre lo nacional y lo transnacional.

En el caso que nos ocupa, estos “transnacionalismos menores” sirven para situar mejor los tres estudios de caso que se presentaron durante el seminario: sus objetos (tres ámbitos de negociación de espacios interculturales) y sus métodos (tres estudios de caso atentos a la modulación de las políticas de la diferencia). La aportación de Silvana Ospina sobre los “barrios del mundo”, en primer lugar, es una cartografía de una experiencia en ámbitos urbano-populares de tres continentes, basada en una investigación-acción participativa: la “negociación” la ejercen sobre todo jóvenes, que viajan desde el territorio tradicional del “barrio” a nuevas formas de adscripción desterritorializadas. La investigación de Isabel del Llano sobre las músicas latinas en Barcelona, en segundo lugar, es una etnografía musical centrada en locales y canales de difusión: la “negociación” la ejercen tanto emisores como receptores, que se posicionan apropiándose/recreando un universo sonoro y unas geografías nocturnas que dialogan con otros espacios de comunicación preexistentes y sirven para visibilizar estos nuevos actores transnacionales. El texto de Sameer Rawal sobre la “interpretación” de las diferencias, por último, es una reflexión etnolingüística que juxtapone la “traducción” (entre lenguas) con la mediación (entre culturas): la “negociación”, en este caso, la ejercen profesionales que se sitúan en la frontera, que intentan traducir no sólo las formas –las palabras– sino también los contenidos –los significados que las enmascaran y al mismo tiempo las enriquecen; que intenta, en definitiva, “interpretar” (traducir sin traicionar), como el autor hace reescribiendo *La plaça del diamant* en hindi.

Tras leer estos textos, espacios urbanos cercanos como el Raval, el Paral·lel o L’Hospitalet dejan de ser “no lugares” anómicos, sin convertirse por ello en enclaves étnicos de nuevo cuño: si son espacios interculturales y si son objeto de negociación es porque persisten memorias anteriores –otros idiomas, otros locales nocturnos, otras migraciones– que no pueden borrarse de un plumazo. Y también porque hacen aflorar nuevas memorias que no son la mera traslación y yuxtaposición de etnicidades puras. Unos –los espacios– y otras –las memorias– se hibridan en la cotidianidad de un nuevo cosmopolitismo glocalizado –de un transnacionalismo menor pero no menos importante.

## Políticas de lo intercultural: Tarzán, Peter Pan, Blade Runner

*"La última vez que le vi era usted un auténtico salvaje...  
y ahora conduce un automóvil." (Tarzán)*

*"No sé si habréis visto nunca el mapa del espíritu de una persona." (Peter Pan)*

*"Lo único que puede hacerse es moverse al paso de la vida."  
(Blade Runner)*

Las políticas de lo intercultural remiten a un universo de prácticas institucionales, cosmovisiones y valores que va mucho más allá de las políticas públicas formalizadas (y también de las declaraciones oficiales). En el caso que nos ocupa, propongo analizarlas a partir de una metáfora literaria. Se trata de tres modelos que nos permiten reflexionar sobre las modalidades de "negociación" en distintos tipos de culturas, aunque también pueden verse como formas que conviven en la contemporaneidad.

El primer modelo, que se basa en lo que podemos denominar el síndrome de Tarzán, fue inventado por Rousseau a finales del siglo XVIII y perduró hasta mediados del siglo XX. El relato es un ejemplo de otros tantos testimonios periodísticos, literarios y cinematográficos de "niños salvajes" o "emboscados": menores perdidos o raptados y educados por animales o por tribus primitivas. Se trata de un mito –y en algunos casos verídicos– que pusieron sobre el tapete una de las cuestiones centrales de la ciencia social moderna: el debate *nature or nurture* (naturaleza o crianza). ¿La naturaleza humana se basa en la biología o bien en la educación? ¿Puede todo menor ser "encauzado" mediante buenas prácticas de crianza o de socialización? *Tarzán de los monos* fue escrito por E. R. Burroughs en 1912 y se popularizó, sobre todo, gracias a las películas producidas por Hollywood en el periodo de entreguerras. La historia es conocida: en 1888, en plena era colonial, un joven aristócrata inglés, lord Greystoke, es enviado por la corona británica a la costa occidental de África para intervenir en una disputa con otra potencia colonial que utilizaba a ciertas tribus que vivían a orillas del río Congo como soldados y recolectores de caucho. El lord viaja con su esposa, pero se produce una rebelión en la nave y son abandonados a su suerte en plena selva. Allí construyen una cabaña esperando que alguien les rescate: en ella nace su hijo. Cuando los padres mueren, el bebé es adoptado por una gorila que acababa de perder a su cría: la mona lo amamanta y lo cuida como si fuera su propio hijo. A medida que crece, sus rasgos diferenciales van haciéndose más evidentes y despertando la animosidad del jefe y del resto de la banda. Después del contacto con los negros (descritos con tonos racistas), llegará el contacto con los blancos y su enamoramiento de Jane, la hija de un rico americano prometida con un inglés que se hacía pasar por el heredero de lord Greystoke. Un profesor francés, el señor D'Arnot, le tomará afecto e intentará "civilizarlo". Sus esfuerzos se verán compensados por la capacidad de aprendizaje del muchacho: "Había sido un alumno tan aplicado, que el joven francés vio compensados sus esfuerzos pedagógicos y eso le animó a convertir a Tarzán de los Monos en un caballero elegante en cuanto a modales y lenguaje". Con él viaja a la civilización: a París primero y después a Baltimore. Pese a que, en la ciudad, todo son cortapisas y la tentación de volver a la libertad de la selva es grande, se impone el deber en forma de amor: "Yo he venido a través de los siglos, desde un pasado

nebuloso y remoto, desde la caverna del hombre primitivo, con objeto de reclamarte para mí. Por ti me he convertido en hombre civilizado” –le confiesa a su amada.

El segundo modelo, que se basa en lo que podemos denominar el “síndrome de Peter Pan”, fue inventado por los felices *teenagers* de posguerra y teorizado por los ideólogos de la contracultura (como Theodore Roszak) y por algunas estrellas del rock (como The Who) después de la ruptura generacional de 1968. *Peter Pan y Wendy* fue escrito por James M. Barrie en 1904, traducido a casi todos los idiomas del mundo y llevado a la pantalla en múltiples ocasiones (tanto en dibujos animados como en versiones cinematográficas para un público infantil, pero también adulto). La historia es conocida: Wendy era la primera hija de un matrimonio inglés, cuya madre le contaba cuentos de hadas antes de irse a dormir. La obra empieza así: “Todos los niños crecen, menos uno. Y pronto saben que han de crecer... Los dos años son el principio del fin”. La mayor parte del relato consiste en el viaje de Wendy y sus hermanos al País de Nunca Jamás, donde vivía un tal Peter Pan, personaje favorito de sus cuentos. Se trata del país de la infancia, donde nadie quiere crecer y todos viven aventuras sin límite, donde viven niños perdidos, piratas, pieles rojas y fieras poco salvajes, recuerda a veces a alguna idílica comuna hippy, donde los “adolescentes perdidos” de la burguesía vivían al día, comunitariamente, sin presencia de adultos, e intentaban mezclar el trabajo con el juego, vivir la libertad sin autoridad. Después de una etapa de aventuras, Wendy vuelve a su casa con sus padres, llevando con ella a sus hermanos y también a los niños perdidos que habían crecido en el País de Nunca Jamás. Sólo se quedan allí Peter Pan y Campanilla, que se resisten a salir de la seguridad del gueto.

El tercer modelo, que se basa en lo que podemos denominar el “síndrome de Blade Runner”, emerge a finales del siglo XX y está llamado a convertirse en hegemónico en el siglo XXI. Sus teóricos son los ideólogos del ciberespacio –tanto los oficiales como los *hackers* alternativos–, que preconizan la fusión entre inteligencia artificial y experimentación social, e intentan exportar al mundo adolescente sus sueños de expansión mental, tecnologías humanizadas y autoaprendizaje. *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* es una novela escrita por Philip K. Dick en 1968 –una fecha emblemática para la juventud– y popularizada gracias a la insuperable versión cinematográfica que Ridley Scott le dedicó en 1982 y cuyo título ha acabado por hacer olvidar al original: *Blade Runner*. Mientras que en la novela los hechos suceden en San Francisco en 1992, en el filme pasan en Los Angeles en 2019. Una gran explosión nuclear ha estado a punto de acabar con la vida en la Tierra, causando la extinción de la mayor parte de especies vivas. La Corporación Tyrell había adelantado la formación robótica a la fase Nexus, un ser virtualmente igual al hombre, al que llamó “replicante”. Los replicantes eran superiores en fuerza y agilidad e iguales en inteligencia a los ingenieros genéticos que los habían creado, pero eran utilizados como esclavos en el espacio exterior, en la peligrosa colonización de otros planetas. Después de un motín de un grupo de androides, estos fueron declarados ilegales en la Tierra, bajo pena de muerte. Patrullas especiales de policía –unidades Blade Runner– tenían la orden de aniquilarlos, lo que no era considerado una ejecución, sino una jubilación. Tanto la novela como la película se

basan en la relación de amor-odio entre un pequeño grupo de androides y un cazador de replicantes cuya misión es aniquilarlos. Como en un juego de espejos cóncavos, ambas partes van tomando conciencia de sí mismos a medida que se pelean con el otro. Los androides reconocen: “Somos máquinas, estampadas como tapones de botella. Es una ilusión ésta de que existo realmente, personalmente. Soy sólo un modelo de serie”. Pero, al mismo tiempo, van explorando una nueva identidad, basada en la voluntad “de diferenciarse de algún modo”. En cuanto al *Blade Runner*, siente fascinación por sus perseguidos y por el modelo de identidad híbrida que representan (hombres-máquinas, emigrantes-autóctonos, jóvenes-viejos, masculino-femenino, etc.).

Si aplicamos estos tres modelos a las políticas de la diversidad implícitas, quizá podamos identificar los relatos hegemónicos a lo largo del siglo XX: las políticas de la asimilación, las políticas multiculturales y las políticas interculturales. En el relato de Tarzán, lo que se pretenden es “civilizar al salvaje”, borrar sus señas de identidad originales y adaptarlo a las normas de conducta de la sociedad de acogida: se trata de un proyecto planteado desde las culturas hegemónica o receptora, y se fundamenta en una antropología de la aculturación, centrada en el sacrosanto concepto de “integración”. En el relato de Peter Pan, lo que se pretende es renunciar provisionalmente a la integración completa, justificar la creación de “guetos culturales” (espacios de protección para las minorías pero también hasta cierto punto de exclusión): países de nunca jamás en los que rigen otras normas, otros valores, aunque estén aquí al lado: se trata de un proyecto planteado desde la cultura subalterna o huésped, y se fundamenta, a veces, en una antropología culturalista, centrada en el concepto de “grupo étnico”. En el caso de *Blade Runner*, lo que se pretende es fomentar el intercambio entre dominantes y subalternos, minorías y mayorías, hombres y máquinas: se trata de un proyecto planteado desde la perspectiva de la interacción entre receptores y huéspedes y se fundamenta en una antropología transnacional –y en una etnografía multisituada–, centrada en el concepto de “hibridación”. Sin embargo, no debemos pensar que las políticas de la asimilación, las políticas multiculturales y las políticas interculturales son modelos históricos que se han sucedido a lo largo del tiempo: se trata más bien de repertorios simbólicos que interactúan en cada presente y en cada lugar, como el actual, influyendo en el mapa mental del inmigrante sin papeles, del obrero autóctono, del líder vecinal, del trabajador de una ONG, del líder de un colectivo de inmigrantes, del policía, del periodista, del trabajador social y del ministro de Inmigración y Trabajo.

### Un estudio de caso: Latin Kings en Cataluña

“La integración del joven latino en España ha sido y será una lucha difícil mientras haya discriminación por parte de la sociedad española y medios de comunicación, y por la falta de colaboración de muchos jóvenes que se aíslan y se cierran a un cambio con ayuda y colaboración de todos en general. Nosotros los jóvenes latinos queremos y necesitamos que valoricen nuestras culturas y nos ayuden a integrarnos a la sociedad, teniendo confianza y no tachando al joven latino como parte de una pandilla o banda delictiva.” (Queen Melody, 2005; citado en Feixa, 2007)

El 14 de septiembre de 2006 se presentó en un casal de jóvenes de Barcelona, ante una audiencia atónita, una nueva entidad juvenil recientemente inscrita en el registro de asociaciones de la Generalitat: la Organización Cultural de los Reyes y Reinas Latinos de Cataluña. El acto no hubiera despertado demasiado interés si no fuera porque tal nombre evoca un imaginario social que hasta hace pocos meses era sinónimo de algo casi diabólico: la peligrosa banda de los Latin Kings. A la cita acudieron casi un centenar de periodistas de todos los medios de comunicación (incluyendo casi todas las televisiones y la corresponsal de la revista *Time*), que presenciaron atónitos la *salida del armario* de un puñado de reyes y reinas, con su presidenta Queen Melody al frente. Al acabar el acto, los responsables del Consell de la Joventut comentaban irónicamente que las actividades del resto de asociaciones juveniles de Barcelona nunca habían despertado tanto interés.

El 28 de octubre de 2003 fue asesinado en Barcelona el adolescente colombiano Ronny Tapias, a la salida del instituto donde estudiaba. Según la investigación policial, fue un acto de venganza de los miembros de una banda (los Ñetas), que confundieron a Ronny con un miembro de otra banda (los Latin Kings). El caso supuso el “descubrimiento” mediático del fenómeno de las “bandas latinas”, y despertó una oleada de “pánico moral” que no ha cesado desde entonces. Tras el fantasma de las bandas, una presencia ignorada: la de miles de muchachos y muchachas, llegados desde fines de los años noventa (gracias fundamentalmente a diversos procesos de reagrupación familiar), *(des)terrados* de sus lugares y redes sociales de origen en uno de los momentos más críticos de sus vidas (la siempre difícil transición a la vida adulta), y enfrentados en su lugar de destino a adultos *(a)terrados* frente a su liminaridad jurídica e institucional. Tras esta presencia inquietante, un espectro: el de nuevas formas de sociabilidad que cruzan fronteras geográficas y temporales para reconstruir identidades globales que seguimos confundiendo con pandillas tradicionales. Se trata de identidades híbridas que corresponden a las culturas juveniles de la era global, de las que podemos destacar cuatro matrices básicas (Matza, 1972; Feixa & Muñoz, 2004).

En primer lugar, la *tradición norteamericana* representada por el modelo del gang. Aunque las bandas juveniles están estrechamente vinculadas al proceso de urbanización de los Estados Unidos y al proceso de “recuperación mágica” de la identidad étnica original por parte de las segundas y terceras generaciones de jóvenes cuyos padres o abuelos fueron migrantes, lo que se tradujo en el modelo de la banda territorial, cohesionada y básicamente masculina estudiada por los clásicos de la etnografía urbana (Thrasher, 1926; Whyte, 1943), en las últimas décadas se ha experimentado una evolución hacia formas de sociabilidad más complejas y desterritorializadas (Klein et al., 2001; Hagedorn, 2001). En segundo lugar, la *tradición latinoamericana* representada por el modelo de las *pandillas* o *naciones*. Las pandillas tienen carácter urbano: son una forma específica de habitar la ciudad; ejercen poder territorial: se expresan en vecindarios circunscritos por límites geográficos precisos; para las pandillas “el territorio es sagrado”, tal vez lo único sagrado; nacen, se desarrollan en medio de la exclusión, los desplazamientos, las discriminaciones (racistas, culturales, clasistas...), las cuales señalan y denuncian con desenfado; son expresión y forma de trámite del conflicto, silenciado o negado por las imágenes publicitarias de las sociedades del bienestar; acuden al expediente de la

criminalidad, desafiando el orden establecido; paradójicamente, también son una estructura afectiva: se construyen en el encuentro y conversación cotidianos, enfrentando la soledad y el miedo ambiente; aunque su apariencia externa toma prestados rasgos típicos de la cultura hip-hop, no se les puede identificar con este rico estilo de vida que tramita el conflicto mediante retos de música y danza en la calle; viven en un contexto violento: vecinos organizados en defensas urbanas, operaciones de limpieza, actores armados, delincuencia común, medios de comunicación y hasta la policía (Salazar, 1990; Reguillo, 1991; Cubides et al. 1998; Valenzuela, 2002; Ferrándiz & Feixa, 2005).

En tercer lugar, la *tradición transnacional* representada por los estilos subculturales, conocidos en España con el nombre de tribus urbanas. Aunque en sus lugares de origen estos jóvenes habían tenido acceso a alguno de estos estilos, que después de surgir en determinados contextos étnicos o nacionales experimentan un proceso de difusión internacional (como el punk o el rap), es sobre todo al llegar a su lugar de acogida cuando toman contacto con la escena juvenil global, de la que toman prestados determinados elementos materiales e inmateriales. Por una parte, entran en contacto con la tradición local, representada tanto por las pandillas de barrio existentes en determinadas zonas de la periferia urbana, compuestas por descendientes de procesos migratorios anteriores y por las rutas de ocio por locales nocturnos. Por otra parte, se hacen también visible la tradición europea que actúa caja de resonancia para estilos surgidos desde los años sesenta en determinadas ciudades del viejo continente (skinheads, mods, etc.) y, al mismo tiempo, actúa de mediadora de nuevos estilos que, pese a que surgen en el Caribe o en los Estados Unidos, llegan como modas más o menos subterráneas en las grandes ciudades receptoras de inmigrantes (Queirolo & Torre, 2005; Feixa, 1998). En cuarto lugar, finalmente, la *tradición virtual* representada por las comunidades que se crean por Internet. Por una parte, Internet es un espacio de información y consumo que difunde y amplifica estas nuevas retóricas identitarias: desde los locutorios de los barrios donde estos jóvenes residen (que comparten con inmigrantes adultos y con jóvenes autóctonos) pueden tener acceso a páginas web sobre los Latin Kings y a foros sobre las bandas. Por otra parte, Internet ha globalizado las bandas, que se convierten en logos que, como las marcas comerciales (Nike o Levi's) trascienden las fronteras de consumo legal (franquicias) o ilegal (mafias). Estas "bandas postindustriales" ya no son grupos estrictamente territoriales con una estructura compacta, sino identidades "nómadas" que mezclan elementos culturales de los respectivos países de origen, de los países de adopción y de estilos transnacionales que circulan por Internet (Hagedorn 2001).

La historia de los Latin Kings es emblemática. Surgen en Chicago al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando confluyen diversos *gangs* puertorriqueños, dominicanos y cubanos, pero no es hasta finales de los años ochenta cuando aparecen en la escena pública y se difunden por otras zonas del país. La banda (en realidad una compleja confederación de grupos locales) es rebautizada con el nombre de Almighty Latin King Nation (Todopoderosa Nación de los Reyes Latinos), añadiéndose después la versión femenina (Latin Queens). Ello supone la conversión del modelo de banda territorial, masculina y desviante a otro más cercano, a un "movimiento social" desterritorializado y más plural en su composición y finalidades. A la difusión nacional le seguirá la expansión internacional, primero en

América Latina y, posteriormente, en Europa (Brotherton & Barrios, 2004; Kontos, 2003; Queirolo, 2007). Esta “tercera patria” de la nación de los reyes y reinas latinos es mi objeto actual de investigación, aunque para entenderlo debo visitar también la primera patria en Chicago (que los *hermanitos* denominan la *madre tierra*), y la segunda en Quito y otras ciudades de América Latina (como México DF).

En noviembre de 2005, con motivo de la presentación del estudio, tuvieron lugar varios actos trascendentes: unos clandestinos (una reunión de casi 200 Latin Kings a la que por primera vez invitaban a investigadores y representantes de las instituciones; una reunión con un grupo más reducido de Ñetas a los que Luis Barrios llevaba un mensaje del liderato de Nueva York; y un seminario masivo en el que por primera vez Kings y Ñetas dejaron de ser fantasmas y se convirtieron en presencias reales). Después del seminario se inició un proceso complejo pero extraordinariamente interesante. Los Latin Kings empezaron a llevar a la práctica su proyecto de ser reconocidos como asociación: con el asesoramiento del Instituto de Derechos Humanos de Cataluña, redactaron unos estatutos que habían de ser fieles a sus principios y a las leyes catalanas. Durante varios meses discutieron el borrador en reuniones de base (llamadas capítulos) y en asambleas (llamadas universales). El debate coincidió en el tiempo con el debate en torno al estatuto catalán, lo que condujo a situaciones divertidas. Por ejemplo, la denominación de la asociación: al principio los componentes del grupo no entendían por qué no podían utilizar el nombre oficial (Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos). Mientras los asesores legales les aseguraban que el nombre no hacía la cosa, el argumento definitivo para ellos fue saber que tampoco Cataluña había sido reconocida como nación en el Estatut aprobado en Madrid. Un domingo de mayo de 2006, un cura comprometido hace tiempo con el colectivo emigrante y que ahora colabora con los reyes y reinas, después de asistir a la votación definitiva, nos envió un SMS que decía más o menos: “¡No sé si tendremos Estatut, pero ya tenemos estatutos!”. Poco después los estatutos se presentaron al registro de asociaciones, y eran, finalmente, reconocidos por el departamento de justicia a fines de julio de 2006, saltando pronto a la prensa.

¿Qué implica este reconocimiento? ¿Puede una banda latina transformarse en organización cultural? Según los asesores jurídicos que ha intervenido en el tema, más que de “legalización” debería hablarse de “constitución de asociación” (pues los Latin Kings no eran antes ilegales, sino en todo caso alegales, como la mayor parte de los grupos juveniles). Pero más importante que este reconocimiento jurídico es la dinámica social que el proceso ha liberado: unas identidades hasta ahora proscritas pasan a ser aceptadas; el estigma se convierte en emblema. Los muchachos y muchachas que hasta ahora debían ocultar su pertenencia a los Latin Kings, pueden salir de la clandestinidad (lo que no deja de guardar cierta similitud con procesos anteriormente vividos por grupos políticos o religiosos prohibidos). El simple proceso ya ha tenido efectos positivos: los actos de violencia se han reducido y se han volcado a la creatividad cultural: campeonatos deportivos, representaciones teatrales, elaboración de un documental (*La Vida Real*) e incluso la grabación de un cd de hip-hop y reggaetón (presentado durante las fiestas de la Mercè). El próximo proyecto es un disco conjunto con los Ñetas (que están viviendo un proceso semejante). La experiencia de Barcelona no resuelve todos los problemas

de estos jóvenes (pues como todo migrante están sometidos no sólo a tensiones jurídicas, educativas y laborales, sino también a realidades clasistas, racistas, sexistas, etnocentrista, adulto-centrista y de colonialismo cultural, entre otras), pero sí abre una vía de interacción con la sociedad de acogida.

### Conclusiones: investigación aplicada versus investigación implicada

Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. (Manuel Gamio, *Forjando Patria*, 1960 [1916]:15).

Si concebimos la antropología como una forma de “crítica cultural” (Marcus & Fischer, 1986) y vemos al antropólogo como un “observador comprometido” capaz de mediar no sólo en la comprensión sino también en la resolución de conflictos (Sanford & Angel-Ajani 2005), podemos legítimamente preguntarnos en qué medida nuestra investigación ha tenido efectos sociales más allá de las repercusiones mediáticas, y cuál es el papel de la reflexión académica en el cuestionamiento de estereotipos culturales. En definitiva, debemos interrogarnos sobre qué tipo de “aplicación” han tenido nuestra participación observante. En su reflexión, ya clásica, sobre la dimensión aplicada de la antropología, San Román recuerda que la primera responsabilidad social de la investigación aplicada es que sea buena investigación, y propone distinguir tres variantes del modelo: la antropología “orientada”; la “investigación-acción”, y la antropología “participativa” (Conferencia pronunciada en el Institut Català d’Antropologia, 28/11/07). Romani (2006), comentando nuestro estudio desde la perspectiva de la *public anthropology*, añade una cuarta categoría: más que de antropología “aplicada”, elaborada desde la distancia y partiendo una supuesta “objetividad”, nuestro trabajo sería una forma de antropología “implicada”, planteada desde la proximidad y el reconocimiento de la interacción dialógica que se establece entre investigador y sujetos de estudio: “Evidentemente, no se trata de negar la validez de una investigación básica o de una antropología académica, en el mejor sentido del término, sino de subrayar que una “antropología implicada” deberá poner a prueba sus teorías de forma tanto más precisa, más “fina”, cuanto que éstas van a ser contrastadas con la realidad empírica. Y, en definitiva, de reivindicar la mejor tradición académica, aquella que –en colaboración o no con otras instancias públicas– produce el conocimiento crítico que contribuirá a la transformación social” (Romani, 2006: 278).

Sea como fuere, el estudio y la posterior publicación actuaron como “signo de contradicción”, permitiendo que las distintas actitudes en torno al tema, hasta entonces más o menos implícitas, afloraran y se debatieran públicamente. También permitió un cambio en las políticas públicas de atención a los jóvenes inmigrantes. En una mesa redonda celebrada en octubre de 2006 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, acompañado de George Yúdice, un conocido responsable de la política cultural local me preguntó cómo se había estructurado esta obra de “ingeniería social” que para él constituía el experimento de legalizar a los

Latin Kings, preguntándole a mi compañero de mesa, que había investigado en Rio de Janeiro, que diera su opinión. Tuve que responder que no había habido ningún proyecto de ingeniería social, pues la iniciativa de la legalización había surgido de los propios grupos. Lo único que habíamos hecho era responder a unas demandas y “conectar” a los jóvenes con diferentes agentes sociales. En el fondo, lo que había cambiado no eran tanto las organizaciones juveniles en sí mismas sino el entorno social e institucional con el que interactuaban, que en el transcurso del estudio se convirtió también en objeto de nuestra investigación.

## Referencias bibliográficas

APPADURAI, A. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”. En: Fox, R.G. *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: FCE, 1977.

BROTHERTON, D.C. y BARRIOS, L. *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street politics and the transformation of a New York City gang*. New York: Columbia University Press, 2003.

FEIXA, C. (dir); PORZIO, L.; RECIO, C. (coords). *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos-Ajuntament Barcelona, 2006.

FEIXA, C. “Los jóvenes y las migraciones”. GOYTISOLO, J. et al. *La immigració: una oportunitat*. Annals de la XXIII Universitat d'Estiu d'Andorra, Andorra, Govern d'Andorra, 2006. P. 87-108.

GIMÉNEZ, C. *¿Qué es la inmigración?* Barcelona: RBA, 2003.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1977.

HAGEDORN, J.M. “Globalization, Gangs, and Collaborative Research”. En: Klein et al. 2001. P. 41-58.

LIONNET, F.; Shih, S. (eds). *Minor Transnationalism*. Durham & London: Duke University Press, 2005.

MARCUS, G. E.; Fischer, M. J. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MATZA, D. “Subterranean traditions of youth”. En: H. Silverstein (ed) *The Sociology of Youth: Evolution and Revolution*. New York: McMillan, 1961/1973. P. 252-271.

MONOD, J. *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*. Barcelona: Seix Barral, 1976 (1968).

PUJADAS, J. J. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema, 1993.

QUEIROLO, L., TORRE, A.T. (eds). *Il fantasma delle bande. Giovani dall'America Latina a Genova*. Genova: Fratelli Frilli, 2005.

RODRÍGUEZ, D. "Inmigración y modelos de incorporación". En: VV.AA. *Políticas y modelos de acogida*. Barcelona: Fundació CIDOB, 2007.

ROMANÍ, O. "Barcelona desde la academia". En: FEIXA, Porzio, Recio (eds), 2006.

SANFORD, V. y ANGEL-Ajani, A. (eds). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. New Brunswick: NJ, Rytgers UP, 2006.

SASSEN, S. *Los espectros de la globalización*. México: FCE, 2007 (1998).

THRASHER, F. M. *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1926/1963.

WACQUANT, L. *Pàries urbans. Ghetos, banlieues, Estat*. Barcelona: Edicions de 1984, 2005/2007.

WHYTE, W.F. *La sociedad de las esquinas*. Mexico: Diáfora. (*Street Corner Society*, Chicago, University of Chicago Press), 1943/1972.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

La Investigación-Acción-Participación (IAP) en el contexto del  
proyecto barrios del mundo: historias urbanas  
Silvana Ospina

# LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN-PARTICIPACIÓN (IAP) EN EL CONTEXTO DEL PROYECTO BARRIOS DEL MUNDO: HISTORIAS URBANAS

**Silvana Ospina**

*Licenciada en Ciencias de la Comunicación  
Coordinadora del proyecto Barrios del Mundo  
con INCITA-Acciones e Iniciativas Sociales y Culturales*

“He aprendido cosas que nadie me había enseñado,  
que no están en los libros,  
que no están en ninguna parte. Y esto ha dado sentido al proyecto”.  
José Ángel, joven del equipo de Palma de Mallorca

**E**n este documento no se encontrarán definiciones porque consideramos que “los lenguajes crean realidades; cuando nombramos ‘el barrio’ se hace una imagen en nuestra mente de lo nombrado, y esa imagen está necesariamente ligada a un significado. Si decimos Wakinane<sup>1</sup> en un contexto distinto al proyecto, en donde no hay un referente para relacionarlo con algo en nuestra cabeza, la palabra se pierde y se despoja de contenido. Si nombramos Wakinane entre nosotros sabemos que nos referimos a un barrio o un sector urbano marginal, de calles destapadas, casas con puertas abiertas llenas de modisterías y futbolines dispuestos en el espacio público, por donde caminan mujeres coloridas de piel hermosamente negra... los lenguajes crean realidades. Si bien no hemos enfatizado en las definiciones conceptuales, hemos plasmado entre las líneas, entre los relatos orales, entre las imágenes el sentido de lo barrial, lo territorial, lo juvenil. Si en algo ha sido rico el proceso es en la creación de lenguajes, de expresiones comunicativas, de relatos multivocales. Quiero decir que estas nociones han estado presentes a lo largo de cada uno de los textos y los relatos orales de quienes hemos hecho parte de esta construcción. No puede volverse una urgencia crear definiciones exactas y precisas. No puede volverse una urgencia sumar a las miles de definiciones elaboradas desde el Banco Mundial y otros monstruos, una más. Somos expresión creativa de las realidades vividas y sentidas”. Catalina García Baro (2007)<sup>2</sup>

## Breve descripción del proyecto

Barrios del Mundo. Historias Urbanas o Quartiers du Monde, en francés, utiliza la abreviación BDM, en español, con la cual me referiré en adelante en este documento.

El proyecto Barrios del Mundo es un proyecto estratégico de formación política y de formación/reflexión a la participación ciudadana de jóvenes, de asociaciones y de sus autoridades locales.

El objetivo es contribuir a la construcción de una gobernanza<sup>3</sup> local más inclusiva y participativa que considere a los jóvenes como un talento humano en la elaboración de políticas públicas.

1. Barrio de Pikine, en Senegal
2. Referente metodológico sobre cartografía social. Texto obtenido del foro de discusión sobre la Evaluación externa del proyecto (07/11/2007). [www.quartiers-dumonde.org](http://www.quartiers-dumonde.org)
3. Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Edición 22, 2001 [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=gobernanca](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=gobernanca)

Desde mayo del 2003 el proyecto trabaja con jóvenes, organizaciones sociales y autoridades locales de nueve ciudades del mundo:

- En Europa: Montreuil (Francia), Barcelona y Palma de Mallorca (España)
- En América Latina: Río de Janeiro (Brasil), Bogotá (Colombia) y El Alto (Bolivia)
- En África: Pikine (Senegal), Bamako (Malí) y Salé (Marruecos)

Algunos de los temas que el proyecto trabaja:

- Identidades y trayectorias
- Poder y participación
- Autoregulación social
- Las discriminaciones
- La construcción social del territorio
- La emigración / inmigración

### **Aspectos metodológicos**

La metodología del proyecto es la Investigación Acción Participación, a la cual me referiré a partir de ahora como IAP; ésta es una herramienta para fortalecer a los participantes en la construcción de saberes y conocimientos colectivos, para provocar acciones transformadoras.

Hay tres elementos en los cuales se apoya la IAP para trabajar con los jóvenes en los barrios; sin embargo, en este documento daré prioridad a la Comunicación y sólo haré una breve reseña de la cartografía social y de la perspectiva de género.

La cartografía social busca ayudar a dibujar, a través de diferentes mapas, la realidad, para reunir en un mismo lenguaje saberes, imaginarios y deseos subjetivos que, socializándose a través del diálogo y la representación, interactúan y se vuelven concientes. Así, las versiones, las miradas y las formas múltiples de comprender el mundo se encuentran y pueden llegar a generar consenso.

La perspectiva de género actúa como un enfoque que cruza todo el proyecto y que apunta al análisis de las relaciones entre hombres y mujeres, en la búsqueda de una mayor equidad en estas relaciones, en todos los ámbitos de la vida.

Y la comunicación, que desarrollaré más adelante, entendida como estrategia metodológica que está presente en las diferentes etapas del proyecto.

Por último, cabe señalar que la forma de organización del proyecto es la red, de la cual forman parte los equipos, pero también la coordinación internacional, los referentes metodológicos y el comité de apoyo y seguimiento. La red se apoya en los encuentros internacionales y en los foros de su página web: [www.quartiersdumonde.org](http://www.quartiersdumonde.org).

## Etapas del proyecto

### 1) Toma de contacto con las entidades interesadas: asociaciones, ONG, instituciones

En África y América Latina se realiza a través de la Asociación ENDA Tercer Mundo (Desarrollo y medio ambiente en el tercer mundo). En Europa, a través de contactos con las entidades responsables de juventud en cada ciudad, como la Secretaría General de Juventud en Barcelona.

Reunión en la UNESCO, en París, para concretar las posibilidades e intereses de implicación de las diferentes entidades, así como para hacer una formación sobre las metodologías de IAP y cartografía social, y una sensibilización sobre perspectiva de género.

Al final de esta reunión, cada representante de las entidades presentes, se comprometió a multiplicar la formación recibida y ayudar a concretar los términos de colaboración con su entidad. Algunas entidades, como Genève Tier Monde, decidieron no participar más que como financiadores y aquí en Barcelona se asumió como un voluntariado, con el apoyo de una entidad.

### 2) Proyecto piloto

Esta parte del proyecto se realizó en cada barrio, para identificar a los jóvenes que iban a participar en el proyecto.

Fue fundamental para el proyecto y la IAP, ya que para poder hacer una investigación-acción, es necesario contar con la voluntad y con el interés de los participantes, de lo contrario es muy difícil o casi imposible realizarla.

En la identificación se buscaron uno o varios grupos de jóvenes con los cuales ya se venía trabajando y sobre todo interesados en el proyecto. Sin embargo, no todos los grupos continuaron, porque una cosa es estar "interesado" y otra muy diferente es implicarse en este proceso, que requiere una actitud y una voluntad. Una de las dificultades más evidentes fue la falta de costumbre de los jóvenes en implicarse en procesos que requieren compromiso, ya que prefieren consumir ofertas culturales, educativas y lúdicas que construir las ellos mismos. Fue fundamental comprender que la participación se aprende y que sólo poco a poco es posible ir adquiriendo habilidades participativas.

Los grupos de jóvenes con quienes se desarrolló el proyecto empezaron realizando un diagnóstico: recopilar datos e identificar historias, recursos y dificultades en sus barrios. Con la información obtenida, se realizó un análisis que generó los primeros asombros, las primeras preguntas, las primeras implicaciones. Una época de intenso trabajo, que dio a conocer el proyecto en el barrio, tanto a autoridades locales, como a entidades y vecinos del sector.

A partir de este diagnóstico, se plantearon nuevas hipótesis de trabajo para construir la investigación en la cual todo el equipo se vería implicado. Y se determinaron los métodos y los instrumentos con los cuales se trabajaría.

En el caso particular de Barcelona, en esta etapa del proceso se trabajó con el vídeo como herramienta para la recopilación del material del diagnóstico, para dinamizar los ejercicios de cartografía social, y los debates y los análisis del diagnóstico. Sobre este tema hablaré al final de la intervención.

A partir del proyecto piloto se sucedió un cambio importante en la mirada de facilitadores y entidades con respecto a las acciones y los proyectos que se venían realizando en los diferentes barrios. Al poner de manifiesto la posibilidad de ayudar a los jóvenes a adquirir un papel más activo dentro de los proyectos, pero sobre todo hacerles responsables y copartícipes de su propio proceso de formación o de las actividades que ya “consumían”, surgió la posibilidad de que los jóvenes pudieran implicarse como ciudadanos activos en sus barrios.

### 3) Desarrollo del proyecto

El proyecto se ha llevado a cabo a lo largo de más de tres años, para lo cual se ha utilizado diversas estrategias, tanto tradicionales como propuestas por el proyecto.

En Malí existen las tertulias café, donde los hombres jóvenes de la comunidad se reúnen tradicionalmente a hablar; este fue, al principio del proyecto, el espacio más idóneo para generar reflexiones sobre los temas del proyecto. Pero en otras ciudades, se usaron los centros cívicos, las casas de barrio, los centros comunales, etc. Los facilitadores y los jóvenes han ido adaptando el proyecto a sus contextos locales.

En cada uno de los barrios se han vivido diferentes experiencias de investigaciones y experimentación, según los temas que se han ido tratando.

Al final de cada una de estas experiencias se realiza una *sistematización* escrita, que sirve de insumo para la elaboración de otros productos como los *power points*, los vídeos, las fotografías, el teatro social, etc. Ambos documentos ayudan a realizar el análisis comparativo de cada tema, pero también permiten dinamizar encuentros con otros jóvenes y con la comunidad en general, y así cumplir con dos recomendaciones fundamentales de la IAP: por un lado, producir un conocimiento científico, en este caso sobre la realidad de los barrios, y, por el otro, hacer una restitución y, sobre todo, una retroalimentación con todas las personas implicadas en el proceso, en este caso las personas y entidades del barrio y las autoridades públicas.

Al final de cada investigación, que tenía una duración de un año, los jóvenes seleccionaban a dos de sus compañeros para que les representara en el Encuentro Internacional de Jóvenes. A lo largo del proyecto se realizaron tres encuentros, uno por continente<sup>4</sup>: el primero en Senegal<sup>5</sup>, el segundo en Colombia<sup>6</sup> y el último en Francia<sup>7</sup>. Además de exponer a

4. Véase los informes y fotografías de los encuentros en la web del proyecto: [www.quartiersdumonde.org](http://www.quartiersdumonde.org), en encuentros.

5. Dakar, 20-26 de marzo de 2005

6. Bogotá, 19-25 marzo 2006

7. Montreuil, 31 de marzo - 8 de abril de 2007

los demás compañeros el trabajo realizado a lo largo del año, los jóvenes han tenido la posibilidad de intercambiar conocimientos y experiencias de manera informal con los otros participantes, entablar amistades, así como conocer de forma crítica los barrios y las realidades de cada una de las ciudades de acogida.

Los encuentros han sido ideales para provocar que los jóvenes pusieran en común sus preocupaciones y seleccionaran el tema de investigación anual, y ha permitido aprender a trabajar, compartir y convivir desde sus múltiples diferencias, así como buscar estrategias de comunicación, e incluso romper con prejuicios y estereotipos.

#### **4) Consolidación**

“Ya podemos percibir una mayor madurez en el equipo de jóvenes de BDM: ya están planeando acciones concretas en sus barrios, proponiendo una formación para otros jóvenes, la movilización de grupo de jóvenes ya existentes, y la búsqueda de nuevos grupos. Además, se están posicionando de manera más autónoma, informada y responsable”. Documentos de sistematización, Equipos de Río de Janeiro, 2005

La última etapa del proyecto ha sido compleja en la medida en que los jóvenes han empezado a desarrollar sus propios proyectos. Algunos de forma colectiva, otros de forma individual. En algunos barrios las acciones están dirigidas al mejoramiento de la vida de la comunidad en general, en otros al mejoramiento de la vida de los jóvenes. En otros, se está pensando en la posibilidad de crear asociaciones juveniles con el apoyo de las entidades que les han acompañado en el proceso; en otros casos los jóvenes se han vinculado a entidades y proyectos ya existentes.

### **Paradigma de la Investigación-Acción**

Ahora voy a intentar presentar la Investigación-Acción-Participación, IAP, en la cual se sustenta el proyecto Barrios del Mundo.

La IAP se sitúa como un método de investigación, y como un concepto de acción, dirigido a fortalecer, a través de un proceso de aprendizaje, procesos políticos de toma de conciencia.

Propone generar procesos que se inician con la producción de conocimientos, la organización y la movilización de las personas implicadas y la transformación de ciertos elementos de la realidad. Favorece aprendizajes y relaciones dinámicas entre diversos actores comprometidos en la elucidación de un objeto de investigación y en la creación de acción dirigidas a transformar aquellos aspectos que hayan sido definidos a través de la investigación.

La IAP valora los saberes y los conocimientos que la gente tiene de su realidad y de su vida, sin necesidad de utilizar un “lenguaje científico”. De esta manera, se desarticula la percepción del investigador dueño del conocimiento y, por tanto, del poder que éste le confiere. De esta manera, se genera una situación horizontal, de diálogo, de confianza,

de aprendizaje mutuo, en el cual todos los participantes pueden aportar y sentirse valorados, respetados, capaces. Se adquiere un poder que genera libertad y voluntad de cambio a nivel público y privado. La problemática de sujeto-objeto se soluciona a través del criterio de democratización, que se concreta en una relación horizontal, *simétrica de sujeto a sujeto* (Fals Borda, 1985; 1991).

Desde la IAP la verdad no es monológica, sino dialógica, porque se construye a partir de diferentes formas de representación y de construcción de la realidad. Y en vez de ser absoluta, es histórica, ya que se lleva a cabo en un momento preciso y en una sociedad particular, y, en el caso del proyecto, en unos barrios muy puntuales.

La objetividad y validez de la IAP se construye con otros criterios. Si una investigación tradicional es objetiva porque diferentes “investigaciones” obtienen los mismos resultados a partir de un mismo tipo de pruebas, en el caso de la IAP, la objetividad se basa en la manera en que todos los participantes intervienen en el proceso de investigación.

Así mismo, la validez de una IAP se transforma en la capacidad de verificación del conocimiento, que se realiza a través del retorno y la retroalimentación de la investigación con la comunidad en la cual se realizó el trabajo. En esta etapa de la IAP, participan todas las personas implicadas en el proceso, que a su vez pertenecen a esa comunidad, así como el investigador que se ha *identificado* con esa comunidad. Así mismo, la objetividad en la IAP es remplazada por *la toma consciente de partido*. La parcialidad consciente se logra a través de una *identificación con los objetos* de investigación (Mies, 1984). En el caso del proyecto Barrios del Mundo, los facilitadores, después de 4 años de trabajo, ya forman parte de la realidad de los barrios en donde trabajan, y están directamente implicados en ella.

Es importante recalcar que la IAP no sólo es una metodología de “investigación”, sino que también es una estrategia de educación popular, un ejercicio de toma de conciencia para la transformación (Freire, 1974, 1978) a través de la cual se construyen nuevas maneras de hacer, pensar y actuar. Y digo construyen, porque los participantes en este proceso intervienen tanto en la selección de los temas de trabajo, como en los procedimientos y herramientas que se deben utilizar. La participación activa de todos los miembros implicados en una IAP enriquece la investigación, dado que todos poseen diferentes experiencias y formas de aproximarse a la realidad.

### **La comunicación**

Después de haber descrito a grandes rasgos las características de la IAP, en el proyecto Barrios del Mundo, haré una rápida descripción de la comunicación como herramienta de la IAP en el mismo proyecto.

Al inicio, el proyecto no contemplaba la comunicación más que como un posible soporte para exponer resultados o dinamizar actividades. Sin embargo, al ser un proyecto que se construye a partir de los aportes, necesidades e intereses de todos los miembros de la red, los jóvenes le

fueron dando un papel más significativo, hasta convertirla en una herramienta fundamental para todos los equipos, desde una perspectiva de proceso, más allá de su sencilla condición de producto.

Y como proceso nos referimos a que la comunicación en este contexto es una oportunidad para recorrer, redescubrir, reconocer, sistematizar y reflexionar, así como para difundir y compartir las realidades que los jóvenes viven. Y volver a empezar. Porque el material recopilado a través de herramientas de comunicación, ya sea como producto terminado o simplemente como material sin elaborar, da pie a nuevas reflexiones, nuevos análisis, nuevas formas de encuentro, debate y nuevos cuestionamientos para continuar profundizando en diferentes temas.

El uso de diferentes soportes de comunicación permite realizar una aproximación a la cotidianidad de los barrios y al entorno, pero, sobre todo, a las personas, que se convierten a su vez en actores y protagonistas. Las técnicas y los “aparatos” de comunicación, en un ejercicio de democratización, de acceso y empoderamiento, ayudan a romper formas tradicionales de relación, de aproximación tanto en el interior como en el exterior de los grupos, y generan expectativas, asombro y protagonismo.

La comunicación ha facilitado a los equipos el hecho de encontrarse y conocer maneras de sentir, pensar, intercambiar opiniones, hacer y crear. A la vez que ha originado dinámicas propias de trabajo, organización y creación.

Como consecuencia de este mismo proceso, el material recopilado ha llegado a concretarse en productos; documentos creativos, complejos, ricos y sobre todo coherentes con el desarrollo del proyecto, que facilitan el análisis, la reflexión y la expresión de los jóvenes. Muchos de estos productos han permitido a los equipos dar cuenta de sus investigaciones, sus conocimientos, sus reflexiones y sus transformaciones tanto en el trabajo local, como para recoger y mostrar el trabajo realizado a lo largo del año, a escala internacional. En definitiva, se ha puesto en práctica una forma diferente, más ágil, dinámica y creativa de procesar, seleccionar y producir información (Martín-Barbero, 2002).

Este año la confluencia entre comunicación y construcción social del territorio ha permitido a los equipos del proyecto empezar a comprender la utilidad de la comunicación y sus herramientas en el proceso consciente de transformación de sus barrios y también de ellos a nivel personal<sup>8</sup>. Con construcción social del territorio me refiero al conjunto de relaciones y dinámicas sociales, ideas, imágenes, mitos, experiencias, conocimientos y saberes colectivos de una comunidad. Eso que “no es un lugar, sino un tener lugar”, en palabras de Manuel Delgado<sup>9</sup>.

Desde un punto de vista comunicativo, la construcción social del territorio son los canales, los mensajes y los códigos para leer y para expresar mensajes en cada lugar, pero también los mensajes que producimos y la carga simbólica que estos llevan.

Ese fenómeno que pasa en las esquinas del barrio, en las plazas, en las tiendas, y a través de las miradas, los gestos, los chistes, los saberes

8. Ya que no es posible hablar de transformación política real, si esta no se produce antes en los individuos y se refleja en sus actos, en su quehacer cotidiano, en su forma de vivir el barrio.

9. Archipiélago Cuadernos de Crítica de la Cultura núm.62 coordinado por: Área Ciega, Espacio públicos de Resistencia. <http://areaciega.net/index.php/plain/textos/archipelago>

populares, los chismes, lo cotidiano. Aquello que sólo puede ser leído por quienes viven en determinado territorio y conocen sus dinámicas, por quienes controlan lo que se dice y lo que no se dice y cómo se dice, en ese trozo de ciudad.

En la construcción social del territorio intervenimos todos de forma consciente o inconsciente, caminando por las calles, mirando y hablando con la gente<sup>10</sup>. A partir de allí hemos creado relaciones con personas y hemos reforzado nuestra manera de movernos, analizar, reaccionar y hacer. Y lo hemos venido haciendo desde niños, porque hemos aprendido a través de la socialización que al final es comunicación. E incluso podemos llegar a decir que es la cultura del barrio, entendiendo cultura "... como un proceso dinámico y cambiante, que parte del diálogo entre diferentes agentes y que se construye a partir de la comunicación"<sup>11</sup>.

"Trabajando este tema –la construcción social del territorio– nos hemos dado cuenta de que todo el tiempo estamos interfiriendo y haciendo el territorio". Joven del equipo de Brasil<sup>12</sup>.

Pero si el territorio se construye, evidentemente no es estático, sino que es móvil, variable, desequilibrado y cambiante como la realidad social que lo mueve. Igualmente en el barrio conviven diversas territorialidades: las entidades, los vecinos, los jóvenes, las instituciones, etc., con intereses, percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, cooperación, conflicto, enfrentamiento. Entonces el problema radica en que los actores que confluyen en el barrio tienen desiguales capacidades de apropiación, influencia, actuación y transformación del territorio, ya sea en Europa, en África o en América Latina. Entonces, el conocimiento, la comprensión y el análisis del mismo dentro de cada contexto implica el conocimiento de su proceso de producción, para implicarnos de forma conciente en su transformación.

De esta manera, la comunicación puede ayudar a generar y difundir formas de representación, cuestionando símbolos y conceptos que difunden y refuerzan los grandes medios de comunicación, la publicidad; pero también estereotipos, prejuicios y discriminaciones que los individuos reproducen y refuerzan sin tan sólo notarlo, incluso a pesar de tener una postura supremamente crítica con las instituciones, la política y la economía.

Resulta fascinante ver cómo, a pesar de que en algunos momentos no parezca evidente, realizar un trabajo así de complejo en los barrios, en los cuales la realidad cotidiana nos avasalla, los jóvenes realmente empiezan a transformarse y con ello a transformar su realidad.

"... Sería suicida para una sociedad alfabetizar sin tener en cuenta el nuevo país que productivamente está apareciendo. En segundo lugar, construcción de ciudadanos significa que la educación tiene que enseñar a leer ciudadanamente el mundo, es decir, tiene que ayudar a crear en los jóvenes una mentalidad crítica, cuestionadora, desajustadora de la inercia en la que la gente vive, desajustadora del acomodamiento en la riqueza y de la resignación en la pobreza" (Martín-Barbero, 2002)<sup>13</sup>.

10. A través de la llamada acción comunicativa.

11. Mayugo, Pérez y Ricart. "Jóvenes, creación y comunicación". *Finestra oberta*. No. 41 (septiembre 2004). Barcelona: Fundación Jaume Bofill. (Traducción libre del catalán al español realizada por Incita).

12. Documento de sistematización del tercer año. Página 10. Equipo de Brasil, marzo del 2007.

13. Profesor de Antropología y Comunicación en México y Colombia, procedente de la Escuela de Antropología e Historia de la Universidad Autónoma de México.

## Referencias bibliográficas

DELGADO, Manuel. "Espacios públicos de Resistencia". *Archipiélago Cuadernos de Crítica de la Cultura*. No. 62. Coordinado por Área Ciega. <http://areaciega.net/index.php/plain/textos/archipelago>

FALS BORDA, Orlando. *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Editorial Siglo 21, 1986.

– *El Problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 1989.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. Editorial Siglo 21. 7ª edición en España, diciembre 2003.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MAYUGO, Pérez y Ricart. "Jóvenes, creación y comunicación". *Finestra oberta* No. 41 (septiembre 2004). Barcelona: Fundación Jaume Bofill.

VV AA. *Documento de sistematización del proyecto Barrios del Mundo Historias Urbanas, 2005*. París: Asociación Quartiers du Monde, 2005.

VV AA. *Documento de sistematización del proyecto Barrios del Mundo Historias Urbanas, 2006*. París: Asociación Quartiers du Monde, 2006.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

Músicas latinas en Barcelona: espacios de reafirmación y negociación  
de identidades

Isabel Llano Camacho

## MÚSICAS LATINAS EN BARCELONA: ESPACIOS DE REAFIRMACIÓN Y NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES

---

**Isabel Llano Camacho**

*Licenciada en Música y Magíster en Comunicación y Diseño Cultural.  
Doctoranda en Ciencias de la Comunicación y Periodismo, UAB*

La popularización de la salsa, la bachata y el reggaetón, entre otros ritmos bailables, que interpretan fundamentalmente músicos latinoamericanos, ha crecido notablemente durante los últimos diez años en Barcelona, y ha dado lugar a un *campo social* (Bourdieu, 1999: 49) o red de relaciones en torno a las llamadas músicas latinas. El surgimiento y expansión de este campo musical está relacionado, entre otros factores, con el aumento de la población extranjera de origen latinoamericano en la ciudad. Este artículo pretende describir algunas de las tensiones sociales o luchas simbólicas del campo de las músicas latinas en Barcelona, a partir del análisis de las discotecas y emisoras de radio, es decir, dos de los agentes más relevantes que actualmente hacen parte de dicho campo musical. A través de este análisis, además de las tensiones sociales entre españoles y latinos en torno a las músicas latinas, se puede observar, por un lado, el papel de la música y el baile en la reafirmación de identidades culturales y, por otro, la transformación de prácticas y formas de consumo musical que podrían implicar una cierta redefinición de identidades culturales.

Antes de abordar las discotecas y emisoras de músicas latinas, debemos señalar, por una parte, que cuando decimos "latinos" nos referimos particularmente a ecuatorianos, peruanos, colombianos, bolivianos, dominicanos y cubanos; o sea las nacionalidades con mayor presencia en las emisoras de radio y discotecas latinas. En estos grupos el porcentaje femenino es más alto que el masculino y se diferencian básicamente dos sectores: trabajadores del campo, especialmente de origen andino y caribeño, y una elite de jóvenes universitarios y profesionales (Bonet i Agustí, 2006: 21). Por otra parte, cuando hablamos de españoles estamos considerando a los nacionales residentes en Barcelona, sean o no catalanes, que como en el caso de los latinos no son un grupo homogéneo.

### **Salas o locales de músicas latinas, salsotecas o discotecas latinas**

En la Tabla 1 se relaciona un buen número de salas de baile de músicas latinas de las que actualmente funcionan en Barcelona ciudad, incluidas algunas muy próximas localizadas en L'Hospitalet y Casteldefells. En la primera columna de la izquierda figura el listado de las salas, organizado

*Este artículo retoma avances del proyecto de tesis titulado "Músicas latinas en Barcelona: inmigración, identidad y baile". Los comentarios que figuran entre comillas corresponden a citas de entrevistas y mensajes de radio.*

de arriba a abajo, teniendo en cuenta la trayectoria, desde la más antigua a la de más reciente aparición. Respectivamente se incluye información sobre el país de origen o nacionalidad del público predominante en la sala, los días de apertura, si ofrece clases de baile, los medios empleados para anunciarse y, finalmente, en la columna de observaciones, algunos datos complementarios.

Según el público, a primera vista, las salas se podrían clasificar en dos grupos: las de público español (con fondo gris) y las de público de origen latinoamericano. Sin embargo, dado que el público puede variar de un día a otro dependiendo de la programación de actividades en la sala, tal clasificación no sería precisa. Por ejemplo, en la discoteca Agua de Luna los miércoles y domingos el público es mayoritariamente español, mientras que viernes y sábado está constituido principalmente por ecuatorianos y peruanos. Adicionalmente, el hecho de clasificar algunas discotecas como salas de público latino, no quiere decir que todos los latinos, independientemente del país de origen, sean admitidos. A menudo hemos encontrado que tanto las discotecas de latinos como las de españoles ejercen el derecho de admisión según sea la fisonomía y los símbolos de estatus del posible cliente. Algunas salas "colombianas" no admiten a los que tienen apariencia de ecuatorianos, "porque escupen en el suelo cuando beben". Tampoco permiten la entrada a los peruanos ni bolivianos porque "beben mucho, se emborrachan y forman problema; son muy pesados". Por otra parte, las discotecas de público mayoritariamente español no dejan entrar a los que "tienen pinta de indiecitos". Los porteros ejercen el filtro porque piensan: "éstos la van a liar aquí, entonces vamos a evitar problemas". No obstante, los latinos no son los únicos excluidos, pues si "viene un 'guiri' con una pinta bien estrafalaria tampoco se le deja entrar... o sea, no es sólo con los indiecitos". No obstante, algunos de los representantes de las salas que hemos entrevistado señalan que "esa política lleva a cometer errores jodidos, equivocaciones".

Otras veces, la exclusión de latinos de las discotecas españolas se realiza a través del propio estilo de "fiesta española", es decir, "cuando piden botellas se les dice que se vende por copas" y si piden canciones "tampoco se les pone la musiquita que les gusta, pues a ellos no los saques de su Niche y su Oscar d'León". Como se sabe, los españoles piden copas y suelen deambular por la discoteca, mientras que los colombianos, ecuatorianos y peruanos tienen por costumbre pedir el licor por botellas que llevan a una mesa donde conservan su sitio fijo toda la noche.

**Tabla 1**

NOMBRE	ANTIGÜEDAD DEL LOCAL	PÚBLICO	CLASES	PUBLICIDAD EN	OBSERVACIONES
SABOR CUBANO BAR	1992	Cubanos	No	Webs de actividades de la ciudad: la netro	Miércoles suele haber actuación de dúos o solistas
ANTILLA BCN Latin Club	Fundado en 1993	"70% europeo y 30% latinos, los más integrados"	Sí	"no necesita", vía correo electrónico a lista de clientes e invitados	Jueves música en directo
BUENAVISTA (MOJITO CLUB)	1994	Español	Sí	Newsletter, lista de distribución correos electrónicos, Dj Alvaro	Domingos música en directo / Exhibición parejas de baile/Salsa clásica y moderna
AGUA DE LUNA	2000	Depende del día	Sí	Revista Latina Shock, Revista <i>Imagen Latina</i> , BCN Latina FM y anteriormente en Antena 2000	Miércoles y domingo público español. Viernes y sábado público latino
EL DROP	Desde 2000	Mixto	No	Volantes a la entrada y por invitación vía correo electrónico. Djs El molesto y Dj Jacobiche	Ha tenido diferentes etapas. Anteriormente en un local aldeaño más grande
LA CLAVE	2001	Español, "un club de amigos"	Sí	Newsletter, Dj Alvaro, entre otras webs	Sábados salsa clásica y moderna. Antes era Melao, público colombiano
HBN-BCN	Abierto en 2001	Cubanos y españoles dependiendo del día	Sí	Desde su propia web y desde otras de actividades de ocio de la ciudad y de salsa	Es una cafetería- restaurante que se transforma en local de baile
MIL PASOS	2001	Mixto	Sí	Radio Gladys Palmera (RGP)	Anteriormente donde hoy es La Pascana VIP. Ha celebrado fiestas argentinas
JUANCHITO	2002	Colombiano	No	Revista <i>Latina Shock</i> , revista <i>Imagen Latina</i> y en Antena 2000FM	Domingos Viejoteca
CARIBE CALIENTE	2003	Ecuatorianos y colombianos	No	<i>Periódico latino</i> , revista <i>Imagen Latina</i> , <i>Ocio Latino</i> y BCN Latina 104.7FM	Relacionado con las agresiones entre jóvenes latinos
SUGAR CLUB	Surge en diciembre de 2004 como restaurante y desde 2006 como sala de baile	Español	Sí	Newsletter, lista de distribución correos electrónicos, Dj Alvaro	Es un restaurante que se transforma en local de baile. Música Latina los viernes y domingos
BAILODROMO	Surge en 2005	Dominicano	No	En el programa SuperKan Latino de Radio Unión Catalunya 88.0 FM Sábados y Domingos de 15 a 19 horas "Para el pueblo", existe desde 2001	Bachata, tecnocumbia, reggaetón, salsa, comercial
BRISAS DEL CARIBE	en 2005 (Por confirmar)	Dominicano	No	Revista <i>Imagen Latina</i>	Local de dos plantas
AGAPITO NIT	Aproximadamente en 2005 (por confirmar)	Colombiano	No	BCN Latina-104.7FM, revista <i>Latina Shock</i> , Ticketlatino.es y www.corredorlatino.com	Cada mes rifa de una moto. Dj Carepalo y DjAlberth
SAMBA CARAMBA	Abierto a comienzos de 2006. Antes Flamencas bar	Colombiano, específicamente caleños	No	Revista <i>Latina Shock</i> , Volantes en sitios colombianos	Sólo salsa y ritmo tropical
SALSABOR	Surge en junio de 2006	Latino y español	Sí, de baile y percusión	RGP, volantes	Jueves música en directo/ Exhibición parejas de baile-Dj Alkapone también pincha en RGP
JALAJALA	Inaugurado el 1 de septiembre de 2006	Colombiano	No	Revista <i>Latina Shock</i> y en La Bomba FM	En Madrid había otro Jala Jala que fue cerrado por las autoridades
MANGO'S	2006	Colombiano	No	La Bomba FM y Ticketlatino.es	Realiza conciertos con cantantes y grupos traídos de Colombia
CANELA	Surge en marzo de 2007	Colombiano	No	BCN Latina, 10.7FM, La Bomba 100.3FM	Todo el personal que trabaja en la discoteca es colombiano. Hace concierto el primer viernes de mes
LA PASCANA VIP	Surge en marzo 2007, anteriormente en Hospitalet	Jóvenes Bolivianos desde 16 años	No	Especialmente por volantes y en Zona Latina 101.8FM	Anteriormente en Discoteca Avda. Josep Tarradellas, 57- 08907 Hospitalet de Llobregat. Cerrada por el Ayuntamiento
UP&DOWN	Aunque existe hace muchos años, programa música salsa desde 2007	Español	No	Newsletter, lista de distribución correos electrónicos, Dj Alvaro	Aunque no disponemos de la fecha de surgimiento, es una discoteca que existe al menos desde hace 15 años

Estas tensiones entre los diferentes “colectivos”, es decir entre españoles y latinos y dentro de los grupos de latinoamericanos también se dan en torno a los estilos de baile. El baile de los cubanos es más apreciado por los españoles que el de los colombianos, ecuatorianos y peruanos. Asimismo, algunos españoles y latinoamericanos descalifican la preferencia que tiene la mayoría de bailarines autóctonos por girar constantemente y hacer figuras acrobáticas. Todo esto hace que haya una sectorización en torno a las discotecas. Sólo los latinos “más integrados” asisten a las discotecas de público fundamentalmente español, mientras que los latinos que son marginados por sus rasgos étnicos, su vestuario, el tipo de música preferida y su forma de bailar van exclusivamente a las discotecas donde pueden ejercer el derecho al anonimato<sup>1</sup> que, como afirma Delgado (2007: 188), debería existir en los espacios públicos y semipúblicos, es decir, en las plazas, bares y discotecas respectivamente. Así pues, observamos la sectorización social de los latinoamericanos: por un lado, los dominicanos, por otro, los colombianos –que a su vez se excluyen entre sí según el estatus social o por desconfianza mutua–, en otro lugar los bolivianos, y en otra parte los ecuatorianos, que a veces coinciden con los peruanos y otras con españoles y colombianos.

Paradójicamente, a pesar de las exclusiones que hemos señalado, el interés de los españoles por aprender bailes latinos, especialmente salsa, va creciendo desde hace unos 10 años. El elevado número de congresos de salsa (los cuales consisten fundamentalmente en competición de bailarines y clases magistrales de baile) que se realizan en el país lo demuestra. Antiguos alumnos de salsa se han convertido con el tiempo en profesores de baile y dirigen o integran compañías de baile. En muchos casos, hemos observado que su vida gira alrededor de la salsa: además de ser profesores o bailarines, algunos son *disc-jockey (Djs)*, coleccionistas de discos, creadores de sitios web dedicados a este género y los hay que han empezado a tocar percusión latina. Pero no sólo los veteranos hacen de la salsa una forma de vida, muchos de los alumnos que actualmente asisten juntos a clases acuerdan ir a bailar a discotecas, realizan excursiones e incluso viajes al Caribe; también intercambian información sobre música y discotecas, especialmente a través de foros en Internet y mensajes de correo electrónico. Se da, pues, una transformación en las prácticas de consumo musical y, en cierto sentido, de la identidad cultural de los españoles que se vinculan estrechamente a las músicas latinas.

1. Delgado reclama para todos los ciudadanos el derecho al anonimato o a la indiferencia, es decir, el derecho a ser nadie en concreto “lo que implica que encarnan una especie de alguien o cualquiera en general, o, si se prefiere, un todos en particular”. Es el derecho a preservar la privacidad, a pasar desapercibidos, como condición fundamental para que una sociedad se pueda realmente definir democrática. Delgado afirma que estas premisas no acaban de regir en el caso de los inmigrantes, a quienes se les niega la posibilidad de pasar desapercibidos y se les obliga a ser perpetuos prisioneros de su supuesta “verdad cultural”. En este sentido, cuestiona a los partidarios del multiculturalismo (visto como una forma políticamente correcta para enmascarar, bajo el engañoso disfraz de la “cultura”, desigualdades y conflictos que son más bien sociales y políticos). El acceso de todos al espacio público es una quimera, y para el inmigrante un problema.

Las salas españolas que ofrecen clases se promocionan y a la vez estimulan a los alumnos realizando fiestas donde éstos exhiben las coreografías aprendidas y donde se presentan también las mejores parejas de baile en el ámbito local y nacional. Las salsotecas de latinos que requieren promocionarse suelen hacer publicidad en los medios dirigidos a la población latinoamericana residente en Barcelona, entre los que figuran revistas, periódicos y emisoras de radio.

### Emisoras de música latina

A la fecha de hoy existen en Barcelona seis emisoras de radio que se auto-definen como emisoras de música latina. Todas tienen su frecuencia en FM y se escuchan en el área de Barcelona. Cinco de ellas pueden escucharse además a través de una dirección web con un programa de reproducción

de sonido digital. La mayoría de estas emisoras incluye noticias y contenidos especializados en el público latinoamericano.

En la tabla 2 relacionamos información relativa a cada emisora tal como se indica en la columna del extremo izquierdo: año o fecha de aparición, logotipo/nombre, frecuencia de emisión, eslóganes frecuentemente empleados, sitio web, horario de emisión, algunos de los anunciantes más frecuentes, los medios empleados para promocionarse y la nacionalidad predominante tanto en el equipo de la emisora como en la audiencia. Como se puede ver las hemos ordenado de izquierda a derecha teniendo en cuenta la antigüedad.

**Tabla 2**

Año de aparición	1999	2004	2005	Octubre 2006	2007	Junio de 2007
<b>Nombre</b>	Radio Gladys Palmera	Antena 2000	BCN Latino	La Bomba	Radio Tropical	Zona Latina FM (sin logo)
<b>Frecuencia</b>	96.6 FM	95.2 FM	104.7 FM	100.3 FM	94.2 FM	101.8 FM
<b>Eslogan</b>	"Música Latina" "La auténtica música latina" "RGP es Barcelona"	"Tú latina riquísima"	"La emisora de la integración" "La radio que rompió la radio"	"La número 1" "La emisora joven"	"La familia con más sabor"	"La primera radio boliviana en España"
<b>Sitio web</b>	www.rgpfm.com	www.antena2000latina.es/construccion Sólo para escuchar online	http://bcnlatin.iespana.es/	www.labomba.fm Nueva web desde septiembre 2007	www.radiotropical.es Desde mayo de 2007	NO
<b>Horario</b>	En radio de las 00.00 a 14 horas. Domingos y online 24 horas	24 horas	24horas	24 horas	24 horas	24 horas (Por confirmar)
<b>Anunciantes frecuentes</b>	Telegiros, La Caixa, Banesto, Carrefour. Revista Catalina, periódico <i>El Hispano</i> , Ruby Viajes, Centro de informática CIDSA	Ecuapiso, Supermercado Latino, Restaurante La Hoguera, Restaurante La Cabaña, Agapito Nit	Ecuapiso, Ecuafincas, Imagine su piso, Guaraná (moda latina), Discoteca Canela, Mil pasos	La Perrada Café, Almeda Motors, Electrocolombia, Miami Express (vivienda), Peluquería Mechas (colombiana), Jugolandia, Tropicalísima (frutas tropicales), Brasería casa Colombia	Zocco Latino, Clínica dental Val Laura	La Pascana Vip, Capitolio Discoteca, La Nit del Forum, Discoteca paraguaya La Folie
<b>Se anuncia en</b>	Revista Ocio Latino y con volantes en eventos latinos	Revista <i>Ocio Latino</i>	Revista <i>Imagen Latina</i>	Revista <i>Latina Shock</i> , Revista <i>Imagen Latina</i> y Discoteca Mango's	Sitios Web de colombianos y en myspace.com	Periódico Latino
<b>Nacionalidad</b>	Latinoamericana y española	Colombiana y ecuatoriana	Latinoamericana	Colombiana	Española	Boliviana y paraguaya

Si bien Radio Gladys Palmera (RGP), la emisora más veterana, fue desde 1999 hasta 2004 la única emisora latina en Barcelona, desde entonces la aparición de emisoras latinas se ha producido cada año. Quizá por ello la legalidad del uso de la frecuencia que hacen las nuevas emisoras ha sido

cuestionada en diversos foros de opinión sobre radio (FMDX). La emisión que hacen durante 24 horas es cuestionable, teniendo en cuenta que RGP a pesar de su reconocida y larga trayectoria aún comparte frecuencia con Radio Pica<sup>2</sup>, dada la dificultad de conseguir una licencia para emitir a todas horas. Se afirma que las nuevas emisoras latinas “son ilegales o realquilan ‘en negro’ la frecuencia, aprovechando que todavía no hay una normativa suficientemente exigente”. También se ha dicho que “sirven para ‘lavado’ de dinero”.

En cuanto a los responsables de cada emisora, RGP cuenta dentro de su equipo, además de algunos españoles, con personas de origen latinoamericano, muchos de los cuales tienen reconocida experiencia en radio y son conocedores de las músicas latinas. RGP difunde una amplia variedad de artistas de cualquier país que produzca músicas latinas; quizá por ello su audiencia no sólo está conformada por latinos sino también por españoles amantes de estas músicas, que gustan de las canciones legendarias así como de novedades musicales. No obstante, a pesar del interés en llegar a un público más allá de los latinos residentes en Barcelona, la representación social que construye RGP de su audiencia, teniendo en cuenta el discurso de los locutores, las ofertas de sus anunciantes y los medios donde se promociona, corresponde a la población latina inmigrante. En esto coincide con las demás emisoras, pues todas, además de promocionar sus propios programas y los eventos latinos que se realizan en la ciudad, cuentan con anunciantes que ofrecen servicios en torno al envío de dinero, la adquisición de vivienda propia en Barcelona o en el país de origen, bufetes de abogados (para resolución de problemas de papeles de residencia, arraigo, nacionalidad, extranjería y todo tipo de trámites para extranjeros), revistas y periódicos latinos, diversos comercios dirigidos a esta población como agencias de viaje, restaurantes, colmados, tiendas de ropa, peluquerías, clínicas dentales, clínicas de estética, discotecas latinas, tiendas de electrodomésticos que entregan en el país de origen, servicios de telefonía, venta de coches e incluso academias que ofrecen estudios técnicos.

BCN Latina, la emisora de l'Associació per a la Integració Llatinoamericana a Catalunya, tiene entre sus objetivos lograr la integración en Cataluña de los latinoamericanos. Por este motivo, especialmente en el magazín de noticias, suele entrevistar personas que en un momento dado pueden pertenecer a los estamentos gubernamentales, a fin de enseñar las posibilidades del colectivo latinoamericano. Esta emisora cuenta con más de 10 locutores de diversas nacionalidades latinoamericanas, desde México a Argentina, que realizan programas muy variados, como uno de humor con Mariconsuelo –copia de un programa de radio de Colombia; por ello, la calidad de la programación depende de la franja horaria.

2. Radio Pica es una emisora colectiva que nació en 1981 “con la voluntad de ser legal”. En el 25 aniversario de la emisora, Fèlix Villagrasa ha publicado el libro *Una història de Radio Pica*. Barcelona: Mar Blava, en donde se afirma que la emisora es “Pirata per obligació i lliure per necessitat”.
3. En La Bomba el modelo de programación que sigue el Dj corresponde a esta estructura formal musical que se repite de comienzo a fin: Salsa; Bachata o Ranchera; Merengue; Reggaetón; Pop español; Vallenato.

La Bomba es una emisora de colombianos; hasta hace poco sólo había dos personas (que hacían todas las funciones necesarias) para las 24 horas y, recientemente, se ha vinculado una persona más. La audiencia también es fundamentalmente colombiana. El programa de mayor acogida es el que invita a la audiencia a llamar a sus teléfonos para enviar saludos o mensajes, decir si están solos, si buscan pareja o amigos. En cuanto a la programación musical es una emisora radio fórmula<sup>3</sup>, con lo cual intervienen criterios subjetivos del programador/locutor. También puede depender de las demandas de los oyentes de acuerdo con las solicitudes vía SMS, llamadas o chat. La programación musical es repetitiva. Los locutores hablan al

estilo de locutores de radio de Colombia y emplean términos y expresiones que en España no se usan.

Antena 2000 latina está sufriendo actualmente una nueva modificación en cuanto a programación, locutores y anunciantes. Todo parece indicar que esta frecuencia es el punto de partida de algunos que intentan tener su espacio en la radio (La Bomba inicialmente emitía desde esta frecuencia). En su programación incluye salsa comercial, vallenato, reggaetón y tecnocumbia. Sin embargo, la programación varía según las franjas horarias, de tal manera que si en un programa se hace mención, por ejemplo, de las fiestas guayaquileñas, no es de extrañar que se programen canciones alusivas como "Viva mi patria" o "Guayaquil de mis amores", interpretadas por Julio Jaramillo.

Radio Tropical fue durante unos meses de 2006 una emisora muy colombiana, pero en el primer trimestre de 2007 cambió tanto la programación como los locutores y pasó a ser la emisora homónima que emite desde Bilbao. Guarda semejanza con la Cadena Dial, en cuanto a la participación de audiencia española y programación musical siguiendo las modas comerciales.

En la última columna de la tabla 2 tenemos la emisora Zona Latina, que comenzó sus emisiones a mediados de 2007. Es una emisora fundamentalmente boliviana (especialmente de Cochabamba) y paraguaya.

Aparte de estas emisoras, otras radios en Barcelona incluyen programas de músicas latinas, entre las cuales hay Radio Ciutat de Badalona 94.4 FM (que emite los sábados de 16 a 18 horas, de octubre a junio, el programa "Picadillo"), Radio Kanal Barcelona 106.9 FM y Radio Catalunya Cultura 92.5 FM. Sin embargo, no los podemos abordar en detalle.

## Campo de las músicas latinas en Barcelona

Teniendo en cuenta las características de las discotecas y emisoras latinas así como las de los sectores sociales (españoles y latinos) que interrelacionan con ellas, describimos en el Esquema 1 el "campo social" de las músicas latinas en Barcelona<sup>4</sup>.

En la parte superior del esquema se ubica la emisora RGP y las discotecas Antilla, Mojito Club, Sugar Club, La Clave y Up&Down, por la acumulación de un mayor capital simbólico dada la legitimidad y buena reputación determinadas por la reconocida trayectoria y, además, en el caso de RGP porque a pesar de que Radio Pica le alquila la frecuencia<sup>5</sup>, después de ocho años de emisiones ya nadie cuestiona el uso que hace de ella. Así mismo, por un mayor cosmopolitismo musical en su programación y la consiguiente aceptación de la crítica. Todo ello facilita una mayor interrelación con los españoles.

En un espacio intermedio se encuentran SaborCubano, El Drop, HBN-BCN (Habana-Barcelona), Agua de Luna, SalSabor, Mil Pasos y la emisora BCN Latina, por una mediana acumulación de capital simbólico, lo cual hace que actúen como espacios mediadores de la interrelación entre los diferentes grupos de latinos y entre latinos y españoles.

4. El Esquema 1 lo hemos elaborado retomando los aportes de Pierre Bourdieu (1998, 124).

5. Radio Gladys Palmera ha sido el soporte económico de Radio Pica en los últimos años. Cf. <http://www.radio-bronka.info/Una-historia-de-Radio-Pica-25-anys> fecha de consulta: 14 marzo de 2007.

En el tercio inferior se hallan las emisoras Radio Tropical, Antena 2000 Latina, La Bomba y Zona Latina, así como las discotecas Brisas del Caribe, Juanchito, Bailódromo, AgapitoNit, Canela, Mango's (que ha sido cerrada en el momento de escribir este artículo y, en cambio, ha surgido La Cantera), La Pascana VIP, SambaCaramba, Caribe Caliente y Jala Jala. Estas emisoras y discotecas tienen menor acumulación de capital simbólico porque han surgido recientemente y, en el caso de las emisoras, es muy cuestionado el uso de la frecuencia de radio. Cierta provincialidad de los programas de radio hace que las emisoras establezcan relaciones especialmente con sectores sociales latinos. Todo ello provoca que no cuenten con suficientes condiciones de legitimidad y tengan dudosa reputación dentro del campo.

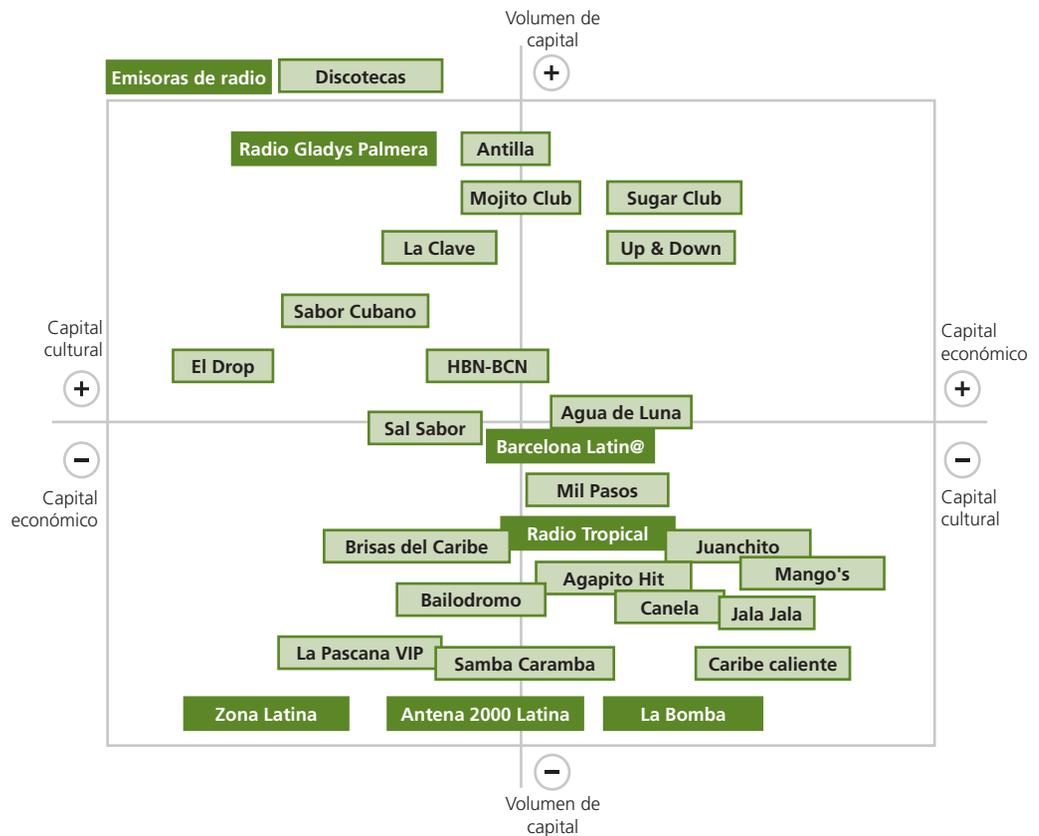
### Esquema 1.

#### Emisoras y discotecas de música latina

##### Características de los sectores sociales

*Interrelación con los españoles. Cosmopolitismo musical / aceptación de la crítica.  
Legitimidad y reputación: antigüedad de su existencia en Barcelona, no se cuestiona el uso de la FM.*

*Posibilidad de ejercer el derecho de extrañamiento. Adopción habitus españoles.*



*Constitución de guetos latinos. Provincialismo musical, descalificación por la crítica.  
No legitimadas y mala reputación: Reciente aparición y cuestionamiento del uso de la FM.*

*Imposibilidad de ejercer el derecho de extrañamiento. Reafirmación de prácticas de consumo del país de origen.*

A modo de conclusión, queremos señalar cómo el análisis de las discotecas y emisoras de radio de músicas latinas permite observar la relación entre el consumo musical y las identidades culturales. Por un lado, es observable la reafirmación de prácticas de consumo musical y, por otro, se aprecia una transformación de dichas prácticas. En cuanto a lo primero, tenemos como ejemplo lo que observamos en algunos grupos de latinos que en Barcelona conservan/trasladan ciertas prácticas de consumo musical acostumbradas en los países de origen. Esto estaría asociado a la reafirmación de identidades culturales. En cuanto a lo segundo, hay determinados grupos de latinos y españoles que están transformando las prácticas de consumo musical que los caracterizaban. Algunos latinos están "españolizando" tales prácticas, mientras que algunos españoles las están "latinizando". Esto podría estar implicando cierta "negociación"/transformación de las identidades culturales.

Respecto a las tensiones sociales que acompañan estos procesos de reafirmación y negociación de identidades, las respuestas de los latinos son variables, "aunque suelen situarse en espacios intermedios entre dos polos opuestos (del 'encapsulamiento' en el grupo de origen a la 'disolución' en la sociedad de acogida)" (Feixa, 2006: 59). De parte de los españoles, en general, se tiende a la naturalización de jerarquías y asimetrías sociales.

## Referencias bibliográficas

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

BOURDIEU, Pierre. *La Distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.

– *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. [2 ed.]. Barcelona: Anagrama, 1999.

DELGADO, Manuel. *Sociedades movedizas*. Barcelona: Anagrama, 2007.

FEIXA, Carles. *Jóvenes 'latinos' en Barcelona*. Barcelona: Anthropos, 2006.

# La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?

I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interulturales

Panel V. Nuevos espacios de negociación intercultural

Interpretando la diferencia  
Sameer Rawall

**Sameer Rawal**

*Poeta, traductor, hispanista y profesor de Hindi en Casa Asia y en la UAB*

Diferencia es un parámetro importantísimo para una identidad. Diferencia en un juego de palabras, define. La construcción de "uno" es la construcción de "otro", y si las fronteras no son exactas, surge una confusión que debilita entendimiento. Y ¿es importante el entendimiento? ¿Es necesario el juego de "clasificar", poner en su "sitio" a gente, ideologías, comunidades, naciones, estados, partidos políticos, inmigrantes, materialistas, religiones etc.? Parece que más que ser necesario, es algo inevitable. Es porque prácticamente funcionamos así. Pero también parece que la diferencia no es estática, y, por lo tanto, tampoco lo es la identidad. ¿Cómo se explica esto? Y en consecuencia eso da lugar a una negociación de identidades, en un momento dado; o también se puede decir una negociación de diferencia/s. Una búsqueda de identidad es una búsqueda de diferencia/s. Todo tipo de comunicación intercultural se basa en identidades grupales, y como en otros campos aquí también existe el riesgo de que las identidades y las diferencias sean más estáticas que dinámicas. Pero, ¿puede ser que la calidad "estática" de este intercambio sea un acuerdo mutuo entre los dos actores? Y que luego esta definición de la identidad se queda fija hasta que surja un nuevo intercambio y cambia la definición de la diferencia. ¿Quién o qué garantiza esto? ¿Juega algún papel un mediador? O ¿hace falta un mediador? La figura de mediador aparece cuando ningún tipo de entendimiento no se ha conseguido, ¿o es que el entendimiento que ha sido conseguido no permite más comunicación y hay un bloque, un choque? Instintivamente uno sospecha que la calidad de ser "estático" produce este choque, cualquiera que sea el motivo aparente. Uno tiene una idea de uno mismo, las fronteras del cual son sagradas, para proteger. ¿Qué pasa si no están protegidas estas fronteras, líneas demarcadoras? Se disuelve la identidad, o uno mismo, se enfrenta a la aniquilación, por lo menos prácticamente es así. Pero más que la aniquilación es el miedo de perder lo que uno es que no deja "dinamizar" el proceso de negociación, entendimiento, acuerdo de identidades, diferencias. El mediador, hasta cierto grado, ayuda a los actores a olvidar el riesgo, ofreciendo opciones que parecen conservar las propias identidades, y a lo mejor lo hacen, en una forma u otra. De hecho, la escena de los actores intentando entender uno a otro origina, debido a ese deseo de conservar a uno, y no por el deseo de "entender" a otro, apreciar sus

diferencias, negociar las identidades. Teóricamente, ¿se puede hablar de una identidad cero: el que no participa en intercambios, puramente? Es imposible eso, y también hay que admitir que el proceso de intercambio es infinito, y los actores pueden jugar a muchos niveles, siendo miembros de las categorías o siendo estas mismas categorías que se mencionaron antes por ejemplo.

Cultura, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, es "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.", y según el diccionario *Cambridge* de inglés, "*the way of life, especially the general customs and beliefs, of a particular group of people at a particular time*". Explican mucho estas definiciones, de hecho son muy claras, si seguimos la definición de la palabra "definición". Dos puntos claves que se pueden sacar de estas definiciones relacionan cultura con tiempo y grupos: "cultura" pertenece a un tiempo específico, y cuando se habla de "cultura" se refiere a un colectivo, un grupo de gente, social o particular, etc. Un país puede tener una "cultura", los fans del juego de críquet dentro del país son otra "cultura", son la "subcultura" del gran conjunto, el país. Los individuos forman la cultura y también se puede decir que la cultura forma a los individuos. La disciplina académica de estudios culturales investiga sobre específicas culturas en diferentes épocas. Este es un campo que estudia la economía política, comunicación, sociología, teoría social, teoría literaria, filosofía, criticismo/historia de arte, teoría mediática, estudios de cine/video, antropología cultural: todo lo que está relacionado con la cultura en general. Es un campo muy interdisciplinario y sus orígenes se pueden encontrar en los escritos del centro de estudios contemporáneos de cultura de la ciudad de Birmingham, Inglaterra, en los años setenta.

Interculturalidad es un término que sale de cultura y significa diversas cosas para mucha gente. ¿Es intercambio entre diferentes culturas? ¿Es la presencia de más de una cultura en un espacio-tiempo? ¿Es la manera en qué una cultura afecta a la otra? ¿Es entender, estudiar la otra cultura? Basándonos en la definición de cultura, si visualizamos dos o más culturas en contacto por cualquier forma e intentamos dar nombre a este fenómeno, creo que eso será la interculturalidad. Por esta razón, es muy difícil definirla claramente, porque las formas en que dos culturas pueden contactarse son inmensas, no es cuantificable ni siempre evidente dónde se ponen en contacto dos o más culturas. Un japonés que aprende el canto jondo en Tokio; un español que mira una película india; chinos que venden ropa al por mayor en Barcelona; una senegalesa que canta para sus amigos en París, etc., son todos ejemplos de por lo menos una mínima interacción entre dos o más culturas. Las distancias geográficas no importan, en algunos casos sí. Pero todos estos casos se pueden investigar con la interculturalidad; si bien el término multiculturalidad refleja más el Estado en que hay más de una cultura en un grupo, el término interculturalidad refleja cómo estos diferentes grupos, culturas conviven, y cómo están tejidas sus vidas alrededor de estos eventos interculturales. Y, por supuesto, la interculturalidad investiga los lugares donde se crean conflictos, donde chocan identidades, intereses, deseos, dentro del espacio intercultural.

Con cultura también entramos en el reconocimiento del otro, el que es diferente a nosotros. Tendemos a generalizar las identidades –las nuestras y las de los otros– desde una edad muy temprana. Familia, ciudad, lengua, país, zona, y muchas otras agrupaciones sociales y políticas nos aliñan, nos construyen y, en algunos casos, también nos deconstruyen. Y como he definido arriba, la cultura depende del tiempo y la colectividad. Así que dentro de una cultura, por ejemplo de un país, se puede encontrar el “otro” que no necesariamente pertenece originariamente o permanentemente a otra posición geográfica.

¿Cómo se negocia la cultura en una situación intercultural? ¿Es posible la negociación en una situación intercultural? Cuando estamos en contacto con otra cultura, y las condiciones de contacto obligan a participar, ¿hay que seguir un protocolo, un modelo que explica cómo hay que tratar con los otros? Para responder a todas estas preguntas y más, tenemos que profundizar la percepción sobre un intercambio intercultural. Individuales son in-dividuales por haber contenido su “in-dividualidad” dentro de unas fronteras, líneas que definen lo que son. Si no sabemos o reconocemos quiénes son los “otros”, es muy difícil definirnos también. Aquí los “otros” no son los de otra cultura, otra lengua, tradición, etc.; aquí los “otros” son todos los otros, por ejemplo, puede ser la mesa en que comemos, la casa en que vivimos, nuestro coche, nuestros hijos, etc. Todo lo que divide la “conciencia” nuestra, nos hace “uno mismo”, y crea la división entre yo y el resto. Una de las subcategorías de estos “otros” es la categoría de los de otra “cultura” como he definido arriba en las palabras de dos diccionarios importantes.

Podemos empezar a trabajar con la gran categoría de todos los “otros” y así podemos aplicar lo que descubrimos a la subcategoría de los otros de una cultura diferente, porque esta categoría es la que conecta con la interculturalidad, según lo que se ha definido arriba. Esta investigación nos ayudará a mejorar la comunicación intercultural, que es una facción cada vez más saliente en una sociedad multicultural del mundo de hoy.

Si empezamos desde que nacemos, veremos que no tenemos mucha información sobre el mundo, las categorías de cosas, el funcionamiento del mecanismo, etc. Toda la información está fuera, para absorber y utilizar con el propósito final de poder “vivir” bien, de manera normal. Con cada pieza de información que nos llega, empieza también a formarse una “identidad” que se piensa como un hilo común entre todas las piezas de información. La formación de la identidad es un proceso paralelo a la absorción de la información. La información es todo; es todo lo que hay sobre la planeta, el universo y más allá; son detalles de la vida, familia, cultura, país, psicología, filosofía, sociología, etc. Esta información es la cultura también. Se puede comparar esta información con la información en un ordenador, que está organizada en forma de sistema binario. La única cosa es que el ordenador no tiene identidad; por lo menos no igual que los seres humanos; claro que cada ordenador tiene un “nombre”, lugar de fabricación, una definición de los componentes, unos archivos suyos, personales; pero no tiene la conciencia como tenemos nosotros. Si lo tuvieran, también podrán tener “cultura”, y en la presencia de multiculturalidad, tendrán comunicación intercultural.

Ahora tenemos que ver si la "identidad", "conciencia" que tenemos, y que es la base para la percepción de lo otro, que es distinto de nosotros, tiene validez absoluta o es categoría verdadera o no. En principio, parece que una investigación sobre nuestra identidad, conciencia, será subjetiva y, por lo mismo, carecería de vigor científico. ¿Cómo podemos decir quiénes somos, qué nos define, qué nos hace sentir nosotros mismos objetivamente? Dennett (2001) lo explica con más claridad. ¿Billones de robots cumpliendo sus misiones individuales, o una conciencia que coordina todas nuestras actividades? Y si vamos un paso adelante, ¿la identidad es adquirida? ¿Puede existir como categoría absoluta, es decir, como un hecho duradero? Si la identidad empieza formándose y adquiriendo información desde nuestra infancia, llegará un día en que se disolverá, por supuesto con la muerte del organismo; es una construcción temporal; acaso se crea para facilitarse la comunicación con otros; es primera persona singular y punto.

El pensamiento vedántico, que literalmente significa el fin de los vedas, tiene algo que decir al respecto. El tratado escrito por Gaudapada en el *Mandukya upanishad* habla de la no-dualidad (véase referencia: Gaudapada) que no es un concepto opuesto a la dualidad, es más bien la cesión de la dualidad, que será la percepción de todos los "otros", porque la dualidad no se puede convertir en no-dualidad y tampoco la no-dualidad en dualidad, si uno sigue sus definiciones absolutas. La dualidad, o la conciencia, identidad percibida a causa de las percepciones de todos los "otros", es una manera de funcionamiento; no es una categoría de conocimiento, es información práctica.

En una escena, un "enfrentamiento" entre nosotros y los otros, pueden surgir muchos resultados. Pero una parte importante es la aceptación y la subsiguiente asimilación del otro. Eso es aceptarlo con todas sus diferencias, crear una categoría en nuestra mente sobre su identidad, definirlo en nuestra cabeza. Y, lógicamente, si existe proceso de aceptación, también existirá el proceso de rechazo. Habrá una base, una serie de razones detalladas, consciente o inconsciente, que nos hará aceptar o rechazar al otro. El mismo proceso ocurrirá en el otro también; para este otro, nosotros somos los otros. Aquí, en el proceso de aceptación/rechazo, no podemos hablar de todos los "otros" porque no todos de ellos tendrán esta capacidad de aceptar/rechazar a otros.

Pero, ¿por qué se tiende a aceptar/rechazar la identidad del otro? Es porque no conocemos cómo el desconocido se comportaría en las situaciones que son "normales" para nosotros; puede que nos afecte su comportamiento; puede que nos moleste; puede que cambie y nos dé un disgusto. O puede que nos guste mucho, el otro extremo, que su ser exótico nos capte el corazón, nos atraiga: esta es ya una señal de aceptación. También puede que quedemos indiferentes en frente del otro, que nos dé igual, una reacción que significa rechazarlo un poco.

¿Qué pasa cuando tenemos el miedo de que el otro nos vaya a destruir/destrozar? Nos esforzaremos con todas las fuerzas en protegernos, para conservar nuestras identidades, maneras de vivir, cultura, como si de un valor eterno se tratara, más grande que nosotros, más estimado que la vida misma. Es un tipo de miedo, de perder todo lo que pensamos que somos, y si el mismo proceso ocurre en el otro, se puede imaginar que el "enfrentamiento" sería de gran nivel, enorme también. Un rechazo total del otro, en ambos lados.

En el caso de que haya la aceptación total, la diferencia que se percibe está colocada a un nivel más íntimo, y no a nivel de "cultura"; y a medida que uno se va integrando, asimilando en la otra cultura, la "diferencia" se convierte en un aspecto "objetivo", parte de la historia personal, inerte, algo que no representa ningún papel para decidir cómo comportarse con el otro.

La institucionalización de la diferencia, de la otredad, de pertenecer a otra cultura, introduce una complejidad en las relaciones interculturales. El Estado-nación tiene sus objetivos, sus agendas, programas; y también es una identidad, cultura, un colectivo. No puede actuar sin pensar en el futuro y pasado, y es más consciente de su identidad. No tiene que ser así pero comúnmente con identidades colectivas, las diferencias con los otros son más marcadas, primero objetivamente, luego a través de una serie de medidas que las aumentan en intensidad. La "construcción" de sus identidades depende de manera muy marcada sobre las "construcciones" de los otros estados-naciones. Aunque este es el punto que ha sido enfatizado en este escrito desde antes, "mi identidad depende de la del otro, que es diferente de mí".

Creo que la dinámica de tener una identidad y su relación con identidades diferentes en un entorno, espacio-tiempo ha sido expuesto claramente, y la negociación que ocurre en intercambios interculturales también se puede captar extendiendo este marco teórico. Lo que todavía no ha sido aclarado es el asunto de "ser" sobre el cual he dado dos referencias: Dennett (2001) y Gaudapada. El "ser" que participa en intercambios interculturales, que mueve y toma "posiciones" en un diálogo, una conversación, con los otros. ¿Tiene existencia aparte de estar en frente del otro (de una cultura diferente)? Sí, porque luego "conversa", "dialoga" con todos los otros que nos definen, no necesariamente los de otra cultura. Así que de alguna manera, nuestra identidad es siempre un producto de un intercambio, interacción con todos los "otros". La mesa de mi habitación no intercambia nada en concreto conmigo, pero ayuda a generar el sentimiento de separación que tengo, entre ella y yo. Por definición, la palabra "mesa" difiere de mí. Yo soy yo, en relación con la mesa, y todos los otros que hay en mi mundo, mi espacio-tiempo, cultura, país, etc.

¿Qué pasa con el sentimiento muy "real", "físico" que tengo de mí? Habrá que ver si es un sentimiento, o una sensación que se puede definir biológicamente, o la cabeza buscando ciertas palabras, o un conjunto de procesos que luego asimilo e infiero que ese soy yo. Dennett (2001) explica que si observamos y tomamos nota de todos nuestros procesos, incluso sensaciones, sentimientos, pensamientos, ideas, *speech-acts*, junto con las reacciones biológicas, nuestro estado corporal-mental, las actividades que nos ocurren, nos tendremos a nosotros mismos, por lo menos objetivamente. El "ser" será un nombre dado a la colección de estos datos. La sensación que tenemos de nosotros mismos es el resultado de todos estos procesos complejos que ocurren en nuestro cuerpo, o las reacciones corporales que tenemos ante provocaciones externas.

Gaudapada diría que la dualidad siempre existe con "agitación"; no es conocimiento absoluto, no es real, por eso hasta que "uno", un "ser", una "identidad" cree que lo es, también existirán los "otros" y tendrán

lugar los intercambios con los “otros” dependiendo de la idea que el otro tenga de nosotros y viceversa. Dice, también, que todo lo que explica no existe en “realidad” porque estas categorías de “dual”, “no-dual” no son absolutas, sirven sólo para generar un discurso de conocimiento, de instrucción, pedagogía; aquí tiende a ser místico, y perder el hilo de la lógica “estándar”.

Creo que a base de esta información podemos deducir que los “otros” no son tan “otros” como se suele pensar. Si encontramos dificultades para “definir” con claridad el concepto de nosotros mismos, ¿cómo podemos llegar a tener ideas claras de diferencia, que formará la base de aceptación/rechazo del otro? No es sólo la cuestión de aceptar/rechazar al otro, también hay el tema de las discriminaciones institucionalizadas que se forman a base de la percepción de otro. Y todavía no hemos hablado del “otro” que existe en nuestro propio entorno, que no viene de fuera, que no pertenece a otro espacio-tiempo sino que es parte integral del nuestro. Es uno de los nuestros, pero está tratado como “otro”; las disciplinas académicas de estudios de género, sexualidades alternativas, sobre los subalternos, etc. están dedicados a estos otros entre nosotros. La diferencia percibida es la causa principal de las diversas reacciones ante el otro, todos los “otros”. ¿Qué pasará si no hay “otros”? Pues parece que será imposible comunicar alguna cosa entonces, porque teóricamente tampoco estaremos nosotros como nos percibimos. Gaudapada diría que este sería el estado de *turiya*, cuando veremos la realidad tal como es. Lleguemos a percibir este estado o no, seguramente podemos apreciar la profundidad que esta idea nos ofrece en nuestras investigaciones, dándonos una oportunidad de poder afinar nuestro entendimiento sobre nuestros intercambios, participaciones en el mundo de hoy tan globalizado y crear nuevos espacios de interculturalidad que son más dinámicos, más abiertos y basados en las realidades y necesidades más prácticas.

## Referencias bibliográficas

DENNETT, DANIEL C. *The Fantasy of First-Person Science*, 2001

<http://ase.tufts.edu/cogstud/incpages/publctns.shtml>

GAUDAPADA, filósofo indio de siglo VIII, de la escuela *Advaita* (no-dualidad)

<http://www.starwon.com.au/~soham/gaudapada/gaudapada.htm>