

LIBROS DE LA REVISTA ANTHROPOS

ANTHROPOS



Blanco, negro y todo lo contrario

Interpretar el laberinto de las culturas

Mar Llera





MAR LLERA es profesora titular en el Dpto. de Periodismo I de la Univ. de Sevilla. Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación, posgraduada en Psicoterapia y doctora en Comunicación, forma parte del grupo de investigación COMPOLÍTICAS y se ha especializado en Comunicación Intercultural. Es autora de numerosos artículos científicos y varios libros; el más reciente —elaborado con F. Sierra— se titula: *Palabras comprometidas: la solidaridad en la información local* (Biblioteca Nueva, 2009). Sus inquietudes le han llevado a implicarse en numerosos proyectos académicos y sociales en el plano local e internacional. Ha sido profesora invitada en la Univ. Indígena de Venezuela —destinada a las comunidades étnicas amerindias—, la Univ. de Tamaulipas (México), el Centro Educativo MISSPA en Bamenda (Camerún), la Univ. París II Panthéon-Assas y la Fondation Nationale d'Études Politiques (Sciences-Po). Buena parte de este ensayo ha sido escrita durante varias estancias de investigación en la Univ. de Columbia (Nueva York), gracias a la amable colaboración de las autoridades académicas de la Journalism School y del Dpto. de Antropología Social del Teachers College.

Presentan estas obras una diferente sensibilidad respecto a los problemas hirientes de la actualidad. Ellas abren una dimensión crítica y solidaria con los conflictos que afectan a las distintas etnias y grupos marginados. Su finalidad es llevar a cabo un análisis de la convivencia social desde la pluralidad y creatividad cultural.

LIBROS DE LA REVISTA ANTHROPOS

Blanco, negro y todo lo contrario

 grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248. ROMERO DE TERREROS.
04310. MÉXICO. (DF)
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010. MADRID. ESPAÑA
www.saltodepágina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 286.
08007, BARCELONA. ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824.
C 1425 BUFP. BUENOS AIRES. ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010 MADRID. ESPAÑA
www.biblioteca nueva.es

Blanco, negro y todo lo contrario

Interpretar el laberinto de las culturas

Mar Llera

Prólogo de Antonio García Gutiérrez
Prefacio de Francisco Sierra Caballero



Blanco, negro y todo lo contrario : Interpretar el laberinto de las culturas / Mar Llera ; prólogo de Antonio García Gutiérrez ; prefacio de Francisco Sierra Caballero. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2012

XVI p. 191 p. ; 24 cm. — (Libros de la Revista Anthropos)

Bibliografía p. 183-190
ISBN 978-84-15260-27-1

1. Antropología cultural 2. Psicología social 3. Filosofía política
I. García Gutiérrez, Antonio, prólogo II. Sierra Caballero, Francisco, prefacio III. Título IV. Colección

Portada: Fotografía de la autora tomada en el verano de 2009 durante una clase con los alumnos del hogar y centro educativo MISSPA en Bamenda (Camerún).

Primera edición: 2012

© María del Mar Llera Llorente, 2012

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2012

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-15260-27-1

Depósito legal: B. 25.850-2012

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: 93 697 22 96 Fax: 93 587 26 61

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*A Sara, porque quiero que llegues a ser una verdadera indignada.
A Rafa, porque me ayudaste en el camino.
A Paco y M. Luisa, porque todo lo bueno que he vivido ha sido gracias a vosotros.*

Prólogo

Tras un viaje, probablemente a la costa de Venecia, Sigmund Freud advertía —en *El malestar en la cultura*, de 1929— que la contemplación del océano podría ser el sentimiento más próximo a la experiencia religiosa y mística, aun en ausencia de fe o ilusión. Una percepción de inmensidad, no obstante elaborada desde el profundo psiquismo de seres encarnadamente racionales que creen acceder a la emoción de lo infinito desde la más palmaria finitud. Tales son los márgenes de nuestro imaginario, un imaginario con acceso al *ápeiron* de Anaximandro pero confinado en una cavidad paleocefálica desde la que se activa un instinto implacable de búsqueda, convertido no pocas veces en ingenuo o voraz descubrimiento e, incluso, en trágico gozo de conquista.

Tal vez proceda en esta época, con alguna conciencia «devolucionaria», y en la que finalmente el espejismo epistemológico ha cristalizado como un simple espejo autorreferente, saldar la deuda de tanto exceso cometido en todas las direcciones de la Rosa de los Vientos, también mediante la restitución del pensamiento a un lugar más benevolente con nuestra propia naturaleza. Y este gesto cobra aún más sentido a la vista de los nuevos modos de dominación auspiciados, en este milenio, por el imparable fascismo tecnofinanciero.

El sugerente proyecto, encabezado por Reyes Mate, en pos de una *Filosofía tras el Holocausto*, nos ubica también ante el dilema de qué hacer con la epistemología —de la que no es ajeno ningún investigador occidental— y sus modos de construir el conocimiento, pues, en efecto, *Auschwitz y Treblinka*, pero también el bombardeo atómico de Japón, el *napalm* sobre Vietnam, las hambrunas africanas generadas por los precios de los biocombustibles, las talas malayas y amazónicas, los vertidos de petróleo y mercurio, el cambio climático inducido, las guerras del Golfo y Libia, y hasta la violencia económica que inaugura el siglo XXI responden a actos planificados de una Razón a todas luces y cuanto menos contradictoria. Las osadías humanas, urdidas en cualquier escala de poder indiferente a sus dominados, nos obligan a repensar no solamente hacia dónde debería orientarse la investigación sociocultural (en estos tiempos de agencias de *rating* científico y entusiastas del «jotacerrilismo» de la Thomson-Reuters) sino, especialmente, hacia dónde van las prácticas culturales y cuáles serán sus nuevos roles en la canalización de la transcultura digital y de la propia tecnociencia que la ha gestado.

Dada esa capacidad exclusiva de «mejorar hacia la extinción», que adjudica Jon Elster a la especie, es tarea del nuevo librepensamiento denunciar iluminismos cegadores, tránsitos erráticos, crecimientos indebidos, indiferencias opresivas, correcciones políticas, estúpidas prepotencias y, también, desbrozar las estructuras de la contradicción, mecanismo recóndito de la condición humana que aflora a cada paso del sujeto, simultáneo lugar de partida y regreso, propulsión indomable instalada en las membranas más básicas de lo íntimo y cotidiano.

El problema del trabajo con la contradicción reside en que su manipulación racional tiende a diluirla y puede transformarla en enunciado consistente y, por tanto, correr el riesgo de morir al nacer. Sin embargo, tal vez sea ése su inevitable y singular «estatuto», y podamos acceder a las fuentes de su naturaleza, a nuestras fuentes, desde nuevas alquimias epistemológicas entreveradas de estesia, esto es, a partir de un razonamiento urdido en lo sensible, en lo compasivo y solidario.

Talento emocional y emocionante, solidaridad devolutiva sin atisbo colonizador, búsqueda incansable tan sólo limitada por la estesia, autodesvelamiento crítico, compromiso, apasionamiento por la riqueza de lo contradictorio, todo lo que acabo de reivindicar son cualidades destacables en el deambular investigador de nuestra compañera Mar Llera que, en un nuevo y venturoso alumbramiento, materializa en este libro de impecable factura, otorgándome el honor de presentarlo.

La autora apuesta abiertamente por una fructífera indefinición, ya en el propio título, una invitación a invisibilizar fronteras que aborda desclasificadamente para no caer en los nichos de pensamiento que incluso las epistemologías más atrevidas suelen predeterminar, «obligando» a dialogar —según nos confiesa— a autores que nunca habrían compartido mesa.

Su lenguaje se afianza en un ensayo valerosamente intuitivo respecto a lo que no debemos hacer para superar la rígida estructura clasificatoria, apelando a un modo desclasificado de pensar fundado en la negatividad creativa y en la paraconsistencia, a pesar del riesgo que esto conlleva: no demarcar, demarcando; no concluir, concluyendo; no generalizar, generalizando; especialmente, no dicotomizar, dicotomizando, y no contradecir, contradiciendo. Tal es la grandeza de la conciencia desclasificadora que se reconoce clasificante, trazo genético que la autora no se cansa de proclamar y de hacer subyacer en cada párrafo.

De ahí, también, que no solamente no deba rechazarse la contradicción como argumento, o que pierda sentido la detección anulante de contradicciones en el argumento discrepante, sino que tampoco haya mayor interés en *totemizarla* como resultado de un engañoso, pero históricamente efectivo, movimiento epistemológico pendular. La contradicción, como potente recurso epistemológico recuperado por la desclasificación, debe estar fuera de esa trayectoria bipolar aunque haya participado, sin solicitarlo y a pesar de sus trazadores, como la «materia oscura» y los neutrinos, en la totalidad de todo trazado. Surge y resurge en los escoriales y arroyos de la ciencia, efímera y oportunistamente honrada y blandida, como indiscutible armamento erístico (Schopenhauer) en las crisis de paradigmas.

Sin embargo, advirtamos un común autoengaño en el que la autora no incurre: la contradicotomía y el antiesencialismo proceden del mismo vertedero epistemológico que denuncian. La paraconsistencia implica asumir la herencia «positiva» de la consistencia y la certeza de imposibilidad de un pleno desenganche. Obliga a aceptar su propia naturaleza autonegadora, evitando el discurso público de la epistemología a pesar de sus inconfesables, subjetivas, desleales y promiscuas prácticas íntimas (y nada que objetar a tales prácticas, salvo el sistemático y solemne rechazo, por parte de sus practicantes, en los floridos jardines de la academia).

Del mismo modo que la coherencia atraviesa desiertos de incoherencia en los que toma cuerpo, tampoco la incoherencia podrá hablar de ella misma, ni de otro particular, sin apelar a su aparente contraria. Pues tan contradictorio como legítimo —al menos así lo resuelve cada humano en su vida cotidiana— es negar la

dicotomía, como ahora hacemos, y utilizarla sin el menor apuro. Justamente, la desclasificación consistiría en aceptar no solamente la *contradictio de facto* que nos guía y de la que no podemos librarnos, como de aquellos recuerdos indeseables —querer olvidar ya es contradictorio (nuevamente, Elster)—, sino asumir que la inexplicabilidad inherente a lo real tal vez fuera menos esquivada con la mente para-consistente que con el ariete positivista con cabeza de carnero.

La desclasificación, en ese sentido, no se conformaría solamente con el diálogo de supuestos contrarios que propone conciliadoramente Edgar Morin, sino que apuntaría mucho más allá: a los infinitos espacios entre el 1 y el 0, entre el Sí y el No, entre lo Negro y lo Blanco, como bien aborda nuestra compañera. Tal infinitud de posibilidades, lógica y matemáticamente dejaría la puerta abierta a que, al menos en una ocasión (y muy plausiblemente en más de una), coincidieran ambos polos, no ya complementándose —como instruye el pensamiento complejo— sino identificándose, conculcando a la vez, así, los tres principios de la lógica que nos rige.

Por otra parte, la retórica productiva domina el escenario invocado por nuestra autora —repárese simplemente en los títulos que organizan sus epígrafes y multitud de enunciados en sus contenidos—, mas no se trata de una retórica que hemos de considerar en sentido peyorativo, como suele ser habitual, del mismo modo que el juicio generalizado sobre lo contradictorio, sino en el gozo de reconocerla como constitutiva de todo discurso, de toda relación, de todo *insight*. Ironías, metáforas, metonimias, inversiones hiperbáticas, oximora, circularidades (por ejemplo, en el *alter* constituyente de *ipseidad* e *idem-tidad*, analizado en el excepcional tratado ricoeuriano sobre la identidad —*Soi même comme un autre* (1990)—, de grandes resonancias en el «emplazamiento» de la autora), deslizamientos y otras sacudidas inesperadas en la filogenia imposible de los conceptos, rompiendo su quietud y gravedad, anidan en ese paisaje, especialmente poblado de figuras y construcciones que no expresan miedo, ni ejercen acoso alguno, sobre la contradicción.

Este trabajo es un modelo de restauración concienzuda y práctica de la retórica en su dimensión creadora de conocimiento, como ya le reconociera y potenciara, con especial incidencia en nuestros estudios, Boaventura Santos, retórica que multiplica el potencial heurístico de unas páginas en las que ondean desconfiguraciones y deslimitaciones del pensamiento, impulsadas por el presentimiento del lugar desafiante al que debe aspirar una epistemología rota y ya inapetente de nuevos modos de conocer.

Tales herramientas posepistemológicas permiten, al laboratorio transperspectivista de Mar Llera, aumentar y combinar exponencialmente la cantidad de observables, coadyuvando a la elaboración de nuevas explicaciones nunca exentas de circularidad (espiral), de relativismo (militante) —como ella misma nos deja ver—, pero también dotadas de nuevos interrogantes y aperturas. Pienso que la pregunta científica no sufre con ello, muy por el contrario, su clausura imposible; el regreso a ella misma, en una descomposición subatómica, fractal y multidimensional, en tiempos de la sigilosa revolución cuántica, le otorga más credibilidad. Al fin y al cabo, las culturas —y el discurso científico no es más que una subcultura de la occidentalidad dominante, al decir de Rorty— nunca han sobrevivido gracias a la verdad sino al combustible de la verosimilitud (y de su retórica) que producen y consumen sus propios usufructuarios. Una Verdad que, como el Creador —en la teoría cósmica de Laplace—, no puede formar parte del corpus hipotético de la desclasificación.

El libro de Mar, aun en fecunda discrepancia con mi posición —ni siquiera ya falibilista— sobre lo verdadero, despliega y nutre un espacio posepistemológico muy poco usual, «pos» en el sentido tan poco pretencioso de no reivindicar adscripción ni etiqueta alguna y sí de trabajar colaborativamente con el intenso legado intelectual recibido junto a la voladura argumentada de algunos de sus atajos y horizontes.

Bajo una suculenta erudición que motoriza una paleta de sugerentes gramáticas, de juegos con luces y sombras, de estabilidad nomádica que no impide una sólida posición enunciativa en desplazamiento y escaramuza constantes, dotada de la caducidad inevitable de una conciencia deconstructiva nunca agotable ni agotadora, la autora —en su afán desterritorializador, pero sólo con las armas de nuestro inevitable lenguaje dicotómico— apuesta por la individuación sensible y el matiz frente al individualismo y al exclusivismo atronadores del pensamiento unificante, en la estela de ese *pensamiento-otro* que centrifuga la heterodoxia —una heterodoxia que impide todo descanso incondicional mediante alertas ante alguna involuntaria territorialización— de Mignolo, de Anzaldúa, de Jatibi pero también de Spivak, de Appadurai, de Santos, de Steiner, de Derrida, en suma, una invitación a dejarnos llevar —fuera de los derroteros de la *mainstream*, pero sin perderla de vista— en la deriva artesanal del *tópos* que inspira la filosofía de la diferencia, justamente el lugar que nos permite disfrutar la complicidad de un irrenunciable pluralismo. Un pluralismo, entonces, también procurado por placer. La autora lo resumirá con un hermoso cálculo: «Qué difícil el pluralismo. Ser uno y varios».

Los excesos y daños materiales del pasado siglo, y de la colonización occidental previa, se han potenciado en el presente. Aun así, el imaginario simbólico de los sujetos salió mucho peor parado, ya que —como decía Deleuze— lo más desolador de nuestro tiempo es la inflación de proposiciones sin interés alguno. Antes que continuar hipotecando el patrimonio económico, democrático y cultural de las futuras generaciones, las iniciativas emprendidas por los movimientos sociales solidarios que comparten sensibilidad «devolucionaria» y, por qué no, una voluntad de devolución acompañada de un nuevo utilitarismo (eutópico) exento de individualismo, proponen que nos hagamos cargo, nosotros mismos, del pago de esa deuda. Mas, para ello, no se imponen solamente cambios políticos y económicos en los agonizantes Estados-nación sino, sobre todo, un nuevo modo de relacionarnos con el universo físico y simbólico que nos rodea; en suma, un profundo cambio cultural posnacional, transversal, contrahegemónico y sensible con lo que reste de la mejor tradición de las culturas, ya en irreversible disolución. Y este cambio no será posible sin diseminar un librepensamiento disipativo, contagioso, como el que anima y practica Mar Llera.

Con este trabajo, liberado de los corsés habituales del *establishment* académico, los estudiosos de la cultura y de la transcultura estamos de enhorabuena, pues recibimos un riquísimo espacio de reflexión lleno de matices, denuncias, irreverencias e invitaciones a una interlocución ilimitada.

ANTONIO GARCÍA GUTIÉRREZ
Catedrático de la Universidad de Sevilla
Invierno de 2012

El peligroso oficio de pensar. Notas para un prefacio

No casualmente, desde la década de los ochenta, la capacidad de creación, el gobierno de los recursos informativos, es uno de los factores determinantes que condicionan la presencia y configuración de las diferentes culturas locales en el escenario de convergencia de los sistemas y medios de comunicación electrónicos. La proyección económica y el nivel de desarrollo de las diferentes economías en la nueva sociedad del conocimiento vienen así prefigurándose, a escala global, como un problema de lucha por el código. De ahí que el estudio de las características y los contornos de la nueva sociedad de la información, considerando el principio de centralidad de la mediación simbólica, constituya una tarea prioritaria para campos científicos como la Economía y, desde luego, para las propias Ciencias de la Comunicación.

Cuando en la era de las redes globales de información y conocimiento las políticas culturales cumplen una función estratégica como recurso con relación al proceso general de desarrollo, parece lógico pensar la importancia que adquiere todo análisis y concepción, por teórica que ésta sea, de los procesos de mediación social. De un modo u otro contribuimos con ello a dar forma y, al tiempo, determinamos el marco global de las transformaciones mundiales en curso, más aún en un tiempo de mudanza e inestabilidad como el que vivimos. Migraciones, procesos de aculturación, hibridaciones, dinámicas reversivas e identitarias, nuevas direcciones y agendas, lógicas de desterritorialización y reterritorialización aceleradas, la alteridad, la explosión de la diversidad cultural y su negación, los nuevos consumos creativos, y un largo etcétera de nuevos modos y formas de reproducción cultural creativa nos informan de una nueva dinámica social ampliada, que exige del analista —al menos intelectualmente— una nueva mirada nómada. Así lo apuntábamos al analizar las formas de producción y consumo cultural mediatizadas en grandes centros urbanos como Londres, Madrid o Los Ángeles (Retis/Sierra, 2011). Pues, de hecho, las fusiones empresariales en el campo de la información y la comunicación pública, que están definiendo las formas de integración social de las nuevas tecnologías digitales como servosistemas productivos del *nuevo espíritu del capitalismo*, plantean hoy cuestiones originales nunca antes conocidas, que comprenden, a la vez, diversas realidades políticas, culturales y económicas, más allá de las visiones dualistas y delimitadas al uso sobre las implicaciones estructurales de la nueva cultura mediática.

En los últimos años observamos, sin embargo, cómo el desarrollo de estructuras informativas y mercados culturales emergentes está alterando de forma significativa la organización del sector de la comunicación y la cultura sin que, de momento, la investigación, y menos aún los responsables públicos, aborden las complejas consecuencias de la actual dinámica del mercado, en especial en regiones vulnerables y periféricas como América Latina, y en general, aun con matices, en el espacio cultural iberoamericano. El análisis comparado de las políticas nacionales e internacionales de implantación de las redes telemáticas y la crítica del impacto que estas transformacio-

nes están teniendo en las esferas *micro* de los espacios y sistemas institucionales de organización social, así como las implicaciones epistémicas de pensar las redes y la transversalidad informativa a partir de nuevas bases científicas, no ocupan el interés que se merecen de parte de la comunidad académica, entre otras razones por la falta de estructuración supranacional del campo científico, y su baja potencia y poder de impugnación y cuestionamiento crítico de la realidad de la globalización informativa. Sabemos que Iberoamérica, el espacio regional de referencia de nuestras culturas mestizas y subalternas, es en verdad el único ámbito desde el que, sin duda, se pueden ofrecer criterios consistentes de evaluación, basados en una ética responsable de la comunicación dialógica, ante el actual desarrollo de los nuevos medios de interacción social y de codificación que experimentan nuestras culturas. Pero seguimos anclados en la rutina impenitente —como diría Jesús Ibáñez— del pensamiento sedentario característico de la razón cartesiana. Con excepciones, claro está. El libro, por ejemplo, de la profesora Llera Llorente representa uno de estos casos incómodos de pensamiento intempestivo. Su obra nos aporta un anclaje en la línea creativa de observación y ruptura transversal de la poscolonialidad que instaura, en palabras de Bauman, la nueva modernidad líquida, un horizonte de transformaciones históricas que otros hemos convenido en denominar capitalismo cognitivo. Hablamos, claro está, del pensamiento mestizo, de la hibridación epistémica, propia de la tradición sociocrítica latinoamericana, de un pensamiento emancipador acostumbrado a representar y proceder con la aporía y el universo contradictorio y paradójico de lo uno y distinto. Quizás por ello, como antes otros visualizaran productivamente, el oficio de comunicador o comunicólogo fue repensado a partir de los setenta como la compleja labor de un interminable ejercicio de escritura y borrado, de palimpsesto o, mejor aún, de traducción de lo no totalmente representable o reproducible, como por ejemplo los silencios. En un tiempo difuso, estriado y fragmentario por nuevas formas de trabajo que apuntan la emergencia de nuevos problemas sustantivos sobre la política de la representación y, materialmente, las formas contemporáneas de actividad productiva del trabajo inmaterial en la nueva economía de la innovación, volver a esta noción dúctil y rizomática, a lo Serres, se torna, desde luego, del todo pertinente. Quizás por ello, tal como nos inspira la autora, si la casa y construcción de lo blanco y moderno occidental nos protege, coloniza y reconforta, es el momento de experimentar la aventura imaginativa de lo indígena y mestizo, de lo marginal y negado, para contribuir a la potencia de la vida que nos permita nuevos desarrollos de la ciencia y del habitar humanos.

Hace años que los colegas al otro lado del Atlántico nos demostraron que las posibilidades subversivas de la diversidad en la lucha por el código constituye un poderoso dispositivo de reconstrucción *alterativa* que nos obliga a repensar la genealogía de las mediaciones. Pues la era de la copia, nuestro tiempo del montaje o bricolaje cultural, cultiva, justamente, la ruptura de los hábitos, el reconocimiento de los orígenes inestables como fuente de valor y producción de lo nuevo, como la política, en fin, de la estrategia de circulación y extensión de la lógica de los límites. Hoy más que nunca en toda la historia de la modernidad, el momento del acontecimiento como ruptura del universo estable de la representación prefigura, así, el punto de anclaje de todo saber sobre el cambio social. En la era de las multitudes inteligentes, no es posible pensar a contracorriente si no abandonamos la zona de confort teórico, contrario al espíritu crítico, en virtud de las nuevas miradas trans/formadoras, trans/disciplinares, trans/mediadas y trans/culturales, propias de las formas de creación y vida de nuestro universo hiperconectado. En palabras de la profesora Llera Llorente, debemos comenzar a cartografiar el

presente de estos mapas de nocturnidad, más allá de dicotomías convencionales, asumiendo las dinámicas aporéticas y el trabajo sobre el acontecer en nuestras formas de proyección y representación del pensamiento, y más allá aún —añadiríamos nosotros— con toda su radicalidad, como sugiere Žižek, la propia negación de Antígona.

Deconstrucción del etnocentrismo programado política y antes teóricamente por el discurso del choque de civilizaciones, el presente ensayo es un magistral empeño de arriesgar este tránsito y aventurar alternativas liberadoras. No sólo porque participa de un radical cuestionamiento de la lógica y limitaciones de la crítica obliterada por el nominalismo representacional —citando aquí la crítica epistémica de García Gutiérrez en contra del afán clasificatorio y categorial de la herencia cartesiana, sea de los discípulos de Otlet o de Saint-Simon—, sino porque, además, por ende, apunta y se atreve a vislumbrar vías de fuga y lecturas laterales, oblicuas y/o paródicas, para un pensamiento otro, comenzando por la crítica a los propios Estudios Culturales que, hoy por hoy —en palabras de la profesora Llera Llorente—, «están separando el análisis de la cultura del cambio social y político. La corriente más amplia ha adoptado una especie de nihilismo aristocrático: no se atreve a distinguir la vida social de sus simulaciones y pretende cubrir las deficiencias con apelaciones a Gramsci o al postestructuralismo. Ya no se denuncia; ahora se interpreta, se lee, se deconstruye y se aplaude la cultura de masas. El problema no es que se analicen cuestiones banales, sino que esos análisis son banales». Por ello es necesario insistir en reconectar, como advirtieran Williams y Stuart Hall, la cultura y la política, la economía y la comunicación, o la identidad y las transformaciones históricas, si de revitalizar la imaginación sociológica se trata. No hablamos, como puede colegir el lector, de un retorno a lo reprimido o pasado, sino, antes bien, de asumir en su radicalidad el problema de la diferencia, de comenzar a explorar con fruición el mosaico de identidades, los flujos descentrados y las nuevas modalidades de proyección del ser y la potencia creativa de los mundos de vida, a partir de la necesaria ruptura epistemológica con el eurocentrismo, *deswesternizando* la teoría de la mediación, el análisis cultural y sociopolítico, a fin de reconectar el pensamiento para el cambio social con la vida, con la potencia insurgente de los *saberes* y *sabores* inmanentes de lo procomún. Pues somos *sabedores* de que ya no es posible la ficción del pensamiento, tras la dialéctica de la Ilustración, sin una reflexión sobre la modernidad negada y resistida desde el Sur y desde abajo, desde los márgenes y las esquinas. Tarea nada fácil, sobre todo en tiempos de repliegue y cuestionamiento de lo público y lo común.

Vivimos una lucha y apropiación biopolítica de los códigos que, cuanto menos, debe hacernos cuestionar protocolos y modelos de organización del conocimiento. Y ello pasa por replantear incluso el estatuto de la universidad. No es casual que la autora apunte, en sus páginas, el reto de los conocimientos emergentes negados por la racionalidad expansiva e instrumental de la destrucción creativa a partir de experiencias como la Universidad Indígena en Venezuela, de la que el Departamento de Periodismo I de la Universidad de Sevilla, la autora y el citado profesor García Gutiérrez han participado activamente con su compromiso. El recuerdo indeleble de la emoción y los conocimientos vividos inspira en el libro no sólo la experiencia liberadora del movimiento de nuevas universidades populares de los pueblos indígenas en Latinoamérica, sino también la voluntad de apertura que, como el nuevo constitucionalismo de Bolivia, alimenta esperanzas y utopías, nuevas vetas y miradas a la ley, a las ciencias jurídicas, y desde luego a los saberes instituidos en un tiempo que, como advierte Boaventura de Sousa Santos, comienza después de Foucault a operar una vasta estrategia de descolonización para

superar el abismo epistémico de lo obliterado, invisible y/o cosificante, más allá de los residuos tóxicos del positivismo heredado de la modernidad industrial.

En otras palabras, reactualizar el pensamiento crítico, negativo y emancipador que autores como Fals Borda nos legaron en pro de una sociología de las emergencias, reto que la comunicología ha de asumir como programa alternativo de investigación, hoy más que nunca significa comprender el nuevo/viejo y conocido topo de la historia, ahora con minúsculas, cultivando la cultura y la diferencia, la distancia y el cruce de fronteras, tanto como la mixtura de las formas de representación del conocimiento, experimentando con el género del ensayo, la crónica y la formalización científica, y los lenguajes visuales. Se trata no de otra cosa, sino de procurar transitar con la riqueza de una mirada otra. Producir Ciencia con Pasión, Ciencia y/en/por/con CON/ciencia, como recomendara Morin. Y a fe cierta que la profesora Llera Llorente lo ha procurado aun a riesgo de la crítica. Pues ha aprendido a pensar negro sobre blanco, en blanco cuando había que fijar la estructura escrita de la mancha sobre la tela de la pantalla, siempre a contracorriente, diferente entre iguales, o, como le gusta a Sabina, como el pirata cojo de pata de palo, comunista en Las Vegas, abogado en el *Titanic*, flautista en Hamelin, insumiso en el cielo o dueño de un cabaret, siempre en la línea del contraste y oposición creativa, pues ésta es la esencia del pensamiento intempestivo o —como diría Foucault— del saber antiestratégico.

Quienes pensamos que teorizar sobre la comunicación es algo más que pensar las mediaciones si en el trasfondo de las mismas se proyecta el cambio social, debemos por lo mismo procurar —de acuerdo con Benjamin— interpretar los restos y ruinas de la historia y la modernidad. Las páginas que tiene el lector ante sí son un magistral ejemplo de reflexividad sobre lo diverso y la creatividad cultural que asume la radicalidad de la diferencia problematizando —como lo hacen Quijano y Escobar— las representaciones al uso de las culturas subalternas. Un libro, en fin, parafraseando a Robinson, que nos enseña el arte de la resistencia. Un peligroso documento público que puede resultar nocivo para la salud y el confort del lector, pues, en los tiempos que corren, el ilusionismo, el oficio de pensar tiende a estar proscrito, o prescritas las líneas de lo decible y representable. Nada que ver con la pasión que transpira el sentido de las ideas vertidas en sus páginas. Y ya sabemos que el pensamiento, como el deseo, son peligrosos: el difícil arte del funambulista que la autora, una vez más, ha preferido recorrer en solitario sobre los hombros de gigantes. Sólo así la humanidad, los otros, podremos caminar por las alamedas de la libertad.

Fuentes

- RICHARD, Nelly (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile: Universidad Arcis.
- RETIS, Jessica / SIERRA, Francisco (2011). «Rethinking Latin American Communicology in the Age of Nomad Culture», *Westminster Papers in Communication and Culture. Re-visiting Latin American Cultural and Media Studies*, vol. 8, Issue 1, junio.
- SIERRA, Francisco / MORENO, Francisco Javier / DEL VALLE, Carlos (2011). *Cultura latina y sociedad de la información*, Barcelona: Gedisa.

FRANCISCO SIERRA CABALLERO
Profesor titular de la Universidad de Sevilla
Sevilla, 8 de marzo de 2012

Nos-otros

Cuando hace ya más de una década iniciamos la exploración de la diversidad cultural para comprender y gestionar mejor los retos del multiculturalismo, partíamos de presupuestos «políticamente correctos» y «conservadoramente progresistas»: sí a la diferencia, a un *relativo relativismo* cultural, a la interculturalidad y a los *otros*; no a los esencialismos, a la reificación de las culturas y al dogmatismo etnocentrista.

No obstante, poco a poco fuimos comprendiendo que tal proceder no era más que el reverso de la moneda: *otra* manera de expresar *lo mismo*, otra manera de equivocarnos. En nuestro país, el discurso público ha pasado del monologismo al dialogismo, del Todo a la Nada, del absolutismo integrista a un relativismo autodisolvente, y ahora trata de compatibilizar la afirmación de las identidades con la exacerbación de las diferencias. Sin embargo, hemos de reconocer que estamos siempre regresando al punto de partida, que nuestro esfuerzo es pretencioso y vano. Los complicados circuitos institucionales y socioculturales que orientan nuestras reflexiones nos conducen finalmente a lugares comunes y proposiciones axiomáticas. Por otra parte, reaparecen en nuestros discursos los temibles fantasmas del pasado: hoy vuelve el dogmatismo —más fuerte que nunca, porque ahora viene disfrazado de tolerancia—, renacen las imposiciones —esta vez de la mano de la libertad... de mercado—, prosigue el colonialismo, aunque ahora dentro de nuestras propias fronteras —por ejemplo, con los inmigrantes. Nos cuesta entender. Apenas atisbamos un haz de lucidez y tratamos de aferrarlo, en un afán no sólo imposible, sino además contraproducente: lo encerramos en moldes conceptuales y lo hacemos desaparecer.

De hecho, la apología de las diferencias no sólo caracteriza las políticas más aperturistas, sino también las más xenófobas y neofascistas; el relativismo tiende a absolutizarse en una autocontradicción performativa que lo disuelve al mismo tiempo que lo constituye. Además, *nos-otros* somos *otros* no sólo respecto de los demás, sino incluso respecto de nosotros mismos, pues toda cultura es constitutivamente intercultural. En este escenario existen muchos tipos de esencialismos y hay que reconocer que algunos desempeñan un papel estratégico en la lucha contra la hegemonía. En cuanto a la deriva etnocéntrica debemos admitir que no parece posible ninguna afirmación identitaria sin alguna dosis de etnocentrismo, y que esta orientación resulta a un tiempo excluyente e inclusiva, pues posibilita la integración imprescindible para la supervivencia de cualquier comunidad sociocultural. En lo que concierne al régimen discursivo acerca de la alteridad es preciso advertir que toda representación reifica y tergiversa; por consiguiente, informar sobre culturas distintas a la propia es necesariamente deformar y la alternativa deviene, o bien la ignorancia, o bien la deconstrucción de todas las construcciones culturales.

La realidad nos está conduciendo, en definitiva, a tomar conciencia de aquello que la Modernidad expresó hace ya varios siglos como dialéctica de opuestos y que

la Posmodernidad ha entendido como oposición, no sólo a la dialéctica, sino a cualquier otro sistema de pensamiento. No podemos afirmar sin negar, decir sin desdeñar y contradecir, hacer sin deshacer, progresar sin conservar o conservar sin progresar..., pues todo paso hacia adelante en la ardua tarea de reducir la complejidad, multiplica esa complejidad en nuevos niveles que emergen precisamente de los mismos mecanismos que han permitido el control de los anteriores.

Este libro teje y desteje múltiples planteamientos de esta índole, hasta concluir que todos —también nosotros en estas páginas— reproducimos los mismos defectos epistemológicos y metodológicos, teóricos y prácticos, psico-sociológicos y culturales que criticamos: caemos en autocontradicciones performativas. Y hemos de reconocerlo con más autenticidad que modestia, porque no son sólo defectos sistémico-estructurales: son defectos inherentes a la condición humana y a sus capacidades cognitivas, aunque el mero hecho de tomar conciencia de estos límites sea ya un modo de superarlos. Nuestro compañero y amigo Antonio García Gutiérrez lo ha expresado con extraña belleza y controvertida lucidez en su obra *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*: «Trabajar con la contradicción como recurso epistemológico de primer orden implica situarse en la frontera del conocimiento, justamente para erradicarla como obstáculo» (G.^a Gutiérrez, 2007: 9).

He aquí el carácter de las indagaciones que hemos llevado a cabo en torno a lo que parece *Blanco, negro y todo lo contrario*, con el propósito de *Interpretar el laberinto de las culturas*. Evidentemente, este título no postula connotaciones racistas, ni sugiere la primacía de *lo blanco*; lo que significa es la necesidad de superar la lógica dicotómica que ha servido durante mucho tiempo como herramienta para entender las sociedades y sus culturas. Sin negar la utilidad propedéutica de tales contrastes en la organización del pensamiento y la clasificación de los datos, denunciaremos el carácter limitado de cualquier planteamiento basado en las oposiciones habituales: blanco *vs.* negro, élite *vs.* masa, espíritu *vs.* materia, actor *vs.* sistema, universal *vs.* particular... Porque es cierto que «conocemos mediante una acción clasificatoria» (G.^a Gutiérrez, 2007: 5), pero clasificar es también «ocultar conocimiento»: urge *desclasificar* para acceder a la información ocultada por los intereses del poder y la violencia lógica. Así pues, cabe pensar *en blanco y negro*, a través de contrastes y diferencias, de contrariedades y contradicciones..., pero podemos y debemos pensar también de otra manera, de un modo alternativo, no dicotómico. Así, procuramos reflejar las ambivalencias inherentes a todo fenómeno cultural en un discurso académico que conlleva múltiples paradojas, a veces sutiles inconsistencias, ya que nadie puede ser deconstruccionista sin contradecirse, ni exaltar la diferencia sin presuponer la unidad. Hemos de confesar que nuestros intentos de romper netamente con el pensamiento pasado resultan fallidos, pues una y otra vez reproducimos el sistema donde adquieren sentido y vigencia. No porque estemos atrapados irremisiblemente en nuestras construcciones lógicas o culturales, sino porque salir de ellas era algo previsible: el utillaje que se empleó en su formación, puede emplearse también en su derribo. Y cuando decimos innovar es porque no advertimos la riqueza de las obras de quienes nos han precedido.

Desde estas premisas, nuestro texto se propone abordar las dicotomías tópicas en el ámbito cultural para observar la tensión que provocan y reinterpretarlas desde una perspectiva más ajustada a la complejidad de lo real. Así, conjugamos propuestas idealistas y materialistas, funcionalistas, críticas y (eco)sistémicas. Trata-

mos de políticas de la igualdad formal y de la igualdad socioeconómica, que en el fondo son —paradójicamente— políticas de la diferencia. A la diferencia oponemos el pluralismo. La filosofía liberal nos permitirá entender el comunitarismo inherente a las iniciativas multiculturales, sin olvidar la interculturalidad. Advertiremos que el integrismo puede hallarse tanto en posturas centralistas como regionalistas. Abogaremos por identidades nómadas y fluidas, destacando su carácter construido y performativo, pero reconoceremos también el papel de los esencialismos en la lucha por la autoafirmación colectiva y la redistribución del poder. O descubriremos que el nomadismo puede constituir un privilegio, sólo al alcance de las élites. Además, admitiremos la necesidad de la certeza como fundamento psicociológico de toda construcción cultural y como horizonte imprescindible de cualquier indagación crítica. Por otra parte, denunciaremos la realidad contemporánea allí donde la acción de distintas formas de fanatismo redefine a las sociedades que se autodenominan democrático-liberales, poniendo de manifiesto el condicionamiento recíproco entre nuestro sistema y su entorno. Porque estamos intentando controlar la complejidad externa haciéndonos nosotros mismos cada vez más complejos, incoherentes y contradictorios. Y tratamos de aprehender, de *domesticar* la diferencia, auto-diferenciándonos y fragmentándonos.

En esta dinámica intervienen procesos de comunicación/incomunicación inter- e intracultural; veremos que no son tan distintos. Entran en juego élites y masas, o mejor: representaciones populares, reivindicaciones subalternas, resistencias y subversión; hegemonía, imperialismo y estrategias descolonizadoras. La tensión entre el etnocentrismo y lo que podríamos llamar etno-relativismo está hoy más viva que nunca y no parece admitir resolución. Las prácticas occidentales de representación del «otro» continúan reproduciendo de un modo cada vez más sutil esquemas dicotómicos y jerárquicos que diferencian a los pueblos sin historia de los pueblos autobiográficos; a los hombres «primitivos», de los «desarrollados»; a quienes dan la impresión de carecer de autoconciencia, de aquellos que no sólo son capaces de reflexionar sobre sí mismos, sino también sobre los demás, desde una perspectiva crítica y autocrítica. Incluso la metodología académica (la nuestra, la que estas páginas vertebran) «refleja los discursos dominantes acerca de la diferencia cultural y de las relaciones sociales con *el otro*, distinguiéndose por su especificidad y por su posicionamiento sociológico, tipificado en el antropólogo blanco, varón de clase media procedente del primer mundo. La mirada del académico es *voyerista* y jerárquica de un modo particularmente insidioso, porque se enmascara como ciencia» (Hyndman, 2000: 18-19).

Subrayar la dimensión laberíntica del extenso ámbito de la cultura impele, pues, a la autocrítica, a rehacer y deshacer los distintos discursos —ajenos y propios— en torno a lo cultural, advirtiendo su intrínseca polivalencia, advirtiendo que siempre negamos de alguna manera aquello que afirmamos y viceversa, reconociendo que reproducimos los mismos defectos que criticamos. Con tal propósito, la obra que estamos presentando constituye un ambicioso proyecto de deconstrucción de las concepciones más tópicas sobre la(s) cultura(s). Aspiramos a desglosar la siguiente disyuntiva, condensada de un modo ilustrativo aunque quizá desconcertante: *pensar en plural o la cultura como tautología*. Deseamos motivar la reflexión en torno a las paradojas, contradicciones, incongruencias, incompatibilidades e inconmensurabilidades (obsérvese que aquí no cabe la sinonimia) en la base de cualquier construcción sociocultural. Pues no sólo somos capaces de pensar mu-

chas cosas y de muchos modos distintos, sino que la acción de «pensar» puede significar algo diferente en las diferentes culturas. Además, la diferencia no se ubica más allá de cada circunscripción cultural, sino en su propio seno: cualquier alternativa enlaza con posibilidades inherentes al propio universo simbólico en una dinámica cuasi tautológica.

Pensar en plural es una meta que posee una pluralidad de significados. Por una parte, invita a atender a la diversidad cultural en todas sus acepciones: culturas diversas y diversas formas de entender la cultura, culturas étnicas o nacionales, estatales o comunitarias, de género o de generación, culturas basadas en la producción, la distribución o el consumo, culturas *reales* y *virtuales* —o ciberculturales—, sustantivas o adjetivas... Culturas —en definitiva— diversas, distintas, diferentes y desiguales; es decir: expresiones del pluralismo, reflejo de las jerarquías y los criterios preferenciales de quienes ostentan el poder, encarnación de la incommensurable singularidad de cada identidad o consecuencia de las asimetrías en el acceso a los recursos y las oportunidades de afirmación simbólica, en la economía política de la actancialidad discursiva. Estos cuatro atributos admiten, además, todo tipo de combinaciones: hay diferencias diversas y diferencias desiguales, desigualdades diferentes, desigualdades basadas en la distinción y diferencias bien distintas dependiendo de cómo se articulen, complementen o contrapongan las múltiples dinámicas que acabamos de mencionar. El problema no es sólo «cómo reconocer las *diferencias*, cómo corregir las *desigualdades* y cómo *conectar* a las mayorías a las redes globalizadas. [...] El problema es averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura.com» (García Canclini, 2004: 14).

Pensar en plural significa también ser capaces del *pluralismo lógico* al que alude G.^a Gutiérrez en su citada obra. Reconocer que no existe un único modelo de racionalidad, que es posible esgrimir *distintas razones* (Llera, 2008) para justificar la propia forma de vivir, de pensar, de actuar... y para construir una esfera pública donde participen democráticamente todos los actores sociales. Que «hemos tenido éxito y hemos fallado exactamente por la misma razón» (Wojciechowski), que «no sabemos si sabemos; [...] ni siquiera sabemos qué sea saber» (Metrodoro de Chio) y que «lo bien conocido, precisamente por bien conocido, no es conocido» (Hegel), como ilustra Edgar Morin (1999: 13) al inicio de su tercer volumen de *El método* sobre *El conocimiento del conocimiento*.

A este respecto es preciso un matiz: pluralismo no es para nosotros sinónimo de *pluralidad*. Giovanni Sartori lo dejó bien claro en un escrito tan polémico como malinterpretado, tan xenófobo como defensor de la integración de los «diferentes»: *La sociedad multiétnica*. Al tratar en la primera parte de *Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, aboga por una sociedad abierta, pero no hasta el punto de la autodestrucción: «Pluralismo no es *ser plurales*. Y si confundimos los dos conceptos, entonces colocamos juntos [...] una fragmentación tribal (África), un sistema de castas (India) y también [...] la existencia conforme al estamento del orden medieval» (Sartori, 2001a: 29). Convertir la pluralidad en pluralismo exige reconocer un denominador común, un marco formal, un esquema procedimental, un área de comunicación (inter- o trans-), aunque ésta pueda reducirse a su mínima expresión —por ejemplo, a un consenso sobre la conveniencia de abrir espacios al disenso, a la crítica, a la contestación; o a un acuerdo acerca de la posibilidad del desacuerdo. El

pensar sobre el cual este libro *piensa* está estrechamente vinculado al pluralismo que exige el respeto a la diferencia y la diversidad culturales: indudablemente, como objetos, pero también como marcos de posibilidad del pensamiento; como instrumentos de categorización, crítica y deconstrucción; escenarios del juego hermenéutico, horizonte de recepción y plasmación práctica de las ideas. Se trata de pensar en plural las culturas, desde ellas y para ellas; con ellas, contra ellas; en su seno, en sus intersticios, en sus márgenes; en sus lógicas y creencias; en sus discursos y proyectos; su hablar y su callar; su decir y su hacer.

A partir de este mismo horizonte, con la misma actitud de «clarificadora problematización» epistemológica, analizamos *la cultura como tautología*. La expresión podría interpretarse en un sentido opuesto a *pensar en plural*, pero ambas frases deben considerarse complementarias, pues el carácter tautológico de toda cultura constituye una paradójica expresión del pluralismo lógico. Cualquier universo cultural contiene una gran variedad de alternativas que permiten trascender sus fronteras y conectarlo con otros universos diferentes. Asimismo, toda observación participante en la vida de una comunidad cultural manifiesta y oculta sus propios límites; comprenderlos significa advertir que el código de cualquier narrativa etnográfica reproduce las pautas inevitablemente etnocéntricas de sus narradores, que *la alteridad* se halla entre *nos-otros*, que no hace falta salir de nuestro mundo para hallar *otras* formas de vivir y de ser, y que el mejor modo de entender a los demás consiste en entendernos primero a nosotros mismos (Llera, 2006). En definitiva, se trata de descubrir que el plural arraiga en el seno de cualquier cultura, incluso de las más dogmáticas e intolerantes, y que basta profundizar en ellas para extraer la enriquecedora savia de la diversidad. Rescatar los gérmenes de la subalternidad no es, por tanto, reproducir de un modo todavía más sutil las ambiciones imperialistas —como se ha reprochado a los estudios poscoloniales. El hecho de que todas las corrientes antropológicas —incluidas las más contestatarias— puedan fundamentarse sobre conceptos fraguados en Occidente no sólo revela su potencial dominador, sino también *todo lo contrario*: manifiesta que cualquier identidad es constitutivamente diferencial. Y hablar de tautologías supone hablar de dinámicas de reproducción autopoietica que al repetir lo mismo propician la auto-diferenciación, pues toda identidad se actualiza en un proceso de identificación que es performativo y re-emplaza un modo de ser; es decir, lo reconstituye en un emplazamiento diferente (Vázquez Medel, 2000).

Todo esto podría plantearse en abstracto, como un interesante juego lógico; no faltan ejercicios de ese tipo en la literatura académica. Pero nosotros hemos preferido descender a textos concretos: verbales y reales, escritos en los grafos de la vida social, política, económica, textual, audiovisual... Por eso, los distintos capítulos serán ilustrados mediante análisis de casos concretos que evidencian las problemáticas anteriormente expuestas desde una perspectiva teórico-conceptual.

Se examinarán las consecuencias de la transformación tecno-capitalista del mundo y se descubrirá que ninguna comunidad etnocultural —por fuerte que sea su vínculo con la tradición— puede permanecer indiferente, aunque lo desee: para seguir siendo lo que es debe adaptarse o resistir, acomodarse o rebelarse, pero en cualquier caso ha de contar con las demás. Nadie puede ser quien es sin *los otros*, lo cual pone de relieve el carácter transaccional de toda identidad etnocultural. Además, la alteridad constituye la identidad, de tal manera que cualquier cons-

trucción del segundo término exige la deconstrucción del primero y viceversa: las diversas subjetividades se conforman recíprocamente en un interminable juego de espejos, en una fractalidad donde no es posible deslindar con nitidez lo propio y lo ajeno, aunque esté prohibido confundirlos, pues la supresión de sus diferencias significaría la disolución de las identidades implicadas. Por eso, describir un universo cultural no es únicamente reconocer los emblemas que particularizan a una comunidad, que la expresan y escenifican; hay que examinar los complejos procesos semiótico-discursivos donde se teje el entramado de un determinado *nosotros*, en diálogo pero también en confrontación con *los otros*. Toda cultura lucha por el poder sobre las palabras y las imágenes que la representan, aunque no lo haga abiertamente. Y cada vez que sus integrantes reaccionan ante los reflejos que se les ofrecen acerca de sí mismos, confirman o corrigen, ratifican o desmienten esos bosquejos identitarios. En este sentido, la observación etnográfica ha demostrado la ambivalencia de los procesos de comunicación intra- e intercultural, la dependencia entre la interacción simbólica en el seno del *ingroup* y las relaciones que se mantienen con el *outgroup*. Aunque esta mediación se produzca de forma problemática y llegue a provocar un conflicto, un *impasse* comunicativo, la experiencia demuestra que también *la incomunicación comunica*.

Así pues, trataremos de abarcar con nuestra mirada este abigarrado y desconcertante panorama con el objeto de reconocer su complejidad y no suavizar sus tensiones; así lo exige nuestra voluntad de lucidez y de justicia social. Como venimos apuntando, plantearemos nociones que no sólo responden a la realidad, sino que la construyen. La diferencia focalizará nuestra atención: la afirmaremos y la disolveremos, dada su confluencia con la desigualdad. Citaremos a quienes defienden una diferencia irreducible, pero abandonaremos sus entretenidos juegos lógicos para hablar de un mundo —el nuestro— donde «diferente» significa rechazo. Y trataremos de recuperar una igualdad no homogeneizadora: «Convencidos de que las integraciones románticas de los nacionalismos son tan precarias y peligrosas como las integraciones neoclásicas del racionalismo hegeliano o de los marxismos compactos, nos negamos a admitir, sin embargo, que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad» (García Canclini, 1989: 25).

Vamos a aproximarnos al estudio de la cultura, sabiendo que ya en el punto de partida empiezan los problemas: ¿qué cultura?, ¿la de quién? El singular no parece adecuado. ¿Desde qué perspectiva la interpretaremos? ¿Desde la nuestra, retroalimentando narcisistamente lo que queremos definir con aquello que somos?, ¿o desde la ajena, en una «virtuosa» *alienación*, tan loable como imposible? Reflexionaremos a partir de nuestro particular emplazamiento y al hacerlo lo estaremos reafirmando. Seremos —sin lugar a dudas— etno/egocéntricos, pero procuraremos corregir en la medida de nuestras posibilidades esta tendencia, abriéndonos hacia el exterior. Como los posmodernos, tejeremos y desharemos a cada instante lo tejido, saltaremos de autor en autor, de perspectiva en perspectiva. Daremos voz conjuntamente a pensadores que quizá nunca habían pensado compartir mesa: Habermas y Foucault, Sartori y Derrida, Taylor y Kymlicka... Les obligaremos a entenderse. Y —claro está— les induciremos al malentendido, pues nada de lo que digamos acerca de ellos será exacto. Afortunadamente, gozamos de legitimidad,

porque ningún discurso se reduce a la intencionalidad de su autor y tenemos derecho a trabajar con las ideas que suponemos de otros... aunque quizá sean nuestras.

También destacaremos el concepto de identidad, tan estrechamente ligado al de cultura. Nos preguntaremos por qué y para qué generamos identidades o las poseemos: hasta qué punto las forjamos y hasta qué punto nos vienen dadas. Intentaremos dilucidar si es posible que se comuniquen sujetos con identidades diferentes o si es posible que no se comuniquen, porque quizá lo segundo sea más impensable que lo primero. De la comunicación diremos muchas cosas: primero, que no podemos no comunicar y después, que no podemos comunicar plenamente, que tergiversamos. Y que los cortocircuitos comunicativos no son la excepción, son la norma. Nuestra sociedad vive de ellos: guerras, conflictos, discusiones... pero también versiones, traducciones o interpretaciones. Todo es a un tiempo comunicación e incomunicación, de un modo no sólo dialéctico sino también complejo, en un sentido retroalimentativo y recursivo.

Para expresar tantas y tales paradojas —contradicciones a veces no sólo aparentes, sino insolubles, fruto de la incompatibilidad, la inconmensurabilidad o el diferir de las diferencias— hemos confeccionado un índice que pretende interpelear al lector. En una actitud lúdica —no trivial— nos divertiremos abriendo interrogantes que pongan en cuestión nuestras artificiales certezas: «Etnocentrismo: ¿inevitable o imprescindible?», —«Traducción: ¿interminable, imposible o... inde-seable?»—; jugaremos con las variadas acepciones de un concepto —«Diferencias desiguales», «Comunicación [...] cultural»—; invertiremos los términos de ciertos tópicos académicos —«Universalismos particularistas y viceversa»; sustantivaremos la acción —«Identificar la identidad»—; matizaremos el alcance de fenómenos que a veces se aceptan sin escrúpulos —«Desarrollo cultural & Co.»—; advertiremos aporías —«La teoría de la práctica»—, bucles recursivos y aparentes tautologías —«La comprensión de la comprensión»... En definitiva, afirmaremos la posibilidad de una amplia variedad de interpretaciones respecto de cada núcleo temático, señalando por ejemplo que la «Materialización del Espíritu» es hoy la mercantilización de la cultura, y que máximas como «La cultura es de todos» han significado a la vez la democratización y la instrumentalización de lo cultural.

El orden del desorden

Qué difícil, el pluralismo. Ser uno y varios. El *nosotros* siente el complejo de su pequeñez y tiende a autoafirmarse a costa de sí mismo: del *otros* que *nos* constituye como primera persona en un plural desafiante. ¿Por qué cuesta tanto admitirlo? Que el singular es siempre un momento, un punto de apoyo, imprescindible pero precario en la dinámica reticular de la convivencia. Que se constituye como nodo y como intersticio, en la tensión de estar ahí, en medio de no se sabe qué, de unos polos que se esfuman cuando los aprehendemos: conceptos vanos, fantasmales. La tensión de hacer y deshacer cada palabra, cada pensamiento. La tensión de no darlo nunca por terminado, el oficio de conocer. A él se refieren la primera y la última parte de este libro, a *Pensar en plural* y a reconocer que *La incomunicación comunica*, que la lucidez está en el reconocimiento del límite y en su superación paradójica a través de la aceptación. Mientras tanto, trataremos de analizar esa *Materia-lización del espíritu* (Parte II) que no es sino manufactura, compra-venta, consumo... pero también contestación.

En el inicio, trataremos de discernir el ámbito metodológico-disciplinar en el que arraigan nuestras preguntas y nuestras siempre interrogantes respuestas, con el objetivo de abrir cauces al pensamiento complejo, internamente diversificado; es decir, al pensamiento en plural. No será fácil este esclarecimiento. Porque abordaremos cuestiones antropológicas con herramientas comunicológicas; porque inspirarán nuestro trabajo obras de Sociología, de Teoría Política, de Epistemología; porque los problemas que trataremos serán a la vez etnográficos, filosóficos, políticos, económicos, semióticos, hermenéuticos...

Advertiremos que la demarcación de la «cultura» como área específica de estudio académico es bastante reciente; como tantas veces, responde a los intereses de las élites occidentales —incluso allí donde supuestamente se pone al servicio de comunidades populares no occidentales que frecuentemente no distinguen religión y política, arte e industria, ciencia y creencia. Además de un concepto artificialmente abstraído del conjunto de la realidad social, advertiremos que cualquier cultura es ficticia en el sentido que Clifford Geertz (1992: 28) otorga al término y que remite a la pragmática discursiva. La cultura como tal no existe en ninguna parte —aunque acontece en todas—, escapa a cualquier intento de representación, carece de esencia, no tiene dueño —aunque la codician, le ponen precio, la compran y la venden—, responde a pautas más o menos regladas, pero su expresión desborda constantemente todo cauce formalizado. Ni siquiera es una realidad sustantiva: algunos la reducen a calificativo, le atribuyen una función meramente adjetiva; adverbial, incluso. La cultura no es: se hace, se participa, se manifiesta..., en objetos, sujetos y sistemas; en intersticios, nodos, estados, momentos, espacios y tiempos, símbolos e indicios. De manera siempre precaria, provisional, coyuntural, parcial, condicionada, virtual.

A los innumerables enfoques de lo cultural corresponden incontables objetos, que son sus construcciones correspondientes. Aunque parezcan coincidir en su tema, las diferentes aproximaciones parten de presupuestos variados que interpretan las referencias de un modo particular: cada ángulo de visión muestra una parte de la realidad; es más, la configura retroactivamente, la alimenta y/o corrige, la impugna o fundamenta. Si se adopta una perspectiva semiótica, la cultura aparece como trama de significación; si se emplean técnicas historiográficas, realza su carácter documental; si se incorpora la Sociología, destaca su dimensión identitaria; si se atiende a la política, puede constituir la base de una reivindicación etnológica; si se alude a la Antropología se resaltan las diferencias. Ningún punto de vista debería ostentar el marchamo de la exclusividad; ninguno posee valor absoluto: todos se complementan.

Ahora bien, esa complementariedad es frecuentemente problemática, pues no se puede mirar al Norte y al mismo tiempo al Sur; lo que parece claro respecto de una determinada escala cromática, parece oscuro respecto de otra. No es fácil conciliar las exigencias metodológicas de los diversos enfoques, ni superponer las imágenes que proyectan. Sin embargo, cabe la posibilidad de vertebrar tal variedad si se consideran los niveles lógicos de cada modalidad discursiva: los hay más o menos comprensivos; algunos apenas son capaces de dar razón de sí mismos, mientras otros poseen un significativo potencial meta-sistémico, meta-lógico y metalingüístico, pueden autojustificarse y autocriticarse, hacerse conscientes de su propio emplazamiento, mostrar sus límites y de este modo superarlos. Pueden también imponerse sobre sus opuestos, no dominándolos, sino incorporándolos a su propio bagaje, identificándose con ellos.

Esta obra arranca de la autoconciencia de su emplazamiento: no es posible evitar el etnocentrismo (cap. I). Cuando hablamos de *otros*, hablamos necesariamente de nosotros porque no podemos juzgar sino desde nuestro propio punto de vista. Y porque *nos-otros* somos *otros* para los demás y para nosotros mismos: la alteridad nos constituye. En este sentido, el etnocentrismo además de inevitable resulta imprescindible e incluso deseable.

El capítulo II trata de entender hasta qué punto nuestros datos sobre las culturas tienen (o son) significado, y de qué modos se solapan observaciones e interpretaciones, pues lo observado es precisamente la interpretación (en plural). Y también la propia observación, sobre todo cuando las ciencias sociales reflexionan sobre sí mismas y tratan (en vano) de hacerse transparentes, sin disimular sus vergüenzas. O sus limitaciones, simplemente.

El siguiente epígrafe (cap. III) indaga sobre las potencialidades y límites de la comparación, sin la cual careceríamos de perspectiva para comprender nuestra cultura y las ajenas, para calibrar las diferencias y las identidades que tales diferencias generan, para trazar el «inter» de la comunicación cultural. A lo largo de este apartado llega a vislumbrarse que la comparación se deslegitima por la inconsistencia de los contornos de tales nociones, por la limitación del propio emplazamiento de la observación y por su inevitable ángulo ciego.

La comprensión debería poder ser comprendida; éste es el desafío que enfrenta el capítulo IV. Ahora bien, ¿en qué consiste tal propósito? ¿Fundirse con una alteridad por definición inalcanzable? ¿O, simplemente, ser capaz de conversar con ella? La comprensión no es sólo una tarea cognitiva. Como sugiere la acepción

popular del término, requiere empatía, hacerse cargo de la fuerza ilocutiva del discurso ajeno y tomar posición. La comprensión no es mero pensamiento, es (inter)acción.

Sin embargo, el capítulo V subraya la distancia que separa «La teoría de la práctica». Una distancia que ninguna dialéctica puede salvar y que se puede expresar como elitismo, inoperatividad, tergiversación... Pues ninguna «observación participante» se inserta en la realidad social de la misma manera y en la misma medida que quienes desempeñan el papel de observados. Y, sin embargo, por otra parte hay que reconocer que la teoría es ella misma praxis de un modo distinto. Es *otra* praxis que se superpone a la observada, incorporando un nuevo plano de reflexión que imposibilita una aprehensión definitiva. En este ámbito, una vez más, la tensión constituye el conocimiento. Pues cualquier otro modo de conocer es colonizar, como explica el capítulo VI. Sobre todo si se emplean metodologías supuestamente científicas que son ajenas a las racionalidades indígenas (en plural), a la idiosincrasia propia de los observados. En este sentido, la investigación coloniza al investigado. Para suavizar las consecuencias de tal aporía es preciso rescatar prácticas discursivas que quizá no respondan al concepto científico de la investigación, pero que satisfacen mejor algunas de sus más profundas exigencias.

Tanto (auto)cuestionamiento ha conducido a las ciencias sociales a un momento «post», a la confesión de la inocencia perdida (cap. VII). Ya no hay vuelta atrás. Y existe el peligro de girar sobre el propio eje, de escribir sólo sobre la propia escritura y mirarse en el espejo de un Narciso indolente, extasiado ante su virtualidad.

La segunda parte, dedicada —como apuntamos antes— a *La materialización del espíritu*, trata por eso de descender a la economía política de la representación. Y se pregunta si la máxima «La cultura es de todos» significa democratización (cap. VIII) o masificación (cap. IX). A la primera conclusión nos alientan las proclamas de Birmingham sobre el carácter cotidiano de las culturas y el potencial pedagógico de los discursos sociales. Contra la segunda conclusión nos previenen las críticas de la primera escuela de Frankfurt. Dos puntos de vista aparentemente opuestos y, sin embargo, convergentes en una común utopía que hunde sus raíces en un marxismo revisado.

El capítulo X profundiza en esa área de convergencia al entender la diferencia entre lo popular y lo masivo en términos de (re)apropiación, autogestión y control de las propias producciones culturales. La propuesta conjuga la aceptación realista de las dinámicas sistémicas con la resistencia a la opresión de la hegemonía que las sustenta. Todo ello aparece ilustrado en el siguiente apartado (cap. XI), que analiza críticamente las estrategias de pedagogía social de una gran corporación mediática en un momento reciente de su historia. La conclusión de esta segunda parte abunda en el concepto de poder discursivo que ha difundido el post-estructuralismo (cap. XII) y que tiene la virtud de atestiguar con toda su crudeza la acción de los mecanismos simbólicos de alienación social, pero que disimula la debilidad de su propia autocontradicción.

De la constatación de ese *impasse*, que no es la excepción, sino la norma en las críticas de mayor radicalidad, arranca la tercera sección de este libro. Su título, *La incomunicación comunica*, pretende expresar a través de la provocación que las contradicciones, titubeos y ambivalencias inherentes a la investigación sobre lo cultural constituyen su núcleo más significativo.

La oposición clásica entre naturaleza y cultura transforma sus contornos cuando nos adentramos en las cuestiones de género (cap. XIII) y descubrimos que los modelos unívocos resultan tan tergiversadores como opresivos, no sólo en los planteamientos más clásicos, sino también en los aparentemente rupturistas: feministas, homosexuales, *queer*, etc. Se trata, sin embargo, de un problema que va más allá del género y que se revela consustancial a todos los lenguajes sociales, a la comunicación y a la textualidad. A pesar de las apariencias, la textualidad es siempre *inter*: tensión, metáfora, parodia, traducción (cap. XIV). Para entendernos hemos de traducirnos, pero toda traducción es violencia contra la alteridad y reencarnación en un nuevo sistema lingüístico. En este sentido, cualquier identidad conlleva un fondo de intraducibilidad y por tanto de incomunicabilidad.

El capítulo XV se adentra en esta controversia ampliando su ángulo de visión, para problematizar las fronteras entre la comunicación inter-, intra- y transcultural. No podemos discernir con nitidez el adentro y el afuera de nuestra comunidad simbólica, no podemos separar de modo legítimo *ingroup* y *outgroup*, los representantes del *nosotros* y los representantes de *los otros*. Al aproximarnos a los demás, nos reconocemos; al auto-descubrirnos, reconocemos a los demás. Y viceversa. La tensión con la alteridad —una tensión productiva tanto en lo que afirma como en lo que rechaza— vertebrada nuestra identidad. La disidencia, la contestación, la discrepancia, la incomunicación son parte constitutiva de cualquier espacio social y cultural. En lugar de proclamar el choque *entre* las diversas civilizaciones, deberíamos confesar que es precisamente la civilización con la que nos identificamos la que se fundamenta en el conflicto. Aunque también en la cooperación: en una *incomunicación que comunica*.

Como venimos indicando, esta dinámica arranca de la propia «identidad de la identidad»; o mejor dicho, de su «identificación» (cap. XVI). Porque ninguna identidad viene dada, es necesario un proceso activo de elección o de imposición, de atribución, categorización, asimilación o enajenación para poder establecer referencias identitarias. Toda identidad es intrínsecamente plural, diversificada. Fruto provisional de estrategias coyunturales, de políticas partidistas o de inercias comunitarias. Ninguna identidad se «identifica» plenamente consigo misma. Toda identidad es migrante (cap. XVII), nómada; se encuentra en huida permanente, en fuga. Difiere de la alteridad y de sí misma; su manifestación es siempre diferida: es *diferente*. Ahora bien, muchas expresiones de nomadismo constituyen marcadores de privilegio; no todos pueden des-emplazarse con la misma facilidad.

Esta constatación indica que hay «Diferencias desiguales» (cap. XVIII). Las desigualdades se refieren a cánones comunes, universales o universalizables: dignidad, derechos, libertades, oportunidades. Las diferencias suponen inconmensurabilidad, singularidad, unicidad; no se determinan en función de un parámetro compartido, sino de la idiosincrasia distintiva de cada identidad. Los lenguajes de la diferencia y los lenguajes de la desigualdad no son sinónimos. Pero en nombre de la diferencia frecuentemente se reivindican políticas de discriminación positiva, derechos preferentes, exenciones de obligaciones, recursos económicos o facilidades laborales. Muchos particularismos tratan de ampliar sus exigencias, de universalizarlas, y muchos supuestos universalismos son en el fondo particularistas (cap. XIX). El siguiente capítulo presta atención a un tipo especial de universalismo que poco tiene que ver con los hasta ahora vigentes, el que hoy se

define en los no-lugares del ciberespacio, en la desterritorialización globalizada, allí donde la virtualidad genera realidad y se difuminan las fronteras entre hecho y ficción (cap. XX).

El poder del imaginario colectivo para construir realidades sociales se verifica también en otro ámbito, hoy de máxima actualidad, que constituye el provisional umbral de cierre de este volumen. Nos referimos al contraste que discierne la cultura que se hace religión —sacralizando sus creencias y rituales—, frente a la religión que se presenta como cultura (cap. XXI), es decir, como cultivo de lo más distintivamente humano: ética, moralidad, espiritualidad. El problema surge cuando el contraste se difumina y el fenómeno religioso adopta simultáneamente ambas derivas contradictorias.

Este capítulo final escenifica gráficamente el desafío que subyace a todos los apartados precedentes: la necesidad y la índole de una mediación capaz de auto-clausura en la apertura, en el auto-descentramiento y el auto-distanciamiento, en la posibilidad de reconocer otras razones —y otras racionalidades— diferentes a la propia, sin negar ésta. Se trata de una perspectiva que apunta al segundo orden, a una discursividad reflexiva, autocrítica y metasistémica. En ella se reconocen las positivas tensiones que son inherentes a cualquier proceso de investigación y comunicación intercultural; en ella se advierte que el *otros* efectivamente *nos* constituye como *nos-otros*. Y que lo único que necesitamos es invertir el orden establecido, *pensar en plural*.

Parte I
Pensar en plural

¿Por qué tantas dificultades para entender a los demás? Porque no nos entendemos a nosotros mismos (Llera, 2006). Porque cada paso que damos en la senda de la investigación intercultural nos acerca al abismo. Cada progreso es una trampa: la trampa de la reificación, del esencialismo, de la simplificación, del cientificismo, de la autocomplacencia.

Y sin embargo, no podemos —no debemos— abdicar. Los desafíos actuales, los de la academia y los del mundo, nos exigen compromiso, implicación, arrojo: la opción por esa verdad a la que sólo renuncian las élites presunta (y presuntuosamente) posmodernas, que se permiten el lujo de dudar porque tienen el sustento asegurado. Porque no les va en ello la vida. O porque viven del prestigio que les otorga esa pose intelectual.

La primera parte de esta obra está destinada a mostrar la complejidad de las cuestiones que trataremos y la precariedad de las herramientas de que disponemos para esa tarea. Tal contraste se reflejará en numerosas disonancias, en callejones sin salida y cortocircuitos que no es posible eliminar; sólo constatar, analizar y soslayar parcialmente. Nuestros razonamientos girarán en torno a los problemas irresolubles que espolean la investigación científica, aunque no puedan encontrar en ella una definitiva respuesta.

Comenzaremos advirtiendo el carácter inevitablemente autorreferencial de toda construcción cultural y de toda indagación al respecto. Reconoceremos que no podemos no ser etnocéntricos; es más, necesitamos serlo para sobrevivir. Para ser y para comprender. El propio adjetivo «intercultural» lleva consigo la semilla de su auto-cuestionamiento, pues afirma un «inter» que supone la demarcación de fronteras y la determinación de diferencias. Es más, el concepto «cultura» genera exactamente los mismos problemas que pretende evitar: denota una lógica ajena a muchos de aquellos a quienes se atribuye, responde a patrones de comportamiento propios de las élites intelectuales y por tanto enajena a las poblaciones a quienes se aplica. Se presenta como sustantivo, aunque es verbo —acción o pasión— y adjetivo —una calificación parcial y transitoria de un determinado modo de estar en el mundo, que exhibe así también su intrínseca condición adverbial.

Por eso, todos los conatos por afianzar la cientificidad de las ciencias que estudian las sociedades y sus culturas, al igual que todos los conatos por socavarla, convergen en una misma *hybris*, aquella que habitualmente propulsa las políticas académicas, incluidas las que avalan esos excesos de prudencia y de aparente modestia tan típicos del agnosticismo epistemológico. De esa ambición desmesurada —y disimulada— nacen tanto los escepticismos más radicales como el narcisismo de la autocomplacencia, el relativismo autodisolvente y el dogmatismo neopositivista, la abdicación del pensamiento débil y la convención de la certeza, que son similares en el plano formal aunque presenten propuestas antagónicas en cuanto al contenido.

Lo que tales posiciones epistemológicas comparten es la dificultad para aceptar la limitación, el carácter necesariamente emplazado de cualquier observación. Ese déficit de transparencia, de autoconciencia, esa opacidad es la raíz impensada en el inconsciente colectivo de las investigaciones sociales. De ella arranca la recursividad de los circuitos autorreproductivos y auto-retroalimentativos que reviste de apariencia de conocimiento lo que es sólo tautología. Las premisas de cualquier indagación, el ángulo que define su punto de vista, las condiciones del trabajo empírico, las mediaciones de la experiencia y la selección de criterios, datos, herramientas... dan lugar a una circularidad que no se puede suprimir, pero sí advertir, pues su ocultación genera un tipo de contradicciones que son diferentes de las inevitables en el trabajo intelectual, debido a la falaz hipocresía con que se soslayan.

Por consiguiente, su honesto reconocimiento es la única posibilidad éticamente legítima y metodológicamente sólida para fundamentar la labor académica. Ello significa aprender a convivir con una peculiar dialéctica que carece de síntesis, con una permanente tensión entre opuestos, con la contradicción y con la auto-contradicción performativas que hacen algo diferente de lo que dicen, que enfrentan práctica y teoría de modo inevitable y necesario.

Deberíamos aceptar esta incomodidad, esta inestabilidad, que nos hace a un tiempo vulnerables y creíbles, sujetos a una constante crítica y autorizados a situarnos más allá de ella, lúcidos e ignorantes.

Capítulo I

Etnocentrismo: ¿inevitable o imprescindible?

Toda comunicación intercultural exige la representación de la alteridad y se encuentra atrapada por este dilema: en la medida en que tal representación se afirma, anula a la alteridad y por consiguiente, se niega. Esto acontece tanto si la representación es correcta como si no lo es. En el primer caso, el otro deja de ser él mismo porque ha quedado reducido a la imagen de quien lo representa. En el segundo caso, el otro deja de ser él mismo porque se le ha deformado. Ante ello, parece que la única alternativa es no comunicar: ignorar al otro. [...] Cuando informar es necesariamente deformar, sólo resta ignorar (?!)... Los signos finales de interrogación y sorpresa indican que ni siquiera cabe esa alternativa, porque no comunicar es también una forma de comunicar [Llera, 2003: 181].

Cuando alguien se adentra en el apasionante panorama de la diversidad humana y aprovecha los recursos de la globalización para conocer otras culturas, tiene la sensación de que —a medida que avanza— su trayectoria pierde coherencia; a cada paso se le hace más difícil reconocer de dónde viene y hacia dónde va, cuál es la legitimidad de su propósito y cuáles las posibilidades de alcanzarlo.

Hace un par de años la Universidad de Sevilla firmó un convenio de colaboración con la Fundación Causa Amerindia-Kiwxi (CAK), que sostiene a la Universidad Indígena de Venezuela (UIV). Su finalidad es apoyar las iniciativas de esa institución no sólo trabajando «para» el fortalecimiento de las comunidades amerindias, sino contando positivamente con ellas, favoreciendo su empoderamiento. La CAK pretende devolver a los pueblos originarios de esa región venezolana el protagonismo que les corresponde en la gestión de su desarrollo, de su organización territorial, productiva, étnica, política... Hasta tal punto, que pone en sus manos la definición de los términos que articulan tales metas. El proyecto no se basa, pues, en la importación de modelos foráneos, el tutelaje técnico, el sostenimiento financiero o la aplicación de tecnologías extranjeras. Se apoya en las culturas autóctonas de las comunidades a las que está destinado, tratando de favorecer su auto y heteroreconocimiento, su afirmación tanto en el plano de las representaciones como en el de las políticas, en las imágenes y en las iniciativas prácticas, en la conciencia colectiva y en la burocracia del Estado.

Ahora bien, este loable propósito se revela en cierto modo incongruente. En primer lugar, por la denominación de las instituciones que lo promueven, que instantan a los indígenas amerindios a llamarse y considerarse como tales, poniendo de manifiesto la imposibilidad de evitar las mediaciones interculturales en los procesos de reivindicación identitaria. Los indígenas no eran indígenas hasta que no llegamos nosotros y los bautizamos así. El propio concepto de Universidad es importado, aunque también expropiado —ya que la institución no goza de ese rango

académico según la legislación vigente en Venezuela. Se utiliza como una provocación que, sin embargo, no puede soslayar el peligro del mimetismo y que trasluce las huellas del imperialismo colonial, aunque se proponga combatirlo. En definitiva, la Universidad Indígena de Venezuela puede calificarse de contradicción en sus propios términos: como «Universidad», como «Indígena» y como perteneciente a un Estado que ha colonizado a los nativos, los ha sometido y los ha incorporado a una carcasa geopolítica que les resulta ajena.

Nos parece interesante advertir que este tipo de contradicciones no son la excepción, son la norma en los escenarios donde se ponen en juego las culturas. Porque la noción misma de «cultura» designa un imposible, niega precisamente aquello que dice afirmar: se aplica a modos de pensar y vivir que nunca se denominaron a sí mismos «culturas», que son extraños a esas categorías y que ni siquiera son comprendidos en un sentido estricto por quienes les atribuimos ese estatuto, dada la incommensurabilidad de sus lógicas. «(El término) “cultura” no debería ser utilizado como una abreviatura que se aplica a las sociedades y los pueblos tan diferentes y tan diferenciados que conforman el [...] mundo» (Abu-Laban, 2002: 468).

De poco sirve apelar aquí a la posibilidad y a la actualidad de la comunicación intercultural, ya que para que exista, antes deben existir las fronteras que posibilitan el «inter», la diferencia constitutiva de cada espacio simbólico, epistémico y práctico, lingüístico, representacional, geopolítico, societal. En otras palabras, el concepto «cultura» genera los mismos problemas que pretende resolver: ha nacido para reconocer la diferencia y exaltar su legitimidad; para rescatar de la opresión a los colonizados, liberar a los sometidos y dar voz a los subalternos. Pero su propia gestación es signo de la inevitabilidad de lo que denuncia: se trata de un apelativo importado, enajenador, alienante, a pesar de su vocación presuntamente emancipadora.

Sus raíces geo-históricas son bien concretas y se hallan lastradas por múltiples contradicciones: se circunscriben a la Modernidad occidental con sus ideales ilustrados, liberales y democráticos. El iluminismo rescata de la antigüedad grecorromana los conceptos *civis* y *civilitas* —en los que se apoya la categoría «civilización»— y *colere* —para referirse a la cultura como cultivo del espíritu humano. Desde esta perspectiva difunde una acepción prescriptiva, no descriptiva, que apunta hacia un canon, una imagen preestablecida de un *deber ser* que se dice humanista y humanizador.¹ A pesar de sus orígenes particulares, se propone como universal o universalizable, horizonte axiológico, exigencia ética inherente a la dignidad de todo sujeto racional capaz de autonomía y deliberación, decisión y autoconciencia, implicación en la vida pública, política y económica. En este sentido, conjuga el elitismo liberal con las aspiraciones democráticas, y soporta sus inconsistencias. Pues la realidad de las estructuras sociales —jerárquicas, asentadas sobre la dominación, los prejuicios y las «distinciones» que sustentan la desigualdad— contrasta con las proclamas revolucionarias en torno a la soberanía popular. Ésta encuentra múltiples obstáculos para ejercitarse de un modo efectivo: injusticias materiales y

1. La UNESCO en su Informe Mundial sobre la Diversidad Cultural (2007) constata el resurgimiento del concepto de «civilización» —empleado sobre todo en plural— para expresar tanto lo que muchos consideran una fuente (al menos potencial) de conflictos según el célebre tópico de Samuel P. Huntington, como una oportunidad inédita de diálogo, capaz de fundamentar un nuevo orden mundial sobre el eje de la diversidad.

simbólicas, hábitos epistémicos que alimentan la hegemonía de las élites, regímenes de propiedad que impiden un acceso igualitario a los recursos y las oportunidades, instituciones políticas escasamente participativas, deficiencias en los procesos de comunicación social que posibilitarían una opinión pública crítica e ilustrada, tradiciones lastradas por los mecanismos de poder, inercias psicosociales que alimentan el sometimiento y la violencia...

En medio de este panorama, el Romanticismo viene a abrir una brecha que más tarde alimentará el nacimiento de la Antropología, la Etnología y la Etnografía: las nuevas ciencias sociales. A finales del siglo XVIII Herder sugiere otra *Filosofía de la Historia* diferente a la que propugna el iluminismo universalista. Los hermanos Von Humboldt participan en la misma empresa intelectual, conscientes del carácter irreducible del espíritu de cada pueblo (*Volkgeist*), de cada biografía colectiva, de cada lengua, de cada forma de decir, pensar, producir y vivir. Entonces el plural de las diferentes culturas viene a reemplazar al singular del horizonte civilizador; y el realismo de la observación, de la constatación empírica, reemplaza al idealismo de la prescripción axiológica.

Los que han sido considerados pioneros de la Antropología social y cultural —Edward B. Tylor, sir Henry Maine, Lewis Henry Morgan— beben de esta fuente, aunque al mismo tiempo mantienen muchos vestigios de la Ilustración elitista. Su propuesta avanza en la línea evolucionista que divulga Herbert Spencer en sus *Principios de Sociología* (1876), incorporando metodologías comparativas sustentadas a un tiempo en la observación empírica y en el supuesto descubrimiento de leyes universales, inmanentes al pensamiento y a la acción. La indiscutida premisa de este empeño puede resumirse así: «La humanidad es homogénea en su naturaleza, aunque se halle situada en diferentes grados de civilización» (Tylor, 1977: 24). Consiguientemente, los estadios culturales de los diversos pueblos pueden ser legítimamente comparados, haciendo abstracción de sus particularismos concretos, de sus peculiaridades fisonómicas o de otros rasgos superficiales. Según Tylor, este tipo de indagaciones ofrece pruebas de la «regular causalidad» que marca la vida humana, de las «leyes de mantenimiento y difusión» que constituyen las «condiciones normales y permanentes» de cualquier sociedad, en cada uno de los estadios de evolución de la cultura (*ibid.*, 29). Se imprime así el tenor antropológico propio del Romanticismo sobre las huellas del elitismo ilustrado, subrayando las exigencias metodológicas imprescindibles para que el estudio de las diversas comunidades etnoculturales pueda ser considerado científico. En un epígrafe precisamente dedicado a «La ciencia de la cultura» Tylor afirma que la cultura o la civilización (sin que aquí juzgue pertinente ninguna distinción entre ambos términos), «tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (*ibid.*, 19).

Todo ello significa que aunque puedan revestirse de muy diversas modalidades, la observación y el análisis de las expresiones culturales responden fundamentalmente a un propósito prescriptivo o a un empeño descriptivo. En el primer caso, se trata de entender qué es lo que cultiva al ser humano como persona individual y como comunidad social: cuáles son los ideales que lo perfeccionan, los valores que cimentan su conducta y orientan su autorrealización, las instituciones

que lo protegen, las normas que —paradójicamente— le *obligan* al ejercicio de una libertad responsable. Aproximarse a las culturas desde una perspectiva descriptiva significa —en cambio— la voluntad de abstenerse de cualquier juicio valorativo, el empeño por practicar una ciencia exenta de connotaciones axiológicas, capaz de separar «hechos» y «opiniones», «datos» e «interpretaciones», «ser» y «deber». He aquí las exigencias que históricamente han impulsado la consolidación de las investigaciones sociológicas y antropológicas como ámbitos disciplinares positivos, asentados sobre el principio de la racionalidad crítica y la contrastación empírica, a través de un aparato metodológico crecientemente complejo, sistemático y —en la medida de lo posible— riguroso: «Estamos acostumbrados a utilizar el sustantivo «cultura» no para describir el ideal que posee únicamente el mundo helénico, sino para denotar —en un sentido mucho más trivial y general— algo inherente a toda nación en el mundo, incluso a las más primitivas. «Cultura» es todo el complejo de los modos y expresiones de vida que caracterizan a una nación. Así pues, el término se ha degradado para significar un concepto simplemente antropológico, no un concepto de valor o un ideal conscientemente buscado» (Jaeger en Kroeber y Kluckhohn, 1952: 60).

Sobre estas bases, los estudios *de campo* sobre las culturas comienzan desde sus inicios a ramificarse en diversas líneas. Algunas destacan sus aspectos funcionales, su organización y legitimación normativa. Otras desean hallar regularidades y formas estructurales estables tras la multiplicidad de expresiones culturales. Los enfoques psicológicos y cognitivos tratarán de aproximarse al sentido de tales expresiones como construcciones simbólicas subjetivas e intersubjetivas. Pronto serán completados por interpretaciones más complejas que superan los estrechos márgenes de la intencionalidad mediante herramientas fenomenológicas y semióticas. La necesidad de dar razón de los aspectos materiales de las culturas se plasmará en estudios ecosistémicos sobre la adaptación al medio y la lucha social por la supervivencia. La Teoría de Sistemas alimenta hoy las descripciones cibernéticas de la sociedad y sus construcciones culturales. En definitiva, los enfoques son tan variados que resulta problemático atribuirles un único objeto.

Para dar a conocer la riqueza y polisemia de la noción «cultura», en 1952 Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn elaboraron un inventario con más de doscientas definiciones bajo el título *Cultura: una revisión crítica de conceptos y definiciones*. Las perspectivas y metodologías implicadas en tal compendio son muy diversas: adoptan claves historiográficas para mostrar la cultura como tradición, como el fruto de ciertos acontecimientos o el sedimento de ciertos textos canónicos—, conductistas —ligadas al comportamiento o las formas de vida comunes a un grupo—, normativas —en función de reglas, ideales, valores... Se trata de la cultura como el marco de toda organización social, el conjunto de hábitos colectivos que la expresan y las reacciones individuales que derivan de ellos; así como las técnicas y artefactos, las ideas y procedimientos de una determinada comunidad.

La polivalencia y las ambigüedades de la Antropología etnográfica, social y cultural ponen de relieve la diversidad de presupuestos que todavía hoy la sustentan. Y explican las dificultades para legitimar determinadas prácticas culturales que —lejos de cultivar lo humano— atentan contra la dignidad de las personas (la ablación, el casamiento de menores, el aborto...) o la ponen en entredicho (la ingesta de drogas, las ludopatías, la mercantilización del sexo, la difusión de entretenimientos perjudiciales para el desarrollo psico-afectivo de los más jóvenes...). Se

trata de prácticas sociales habituales en numerosos contextos, que igualan por abajo a las diversas culturas, alejándolas del antiguo ideal civilizador y aproximándolas a un tipo de «universalismo» deplorable. Por eso en nuestros días sigue vigente el interrogante: ¿descripción o prescripción?, ¿constatación o performación?, ¿legalización o legitimación? Como veremos a lo largo de los diversos capítulos de este libro, no existen respuestas simples para las preguntas complejas.² Además, la propuesta descriptiva y cientificista de los estudios socio-antropológicos se ha revelado hondamente problemática, pues se enfrenta a la imposibilidad de discernir ese objeto de observación que es lo cultural sin presuponer ningún criterio valorativo destinado a orientar la selección e interpretación de los datos —que son ya en sí mismos interpretaciones. El carácter inevitablemente emplazado de toda exploración hace que cualquier estudio de la cultura refleje el sesgo de los propios condicionantes culturales que afectan a la comunidad académica: en este sentido no es pensable la imparcialidad, la neutralidad o la objetividad.

A partir de estas consideraciones el presente ensayo aboga por planteamientos adecuados a los retos epistemológicos que aparecen en nuestro mundo de racionalidades múltiples (Llera, 2008) y de falsas lógicas homogeneizadoras —tecnocientíficas, financieras, consuntivas, productivas... Como punto de partida es preciso que los estudios antropológicos y culturales reconozcan el prurito cientificista que lastra sus orígenes, su auto-contradictorio sesgo etnocéntrico, sus paradojas irresolubles. «Me parece que estamos tomando nota [...] de la artificialidad con que se construyeron teórica o conceptualmente los campos de estudio de la cultura. (Hay que) cuestionar radicalmente el modo en que se ha aislado su pretendido objeto específico de estudio (atribuyéndole) un espacio supuestamente propio, distintivo» (G.^a Canclini, 1989: 349-350). Urge admitir que las políticas académicas y los intereses de la clase intelectual vienen impulsando investigaciones tan bienintencionadas como incongruentes, y que esa incongruencia no es excepcional, ni siquiera en muchos casos reprochable; dibuja el panorama de lo posible, con las todas tensiones que le son inherentes y que exigen una permanente *crítica autocrítica*.

Desde esta óptica —y según decíamos antes— la propia designación «cultura» se evidencia cuestionable porque se aplica a universos simbólicos que nunca se reconocieron en ese término y porque presenta como sustantivo una realidad procesual, que incluye estrategias pasajeras de atribución, de identificación —voluntaria o forzosa—, de asimilación o hibridación parciales... ¿Qué «es» una cultura? ¿Y quiénes son sus legítimos —o legitimados— representantes? ¿Quién demarca los límites de un determinado universo cultural, quién designa a sus miembros? ¿Cuáles son sus características distintivas? ¿Se trata de rasgos esenciales o simplemente coyunturales? ¿Dónde se encuentran y en qué consisten tales esencias? ¿Cuál es la solidez de tales coyunturas? Estos interrogantes, que desglosan la problemática inherente a la noción de cultura y a su propio rango gramatical como sustantivo, podrían ser deconstruidos o simplemente examinados con las herramientas críticas de la filosofía analítica anglosajona, que nos revelaría sus inconsistencias internas.

2. Afortunadamente, la geometría contemporánea ha encontrado las herramientas para demostrar que algunas rectas pueden volverse curvas y que la cuadratura del círculo no sólo es posible, sino en ciertos casos necesaria (Gómez, 2010).

La cultura no constituye tanto un fenómeno sustantivo —caracterizado por un tipo concreto de conductas, pensamientos o personalidades—, cuanto un modo de articular todo ello, una matriz básicamente compartida de percibir, relacionar e interpretar todos esos fenómenos. En este sentido, la cultura debe entenderse más que como contenido sustantivo, como marco formal y procedimental, como código semiótico que articula numerosos esquemas de comportamiento, numerosos usos y tradiciones.

Por otra parte, cuando se pone en juego sobre los diversos escenarios de la vida social, la cultura funciona más bien como adjetivo (Appadurai, 2003) y como adverbio, como un calificativo provisional de alcance limitado, como un marcador de emplazamientos espaciales y temporales, semióticos y materiales, plásticos y rituales, imaginarios y corporales. Tales emplazamientos poseen una dimensión topológica y cronológica no necesariamente lineal, admiten narrativas polivalentes. Además, conllevan la socialización, el *Mit-da-sein* al que alude la obra de Martin Heidegger: el ser-ahí-con los otros. «Existir es estar-imbricados en otras existencias, estar *im-PLICADOS* en ellas» (Vázquez Medel, 2000). La consecuencia de todo ello es la imposibilidad de conocer y relacionarse con la alteridad desde una posición neutra o imparcial, no condicionada. «Los seres humanos, en su mayor parte, quedan de tal manera constituidos por su emplazamiento, *inter-esados* en su circunstancia, que [...] se despliegan desde el plexo de sus condicionamientos» (*ibid.*). Consiguientemente, en el estudio de las culturas resulta inevitable el etnocentrismo: como condición de posibilidad y como objeto, como principio y meta de toda observación. Percibimos a los demás desde la perspectiva que nos proporciona nuestro propio emplazamiento o arraigo cultural, y al hacerlo constatamos —con la mayoría de las escuelas antropológicas— que cualquier comunidad cultural necesita una notable dosis de autoestima para mantenerse, crecer, reproducirse y expandirse.

El término «etnocentrismo» fue definido y popularizado por William Graham Sumner en su libro *Folkways*, publicado en 1906.³ Al tratar acerca de *Los pueblos y sus costumbres*, este autor constata una tendencia análoga en todas las comunidades etnoculturales, que las induce a juzgar a las demás según sus propios cánones, considerándose a sí mismas superiores. Sumner parece entender este complejo de superioridad en un sentido literal, como sinónimo del orgullo, la vanidad y el menosprecio de la alteridad. Pero también podría interpretarse de una forma más amplia que exprese la circularidad del fenómeno, su carácter axiomático, universal

3. «Etnocentrismo» es el término técnico que designa aquella visión de las cosas que gira en torno al propio grupo y que categoriza a los demás grupos desde tal perspectiva. Las costumbres, normas y valores de cualquier pueblo responden a un punto de vista etnocéntrico, a partir del cual configuran sus relaciones hacia dentro y hacia fuera.

Cada grupo alimenta su propio orgullo y vanidad, se cree superior, exalta sus propias divindades y considera con desprecio a los extraños. Además, cada uno piensa que su modo de proceder es el único correcto y si observa que otros grupos proceden de otro modo, los desprecia.

Las diferencias generan juicios negativos que se expresan en adjetivos como «devorador de cerdos», «devorador de vacas», «incircunciso», «farfullero»... Así, por ejemplo, los *tupis* se burlan de los portugueses debido a que hacen uso de pantalones, refiriéndose a ellos con un término que designa a ciertas aves que poseen plumas alrededor de sus patas.

El etnocentrismo conduce a los pueblos a exagerar e intensificar todo lo que concierne a las peculiaridades de sus propias costumbres y que les diferencia respecto de los demás. De este modo, funciona como un refuerzo de la propia idiosincrasia» (Sumner, 1906: 6).

e inevitable, pues resulta imposible no observar a los demás desde el propio punto de vista, desde la propia perspectiva. Tal óptica pueda ser más o menos abierta, puede comprender diversas posiciones alternativas, vislumbrar un más allá, una trascendencia, e incluso ser capaz de auto-cuestionarse y relativizar el propio valor, mas nunca puede desaparecer: condiciona necesariamente cualquier juicio. Así pues, cuando descubrimos sesgos etnocéntricos en el conocimiento de las culturas expresamos una cuasi tautología, porque hacemos referencia a condicionamientos que no se juxtaponen o sobreañaden a un punto de vista, sino que lo constituyen intrínsecamente: el modo de captar el entorno y de mirar a los demás resultan ingredientes esenciales de cualquier universo cultural.⁴

De aquí la necesidad de superar las visiones dicotómicas que oponen el «nosotros» a los «otros», el adentro y el afuera: «Lo-que-nos-emplaza no es algo que esté (sólo) fuera de nosotros —aunque en algún momento, operativamente, nos refiramos fundamentalmente a ello—, puesto que también implica, co-implica, todo lo que somos y pensamos, sentimos, podemos, queremos, etc. Es el entramado en el que nos resolvemos (y hasta cierto punto en el que nos disolvemos): una verdadera red de emplazamientos. Existir equivaldría, hasta cierto punto, a estar-emplazados, a «sistir» a partir de todo lo que en ese instante nos constituye» (Vázquez Medel, 2000). De modo particular hoy en día la *alteridad* no está lejos, ni afuera; la tenemos entre nosotros. ¿Qué significa «salir» a hacer estudios de campo cuando ese campo lo tenemos aquí? Sociedades multiculturales son las *nuestras*; somos *nosotros* quienes parecemos foráneos a los ojos de *otros* que conviven en nuestros barrios; en *nuestros* mercados y en *nuestros* hogares se acumulan productos importados; en *nuestros* puestos de trabajo nos exigen el dominio de lenguas extranjeras; contratamos servicios de empresas transnacionales y *nuestras* políticas dependen de instituciones multilaterales. Pero precisamente porque somos en gran medida cosmopolitas y porque nuestros Estados nacionales se desbordan, sentimos con mayor fuerza la nostalgia romántica de un hogar: una comunidad de referencia sustentada sobre raíces étnicas, folklóricas, religiosas, tradicionales..., o simplemente coyunturales: aficiones, intereses, amistades, romances, reivindicaciones sociales, manifestaciones políticas.

En esta línea, la tendencia académica actual es destacar el carácter reticular, fluido, nómada, rizomático, híbrido y fluctuante de las identidades culturales. Hoy se entiende la cultura como proceso, en lugar de producto; devenir, más que estado. En definitiva, la idea de «cultura» revela que nuestras conclusiones al respecto son diversas, lo mismo que nuestros puntos de partida. Por consiguiente, el término «cultura» no debería ponerse al servicio de ningún objetivo ajeno. Su acepción moderna manifiesta el esfuerzo por llevar a cabo una valoración cualitativa total, pero lo que indica es un dinamismo, no una conclusión. Cada avance en la investigación socio-antropológica lleva a percibir con mayor nitidez el carácter controvertido del objeto/sujeto de estudio, su problemática idiosincrasia. ¿Qué hay que co-

4. La Sociología Fenomenológica avanza en esta dirección, remitiéndose a la Gnoseología de Kant, cuando limita su ámbito de exploración a los fenómenos tal y como se dan a la conciencia, sin empeñarse en un tipo de trascendencia que resultaría aporética. Desde esta perspectiva se sostiene que si la conciencia fuera capaz de salir completamente de sí, de trascender de modo absoluto sus propios límites, se estaría negando y cometería una autocontradicción performativa.

nocer? ¿Hechos o acciones? ¿Los estadios y detalles de una determinada práctica o su significado? ¿Intenciones subjetivas o convenciones institucionalizadas? «Si la historia cultural trata fundamentalmente de los procesos mediante los cuales los seres humanos construyen significado [...], sería interesante cartografiar y examinar críticamente cómo se han debatido esos procesos [...] y qué es lo que se ha puesto en juego» (Mandler, 2004: 328). De aquí el auge actual de la Antropología interpretativa, que conecta con la semiótica textual-discursiva y que encara al etnógrafo en su condición de autor literario (Geertz, 1989), cuestionando críticamente las instituciones que avalan su escritura (Rabinow y Sullivan, 1979).

Porque la retórica acerca del nomadismo identitario y la fluidez reticular de las estructuras contrasta con numerosas realidades sociales marcadas por la confrontación; iniciativas políticas que devienen policiales; enfrentamientos étnicos, simbólicos y bélicos; la conculcación de los derechos de tantas minorías y de tantos sujetos individuales. A medida que se desarrollan las tecnologías de la comunicación crecen paradójicamente las ocasiones de litigio, la violencia y el fanatismo, los fundamentalismos de diverso signo y condición. A medida que se subraya la importancia de relativizar toda pertenencia, ésta se afirma de un modo más rotundo, con mayor agresividad. La (auto)disolución del pensamiento posmoderno convive con la exaltación de certezas atávicas y lealtades incuestionadas, con lo que podríamos llamar una «fe pragmática» que parodia obscenamente las reflexiones de Unamuno o de Rorty en torno a la verdad y las posibilidades de alcanzarla. De modo que nuestros afectos y nuestras consideraciones sociales, nuestros comportamientos y gustos, nuestras costumbres, creencias o increencias, nuestros votos y nuestras *botas* —aquello que nos posiciona ideológicamente y aquello que consumimos, lo que queremos y lo que hacemos, nuestras filias y fobias (políticas, sentimentales, musicales...), todo lo que en definitiva nos define— constituye una red de pertenencias y pulsiones, decisiones e inercias, donde cada hilo sigue trayectorias distintas, que se alejan recíprocamente, para luego volver a reunirse quizá de modo ocasional en un nodo, entrecruzándose y descruzándose dentro de un laberinto interminable, siempre a medio tejer y siempre medio destejido.

Esta deriva se ve acelerada por la expansión de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), que colonizan progresivamente el planeta en una dinámica esquizoide donde la creciente homogeneización resalta aún más los contrastes entre las tradiciones y los pueblos. Ante ello, Antonio G.^a Gutiérrez teme la desaparición de la cultura en el sentido que hasta ahora tenía ese concepto: «Muchos relatos, experiencias e indicios sugieren que las culturas del mundo no sólo cambian sino que, en el último medio siglo, lo están haciendo drástica e irreversiblemente hacia configuraciones simbólicas heterogéneas, desconocidas, que expresan un final de la cultura tal y como la concebían y vivían nuestros abuelos» (G.^a Gutiérrez, 2010: 1).

El problema es que al ver modificados sus sistemas de comunicación, de los que dependía la producción cultural, las sociedades se transforman radicalmente. Y lo hacen en función de lógicas heterónomas, códigos importados y desarraigados que reescriben sus culturas desde el *no-lugar* de la cibernética. Sin traducción ni apenas acomodación, las TIC son incorporadas a la dinámica de todo tipo de comunidades, alterando sus formas de relacionarse y de procesar la información a una velocidad de vértigo, de un modo incongruente, desgajado de su propia matriz cul-

tural. Actualmente, muchas tradiciones milenarias están siendo transformadas por influencia de una globalización que unifica los lenguajes y reescribe las culturas sin pedir permiso a sus protagonistas. Éstos se convierten en sujetos «transculturales», sin pertenencias ni raíces, simbólicamente inestables, sometidos al albur de las modas o de los dictámenes del poder, indiferentes e incluso ausentes de aquello que hasta hoy se llamaba «cultura».

Alain Touraine (1997) ha manifestado repetidamente su inquietud al respecto: desea descubrir cómo rescatar al Sujeto (que él escribe con mayúscula) de la dislocación a que lo someten las estructuras sistémicas actuales, las dinámicas impersonales de producción y de consumo que caracterizan la globalización. La tentación es hacerlo del modo más rápido: construyendo comunidades homogéneas basadas en el rechazo al otro, en la xenofobia, para favorecer el auto-reconocimiento. De ahí el resurgir del comunitarismo y la «comunitarización» (*Vergemeinschaftung*), la construcción deliberada de grupos identitarios a través de la influencia política o la movilización social, en contra de quienes se consideran fuera de sus límites. Ahora bien, esta deriva amenaza claramente la convivencia y la cohesión social, sobre todo en los contextos multiculturales. A veces llega a poner en entredicho la capacidad de deliberación y crítica, la autonomía de los sujetos individuales, sus derechos y libertades. El papel de la etnicidad en las democracias liberales alimenta controversias sin fin allí donde las políticas a favor de la igualdad chocan con las demandas de reconocimiento de las diferencias y favorecen una discriminación que —aun siendo en muchos casos positiva— cuestiona la supuesta neutralidad de nuestros Estados de Derecho y la imparcialidad de nuestra justicia.

Por otra parte, no existe ningún modelo arquetípico de buena convivencia en los escenarios donde las diferencias etnoculturales son consideradas relevantes. Los intentos de asimilación en países como Estados Unidos no han podido evitar la segregación e incluso la marginación, el rechazo y la jerarquización. En algunos casos se verifica una significativa retención de rasgos etnoculturales originarios y una aportación a la sociedad de acogida que culmina en una hibridación creativa o en el bosquejo de «terceras culturas», pero su cohesión interna, su integración y participación en la construcción de una esfera pública compartida está lejos de ser evidente, como veremos en capítulos posteriores.

La principal alternativa de la globalización a este multiculturalismo conflictivo es la *transcultural*: «una nueva forma de vivir la cultura, de relacionarnos con el mundo, sin aparentes dominadores ni dominados simbólicos gracias a una comunicación horizontal sin límites, pero en un sistema de comunicación que no depende de los sujetos ni de substrato cultural reconocible» (G.^a Gutiérrez, 2010: 3-4). Frente a las comunidades etnoculturales basadas en la clausura, la oposición y la exclusión, se crean comunidades transversales, reticulares, basadas en afinidades, intereses coyunturales y preferencias momentáneas. Los individuos se emancipan de sus tradiciones atávicas, de los lazos de pertenencia que la Historia anudó, para forjar nuevos vínculos y abrirse a otras posibilidades. Así obtienen una autonomía aparentemente mayor, detrás de la cual se esconde una sutil sujeción a lógicas heterónomas; aumenta el número de opciones disponibles al ejercicio de la libertad, pero no su calidad; el prurito de la diferenciación identitaria en el plano sustantivo va acompañado de la homogeneización de formas, códigos y procedimientos: «(La expansión de la transcultural) tiene efectos positivos como la emancipa-

ción, la erradicación de tradiciones trágicas y supersticiones, el cosmopolitismo, la singularidad y otros efectos —a mi juicio— muy negativos: la apropiación de pertenencias cada vez más precarias, la unificación de cosmovisiones y la reducción de la diversidad, la banalización y simplificación de nuestra propia imagen y la fácil manipulación de mentes sometidas a un mismo sistema de traducción por los poderes políticos y económicos. [...] El ardid de la digitalidad es hacernos creer que nos autonarramos cuando, en realidad, se ha incrementado con sutileza extrema el nivel de heteronarración» (G.^a Gutiérrez, 2010: 2-3).

Por eso García Canclini se pregunta: «¿Qué es *un lugar* en la mundialización? [...] La fascinación de estar en todas partes y el desasosiego de no estar con seguridad en ninguna, de ser muchos y nadie, cambian el debate sobre la posibilidad de ser sujetos. [...] ¿Resucitan las identidades personales como marcas para reactivar los mercados?, ¿o hay algo más en este deseo de ser sujetos...? [...] Parece urgente discernir quiénes pueden ser sujetos en esta época de mercados caníbales y a quiénes (se nos exige) a la vez ser flexibles y *ser alguien* en la selva de las siglas (de las grandes corporaciones)» (G.^a Canclini, 2004: 25).

Capítulo II

Observaciones o interpretaciones

Lo cultural es la dimensión significativa o significante, la dimensión del sentido de las prácticas y los procesos [...]. Como tal se integra en toda producción y reproducción social, es un dispositivo de organización de las diferencias [García Canclini, 2004: 37].

Tras la revolución científica moderna y el apogeo de la crítica racional, el mundo académico se sumergió en un intenso debate acerca del estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu en comparación con las ciencias de la naturaleza. A finales del siglo XIX y comienzos del XX el creciente interés por los modos de vida de las distintas sociedades humanas dio origen a un conjunto de nuevas disciplinas: Antropología, Etnografía, Sociología. Algunos de sus promotores quisieron dotarlas de una solidez metodológica análoga a la que caracterizaba a la Física o a la Biología. Para ello era necesario aislar los campos de observación y medir con precisión sus constantes y sus variables, a través de procedimientos sistemáticos que condujeran a conclusiones empíricamente contrastables. Empezaron así a proliferar estudios etnográficos en sociedades pequeñas, relativamente aisladas, con organizaciones sociales y económicas poco complejas, que parecían más aptas para un tratamiento orgánico y exhaustivo que las modernas sociedades industriales.

El paradigma más utilizado era el funcionalismo: cada sociedad se entendía como un sistema donde todos los aspectos de la vida y del pensamiento —comercio, relaciones familiares, producción artesanal, mitos, rituales...— desempeñaban una función interrelacionada con las demás, desde una perspectiva *macro*. Ahora bien, comprender tal dinámica exigía conocer las interpretaciones *micro*, de primera mano, que ofrecían los nativos, protagonistas y artífices de sus propios modos de vida. Los estudiosos debían acceder al punto de vista del «otro» a través de lo que vino a denominarse una metodología *emic*. Las entrevistas —no necesariamente cerradas ni formales— a los miembros de la población objeto de estudio, el recurso a informantes con particulares conocimientos sobre algún tema de interés y las historias de vida —transmitidas oralmente o plasmadas en documentos escritos— se convirtieron en los procedimientos más frecuentes para conocer las interpretaciones de los indígenas acerca de sus propias prácticas sociales.

Sin embargo, las exigencias del método científico imponían simultáneamente estándares susceptibles de universalización, metodologías *etic*, orientadas hacia la consecución de datos objetivos, empíricamente constatados, mediante una puesta entre paréntesis de las subjetividades implicadas en la investigación. Los métodos genealógicos, la indagación en torno a interrogantes concretos e hipótesis explicativas, los cuestionarios formalizados y las investigaciones longitudinales —frecuentemente mediante técnicas comparativas aplicadas a lo largo de un periodo suficientemente amplio para garantizar la validez de los resultados—, ofrecían un ma-

yor rigor y se ajustaban mejor a los principios positivistas.¹ Pero estas opciones no resolvían completamente el dilema. Por una parte, seguía siendo necesario conocer las explicaciones *operacionales* que los «otros» ofrecían acerca de sus prácticas culturales para no caer en un *abstraccionismo*; por otra, era evidente que quienes se introducían en una sociedad indígena para estudiarla trabajaban como *outsiders* y trasladaban sus esquemas mentales, sus filtros, sus prejuicios... al campo de investigación.

Marcelo Diversi (2006) ha ilustrado este tipo de disquisiciones comentando su experiencia como etnógrafo dedicado al estudio de un grupo de *niños de la calle* en Brasil. Diversi se aproxima a ese grupo social como «objeto» de investigación, pero es consciente de la insalvable distancia que le separa de él. El antropólogo goza de un elevado nivel de vida en comparación con los niños a los que trata de conocer, no se halla sometido a la miseria y la violencia, no tiene que luchar por la supervivencia simbólica ni mucho menos por la material: «Nunca he vivido en la calle, he sido criado y educado en un círculo familiar estructurado, he recibido una información y he compartido los sueños del capitalismo (un estatus, una estabilidad, un poder de consumo). Además, nunca he experimentado el brutal rechazo y el desprecio que experimenta esa juventud cada día» (*ibid.*, 378). Frecuentemente, este tipo de estudios de campo tratan de autojustificarse exhibiendo un compromiso moral con quienes sufren —sin advertir que bajo este planteamiento subyace una cierta posición de superioridad. Diversi reconoce que es más probable que esta clase de análisis revierta positivamente sobre la carrera académica y profesional de quienes realizan tales investigaciones que sobre los miembros de tales grupos. «Temía el probable destino de esos chicos y mi impotencia para cambiar de modo efectivo sus vidas [...], era consciente de que no podía sacarles de los destructivos márgenes de nuestra sociedad. Además, me sentía constantemente avergonzado por el contraste entre mi vida diaria y la de los menores. [...] Creo que no se pueden evitar las tensiones provocadas por las diferencias entre el estatus socioeconómico y los recursos de quienes conducen una investigación etnográfica y de quienes son investigados, aunque a veces no se reconozcan» (*ibid.*, 377).

Este tipo de constataciones pone de manifiesto la quiebra de los cánones de la cientificidad en los estudios antropológicos y sociales, así como el estrecho vínculo que entrelaza el plano de la teoría y el de la praxis, en términos lúcidamente expuestos por Pierre Bourdieu.² La investigación socio-antropológica ha ido tomando conciencia del carácter simbólico —no objetivo, aunque tampoco propiamente subjetivo— de sus mal denominados «objetos» de estudio: «Lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten. (...De modo que) en el estudio de la cultura el análisis penetra en el cuerpo mismo del objeto —es decir, *comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son, y luego las sistematizamos*—, por eso la línea que separa la cultura [...] como hecho natural y la cultura [...] como entidad teórica tiende a borrarse» (Geertz, 1992: 23, 28-29). Sobre estas bases, hace ya varias décadas se

1. Aunque las técnicas comparativas también plantean serios problemas de consistencia y validación, como se explicará en el siguiente capítulo.

2. Cf. capítulo de este libro dedicado a «La teoría de la praxis».

perfiló la dimensión semiótica como aquella que cualifica distintivamente a cualquier complejo cultural. De este modo, la investigación social se ha ido alejando progresivamente de la descripción superficial de una multitud de datos, con el propósito de aprehender su específica densidad. Ello induce a la búsqueda de las estructuras significativas que explican los diversos modos de producción, percepción e interpretación de los datos culturales: «Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones» (*ibíd.*, 20). Esta propuesta se opone al empirismo chato, de corto alcance, que cifra el estudio académico de lo cultural en un exhaustivo registro de datos etnográficos: «Como dijo Thoreau, no vale la pena dar la vuelta al mundo para ir a contar los gatos que hay en Zanzíbar» (*ibíd.*, 27). Contradice también al intento de justificar tales datos mediante la abstracción de supuestas regularidades: las leyes de un Espíritu Absoluto (Hegel) o las del espíritu de los pueblos (Herder). Siguiendo la estela de la Semiótica, su objetivo consiste en dilucidar el entramado sociocultural de la significación: «(El etnógrafo encara) una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas [...]. Hacer Etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos; y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada» (*ibíd.*, 24).

Las ciencias sociales han reconocido que cualquier observación participa de algún modo en la dinámica observada, alterándola. A ello se suma la constatación de que los escritos antropológicos son interpretaciones de segundo y tercer orden, cimentadas sobre las interpretaciones de primer orden que ofrecen los miembros de las comunidades investigadas: «De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la significación de *fictio*—, lo cual no significa que sean necesariamente falsas o inefectivas, o puedan reducirse a meros experimentos mentales de pensar “como si...”» (*ibíd.*, 28). Lo que significa es que en este terreno existen serios problemas de verificación, o mejor, de evaluación. Lo más sorprendente es que este tipo de problemas no sólo se han registrado en las ciencias sociales; los métodos experimentales e incluso las ciencias exactas también han tomado conciencia de ellos.³ Y los han afrontado como nudos gordianos, insolubles: deshacerlos significaría acabar también con la posibilidad de solucionarlos.

En esta línea, muchos han llegado a pensar que las dicotomías —*etic vs. emic*, objetivismo *vs.* subjetivismo, *outsider vs. insider*, *macro vs. micro*, abstraccionismo *vs.* operacionalismo...— a la par que oscurecen el conocimiento, lo organizan (y viceversa). Así, por ejemplo, en el debate sobre la condición del investigador como *outsider* frente a los nativos *insiders*, Sapir subrayó la complementariedad de ambos enfoques: «Formas y significaciones que pueden parecer obvios a un *outsider*

3. Cf. por ejemplo, el principio de indeterminación de Heisenberg o el principio de indecidibilidad de Gödel.

serán totalmente negados por quienes llevan a la práctica tales pautas; conclusiones e implicaciones que son perfectamente claras para estos últimos, pueden permanecer ocultas a los ojos del espectador» (Kroeber y Kluckhohn, 1952: 358). Otros críticos han ido más allá y han cuestionado la posibilidad de distinguir justificadamente *outsiders* e *insiders*, puesto que tal distinción debe ser establecida por alguien —¿quién?, ¿un *outsider* o un *insider*?— según criterios al menos tan problemáticos como el mencionado binomio: adscripciones étnicas, fisonomías raciales, usos lingüísticos... Como todos estos criterios sólo adquieren relevancia en la medida en que reflejan una identidad y el deseo de afirmarla, se ha comenzado a llamar *insiders* no ya a quienes creen compartir ciertos vínculos, sino a quienes los invocan para construir su «nosotros».

La ya citada experiencia etnográfica de Diversi pone de manifiesto lo poco que para él significaba compartir con los chicos que investigaba la misma nacionalidad, la misma lengua y las mismas tradiciones regionales en el nivel *macro*. Por mucho que lo deseara y por muy bien acogido que fuera, el analista sabía que nunca podría pensar como *insider* en el nivel *micro*, ni siquiera en caso de que el entorno académico le otorgara ese título al juzgar su trabajo como una inmersión en otro ambiente sociocultural. «Esta línea más bien difusa entre *insider* y *outsider* representaba un desafío en mi intento de desarrollar relaciones de confianza con los niños de la calle y ofrecer un análisis no sesgado de mi experiencia etnográfica. [...] Finalmente, he logrado posicionarme como un *outsider* aceptado y merecedor de confianza, pero sé que no puedo penetrar en las mentes de los chicos ni hablar por ellos. [...] Soy sólo un observador participante que mantiene una visión posicionada [...], a partir de un bagaje de teorías sobre el poder, la identidad y la humanización» (Diversi, 2006: 378).

A partir de estas premisas, cabría concluir que únicamente deberían considerarse *insiders* aquellos emplazamientos que contribuyan al fortalecimiento, la sostenibilidad y la reproducción autopoietica de las identidades en juego. ¿Es posible, sin embargo, establecer las directrices de tal reproducción? ¿Existe autopoiesis cuando se conservan las estructuras, o más bien cuando se transforman para adaptarse a las exigencias del contexto? El momento actual resulta especialmente ilustrativo de este tipo de controversias. Hoy no es posible discernir nitidamente lo local de lo nacional y de lo global, o pensar esas categorías como escalones sucesivos en un orden jerárquico ascendente. Así lo indican las reflexiones de Arjun Appadurai (2003) sobre la producción de «localidad» (*locality*) en nuestro dinámico mundo, asimétrica y complejamente globalizado. Mediante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, las comunidades etnoculturales migrantes pueden mantener contacto permanente no sólo con sus sociedades de origen, sino con otras comunidades en la diáspora. De este modo, incorporan las inquietudes de sus grupos de referencia a los nuevos contextos en que se desenvuelven sus vidas y trasladan sus particulares problemáticas a otras colectividades con las que se sienten en alguna medida *identificadas* en el sentido sociológico del término, ligado a la identidad.

Esta compleja realidad revela las deficiencias de la Antropología tradicional, que al atender a los espacios y los tiempos propios de cada comunidad ha simplificado excesivamente tales nociones, naturalizándolas y desproblematizándolas. Habitualmente la investigación se ha centrado en ámbitos comunitarios locales sin

advertir el carácter doblemente construido de tales circunscripciones, que dependen tanto de la conciencia práctica de los grupos analizados como de las personalidades académicas. Esta falta de autoconciencia reflexiva debe ser subsanada: no se trata de analizar lo local, sino la historia de las técnicas empleadas para producir el sentido de localidad. Tampoco se trata de analizar los lenguajes «indígenas», sino su procedencia, la labor de organización y codificación simbólica desarrollada tanto por nativos como por foráneos, obreros e intelectuales, chamanes y misioneros, políticos y lingüistas, indígenas y etnógrafos.

Todas estas cuestiones inducen a esquivar las simplificaciones, a empeñarse por construir planteamientos suficientemente complejos, capaces de integrar no sólo las diversas respuestas sino también los múltiples interrogantes que nutren el trabajo de todas las disciplinas que se ocupan de la vida social. De aquí la necesidad de disolver las dicotomías clásicas que oponen el *entonces* al *ahora*, el *antes* al *después*, lo pequeño a lo grande, lo vinculado a lo desvinculado, lo estable a lo fluido... (Appadurai, 2003: 182).

Capítulo III

Lo (¿in?)comparable

Sin contraste no puede haber ni información, ni percepción o comprensión de la misma; el término «información» pierde su significado. [...] Desde sus inicios en 1972, el estudio del contraste intercultural ha sido un objetivo prioritario para la *Society for Cross-cultural Research*, que ha querido determinar lo que comparten todas las culturas como propio de la condición humana y lo que es específico de cada una. Hasta hace poco parecía improbable que alguien cuestionara el valor de esta empresa. Sin embargo, en los últimos veinte años la investigación intercultural y otros proyectos de las ciencias sociales que emplean métodos científicos [...] se enfrentan a la acusación de que la ciencia es un proyecto tendencioso, destinado a reflejar más bien la cultura y los valores de la propia comunidad científica, que la de sus objetos (sujetos) de estudio [Raybeck, 2005: 235-236].

¿Cómo cotejar las culturas entre sí, a no ser mediante el uso de un método comparativo que en sí mismo denuncia un compromiso con una cultura (en última instancia, la cultura de la propia antropología, es decir, de la antropología como cultura)? [Cardoso de Oliveira, en Bartolomé y Barabas, 1998: 33].

Los más tempranos análisis comparativos entre diversas culturas se orientaban en una doble dirección: la búsqueda de universales culturales y la explicación de las diferencias específicas de cada contexto. En cuanto al primer objetivo, la Antropología pronto descubrió que en todas las sociedades humanas existe un cierto grado de desarrollo tecno-instrumental, un código lingüístico más o menos sofisticado, una división de roles sociales según el género y la edad, un conjunto de rituales sobre el inicio y el fin de la vida, o la transición de una a otra de sus principales etapas, incluyendo cierta regulación de las relaciones sexuales. También juzgaron universal la estipulación de algún modo normativo de controlar agresiones o dirimir litigios. Mientras estas tesis se mantuvieron en un importante nivel de abstracción pudieron afirmarse de modo indiscutible. Sin embargo, la experiencia fue demostrando que cuanto más universal es el alcance de estas tesis, no sólo se hace más tenue cualquier interpretación causal, sino que es menor su contenido sociológico (Evans-Pritchard, 1963). Es decir, a medida que aumentan el detalle y la precisión de los análisis resulta más difícil hallar similitudes significativas entre las distintas comunidades culturales, y las hipótesis que intentan dar razón de los nuevos datos se multiplican al infinito o se hacen tan complejas que exigen ulteriores desarrollos teóricos, de modo que los sistemas explicativos terminan clausurándose de modo retroalimentativo sobre sí mismos.

Una relevante publicación dedicada a estudios comparativos, el *International Journal of Intercultural Relations*, presenta numerosas investigaciones que permiten ilustrar este tipo de paradojas. Hemos seleccionado una de ellas que revisa el modelo de desarrollo de la sensibilidad intercultural (MDSI) que Milton Bennett cons-

truyó en 1986 y que ha sido transferido por el equipo de J.F. Greenholtz (2005) a un contexto sociocultural diferente. El MDSI distinguía seis actitudes respecto a otras culturas: negación, defensa, minimización, aceptación, adaptación e integración. Las tres primeras son etnocéntricas porque parten de la propia cultura como base de la comparación; las tres últimas, etno-relativas, porque respetan el emplazamiento propio de cada una de las comunidades culturales implicadas. La negación consiste en no reconocer la realidad de otras culturas o interponer barreras físicas y/o psicológicas para impedir el contacto con ellas. La actitud defensiva reconoce la existencia de diferencias culturales, pero lo hace de modo hostil, denigrando a *los otros* como inferiores. La minimización percibe los propios valores culturales como universales y las diferencias interculturales como variaciones superficiales, meramente cosméticas. La aceptación de otras culturas como representaciones alternativas de la realidad, complejas y válidas, es la primera de las actitudes etno-relativas. La adaptación supone un cierto grado de acomodación a la diferencia cultural que permite incorporar algunos puntos de vista de *los otros*. La integración consiste en la expansión de la propia subjetividad cultural, que se hace capaz de abarcar la cosmovisión de culturas diversas (Greenholtz, 2005: 75).

Para medir estas actitudes empíricamente en las diferentes comunidades etnoculturales el equipo de Greenholtz creó un inventario de indicadores de desarrollo de la sensibilidad intercultural (IDI) con 60 cuestiones redactadas en inglés. Ahora bien, a la hora plantear tales cuestiones a los grupos representativos de tales comunidades —en principio dos, uno japonés y otro estadounidense—, surgió el problema de la traducción. Esto permitió ponderar el alcance intercultural del propio modelo y sacar a la luz las particularidades implicadas en su transferencia. Greenholtz lo explica así: «Yo sabía lo suficiente acerca de la relación entre la lengua y la cultura como para sospechar que cambiar la lengua del instrumento (de trabajo) podía afectar a su fiabilidad y validez. Sin embargo, esperaba «validar» la versión japonesa del IDI para utilizar ese instrumento en la primera fase de mi investigación, sin darme cuenta de que la validez es una propiedad de las inferencias que se obtienen a partir de los datos, y no del instrumento en sí mismo. Ulteriores estudios sobre el tema de la validez dejaron claro que las diferencias en la lengua y la cultura plantean cuestiones críticas» (*ibid.*, 81).

El experimento demostró, efectivamente, que la validez de cualquier análisis sobre cuestiones etnoculturales depende las características etnoculturales de quienes respondan a esas cuestiones y de la lengua en que estén formuladas, pues los resultados obtenidos a partir de la versión japonesa del IDI se mostraron dispares respecto de los obtenidos a partir de la versión inglesa. Estas apreciaciones pusieron en duda la consistencia del MDSI en tanto herramienta para comprender cómo se perciben las diferencias culturales en las diversas regiones del mundo, mostrando que no es neutral, sino que ella misma se halla emplazada en un sistema sociocultural concreto y por lo tanto está sometida a sus límites condicionantes. Además, reveló la intrínseca dimensión semiótica de toda investigación social en cuanto sesgada por las pre-interpretaciones de la población objeto de análisis y demostró que muchas dificultades epistemológicas derivan de diferencias en el grado de abstracción de las cuestiones planteadas. La designación se reveló así simultáneamente una herramienta de trabajo y un obstáculo para la adecuada comprensión de los objetos/sujetos de las ciencias sociales, que no tratan acerca de «cosas», sino de

procesos (inter)relaciones, lógicas, dinámicas, funciones, estructuras... y otras dimensiones de carácter sistémico, cuya dilucidación supone una implicación en su propio entramado.

Además, en el caso que estamos explorando muchas preguntas que pretendían registrar el modo de percibir las diferencias culturales por parte de cada grupo no encajaban con las pautas perceptivas de los japoneses, y se llegó a la conclusión de que la rejilla conceptual dejaba escapar los datos más significativos, precisamente porque no había sido diseñada a partir de tales datos. También se verificó que ante ciertos interrogantes surgía confusión, no ya porque se desconociera el significado de las palabras en que estaban formulados, sino porque se desconocía su sentido y su conexión con el tema al que supuestamente aludían. Es lo que sucedió, por ejemplo, al preguntar por la creencia en un «universalismo trascendente» y la «filiación respecto de un ser espiritual» —traducido al japonés como «un ser sobrenatural y santo».

La conclusión final a que condujo este experimento es que cada contexto configura sus propias herramientas metodológicas de modo particular y hasta cierto punto incomparable, en un circuito recursivo. Los instrumentos de investigación sociocultural no pueden ser externamente validados de un modo completo porque conllevan operaciones semióticas características del contexto en que se han diseñado. Sin embargo, la misma noción de diferencia intercultural conlleva implícita la principal condición de posibilidad de la comparación: un horizonte compartido, una perspectiva que revela el carácter diferencial de toda diferencia y que, en este sentido, lo trasciende. Pues las diferencias verdaderamente radicales son inaprehensibles, difieren en su manifestación, resultan inenunciables y ni siquiera pueden ser registradas —como ha explicado lúcidamente Jacques Derrida. En consecuencia, cualquier estudio acerca de sociedades y culturas ajenas —sobre todo si emplean lenguas diferentes— exige no tanto discernir las estructuras universales de las culturalmente emplazadas, cuanto emplazar cualquier supuesto universal en su ámbito concreto de justificación, a fin de descubrir tanto sus condicionamientos originarios como sus posibilidades de auto-trascendencia, de apertura intercultural.

Una de las principales deficiencias en numerosos estudios antropológicos comparativos es que contrastan elementos que forman parte de diversos sistemas socioculturales, pero no las redes de interrelaciones que definen esos elementos y los integran en estructuras funcionales de nivel superior. Abundan, por ejemplo, los estudios que comparan las instituciones de diferentes comunidades culturales, pero no suelen cotejarse las específicas funciones que tales instituciones desempeñan dentro de sus respectivos contextos, y mucho menos los bucles recursivos, las dinámicas retroalimentativas que generan. De hecho, dentro de las ciencias sociales el potencial heurístico de la perspectiva reticular está todavía por explotar. Otro punto polémico es el valor de las estadísticas como herramienta para cuantificar la comparación. En este terreno hay que advertir que los diversos niveles de probabilidad no corresponden necesariamente a niveles proporcionales de relevancia, y que la relevancia estadística no debe confundirse con la relevancia sustantiva. «La función de los *test* estadísticos consiste simplemente en responder a esta pregunta: ¿es tal variación suficientemente grande para que confiemos en los resultados?; ¿o por el contrario expresa simplemente ciertas características de la muestra sobre la que se ha trabajado?» (Kish, 1959: 336). Las equivalencias entre rasgos característicos de distintas culturas no explican por sí mismas el por qué de esas similitudes. Además, la selección de

tales rasgos como significativos, la determinación de sus constantes y de sus variables no responde a criterios indiscutibles, sino discursiva y socioculturalmente emplazados. Ni siquiera las aproximaciones cuantitativas a los fenómenos socioculturales pueden escapar a estos condicionantes que afectan a los enfoques cualitativos, pues ambas perspectivas son indisociables y complementarias.

En definitiva, nunca existe una correspondencia total entre la complejidad de los datos y los instrumentos teóricos empleados para organizarlos —como explican los últimos desarrollos de la epistemología cibernética (Morin, 2005). La ciencia contemporánea advierte que las interacciones y las mediaciones socioculturales afectan a los presupuestos de cualquier observación, y reelabora la noción de «validez» en función de estas premisas: «La validez no es una propiedad de los test o de los juicios valorativos en cuanto tales, sino del significado de las puntuaciones obtenidas en el test. Esas puntuaciones no sólo están en función de los ítems o de las condiciones del estímulo, sino también de las personas que responden y del contexto de valoración. Pues lo que tiene que ser validado es el significado o la interpretación de los índices numéricos, además de cualquier implicación práctica derivada de esa interpretación [...]. Una cuestión perenne es hasta qué punto el significado de las cifras y sus implicaciones prácticas vale para personas o grupos de población, escenarios y contextos distintos. He aquí la principal razón por la cual la validez es una propiedad en evolución y la validación un proceso continuo» (Cournoyer y Malcolm, 2004: 320-321).

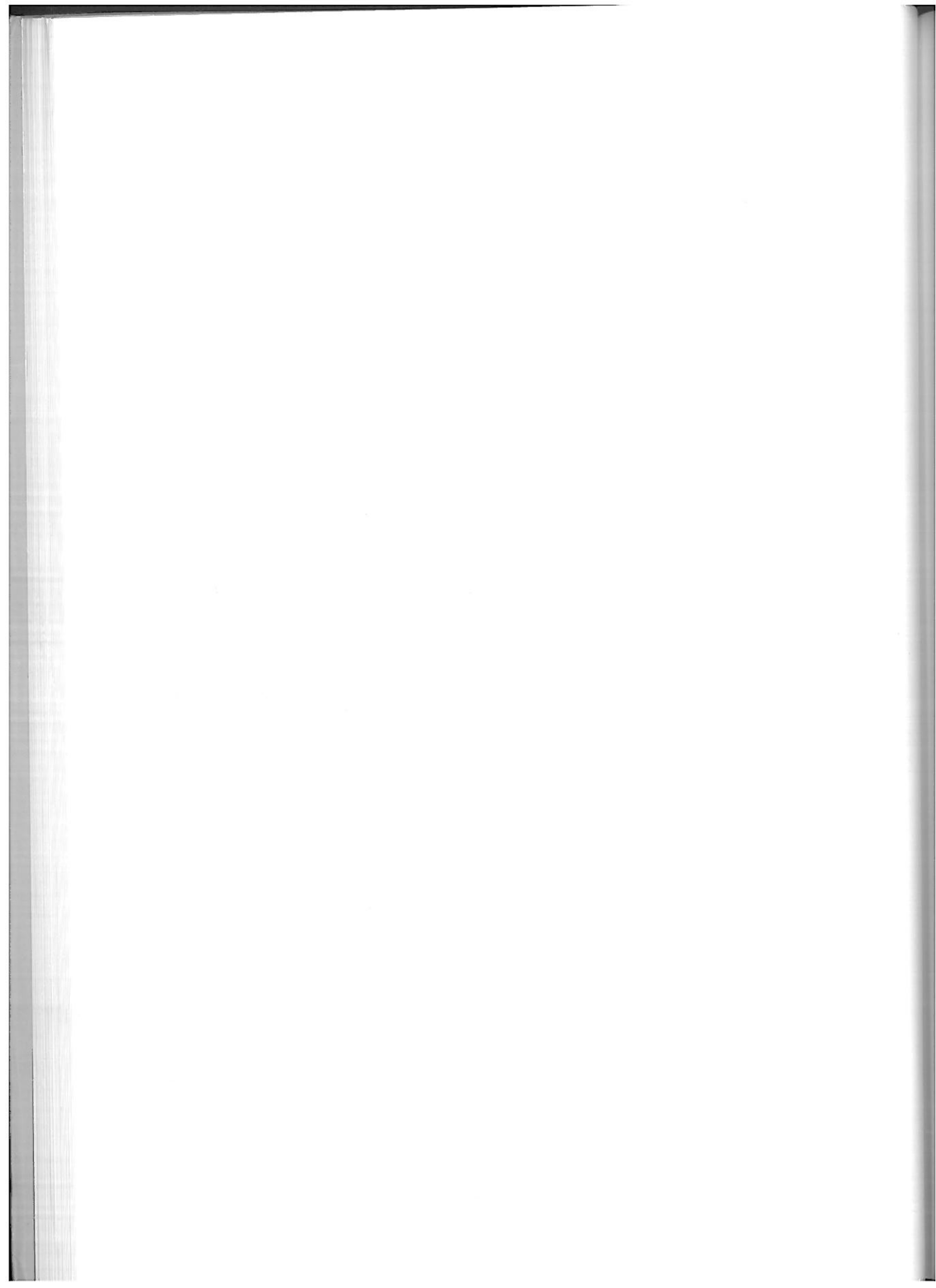
Estas conclusiones no implican la ilegitimidad de las universalizaciones, sino la necesidad de esclarecer el marco discursivo donde se han fraguado y contrastado, su emplazamiento sistémico. Los llamados «universales» son formas que dan cuenta de ciertas distinciones —y de las semejanzas que les son inherentes— dentro de determinados contextos sociológicos, institucionales y académicos, lo cual conlleva una serie de condicionamientos simbólicos. Afirmar una proposición como universal requiere circunscribir las raíces de tal universalidad dentro de los límites que perfila la muestra estudiada, el diseño de la investigación y los métodos de validación empleados, lo cual no obstruye su potencial explicativo. Esta paradoja supone la posibilidad de afirmar una tesis de alcance universal desde un emplazamiento sociocultural particular, siempre que exista la conciencia de tal emplazamiento. Los métodos, las técnicas y las herramientas de cualquier investigación responden siempre a una circunscripción contextual, pero sus resultados a veces pueden ser extrapolados más allá de esas fronteras.

En esta línea, Glass, McGraw y Smith (1981) han trabajado por la revisión e integración crítica de las investigaciones sociales mediante técnicas narratológicas, análisis secundarios y metodológicos, y meta-análisis. Las técnicas narratológicas desvelan las estrategias de la praxis discursiva, los esquemas actanciales, las subjetividades en juego... y los factores ligados a la libertad y a la creatividad dentro de cada estudio social. Los análisis secundarios revisan los procesos de investigación, la recogida de datos y sus presupuestos teóricos. Los análisis metodológicos examinan críticamente los procedimientos y las muestras con que supuestamente se ha probado una proposición, a fin de medir la validez y la fiabilidad de los resultados en función de índices de universalidad: cuanto más diversos son los métodos y más amplia la muestra, mayor es la validez de las conclusiones y más justificada su universalización (Cournoyer y Malcolm, 2004: 322). Los meta-análisis tratan de

recomponer el sistema epistemológico que sustenta la legitimidad de la investigación en relación con el entorno, para evaluar el grado de consenso de las diversas comunidades implicadas y el papel que juega el poder discursivo de las autoridades interpretantes. En este punto se abre la posibilidad de considerar otros modelos de investigación alternativos, pues si los estudios se limitan a una única fórmula se pierde la vivacidad de la controversia, se genera una homogeneidad artificial y se elimina el potencial heurístico de la heterodoxia.¹

La investigación social debe, pues, reformularse de un modo crítico, complejo, no positivista, consciente de todas las problemáticas que se han planteado y del emplazamiento del observador dentro de su campo de estudio como observador observado y observador de su propia observación. En la medida de lo posible se deben tener en cuenta los sesgos, presupuestos y condicionantes, e incluso el margen de arbitrariedad que está en la base de cualquier decisión metodológica (Torres Nafarrate en Luhmann, 1998: 17), pues toda certeza —incluida la científica— se sustenta sobre la incertidumbre. Asimismo, conviene mantener una perspectiva holística e incluso hologramática; no se deben polarizar las investigaciones en perspectivas enfrentadas o recíprocamente excluyentes, porque algunos datos escapan a un punto de vista pero son reconocibles desde otras posiciones. Es preciso evaluar cada planteamiento teórico-conceptual y metodológico-procedimental a partir de los contextos de sentido que les dieron origen o que sustentaron su legitimación, dado que cada cultura conforma un sistema orgánico y omnicompreensivo, una totalidad parcialmente clausurada sobre sí misma y hasta cierto punto inconmensurable. Simultáneamente, hay que reconocer que todas las sociedades practican de alguna manera la traducción y la comunicación intercultural, y que no lo hacen ocasionalmente, sino de un modo tan problemático como integrado en su propia dinámica constitutiva. La fertilización y la hibridación son moneda corriente no sólo en las relaciones interculturales, sino en la configuración de cada comunidad particular, de su forma de vida y su posición ante el mundo: «¿Dónde colocar a los españoles que lucharon para que se respetara a los indios (Las Casas, Sahagún), a los hijos de españoles que encabezaron las rebeliones contra España (Bolívar, San Martín)? [...] ¿Qué decir de la contribución de los exiliados republicanos españoles a las editoriales y las artes, a la industria y el comercio americano? ¿Y de las ONG europeas dedicadas a corregir las injusticias y defender los derechos humanos frente a los gobernantes americanos? Más forzado se vuelve reducir todo a la polaridad Europa-América cuando la oposición civilización/barbarie se reproduce en el interior de cada país como enfrentamiento entre la capital y el interior (Argentina), entre las ciudades modernas y el *sertão* (Brasil) entre la costa y la sierra (Perú)» (G.^a Canclini, 2005: 86).

1. La posibilidad de que en la praxis de la investigación convivan múltiples modelos ha puesto en crisis la teoría de Thomas S. Kuhn sobre los paradigmas, reemplazándola por la de autores como Niklas Luhmann (1998), quien habla de super teorías y diferencias directrices. Las súper teorías poseen pretensiones universalistas pero no exclusivistas, pues intentan dar razón no sólo de sí mismas, sino también de otras teorías adversarias, abriéndoles espacio incluso más allá de sus propios límites. Las diferencias directrices orientan el procesamiento de información a partir de múltiples posibilidades, mostrando su *indecidibilidad* radical en una línea análoga a la que trazó el matemático Kurt Gödel.



Capítulo IV

La comprensión de la comprensión

El proceso de comprensión está retroalimentativamente conectado con un proceso de producción de una forma que dista mucho de ser transparente. La problemática de la comprensión puede reducirse a esta breve pregunta: ¿cómo hacer compatible la *objetividad de la comprensión* con la actitud realizativa de quien participa en un proceso de entendimiento? [Habermas, 1999a: 160].

Situarse en el orden de la inteligibilidad [...] supone adoptar el punto de vista del «espectador imparcial» que, dedicado a *comprender por comprender*, es llevado a introducir esta *intención hermenéutica* en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las mismas cuestiones que él se plantea con respecto a ellos [Bourdieu, 1991: 57].

Las reflexiones de los capítulos precedentes apuntan hacia una problemática fundamental en las ciencias sociales: la relativa a la «comprensión» (*das Verständnis*).¹ Ésta constituye un desafío porque el antropólogo y el sociólogo no pueden acceder adecuadamente a su ámbito de investigación sólo a través de la observación y porque tampoco pueden controlar lo observado del mismo modo que se controla un experimento. Ni la objetividad, ni la neutralidad axiológica, ni el distanciamiento son conformes a las exigencias epistemológicas inherentes al estudio de las sociedades humanas. La aprehensión de lo social no apunta hacia objetos físicos, ni hacia acontecimientos susceptibles de una descripción imparcial. Es la comprensión de un sentido, o mejor dicho, de varios: aquellos que otorgan a una realidad, un evento o una práctica sus protagonistas, sus observadores, sus jueces, sus beneficiarios y sus perjudicados; es decir, todos los que de alguna manera se implican en esas dinámicas, tanto antes, como durante y después del desarrollo de la observación socio-antropológica. Todo fenómeno social se halla simbólicamente preestructurado por quienes participan en él, de tal modo que su comprensión exige participar en un proceso de comunicación y entendimiento.

Sobre estos presupuestos, Jeffrey P. Bishop (2004) ha planteado una controvertida *crítica a la crítica* occidental contra la mutilación genital femenina que —según un informe de UNICEF de 2006— se realiza en 38 países del África subsahariana y que afecta aproximadamente a un centenar de millones de mujeres. Lo curioso de la posición de Bishop es que dice no respaldar ni aceptar esa costumbre; sólo pretende comprender sus funciones (diversas, en tanto diversamente interpretadas por cada grupo étnico) dentro de sus propios contextos socioculturales, a través de herramientas etnometodológicas que resaltan la perspectiva de quienes

1. Sustantivo procedente del verbo *verstehen*: comprender, entender(se). (Cf. *Diccionario moderno Español-Alemán*. Berlín: Langenscheidt, 1971.)

la practican frente a quienes la denigran: antropólogos, académicos, activistas sociales y políticos, etc. Su artículo constituye, pues, *una denuncia de las denuncias* contra la ablación a partir del desvelamiento de los condicionantes socio-simbólicos que orientan la representación de la sexualidad dentro de cada escenario etno-cultural. Sobre estas bases, impugna el sesgo etnocéntrico de la mayoría de las críticas occidentales y combate las falacias de su presunto universalismo axiológico.

Este empeño ilustra de un modo contestatario y provocativo algunas de las reflexiones de Habermas en torno a la comprensión como clave metodológica de las ciencias sociales. Los planteamientos del ilustre pensador alemán pretenden hacer frente a las aporías de sus predecesores en la escuela de Frankfurt, que son consecuencia del constreñimiento al que les somete el paradigma de la conciencia. Adorno y Horkheimer proponen una crítica tan radical que se traduce en una dialéctica puramente negativa, sin vías de escape. Para ellos no existen alternativas a la hegemonía de la racionalidad instrumental porque consideran que sus raíces pertenecen a los dispositivos de autoconservación inherentes a la especie humana y a su insuprimible necesidad de dominar a la naturaleza, a los demás hombres y cada uno a sí mismo. La razón instrumentaliza y cosifica todo lo que aprehende porque cuando identifica algo, lo reifica. La identificación de sujetos implica, además, desechar la alteridad que intrínsecamente constituye sus subjetividades. En este sentido, las identidades sociales son producto de una falaz autoafirmación, de una autocontradictoria objetivación de lo subjetivo a través de procedimientos que finalmente se revelan hetero- y autodestructivos, es decir, simultáneamente negadores de la alteridad y de la propia mismidad: «Quien quiere dinamizar todo convirtiéndolo en pura actualidad tiende a la hostilidad contra lo otro, lo extraño, cuyo nombre no en vano resuena en la categoría de extrañamiento; en esa no-identidad que constituiría la liberación no sólo de la conciencia, sino también de una humanidad reconciliada» (Adorno en Habermas, 1999a: 476).

Para alcanzar la reconciliación emancipadora que posibilitaría el acceso al otro, a la subjetividad en su unicidad definitoria y a una adecuada «identificación» de lo no-idéntico, se precisaría el ejercicio de una facultad diferente a la razón cognitivo-instrumental. Una facultad que posibilitara las relaciones propiamente intersubjetivas, donde cada identidad pudiera adecuarse a la alteridad sin perderse a sí misma, experimentando un enriquecimiento. Pero la primera escuela de Frankfurt es rehén del paradigma sujeto-objeto y no posee herramientas adecuadas para concebir ningún tipo de racionalidad que se halle libre de dominio, hasta el punto de que «incluso su crítica de la razón instrumental sigue siendo prisionera del modelo a que obedece la razón instrumental misma» (Habermas, 1999a: 496). Esta es la causa por la cual la primera Teoría Crítica terminará abdicando de toda pretensión teórica en un gesto aporético y ofrecerá el relevo de la filosofía a la expresión artística. Habermas juzga esta deriva un fracaso que hunde sus raíces en el agotamiento auto-desfondante de la filosofía de la conciencia. Por ello se propone resolver los interrogantes de sus predecesores en el marco de un nuevo paradigma capaz de dilucidar las *diferentes* racionalidades que pone en juego la vida social y que dan lugar a la acción teleológica, normativa, dramatúrgica y comunicativa.

La acción teleológica lleva consigo una decisión entre alternativas de acción, dirigida a la consecución de un propósito a partir de máximas y de una determinada interpretación de las situaciones en que se desenvuelve. Esta modalidad de

acción se convierte en estratégica cuando el agente calcula sus posibilidades de éxito tomando en consideración las decisiones que pueden adoptar los demás agentes, o cuando contabiliza los medios para lograr la maximización de la utilidad, como explican la teoría de la decisión y la teoría de juegos en el terreno de la Economía, la Sociología y la Psicología Social. La acción regulada por normas concierne a los miembros de un grupo social que orientan su acción en función de expectativas recíprocas de comportamiento y valores comunes, como explican Émile Durkheim y Talcott Parsons. En cambio, la acción dramatúrgica hace referencia a los participantes en una interacción en tanto constituyen unos para otros un público ante el cual se presentan y ponen en escena, ofreciendo una determinada imagen de sí mismos. Así se configuran las posibilidades de acceso de los demás a la propia subjetividad, según ha glosado Ervin Goffman. Finalmente, la acción comunicativa supone la interacción entre varios sujetos capaces de lenguaje y acción, que pretenden entenderse sobre una situación dada —negociando su definición hasta alcanzar un consenso— para coordinar sus planes de acción, de ahí la importancia de la interpretación en la línea trazada por las investigaciones de G.H. Mead y H. Garfinkel. A ello es preciso sumar las aportaciones de Ludwig Wittgenstein sobre los juegos del lenguaje, la teoría de los actos de habla de John Austin y la hermenéutica de Gadamer.

Max Weber interpreta la racionalidad moderna en términos de acción teleológica; pero Habermas considera que este reduccionismo olvida el papel fundamental de la acción comunicativa, que resulta imprescindible no sólo para el desarrollo de la acción teleológica, sino también de la acción normativa y dramatúrgica.

La racionalidad comunicativa rompe con el arquetipo de la Filosofía moderna acerca del sujeto como un individuo solitario, consciente y autoconsciente, en relación con un mundo objetivo que puede representar y manipular a su libre albedrío. En su lugar, enfatiza la importancia de la interrelación para la constitución de sujetos que son capaces de comunicarse y entenderse a través de una lengua y de un acervo de interpretaciones culturalmente establecidas y transmitidas. Entendimiento no significa aquí consenso meramente fáctico, sino proceso de recíproco convencimiento y coordinación de las acciones de los participantes en tal proceso mediante una motivación por razones; es decir, mediante una comunicación que permita alcanzar acuerdos intersubjetivamente validados. Ello exige a los sujetos una actitud no objetivante, sino realizativa, pues comprender el significado de las palabras o las acciones del otro requiere posicionarse respecto de su fuerza ilocutiva, entender no sólo el contenido puramente semántico de lo que dice o hace, sino el alcance pragmático de lo que quiere hacer al decir o al hacer. Desde un punto de vista subjetivo el otro está ahí no como objeto para mí, sino como sujeto conmigo, implicado en mi mismo mundo, en *nuestro* mundo común. *Ego* no puede tratar las manifestaciones de *alter* como algo que acaece en el mundo objetivo, como mero *factum*; tampoco basta que entienda el contenido de sus mensajes. «Sólo en la medida en que el intérprete penetra en las *razones* que hacen aparecer las emisiones o manifestaciones del autor como *racionales*, entiende qué es lo que éste pudo *querer decir* [...]. El intérprete entiende el significado de un texto en la medida en que entiende por qué el autor se creyó con derecho a hacer determinadas afirmaciones (como verdaderas), a reconocer determinados valores y normas (como correctos), o a manifestar determinadas vivencias (como veraces)» (Habermas, 1999a: 184).

Las ciencias sociales no pueden prescindir de este tipo de racionalidad comunicativa porque su finalidad es precisamente el entendimiento: comprender realidades simbólicamente pre-estructuradas a través de las interpretaciones de quienes participan en ellas. Dado que las realidades sociales no existen al margen del significado que les otorgan sus integrantes, su aprehensión requiere un tipo de comunicación que se sustenta sobre una doble hermenéutica: la que elabora el observador a partir de la que elaboran los observados. Tal dinámica refleja el peculiar carácter ontológico de las realidades sociales, su condición intrínsecamente no-objetiva ni objetivable: «La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es algo accesorio respecto de la vida social en tanto que práctica en curso [...], puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, de sus intenciones y de las razones que tienen para hacerlo, es lo que hace posible la intersubjetividad... Y es en estos términos como hay que entender el *verstehen*: no como un método especial de acceso al mundo social, peculiar de las ciencias sociales, sino como condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros» (Giddens en Habermas, 1999a: 154).

En consonancia con estas exigencias, el estudio de Bishop anteriormente reseñado pone de relieve las deficiencias de numerosos estudios antropológicos en torno a la ablación. Algunos la han considerado un método de planificación familiar, dado que disminuye el deseo sexual en las mujeres. Otros la han juzgado una expresión patriarcal y machista de control de las relaciones, dado que no sólo reduce la satisfacción erótica en las mujeres y obstaculiza su promiscuidad, sino que la aumenta en los hombres, al reducir la abertura de la vagina. Ambos argumentos exhiben una lógica convincente para el público occidental, pero no responden a la perspectiva de los *ingroups*: el primero es utilitarista y el segundo no da cuenta del protagonismo de las mujeres en la perpetuación de esta práctica. Bishop responde a tales planteamientos con una interrogación que remite a Geertz y que concierne al significado de esta práctica para las comunidades que la mantienen. Desde su perspectiva se podrá descubrir que la ablación confiere «estatus de adulto, disposición al matrimonio, identidad de género, estatus social, etnicidad e incluso calidad moral» (Gruenbaum, 2001: 66-67) a la mujer en los contextos donde se practica. De todos modos, no cabe generalizar, pues no todas las comunidades otorgan el mismo sentido a la mutilación genital femenina: así por ejemplo, en Sudán es un rito de transición y una ocasión para celebrar los valores comunitarios; en Kenya, un reconocimiento público de la adultez y la preparación inmediata para el matrimonio. Hasta tal punto destacan las diferencias entre las diversas etnias, que cabe cuestionar que se trate efectivamente de la misma práctica, pues su funcionalidad socio-semiótica es distinta, aunque se utilice un similar procedimiento físico y se incida sobre la misma parte del cuerpo femenino.

Por otra parte, Bishop advierte que la mutilación genital femenina es una tradición respecto de la cual existe escasa conciencia —y por lo tanto escasa capacidad autocrítica— entre las comunidades que la practican. Muchas de ellas no la asumen como una obligación explícita, sino como un requisito ligado indisociablemente a la condición femenina y a la normalidad social, de tal modo que en ciertos lugares del mundo ser mujer significa estar «circuncidada». Se trata, pues, de una realidad no tematizada y por consiguiente no cuestionable, indisociablemente ligada al propio mundo de la vida: «...El mundo social tiene una peculiar estructura de

sentido y relevancia para los hombres que viven, piensan y actúan en él. En las diversas construcciones de la realidad cotidiana éstos han articulado e interpretado de antemano ese mundo, y son objetos mentales de este tipo los que determinan su comportamiento, definen sus metas de acción y prescriben los medios para la realización de tales metas» (Schütz en Habermas, 1999a: 171).

Es en este punto donde la propuesta de Bishop comienza a contrastar con los datos y también con los planteamientos de Habermas. La realidad social y cultural de las comunidades pro ablación no es homogénea, sino intrínsecamente diversificada, inevitablemente plural. La confrontación entre quienes apoyan y quienes abominan de esa práctica no es la excepción, sino la norma: numerosas víctimas directas, ciudadanos y organizaciones de los países donde se lleva a cabo, partidos políticos apoyados por disidentes de esas comunidades tradicionales, etc. Un caso señero es Ousmane Sembene (1923-2007) —escritor, guionista, actor y director de cine— cuya película *Moolaadé* (traducida como «Protección» o «Derecho de asilo») constituye una firme crítica de la mutilación femenina, protagonizada por una mujer de Burkina Faso que la padeció en su infancia y que quiere evitar que otras menores la padezcan. Se trata de la segunda entrega de una trilogía titulada *Heroísmo cotidiano*, que rinde homenaje a la mujer africana, cuestionando la legitimidad de las tradiciones sociales y culturales que la oprimen.

El activismo crítico de Sembene pone de manifiesto los límites de los derechos comunitarios y la prevalencia de los derechos individuales, desde una perspectiva que conecta con el liberalismo y que se examinará en otro capítulo. Además, recuerda las exigencias de Habermas en lo que concierne a la ética discursiva. Para el pensador alemán, la participación en un proceso de comunicación no sólo requiere la comprensión de la fuerza ilocutiva de los enunciados, sino una toma de postura frente a sus pretensiones de validez. En el ámbito epistemológico, que estamos revisando, ello supone la afirmación de la diferencia entre comprensión y aceptación: comprender una práctica, una forma de vida, un modo de pensar o de hacer no equivale a atribuirle automáticamente la categoría de verdad, a hacer propia su fuerza ilocutiva o a suscribir las particulares «razones» que dicen sustentarlo. Ni siquiera el hecho de reconocer bajo qué condiciones podría aceptarse una pretensión de validez significa aceptar esas condiciones o someterse de hecho a ellas; tampoco significa asentir a tal pretensión. Es más, cabe mantener una actitud dialógica con los otros sin estar necesariamente de acuerdo con ellos: basta pensar que lo que sostienen es digno de ser reconocido, al menos como objeto de crítica. Ahora bien, es preciso que se mantenga el principio de reciprocidad: el otro debe admitir también la posibilidad de aprender algo de nosotros. Desde esta perspectiva, todas las posiciones interpretantes en litigio pueden participar de la racionalidad y todas deben poder ser criticadas: tanto las que son objeto de observación socio-antropológica como las que se autoafirman con el respaldo de las convenciones científicas.

En otras palabras, si el científico social tiene que tomar parte —al menos virtualmente— en las interacciones cuyo significado trata de entender y si esta participación significa que debe tomar postura frente a las pretensiones de validez que esgrimen los diversos actores sociales, el científico social se ha de desenvolver en las mismas estructuras de entendimiento que ellos. Ahora bien, tales estructuras no sólo permiten el acceso al contexto comunicativo y su prosecución

generativa —su mantenimiento y reproducción—, sino que también suministran los medios críticos para cuestionar ese contexto desde dentro y para trascenderlo, revisar sus errores o corregir sus malentendidos: «Las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento» (Habermas, 1999a: 170).

En este sentido, y desde un enfoque alternativo al que plantea Bishop, podemos considerarnos legitimados para interpelar a quienes practican la ablación, haciendo eco de quienes se oponen a ella en el seno de las comunidades adheridas a esa tradición, apelando a las exigencias de la legitimidad, a una racionalidad universalizable o a derechos, libertades y valores inherentes a la propia dignidad humana. Es cierto que todos esos discursos críticos que propugnan una ética trascendental —como hacen Apel y Habermas en algunas de sus obras—, o bien *iusnaturalista* o fundamentada en el Derecho Natural, pueden ser deconstruidos con las herramientas de la filosofía de la sospecha, de la pragmática o de la historiografía, pero no es correcto confundir el alcance de una proposición con el contexto que le ha dado origen. Indudablemente, la doctrina liberal sobre la dignidad y los derechos humanos ha surgido en Occidente, en contextos sociopolíticos y culturales bien concretos, marcados indudablemente por estrategias de poder discursivo, pero eso no significa que la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales sólo deban reconocerse allí. Haciendo un juego de palabras cabría afirmar que existen particularismos universalistas (o susceptibles de universalización), lo mismo que (seudo)universales particularistas. Una sociedad concreta puede descubrir verdades que trascienden los límites de su universo cultural y que son éticamente vinculantes para sociedades distintas, sin que ello signifique necesariamente intromisión o imperialismo cultural. Porque la validez de una verdad no depende del reconocimiento de Occidente, aunque sea imprescindible algún tipo de reconocimiento para que se produzcan consecuencias prácticas. Cuando algunos miembros de las comunidades que realizan la ablación se rebelan contra tal costumbre debido a su carácter inhumano o machista, quizá estén incorporando argumentos tomados de Occidente, o quizá estén descubriendo por sí mismos una verdad sobre la dignidad de la persona que Occidente también descubrió en su momento. La validez de esta verdad se demuestra pragmáticamente en su potencial autocrítico, capaz de poner en cuestión no sólo costumbres ajenas, sino propias; capaz de impugnar muchos otros elementos de la misma identidad etnocultural.

Toda comunidad sociocultural presenta algún grado de heterogeneidad, pluralidad o disenso interno, y quienes se oponen a la visión mayoritariamente compartida en sus grupos sociales pueden coincidir con muchos *outsiders* y ser apoyados desde fuera. A este respecto, las fronteras son una convención.

Capítulo V

La teoría de la práctica

Existe una regla común en los pueblos primitivos: no hay que despertar a quien duerme, pues su alma se encuentra lejos y quizá no le dé tiempo a regresar [James George Frazer].¹

El progreso del conocimiento (exige...) un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento [Bourdieu, 1991: 13].

Después de examinar brevemente la problemática *comprensión de la comprensión*, vamos a considerar otra controversia epistemológica en las ciencias sociales: la legitimidad —o la mera posibilidad— de una *teoría sobre la práctica*. Pues intentar verter en un lenguaje teórico las prácticas de culturas diferentes a la(s) que conforma(n) el modo de pensar, percibir, vivir y trabajar de quien las observa, no deja de ser una paradoja —aunque estemos habituados a ella. Podría calificarse incluso de contradicción en sus propios términos. La *teoría de la práctica*: ¿en qué consiste? Pierre Bourdieu ha dedicado toda una obra —*El sentido práctico*— a dilucidar este interrogante y a someterlo a una implacable crítica. Tal crítica se rebela contra la distinción misma entre ambas nociones: la comunidad académica ha desdoblado teoría y praxis, saber y hacer, investigación científica y responsabilidad ético-política en una dinámica cuasi esquizofrénica para luego tratar de recomponer lo que antes había descompuesto de manera injustificada. Ahora bien, «¿es necesario recordar que esta oposición típicamente *escolar* es un producto de la situación *escolar* en el sentido fuerte de *skholé, otium, inacción*, y que pocas posibilidades tiene de aparecer en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar?» (Bourdieu, 1991: 57).

Resulta evidente que este proceder disyuntivo, el establecimiento de tal dicotomía entre teoría y praxis es asimismo praxis, que también la *práctica científica* se halla sometida a condicionamientos y que de ellos proceden muchas de las limitaciones que dificultan el acceso a los objetos de la investigación. Por otra parte, la representación de la práctica entra en contradicción *práctica* con ella, pues requiere su negación en tanto práctica (*ibid.*, 64). Esta contradicción se verifica, por ejemplo, en los estudios sobre las diversas lenguas humanas. Al tratarlas como objetos de análisis, en lugar de servirse de ellas para pensar y hablar, los lingüistas constituyen su saber como *logos* opuesto a la praxis. Pero existe una gran diferencia entre la relación puramente teórica que mantiene con el lenguaje quien no tiene otra cosa que hacer con él más que comprenderlo, y la relación práctica de quien trata de utilizarlo y comprenderlo para actuar, para alcanzar fines prácticos. Sólo en el primer caso el

1. http://thinkexist.com/quotation/it_is_a_common_rule_with_primitive_people_not_to/171087.html (consultado en enero de 2008).

lenguaje es tratado «como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir, como *finalidad sin fin*, sin otro fin [...] que el de ser interpretado» (*ibíd.*, 57). Mientras que en el segundo, es también vehículo y herramienta, es un medio cuyo significado resulta indisoluble de su potencial en el terreno de la pragmática. En conclusión, para Bourdieu aquello que la sociedad denomina «teoría» no *existe realmente* al margen de la praxis; esta última es irreducible y de suyo invisible. De hecho, todos los conatos de visibilización de la teoría implican su tergiversación: la opacidad de la teoría es análoga a la del ojo, que se hace invisible para sí precisamente en la medida en que desempeña la función de ver. Estas disquisiciones —no exentas ellas mismas de paradoja, dado que teorizan acerca de la praxis investigadora— ponen de manifiesto la imposibilidad para salir del bucle recursivo que vincula los opuestos en el terreno de las ciencias sociales. En último término, parece que el pensador francés otorga prioridad a uno de los elementos de la dicotomía que está tratando de deconstruir: la praxis. Pero lo cierto es que lleva a cabo ese propósito en el plano teorético, de ahí la recursividad autocontradictoria de su planteamiento.

Este tipo de circuitos retroalimentativos y casi aporéticos no son infrecuentes en la representación de las culturas. La cadena española de televisión Cuatro ofrece una interesante ilustración del fenómeno en su serie *Perdidos en la tribu*, donde familias españolas conviven con pequeñas comunidades indígenas, muy alejadas simbólicamente y materialmente de nosotros por sus culturas, costumbres, recursos, modos de pensar, producir, organizarse y expresarse. El medio brinda a quienes desean participar en el programa la posibilidad de trasladarse a un entorno radicalmente diferente de aquel en que se desarrollan sus vidas, convirtiendo en espectáculo y entretenimiento un ejercicio de (in)comunicación intercultural, a medio camino entre el *docudrama* y el *reality show*. A cambio, ofrece a los invitados el disfrute de una experiencia difícilmente accesible, una cierta celebridad y una significativa remuneración económica.

En esta serie el propósito no es teorizar acerca de la praxis, pero sí convertirla en objeto de representación y observación, lo cual supone un salto ontológico y epistémico comparable. Pues se produce un distanciamiento de la praxis en cuanto tal, una aproximación que la despoja de propia dinámica, que la arranca del flujo de causas y consecuencias, de su potencial y su efectividad en la construcción de cada realidad etno-comunitaria. Las diferencias entre la pragmática socio-discursiva inherente a la vida de esas comunidades y su plasmación en un medio tecnológico foráneo son insuperables y radicales. En primer lugar, por la contradicción que supone interpretar escenarios tan alejados de los patrones de la Modernidad occidental con herramientas posmodernas. En segundo lugar, porque la ficción devora a la realidad: los quehaceres de los indígenas, sus costumbres y prácticas son puestos en escena y dramatizados en un juego del lenguaje que disimula su artificio. Se quiere ofrecer la impresión de que la comunidad prosigue su vida cotidiana, sin más alteraciones que la incorporación de un grupo de extranjeros que vienen a aprender y compartir sus rutinas. Sin embargo, no es así. Se verifica una re-significación distorsionante de la función pragmática de lo representado mediante una puesta en escena histriónica, marcada por una estética enfáticamente primitivista y tradicionalista. Los indígenas visten sus atuendos más característicos y brindan una imagen que parece completamente exenta de influencia occidental, lo cual contrasta con la situación de comunicación intercultural en que de

hecho se desenvuelven, con sus actitudes de sarcasmo o crítica (análogas a las occidentales) y con la realidad de la aculturación que seguramente les afecta en alguna medida. La puesta en escena se enriquece con la tensión narrativa que alimenta la interacción de las familias invitadas con los nativos en un medio que les resulta extraño. En sus pseudo-diálogos aparecen disparidades difícilmente aprehensibles, puntos de vista difícilmente armonizables, incongruencias y discontinuidades, omisiones y carencias que producen desconcierto en los espectadores. Nunca llegamos a saber con certeza ni lo que los indígenas efectivamente dijeron, ni lo que quisieron decir, aunque la ficción —en el sentido de Geertz, como manufactura discursiva (1992: 28)— pretenda crear el simulacro de la comunicación. Todo ello es fruto de las deficiencias de las herramientas comunicativas en juego. En este punto el discurso mediático es opaco, pues simula ofrecer una traducción fidedigna de las expresiones indígenas sin poder validar ni el lenguaje verbal ni el lenguaje audiovisual al que las traslada. De hecho, oculta la *intraducibilidad radical* de los diversos universos socio-discursivos.

Así se verifica la inconmensurabilidad entre las fuentes y los productos informativos. Las imágenes acerca de *los otros* son distorsionadas hasta modificar la funcionalidad de lo que reflejan: en lugar de desempeñar un papel en la dinámica autorreproductiva de su propio sistema etnocultural, se transforman en materia apta para el consumo de un público extranjero. Nativos y foráneos prestan a las cámaras su «naturalidad», la «espontaneidad» de sus reacciones, convirtiendo en plató los escenarios tradicionales de la organización tribal. El público que asiste al espectáculo y el equipo que lo realiza nunca llegan a penetrar en el significado pragmático que poseen las prácticas representadas dentro de sus contextos originales y las re-significan en un nuevo sistema, el del mercado tecno-capitalista de la producción y el consumo audiovisuales. La demanda se alimenta aquí de la fruición que nace al observar formas de pensar, hacer y vivir aparentemente inauditas. Se trata de representaciones que en términos informacionales poseen un elevado contenido *remático* para las audiencias occidentales, pero que no pueden ser aprehendidos adecuadamente, porque se incorporan a nuestras evidencias familiares, a nuestros *temas*, y no a los que definen la cotidianidad de las tribus.² Consiguientemente, el resultado del proyecto deviene tergiversador, pues implica una reconstrucción, una descontextualización y un des-emplazamiento que se ocultan bajo la apariencia de realismo.

2. «Los conceptos de *tema* y *rema* se emplean para describir la estructura del enunciado desde un punto de vista informativo, partiendo del supuesto de que en los enunciados puede distinguirse entre estos dos componentes (también denominados en otras corrientes teóricas *tópico* y *comento*, respectivamente). El *tema* corresponde a lo que intuitivamente se puede expresar como aquello de lo que se habla; mientras que *rema* es lo que se dice del *tema*. [...] Teniendo en cuenta esta concepción de *tema* y *rema*, no resulta sorprendente la asociación de *tema* con información conocida (información que el emisor cree que el receptor ya conoce) y *rema* con información nueva (información que el emisor cree no conocida por el receptor). [...] J. Firbas deja el campo de oposición más abierto, mencionando la existencia de elementos transitorios entre el *tema* y el *rema*, así como *temas* y *remas* secundarios. Para referirse a dicha gradación, introduce el concepto de *dinamismo comunicativo*, considerando estos dos elementos como los polos de un continuo informativo. De este modo, J. Firbas asocia *tema* con el elemento menos portador de información y *rema* con el elemento que hace avanzar el texto». Cf. http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/tema.htm (consultado en noviembre de 2010).

Este proceder conecta con las reflexiones de Bourdieu acerca del trabajo cognitivo/informativo, que allí donde pretende prestigio intelectual, solidez científica, influencia social, autoridad moral o aplicación tecnológica, tiende a borrar las huellas de su propia genealogía. Ni el medio televisual ni el académico suelen revelar los condicionantes, intereses, estrategias y entramados que condicionan sus producciones discursivas. El sociólogo francés subraya que esta falta de transparencia puede utilizarse como coartada para no reflexionar sobre los fundamentos de la propia narrativa —mediática o científica—, para abortar la dimensión metalingüística del lenguaje con el que se habla del lenguaje de los *otros*. Pues ello significaría poner de manifiesto las deficiencias de toda hermenéutica, la intraducibilidad de toda praxis y los límites de toda representación. Este modo de proceder es más frecuente en las posiciones más elevadas de la jerarquía social, pues sólo desde ellas puede el mundo social ser tomado como espectáculo y contemplado con distanciamiento. Sólo quien sabe satisfechas sus necesidades más urgentes —o quien las satisface precisamente a través de este tipo de estrategias discursivas— puede dedicarse a contemplar, describir, analizar e incluso juzgar las prácticas de los demás, aunque ellos se encuentren en una situación completamente opuesta: al límite de la supervivencia, incapaces de tomar distancia de sus necesidades: «No es necesario tener una lucidez epistemológica particular o mantener una vigilancia ética o política especial para interrogarse sobre los determinantes profundos de una *libido scienti* tan evidentemente “descentrada”» (Bourdieu, 1991: 16).³

Pierre Bourdieu matiza que sus ejercicios de autorreflexión crítica no pretenden desechar el conocimiento teórico, ni sustituirlo por alguna forma de conocimiento práctico alternativo: su finalidad es fundamentar adecuadamente la teoría, reconociendo su intrínseca dimensión práctica y liberándola —en la medida de lo posible— de los sesgos que le imponen sus (reconocidas) condiciones sociales de producción. De aquí su atención a los efectos prácticos y a las realidades que cualquier saber genera, el desvelamiento de aquello que la teoría —por su propia naturaleza— tiende a ocultar: «No es, pues, para satisfacer una especie de apetencia gratuita por las condiciones teóricas, sino para responder a las necesidades más prácticas de la práctica científica, por lo que hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad de conocimiento teórico —y muy especialmente de las teorías acerca de la práctica que se hallan implícitas en él—, lo cual es al mismo tiempo un análisis de la lógica específica del conocimiento práctico» (*ibid.*, 53).

Todo discurso teórico sobre el mundo social debería contener algún signo que pusiera de relieve sus condicionamientos. De este modo, ni la relación de objetivación se proyectaría falazmente sobre el objeto, ni la representación se identificaría con lo representado, ni la teoría se confundiría con la praxis hasta el punto de considerar como real lo construido por el aparato académico o mediático. Tampoco se difuminarían las diferencias que separan el plano de la *interpretación* del plano de la *intervención*, pues las visiones de las sociedades —sus mitos y sus ritos— conforman

3. Sobre este punto, Bourdieu recuerda las investigaciones sobre los rituales indígenas realizadas por algunos antropólogos durante la guerra en Argelia, sin considerar la incongruencia, el absurdo e incluso la crueldad que implicaba desempeñar esa «actividad teórica» en tales circunstancias prácticas.

su propia realidad; sin embargo, la representación teórica o audiovisual de esas visiones posee efectos de realidad mucho más limitados: «No hay —si se sabe lo que quiere decir *hablar*— discurso [...] de la acción: no hay más que un discurso que dice la acción y que —a riesgo de caer en la incoherencia o la impostura— no debe dejar de *decir que sólo dice la acción*» (*ibid.*, 61). Entre la *teoría* de la acción que desarrollan «otros» y esa misma *acción* se extiende una distancia insalvable.

De nada sirve en este punto apelar a la denominada «observación participante», que trata de sumergirse en el medio social para implicarse en su praxis discursiva y comprenderlo *desde dentro*. La serie «Perdidos en la tribu» que acabamos de comentar ilustra las enormes dificultades que conlleva ese tipo de proyectos. Por una parte, debido a la distancia cultural y socio-semiótica que separa a la sociedad de acogida de los recién llegados: por fluidas que puedan ser las relaciones en algunos casos, siempre se verifica un choque, un extrañamiento. Bourdieu considera que «la observación participante es [...] una contradicción en sus propios términos (que quien haya intentado hacer la experiencia ha podido verificar prácticamente)» (*ibid.*). Mediante tal participación, el etnólogo simula una cierta distancia con el objeto para luego integrarse en sus juegos con la conciencia de que son sólo juegos y de que espera salir de ellos para contar su experiencia. Así provoca lo que la Escuela de Comunicación de Palo Alto (California) ha denominado *doble vínculo*: el observador se presenta como alguien ajeno a lo observado para satisfacer las exigencias científicas, pero «elige» implicarse en ellas —o «juega» a eso— para poder aprehender la perspectiva indígena.

Sin embargo, es imposible sumergirse en el sistema social objeto de análisis, debido a una doble ruptura, epistemológica y social. La primera consiste en la imposibilidad del observador para juzgar la situación desde el punto de vista de los observados, con sus presupuestos, técnicas y métodos. De ahí los límites de las investigaciones consideradas etnometodológicas. La segunda ruptura es social, porque se desmarca de la acción al convertirla en objeto de observación y desligarla de su potencial práctico, de su vinculación efectiva a determinados fines, de la evidencia del mundo que resulta familiar a *los otros*. Esta doble ruptura condiciona tanto más las percepciones cuanto menos claramente se muestra: la teoría de la práctica procede del olvido de las condiciones de posibilidad de la propia actividad científica. Además expresa la intención de «decir la práctica» comprendiéndola y haciéndola comprender de un modo diferente al que supone su producción y reproducción práctica. Aquí radica la aporía que venimos esbozando y que tiene resonancias freudianas por su similitud con la irreprimible actividad de todo inconsciente reprimido: quien se propone *la comprensión por la comprensión* —es decir, la *práctica* de la (supuestamente) *pura teoría*— traslada su propia intención hermenéutica a la actividad de aquellos a quienes observa. Y, así, tiende a pensar que ellos se plantean las mismas cuestiones que se plantea él mismo como investigador.

De nada sirve pretender superar estos límites y estas contradicciones mediante la clásica distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, pues «de todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la más fundamental y ruinosa es (precisamente) la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo» (*ibid.*, 47). El objetivismo no quiere reducir las ciencias sociales a Fenomenología; el subjetivismo no quiere convertirlas en Física social. La Fenomenología excluye cualquier interrogación sobre la significación social de la *epojé* práctica que implica su pro-

yecto de *comprender la comprensión*; es decir, sobre la contradicción que supone reflexionar sobre una experiencia que no es sólo ni primordialmente reflexión. Y —precisamente por eso— el objetivismo critica a quienes dicen ofrecer una descripción científica de la experiencia pre-científica del mundo social mediante construcciones de segundo grado, o sea, mediante construcciones de las construcciones producidas por los actores en la escena social —como hace la Fenomenología de Alfred Schütz—, o mediante informes de los informes que producen los agentes —como hacen Harold Garfinkel y la Etnometodología en una línea similar. Sin embargo, el objetivismo también se auto-limita, al no objetivar la relación objetivante, esa ruptura epistemológica que es también una ruptura social. Y al ignorar la relación entre el *sentido vivido* (que explicita la Fenomenología social) y el *sentido objetivo* (que construyen la Física social o la Semiología objetivista), no permite analizar las condiciones de producción y funcionamiento del *sentido del juego social*. En ese juego, el sujeto da por supuesto al mundo y lo aprehende como evidente, porque el conjunto de mecanismos que emplea para percibirlo (*habitus*) no son neutrales, sino que se hallan conformados por el propio sistema social. Tanto el objetivismo como el subjetivismo son deficientes y ofrecen perspectivas parciales: el subjetivismo olvida que incluso la relación subjetiva del investigador con la realidad puede ser objetivada, y el objetivismo no tiene en cuenta que el sentido objetivado puede ser también experiencia vivida. Ambos enfoques tienen en común el hecho de ubicarse en el plano teórico —o *savante*—, no en el plano del conocimiento práctico que nutre efectivamente la vida social.

Así pues, los obstáculos que dificultan el trabajo socio-antropológico no radican sólo en la ceguera para descubrir los tan criticados vestigios de la dominación colonial, que sigue ciertamente influyendo en las comunidades investigadas. Son obstáculos derivados de graves carencias técnicas, metodológicas y epistemológicas que dan lugar al intuicionismo, la dispersión y la fragmentación analítica.

El intuicionismo nace de una pretendida familiaridad con las culturas objeto de indagación, por parte de quienes se han introducido en ellas tratando de asimilar sus modos de ver, pensar y sentir. Esta percepción genera incapacidad para discernir entre el discurso científico y el de los miembros de las comunidades analizadas, de modo que las representaciones de los investigadores tratan de justificarse como si fueran meras réplicas de las representaciones nativas (con tergiversaciones mínimas, inevitables en cualquier proceso de comunicación). Sin embargo, esta transposición refleja un sutil tipo de etnocentrismo, pues al incorporar una descripción de las prácticas indígenas a un *corpus* teórico que le es ajeno, tales prácticas quedan desgajadas de su propia razón de ser y frecuentemente son percibidas como extrañas o injustificables. De nada sirve procurar suavizar este efecto mediante la apelación a «un vago evolucionismo *frazeriano*» (*ibíd.*, 15) que dice brindar la perspectiva histórica necesaria para ubicar y comprender tales costumbres. El mero hecho de ocupar la privilegiada posición que la ciencia reclama para sí, genera una situación de dominio: la Antropología termina instilando en sus «objetos» —realmente sujetos— de investigación el auto-desprecio que deriva de su encubierto racismo.⁴ La legitimidad que pueda lograr el conocimiento socio-antropológico depende del *reconocimiento* de este *doble vínculo*, de esta aporía, habitualmente inconfesa: «Los etnólogos no podrán

4. Cf. capítulo de este libro dedicado a las «Metodologías descolonizadoras».

escapar de todas sus interrogaciones metafísicas sobre el estatus ontológico —o incluso el «lugar» de la cultura— si no es a condición de objetivar su propia relación con el objeto, la del extranjero que debe procurarse el sustituto del dominio práctico bajo la forma de un modelo objetivado» (*ibid.*, 62).

El otro gran déficit en la esfera socio-antropológica, la dispersión, procede de la falta de hipótesis relevantes para orientar tanto la observación como la interrogación. Esta carencia suele contrastar con una gran abundancia de técnicas de registro que permiten elaborar detallados elencos de datos *insignificantes* —ni significativos ni ricos en significado—, incluso en los casos que remiten a fuentes o documentos objetivamente importantes. La investigación se reduce a una compilación azarosa —sin orden ni método— de prácticas, hechos, creencias o rituales que integran volúmenes supuestamente «descriptivos» y «respetuosos» de la *diferencia* y la *alteridad*. Para suplir sus deficiencias no basta confeccionar discursos —pretendidamente científicos— con expresiones tomadas del vocabulario indígena acerca de sus propias experiencias, simulando la empatía que procede de la llamada «observación participante», pues ésta no sólo es imposible y (auto)contradictoria (dadas las diferencias insuperables entre investigadores e investigados), sino que modifica la realidad observada.

El tercer error de la investigación social, la fragmentación analítica, constituye una apuesta positivista que se envanece de la exhaustividad del conocimiento obtenido, sin reconocer que para alcanzar ese logro ha pagado un precio excesivo: la delimitación arbitraria de un área de estudio, su desarticulación y descontextualización, el aislamiento de sus variables y la definición —también arbitraria— de sus elementos integrantes, cuya adecuada consideración requeriría atender a la red completa de relaciones sistémicas: «Para explicar *completamente* el menor rito, para arrancarlo por entero de una absurda secuencia *inmotivada* de actos y símbolos *inmotivados*, sería preciso reubicar cada uno de los actos y de los símbolos en juego dentro del sistema de diferencias que los determinan [...] dentro del sistema mítico-ritual en su conjunto, y [...] en el interior de la secuencia sintagmática que lo define en su singularidad como intersección de todos los conjuntos de diferencias (...y que) *limita la arbitrariedad* de sus propios elementos» (*ibid.*, 24).⁵

Por eso, a la hora de abordar un mito o un rito no sólo es preciso evitar la apariencia de absurdo, mostrando que tienen un sentido propio, aunque resulte incomprendible para mentalidades ajenas. También es importante evitar las lecturas parciales que seleccionan arbitrariamente ciertos elementos y los desgajan del conjunto de donde procede su significado y función, aunque tal descontextualización sea seguida por una recontextualización que trata en vano de re-*espiritualizar* lo que antes se ha des-*espiritualizado*. Bourdieu considera que este error es habitual incluso en investigadores reconocidos, como James G. Frazer.

Tampoco resultan adecuadas las concepciones inmanentistas que —en la estela estructuralista— conciben los sistemas como entidades auto-clausuradas. Éstas excluyen al observador de cualquier relación práctica con el objeto observado y se

5. Para Ferdinand de Saussure, arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas: discernir los rasgos diferenciales de un fenómeno implica inevitablemente una cierta arbitrariedad, la que lleva a privilegiar el punto de vista donde destaca tal rasgo, o la que perfila una determinada trayectoria interpretativa dentro del *continuum* reticular de relaciones sistémicas, cuyo potencial es siempre más amplio.

suponen integradas por relaciones lógicas, dentro de estructuras que expresan los axiomas implícitos en una determinada tradición. El investigador que adopta esta perspectiva no puede interrogarse adecuadamente sobre el estatus epistemológico y sociológico de su propia práctica⁶ socio-antropológica, ni advierte que ésta desnaturaliza las funciones prácticas precisamente al convertirlas en objeto de investigación. Además, el enfoque inmanentista pone entre paréntesis las diferencias pragmáticas que pueden existir entre relaciones sociológicamente análogas en otros aspectos.

En lo que concierne a las reflexiones en torno al «lugar» de la cultura y al carácter situado de la observación social es preciso considerar varias cosas. En primer lugar, que el saber que se autodenomina docto suele reivindicar para sí una perspectiva global, una completitud que el examen crítico revela engañosa. La ciencia se dice capaz de localizar, comprender y trascender la diversidad de puntos de vista parciales, integrándolos en un holismo universalista. Ahora bien, lo cierto es que ella misma se halla implicada de algún modo en el particular universo que observa y participa de él, de sus límites y de su proceso de auto-reproducción. Además, quienes se hallan inmersos en una realidad cultural (como protagonistas o como observadores) poseen una visión necesariamente condicionada, debido al sesgo que les imponen sus intereses, propósitos y emociones. También limita su horizonte la posición particular que ocupan dentro del sistema social o de la estructura de roles, aunque éstas originen combinaciones conflictivas —dado que un mismo sujeto puede desempeñar muy diferentes roles y ocupar simultáneamente posiciones sistémicas antagónicas.

Finalmente, aquello que a un participante puede parecerle insignificante, puede resultar muy significativo para quien observa y analiza el sistema en su conjunto; o viceversa: lo que es significativo para el participante no tiene por qué serlo igualmente para el analista. Entre ambos tipos de actores sociales media una diferencia en último término insalvable, no sólo porque el estudioso se aplica a una versión —o tergiversación— *docta* del lenguaje práctico, sino porque mantiene con ese lenguaje —de suyo popular— una relación *docta*. Consiguientemente, la ciencia social no sólo debe romper —como quiere el objetivismo— con la experiencia indígena y con la representación indígena de tal experiencia, aportando una perspectiva analítica y crítica, incorporando filtros y mediaciones, estableciendo esa saludable distancia sin la cual no es posible ninguna perspectiva. Le es necesario, además, cuestionar «los presupuestos inherentes a la posición de un observador «objetivo» que —dedicado a *interpretar* prácticas— tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto. Pues tal posición privilegia las funciones de comunicación y conocimiento sobre otras funciones sociales —en particular, sobre las que poseen carácter práctico—, y reduce las interacciones a puros intercambios simbólicos [...]. El conocimiento no depende sólo —como enseña un relativismo elemental— del punto de vista particular que un observador «situado y datado» toma respecto del objeto; es una alteración mucho más fundamental y mucho más perniciosa, pues —siendo constitutiva de la operación de conocimiento— está destinada a pasar desapercibida. (Se trata de la alteración) que se inflige a la práctica por el mero hecho de tomar sobre ella un «punto de vista» y constituirla así en *objeto* (de observación y análisis)» (*ibid.*, 50).

6. Que consiste fundamentalmente en la «práctica de la teoría».

Capítulo VI

Metodologías descolonizadoras

En el terreno de la Antropología se verifica con frecuencia una forma particularmente escandalosa de etnocentrismo: aquella que consiste en ofrecer, sin más justificación que un vago evolucionismo *frazeriano* adecuado para justificar el orden colonial, unas prácticas destinadas a ser percibidas como injustificables. [...] Yo nunca hubiera podido llegar al estudio de las tradiciones rituales si la misma intención [...] que me había conducido —en un principio— a desconfiar de todos los trabajos (en este terreno...) no me hubiera empujado —a partir de 1958— a intentar separarlos de la falsa solicitud primitivista y a acosar hasta en sus últimos reductos el desprecio racista, que —por la vergüenza de sí que consigue imponer a sus propias víctimas— contribuye a prohibirles el conocimiento y reconocimiento de su propia tradición [Bourdieu, 1991: 15-16].

En el terreno de las relaciones económicas y políticas es evidente un neoimperialismo colonial por parte de Occidente. Pero —como ha mostrado el capítulo precedente— también lo es en un ámbito que se supone debería deconstruir las estrategias del poder mediante la crítica racional: el conocimiento científico. Desde que Michel Foucault publicó *Arqueología del saber* (1969) y otras obras afines, nadie debería llamarse a engaño. Pero la equivocidad es persistente porque constituye el principal instrumento de legitimación de la ciencia y porque la capacidad de reflexión de nuestros sistemas cognitivos resulta limitada: aunque sean capaces de cuestionarse a sí mismos desde posiciones autocríticas y metacognitivas, e incluso criticar sus autocríticas y *meta-sistemáticas*, han de detenerse en algún punto de la cadena. Nuestros mapas cognitivos deben localizarse en algún lugar de ellos mismos, lo cual exige una proyección al infinito fácticamente irrealizable. Esto significa que nuestras observaciones se hallan siempre emplazadas en unas coordenadas concretas y, precisamente por ello, relativas.

De aquí la impugnación —por parte de ciertos sectores subalternos— de las investigaciones antropológicas, incluso de las mejor intencionadas: aquellas que han tratado de eludir el etnocentrismo, propiciar el extrañamiento, *desfamiliarizar*nos con nuestros propios textos y abrir espacio a las alteridades. Su principal acusación se sintetiza en esta idea: las prácticas discursivas etnográficas no responden nunca a las prácticas discursivas indígenas que supuestamente tratan de investigar. Resuena aquí el eco de las disquisiciones de Bourdieu sobre el carácter auto-contradictorio de *la teoría de la práctica*: investigar lo indígena es desnaturalizarlo, traicionarlo, «des-indigenizarlo». Tanto la noción de investigación como la noción de lo indígena poseen raíces foráneas, son ajenas a las realidades que dicen afirmar y, por tanto, provocan una auto-contradicción performativa. Ni siquiera parece una herramienta adecuada el relativismo cultural, tan preconizado por la Antropología supuestamente en beneficio de los pueblos que analiza. Occidente juzga a las otras culturas como relativas a sus respectivos emplazamientos, pero su

afirmación sólo debería considerarse válida dentro de la circunscripción de su propio emplazamiento cultural. Esto significa que, si es coherente con los presupuestos que aplica a otros espacios simbólicos, el mundo occidental no debe considerarse legitimado para exportar el paradigma relativista, ni para pronunciarse acerca de la incommensurabilidad intercultural. Ahora bien, quienes se sitúan en los antípodas del relativismo, apelando al universalismo, a un eje común de coordenadas interculturales, tampoco están exentos de contradicciones. Cabe incluso afirmar que han llegado todavía más lejos en su proyecto colonizador, pues han impuesto un canon supuestamente compartido de «conocimiento», «racionalidad», «humanidad» y «civilización», pero lo han hecho mediante discursos posicionados, limitados en su perspectiva, cimentados en artificiales consensos y disfrazados de desinterés para alcanzar mejor sus interesados objetivos. Así lo denunció hace ya mucho tiempo Frantz Fanon en su célebre obra *Piel negra, máscaras blancas* (1952) —originalmente titulada: «Ensayo sobre la *des-alienación* de los negros». Las estrategias más habituales de dominación colonial pasan por conceder al hombre negro una máscara blanca, que le permite concebirse a sí mismo como «igual» o que lo asimila a un supuesto «sujeto universal», más allá de las diferencias. A pesar de su benévola apariencia, este recurso termina provocando una grave disyunción, pues no llega a suprimir las diferencias, sino que las disimula o disfraza, enajenando a los marginados respecto de sí mismos. De aquí procede un tipo de racismo cultural arraigado en dispositivos simbólicos que impiden tomar conciencia de la propia alienación y expresarla discursivamente, lo cual supone un neo-imperialismo que genera violencia epistémica.¹

La conclusión a que conducen estas reflexiones es que no parece posible escapar al dilema: afirmar el relativismo en un sentido absoluto, es negarlo; afirmarlo en un sentido relativo, impide su validación más allá de los límites de su sistema de referencias; pero no afirmarlo es dejar abierta la puerta al etnocentrismo. Este juego lógico demuestra que las construcciones teóricas occidentales en torno a la interculturalidad manejan supuestos inconsistentes, incongruentes y contradictorios respecto de sus propios presupuestos y también respecto de las otras culturas. Si en lugar de intentar investigar al *otro* y autojustificar sus prácticas académicas, Occidente hubiera intentado analizarse a sí mismo, habría descubierto su déficit de medios y legitimidad: «Nos irrita que los investigadores e intelectuales den por supuesto que conocen todo lo que es posible conocer de nosotros sobre las bases de sus breves encuentros con algunos de los nuestros. Nos consterna que Occidente pueda desear, explotar y reivindicar propiedad sobre nuestros modos de conocer, nuestra imaginaria, las cosas que creamos y producimos..., mientras rechaza a quienes las crearon, a quienes desarrollaron tales ideas, arrebatándoles la oportunidad de seguir siendo creadores de su propia cultura y de su propia nación» (Smith, 1999: 1).

Se hace, pues, imprescindible buscar metodologías (auto)descolonizadoras que rompan los vínculos de dependencia simbólica de los pueblos no occidentales, que se pongan en cuestión a sí mismas y permitan a *los otros* interpretarse desde sus

1. Esta crítica es tan radical que parece admitir aquello que describe, provocando estupor y contestación en quienes la consideran cómplice de esa violencia que condena —como más adelante explicaremos.

propios marcos de referencia, no ya en un plano teórico, sino también en la praxis multidimensional que configura sus dinámicas más concretas. Sobre este punto, Gayatri Chakravorty Spivak ha insistido en que no se trata ni de hablar *por los otros*, ni de hacerlo *en su nombre*. No vale siquiera esa autocrítica performativamente contradictoria que, por una parte, reconoce la ilegitimidad de la mencionada tarea e incluso su imposibilidad, pero por otra se autoafirma implícitamente en la autoridad intelectual y moral que le otorga su «honesta» confesión: «Algo del criticismo más radical que proviene hoy de Occidente es resultado de un deseo interesado por conservar al Sujeto de Occidente o a Occidente como Sujeto. La teoría sobre el Sujeto en tanto pluralidad de «efectos», genera la ilusión de menoscabar la soberanía de la subjetividad, pero en realidad ofrece una coartada a ese Sujeto del conocimiento» (Spivak en Ashcroft *et al.*, 1995).²

Spivak aclara que el problema no es que los oprimidos no clamen, sino que sus clamores no nacen de su propio espacio enunciador, ya que han sido desposeídos y expropiados de su particular emplazamiento discursivo. Las ciencias socio-antropológicas deben hacer hueco a ese espacio en lugar de re-emplazarlo; para ello han de aplicar metodologías que favorezcan la descolonización en el terreno simbólico hasta el punto de liberar la propia investigación de los sesgos (neo)imperialistas que la definen. Quienes comparten este objetivo consideran que una de las vías para alcanzarlo podría consistir en atender las reivindicaciones indígenas sobre sus derechos, expectativas y obligaciones, prestándoles oídos y respondiendo prácticamente a ellas —más que limitándose a registrar «científicamente» o a reflexionar «teóricamente» al respecto. Basta considerar, por ejemplo, los procesos judiciales abiertos para reparar los daños provocados por la colonización. En ellos se da voz a múltiples relatos discordantes con el poder que implican a comunidades étnicas minoritarias, tribus o clanes que perfilan sus identidades desde la confrontación. En esas reivindicaciones irrumpen testimonios personales que articulan lingüísticamente experiencias vitales, que ofrecen una lectura de los acontecimientos en primera persona y que se legitiman doblemente, por la inmediatez de lo vivido y por el juramento que «garantiza» su autenticidad.

Otra oportunidad para escuchar las interpretaciones de los nativos acerca de sí mismos son los cuentos, las leyendas y las historias que transmiten oralmente. Cada narración es ilustrativa por sí misma, ya que contiene referencias mitológicas, arquetipos, memorias, esquemas narrativos comunitarios, con su particular distribución de funciones actanciales. Se habla de la vida, la guerra, el amor y la muerte, el bien y el mal, héroes y enemigos, dioses y hombres. Estas historias son discursos comunitarios que trenzan lazos intergeneracionales y circunscriben pertenencias territoriales; la lengua en que se cuentan vive a través de ellas, se perfila y comparte, aunque también evoluciona y se adapta a cada contexto de recepción. El «nosotros» se construye a sí mismo en la circulación de estos relatos, en la plurivocidad que los sustenta y en el orquestado diálogo que expresan. Este tipo de prácticas discursivas fragua la memoria colectiva de un pueblo, que es el vehículo para reconstruir su biografía,

2. Tomado de Ashcroft *et al.*, 1995, publicado en http://books.google.es/books?id=PuJJSvnNwSYC&dq=Can+the+subaltern+speak&pg=PA24&ots=s0tu6_Q8PP&sig=idEK7WXf3_vOarX7Z7MrwRMzGxY&hl=es&prev=http://www.google.es/search?hl=es&q=Can+the+subaltern+speak&btnG=Buscar&sa=X&oi=print&ct=result&cd=1&cad=legacy#PPP1,M1 (consultado en enero de 2008).

dotándola de sentido y coherencia. Se trata de una memoria selectiva y activa, que no se limita a reproducir miméticamente los acontecimientos, sino que escoge unos mientras rechaza otros, reinterpretando lo sucedido. Habitualmente, omite los pasajes más oscuros, los desfigura o los deja huir al inconsciente; de las situaciones conflictivas suele retener únicamente aquello que estimula el coraje, promueve el valor o entroniza a los héroes. Desempeña así una función catártica y curativa, aunque también oculta traumas, esquizofrenias y bloqueos.

Todas las comunidades celebran de algún modo su cultura, su identidad, su vivencia y supervivencia ante las amenazas. Los rituales indígenas constituyen una forma eminente de comunicación acerca de las raíces, de lo genuinamente propio. Todo lo que ha resistido a la asimilación y a la aculturación en los códigos occidentales es exaltado musical o performativamente, es puesto en escena. Y se mezcla con otras prácticas representativas: cuentos, danzas, exhibiciones artísticas... Ahora bien, los discursos indígenas no son únicamente palabras y gestos, son asimismo actividad política. Las intervenciones que abren cauces al indigenismo mediante políticas culturales e identitarias merecen en este sentido especial atención. Los colonizados poseen sus propios modos de ver el mundo y entenderse a sí mismos, sus propios sistemas de valores, incomparables e incommensurables, en correspondencia con códigos autóctonos: no admiten traducción, ni pueden ser trasladados fuera del contexto vital que los produce. Esto no supone una condena al inmovilismo, sino lo contrario: un trabajo sobre el propio contexto para repararlo y adaptarlo a la situación poscolonial, para restañar las heridas provocadas por la explotación imperialista y abrir nuevos cauces emancipadores cara al futuro. Con este fin, se revitalizan antiguas costumbres, se resucitan algunas prácticas lingüísticas, se preservan ciertos simbolismos... A veces se vuelve a dar nombre al entorno empleando códigos indígenas, como un modo de reapropiación. Lo principal es asegurar la pervivencia de las propias cosmovisiones y tradiciones, acomodándolas a las nuevas circunstancias.

Este proceso exige reforzar los vínculos no sólo comunitarios, sino también intercomunitarios: de ahí la creación de redes translocales que articulan los discursos de diversas comunidades indígenas unidas por el padecimiento de la explotación colonial. Tales redes abren nuevos espacios democráticos con vistas al *empoderamiento*, a la capacitación para el desarrollo y a la reconquista del poder en todas sus manifestaciones: política, social, cultural, económica... También el plano institucional y las iniciativas legales deberían responder a prácticas autóctonas, a dinámicas de autogestión y autodeterminación colectivas. Urge recuperar todos los ámbitos de la producción discursiva —incluidas las ciencias y las artes—, así como los medios materiales o económicos que permiten tal producción. Romper la dependencia en este ámbito es lo más complicado, el reto permanente y nunca del todo satisfecho que se halla en la base de muchos victimismos, resistencias y levantamientos violentos. El problema fundamental es que los pueblos colonizados ya no pueden ser «ellos mismos» sin contar con «nosotros», del mismo modo que nosotros no podemos prescindir de ellos ni de sus contestaciones. Nuestras miradas se entrecruzan y reflejan especularmente, en una reciprocidad que no significa igualdad y que por eso perpetúa la injusticia. La colonización es un hecho histórico que ha tenido lugar en una dimensión del tiempo no reversible, aunque también pueda ser concebida desde otros modelos cronológicos. La identidad de quienes

han sido colonizados ha quedado afectada: no pueden seguir siendo quienes eran, ni lo que eran, pero todavía no saben lo que son. El contexto ha cambiado para todos, los procesos inter- e intrasistémicos de cada sociedad, también. Por lo tanto, las metodologías (auto)descolonizadoras no son metodologías puramente indígenas o *precolonizadoras*: la comunicación entre colonizadores y colonizados ha tenido lugar y sigue desarrollándose, expresándose a veces de modo paradójico en la forma de cortocircuitos, bloqueos y esquizofrenias.

Así lo reconocen las controversias en torno a los denominados «Estudios Poscoloniales». Su propia designación es fuente de equívocos porque el fenómeno del imperialismo colonial no ha sido homogéneo en las diversas regiones del planeta, no puede tratarse en todas partes de la misma manera, ni considerarse completamente superado. En este sentido el prefijo «post» resulta engañoso. De hecho, la mayoría de los estudios poscoloniales denuncian la persistencia de mecanismos de dominio, cada vez más refinados y complejos, que lastran el desarrollo integral de los países tradicionalmente considerados del Tercer Mundo. A esto hay que añadir las múltiples manifestaciones de la *microfísica del poder* —en términos foucaultianos— que dividen a las sociedades en grupos etnoculturales distintos sobre criterios más que discutibles, y con consecuencias negativas en el terreno de los derechos y las libertades fundamentales. Desde esta perspectiva, las estrategias (neo)colonialistas afectan también —y de modo fundamental— al interior de los países, sean o no económicamente desarrollados. Las desigualdades económicas, las asimetrías en el acceso al poder, en la distribución de oportunidades y recursos, en la capacidad para influir dentro del propio universo simbólico y para hacer valer el propio capital cognitivo..., son manifestaciones de ese renovado colonialismo al que estamos haciendo referencia. De aquí —también— que algunos países ricos que podrían reivindicar su condición poscolonial —Estados Unidos, Canadá, Australia...—, no mantengan este discurso, debido al tipo de relaciones cooperativas que les unen a sus antiguas metrópolis y al predominio de una mayoría etnocultural afín a quienes ostentan la hegemonía.

Estas y otras paradojas —a veces netas contradicciones— son manifiestas en la obra de Robert Young *Postcolonialism: A Historical Introduction*. La batalla de África, Latinoamérica y Asia contra el imperialismo de Occidente se basa en una común filosofía cultural anti-eurocentrista que es el germen de los estudios poscoloniales. Lo inquietante es que tales estudios no pueden negar sus raíces «metropolitanas», su arraigo en los centros de investigación de las potencias coloniales y, por tanto, su paradójico bagaje hegemónico. Tampoco se debe olvidar la influencia de la Tercera Internacional Comunista en los proyectos anticolonialistas de autodeterminación nacional. En este sentido, la trayectoria de cada pueblo no occidental hacia su autodeterminación ofrece episodios que revelan una constante tensión entre lo autóctono y lo foráneo, lo nativo y lo importado, lo propio y lo ajeno. Se pretende recuperar la propia identidad a través de la mediación de una *alteridad* con quien se mantiene una relación paradójica y conflictiva.

Así lo ilustra la campaña de Ernesto Che Guevara en el Congo en 1965, cuya crónica fue publicada en 1999 por William Gálvez. Supuestamente, cubanos y congoleños compartían un mismo enemigo: la hegemonía de las potencias extranjeras. Impulsado por esa común causa, el Che prestó su apoyo a las fuerzas revolucionarias africanas y se implicó personalmente en la lucha, acompañado por sus guerri-

llos. Sin embargo, esta alianza no rindió los resultados esperados: las insalvables diferencias entre los dos grupos aliados y las particularidades socioculturales del Congo frustraron la campaña. Guevara da razón de este fracaso crudamente: «Los miembros de las guerrillas (congolesas) son campesinos, subdesarrollados y cautivados por la idea de utilizar un uniforme, un arma o incluso unos zapatos, y gozar de una cierta autoridad local. Están corrompidos por la desidia y el hábito de dominar a un campesinado saturado de ideas fetichistas sobre la muerte y el enemigo, carecen de educación política y de perspectivas de futuro: su único horizonte es su territorio tribal. Indisciplinados, perezosos, faltos de espíritu de lucha y sacrificio, sin confianza en sus líderes. Líderes que sólo son ejemplo de la apropiación de mujeres y la obtención de *pombo* —un licor de maíz propio de la región— o algo de comida: los miserables privilegios del poder. Ni siquiera disponen del entrenamiento militar que necesitarían, aunque sólo fuera para matar... El soldado revolucionario congolesino es el más pobre ejemplo de combatiente que he tenido la oportunidad de conocer hasta el momento» (Guevara en Gálvez, 1999: 157).

Este durísimo comentario, cargado de juicios negativos y estereotipos socioculturales etnocentristas, resulta sorprendente si se tiene en cuenta que proviene de alguien que comparte con el grupo estereotipado el mismo proyecto revolucionario y el mismo enemigo: el imperialismo colonial. También llama la atención el énfasis de la crítica, que recae sobre el tribalismo de la población rural en el Congo, supuesta causa del deficiente liderazgo de la guerrilla y de su división estructural, del enfrentamiento entre los diversos grupos étnicos que la integran. En su informe, el Che denuncia el lastre de las supersticiones fetichistas, particularmente la creencia chamánica en la «dawa» como protección mágica frente a las balas y la muerte. La mentalidad tribal explica —además— la xenofobia de los congolesinos frente a sus «camaradas» cubanos, a pesar de que la mayoría de ellos eran de raza negra. La argumentación del líder cubano se basa en categorías típicamente comunistas —clase social, infraestructura económica, liderazgo militar...—, que ocultan su propio etnocentrismo bajo una aparente universalidad. Unas veces de modo subrepticio y otras explícitamente, el Che juzga a Cuba más moderna y más occidental que el Congo.

La experiencia africana del guerrillero cubano constituye sólo una ilustración entre otras de las muchas incongruencias que marcan la historia y la teoría del poscolonialismo. Consciente de tales contradicciones, Young afirma su carácter criollo, mestizo: no se trata propiamente de una teoría, ni mucho menos de una escuela; es el fruto del encuentro —o, más bien, desencuentro— entre colonizadores y colonizados, que ha revelado a ambos sus contradicciones internas. La (in)comunicación intercultural ha generado procesos de comunicación intracultural y reflexiones autocríticas.

Capítulo VII

Post-etnografías

Una etnografía posmoderna es un texto que ha evolucionado de modo cooperativo y que consiste en fragmentos discursivos destinados a evocar en las mentes del lector y del escritor la imagen de un posible mundo real y compartido, provocando así una integración estética que posee efectos terapéuticos. Es, en una palabra, poesía [Tyler en Clifford y Marcus, 1986: 125].

Con esta provocativa aseveración, Stephen A. Tyler resume el núcleo de las conclusiones a las que están llegando las etnografías que —a causa de su hipercriticismo— han perdido a un tiempo la virginidad y la inocencia, como hemos visto en el capítulo anterior. Son conscientes de su prostitución. No sueñan ya con representar al *otro* «tal y como» es; ni mucho menos, tratan de «comprenderlo». Se saben cómplices del proyecto (neo)colonizador. Un día quisieron examinar con la razón los diferentes universos de creencia y hoy no creen en sí mismas.

En un breve ensayo sobre «Etnicidad, *eticidad* y globalización», Cardoso de Oliveira (Bartolomé y Barabas, 1998: 31-48) ilustra con varios análisis de casos esta problemática a que se enfrenta hoy la Antropología. Refiriéndose a la costumbre de la comunidad indígena tapirapé de no dejar sobrevivir al cuarto hijo debido a su densidad demográfica y a los límites de su ecosistema regional, Cardoso habla de una moral «perfectamente racional» pero contrapuesta a la racionalidad de las misioneras que entraron en contacto con los nativos. Para ellos, lo fundamental era la vida del conjunto de la comunidad; para las religiosas, ninguna vida individual puede ser eliminada en beneficio del grupo. En este escenario fue finalmente posible la intersección de dos campos semánticos diferentes a través de un diálogo en torno a la necesidad de salvaguardar simultáneamente los derechos comunitarios y los derechos individuales, pero no siempre sucede así.

La fusión de horizontes a que alude la hermenéutica de Gadamer y la ética discursiva de Apel-Habermas conlleva unos requisitos que muchas veces se revelan inalcanzables, pues todo diálogo se desarrolla en un contexto interétnico marcado por alguna forma de poder, es decir, por el dominio político, económico o simbólico de una cultura sobre otras, de una etnia sobre las demás. Por otra parte, cualquier interacción comunicativa lleva consigo un residuo de ininteligibilidad que dificulta la comprensión recíproca, el acuerdo acerca de la definición de la situación de partida, el establecimiento de un código de interpretación compartido. Ello obstaculiza el reconocimiento de las pretensiones de validez de los respectivos actos de enunciación, de su verdad y su veracidad (es decir, del compromiso ilocucionario del enunciador con su enunciado), de su adecuación normativa. No cabe una participación democrática igualitaria en el diálogo interétnico cuando la normatividad que rige el planteamiento de tal diálogo está lastrada por la hegemonía

de alguna de las partes. Así lo evidencia el desencuentro entre las autoridades estadounidenses responsables de la política museística y los representantes de las comunidades de indios norteamericanos que Cardoso analiza en un artículo publicado en 1990. El punto de partida fue el propósito de establecer un código deontológico para regular la política de adquisición y exhibición de muestras de las culturas indígenas en los museos. Concretamente, se trataba de demarcar el derecho a recolectar restos humanos, realizar excavaciones arqueológicas en los territorios tribales y expatriar objetos indígenas. Ahora bien, era evidente que el diálogo destinado a definir esos derechos no sólo se inspiraba en el proyecto de una de las partes —los organizadores de la política cultural—, sino que se hallaba enmarcado en un espacio social, cultural, político y económico lastrado por la dominación de la cultura WASP (White Anglo-Saxon Protestant) y por sus propios códigos lingüísticos. Dentro de tal marco, se contraponían dos puntos de vista. Los responsables de los museos consideraban que la humanidad tiene derecho a conocer otras culturas y apelaban al interés científico; los indígenas juzgaban ese interés como profanación y subrayaban la importancia de respetar el ciclo natural de la vida humana y de los objetos culturales, que deben dejarse morir, erosionar y «auto-devorar». Para los políticos, primaban los derechos de los foráneos a comprender al *otro*; para los nativos, lo fundamental era la perpetuación de sus propias comunidades. Además, juzgaban que las producciones étnicas pertenecen únicamente a sus creadores originales y sólo pueden ser interpretadas por ellos.

Cardoso concluye advirtiendo que, a pesar del bloqueo comunicativo, en este caso se verificó al menos la posibilidad de discernir las diferencias entre ambas perspectivas, lo cual denota la existencia de un avanzado proceso de socialización y aculturación por parte de los representantes de la causa indígena dentro de un contexto marcado por la modernización occidental. Ahora bien: ¿qué se podría esperar de las relaciones interétnicas cuando no se satisficieran ni siquiera las condiciones discursivas mínimas para expresar el desacuerdo, la oposición? ¿Qué hacer cuando el punto de vista del *otro* no se entiende o no puede siquiera ser expresado porque no se dispone de las herramientas discursivas adecuadas, porque son herramientas importadas y alienantes, o porque falta la confianza y porque la violencia deslegítima a los interlocutores?

Este tipo de interrogantes pone de manifiesto la necesidad de renovar la Antropología a partir del auto-cuestionamiento y el análisis textual. Es la línea que viene practicando Clifford Geertz en los últimos años, al considerar que la cientificidad es en gran medida una estrategia retórica que urge deconstruir con herramientas semióticas. Así, por ejemplo, la revisión crítica de autores de referencia como James G. Frazer, Oscar Lewis y Edmund Leach muestra que quisieron convencer a las instituciones académicas de la calidad de sus investigaciones a base de una apabullante proliferación de datos. La propia Ruth Benedict parece haber forjado su prestigio con destrezas retóricas: «La misma idea aparece dicha y repetida hasta que parece tan innegable como la ley del movimiento, o tan definitiva como el resumen de un abogado; sólo los ejemplos cambian. (He aquí) su aire encastillado de ser una persona veraz, con una sola verdad que contar, pero una verdad fundamental —los indios de las llanuras son extáticos, los zuño son ceremoniosos, los japoneses son jerárquicos (y nosotros somos siempre de otro modo)» (Geertz, 1989: 119-120). Según Geertz, el increíble éxito de su libro *Patrones de cultura* (1934) radica en su

rotundidad: una tesis, un argumento, un lenguaje. Todo ello articulado en una estructura simultáneamente simple y abierta que trata sobre tres culturas tribales diferentes, dos tipos de temperamentos y una sola metáfora dominante, tan contundente que ni siquiera sus detractores han podido olvidarla. Ahora bien, lo cierto es que desde el punto de vista de las exigencias científicas faltan descripciones, informaciones de primera mano: Benedict no refleja «objetivamente» un conjunto de hechos; más bien, los relata, aunque lo haga de un modo deliberadamente inquietante, que apasiona y atrapa.

Tampoco otros «maestros» de la Antropología tan afamados como Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski o Edward Evans-Pritchard se libran de estas apreciaciones. Geertz cree que a pesar de su prestigio no son «científicos» en el sentido estrecho del término: no responden a exigencias metodológicas estandarizadas, ni se someten a cánones rigurosos y sistemáticos. Sus escritos exhiben el temple de sus autores —en el sentido que Foucault y Barthes otorgan a esa categoría: son creadores de *epistemes*, de funciones y prácticas discursivas, de marcos de investigación; destilan «ciencia mediada de poesía» (Geertz, 1989: 123); razón y pasión. Resulta imposible leerlos con distanciamiento, pues si tienen algo que comunicarnos es porque lo hacen *de una cierta manera*, porque han sido capaces de dejar huella en el público, porque persuadieron a la academia, porque han movido esos resortes difícilmente descifrables que diferencian las obras maestras de las reproducciones.

En otras palabras, la lectura crítica de los grandes maestros de la Antropología revela el carácter «manufacturado» de la ciencia social, compuesta de símbolos propios y ajenos, de impresiones y resonancias. La investigación socioantropológica no se puede deslindar de la biografía de quienes la han forjado, no se puede separar de su historia. Con sus escritos, los etnógrafos quieren convencernos de que «realmente» estuvieron *allí* y sellan sus obras con el marchio de la «autenticidad», aseguran que se sumergieron en esas otras formas de vida hasta llegar a penetrarlas (o hasta recibir su penetración). Y se dicen conformados por ellas; de ahí su concreción —habitualmente incontrastable— en personas y tiempos, fechas, lugares, paisajes y ornamentos. El etnógrafo escribe sobre cosas que nadie puede comprobar, porque nadie estuvo *allí* precisamente *entonces*. Y si estuvo y narró los hechos de otro modo es porque mantenía otro punto de vista. En cualquier caso, la fiabilidad y la autoridad intelectual del trabajo de campo socioantropológico parece basarse en gran medida en su carácter testimonial: «Y no es que todo lo que digan los etnógrafos se acepte sin más sólo porque lo hayan dicho ellos. [...] Pero sí es cierto que las bases que determinan lo que se acepta y lo que no, tiene muchísimo que ver con las personas. Incapaces de recuperar la inmediatez del trabajo de campo para su revaluación empírica, escuchamos determinadas voces e ignoramos otras» (*ibíd.*, 15-16).

La índole literaria de la Etnografía no afecta simplemente a su estilo, no se reduce al diseño de tropos o la aplicación de figuras. No es sólo metáfora, no es una cuestión de mera narrativa: afecta al sentido y al significado, a la percepción y a la construcción de la relación de observación, al pautado del trabajo de campo, a las estrategias de persuasión y comunicación intercultural, a las formas de codificación y a los regímenes de representación: a la poética y a la política. Porque —como decía Foucault— «la verdad no está fuera del poder, no es la recompensa de los

espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse. La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad, es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, la manera de sancionar unos y otros, las técnicas y procedimientos que establece para la obtención de la verdad, el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero» (Foucault, 1979: 187).

En esta línea, la Antropología ha descubierto que hablar de *los otros* es ponerse a sí misma en evidencia, su propia arbitrariedad, su poder simbólico, el afán colonizador que la acompañó en sus orígenes históricos y que ahora no se manifiesta abiertamente, pero sí de modo hipócritamente refinado. Se reviste de «desinteresado interés» por las demás culturas, de «solidaria» colaboración con su proyecto emancipador. Pero no puede disimular completamente este hecho: que existe una gran brecha «entre ocuparse de los otros en el lugar donde están y representarlos donde no están» (Geertz, 1989: 140), entre el *allí* donde se desarrollan los trabajos de campo y el *aquí* donde se perfilan los mecanismos de observación. No puede negar que la experiencia de los investigadores en las comunidades indígenas es habitualmente breve y necesariamente precaria, «una experiencia de postal turística» (*ibid.*). Tampoco puede ocultar que sus proyectos tienen sentido principalmente en su propio entorno institucional, académico, profesional: han nacido *aquí*; son importantes para *nosotros*, desde *nuestros* puntos de vista. Y sólo en los mejores casos el analista oscila entre dos mundos, ajeno y propio: dedica «unos pocos años, de tanto en tanto, a curiosear entre pastores y cultivadores de ñames, para pasar luego el resto de su vida dando clases y polemizando con los colegas» (*ibid.*). Quienes nutren sus investigaciones son encajados en categorías extrañas, sus prácticas organizadas según nuestros esquemas; lo diferente es vertido en moldes familiares a fin de poder registrarlo. Pero en los ambientes presunta y presuntuosamente «científicos» está prohibido indagar sobre las modalidades de tal registro, sobre las traducciones que posibilitan el trabajo etnográfico, sus retóricas de la facticidad y el realismo, la verosimilitud y la constatación empírica.

Para hacer frente a esta oculta censura, en abril de 1984 la *School of American Research* desarrolló un seminario de alto nivel sobre «Antropología Contemporánea Experimental» y más concretamente sobre la «manufactura» de textos etnográficos. Quienes participaron en él llevaban años proponiendo innovaciones en el ámbito de la escritura etnográfica —Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Michael Fischer—; la crítica a la Historia y la Retórica de la Etnografía —Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, James Clifford—; es decir, la Teoría Cultural y el Criticismo Textual (Clifford y Marcus, 1986: vii). Asad y Rabinow hablaron sobre los límites institucionales de la interpretación y la traducción; Marcus y Fischer sobre la posibilidad de escrituras etnográficas alternativas; la subversión de los cánones vigentes fue abordada por Rosaldo, Crapanzano y Pratt; Tyler se ocupó del presente y las tendencias futuras —o al menos, imaginables— de la Etnografía.¹

1. La posición de Tyler es una de las más radicales y deconstructivas. Sus críticas se dirigen no sólo contra el aparato metodológico de la Antropología clásica, sino también contra innovaciones que pretenden salvar sus escollos. Es el caso de la Antropología Dialógica cultivada por

Sus reflexiones han sido juzgadas perturbadoras, auto-desfondantes, metalingüísticas y transtextuales, pero hay que reconocer que no pueden tacharse de imprevisibles. Todas ellas nacen de haber llevado a sus últimas consecuencias las inquietudes que han marcado la investigación socio-antropológica desde sus inicios, sus inconsistencias y contradicciones performativas. Su punto de partida es un torturador interrogante sobre «la naturaleza de la cultura» —si se admite este oxímoron, ilustrativo en sí mismo de la problemática subyacente—: «La cultura no es un objeto científico (suponiendo que exista algo así, lo cual es cuestionable incluso en el terreno de las ciencias naturales). La cultura y nuestras visiones acerca de ella² se han producido históricamente y han padecido una activa contestación» (Clifford en Clifford y Marcus, 1986: 19). Por consiguiente, la exploración de lo cultural exige analizar los mecanismos de producción discursiva, históricamente emplazados, que han contribuido a su gestación. Y seguir los rastros de la confrontación, la subversión y la oposición que esa producción ha suscitado, en el seno mismo de cada cultura.

He aquí el *élan* vital de la Antropología Posmoderna. Sus ramificaciones son múltiples y ricas: abarcan la etnografía histórica de Carlo Ginzburg y Le Roy Ladurie, la poética cultural de Stephen Greenblatt, el criticismo cultural de Edward Said y de Fredric Jameson, el análisis del conocimiento práctico en la vida social —impulsado por Pierre Bourdieu y por Michel de Certeau—, la crítica a la hegemonía de E.P. Thompson y Raymond Williams—, la semiótica de Tzvetan Todorov... Su trama enlaza el hilo conductor de los revisionismos marxistas con el post-estructuralismo (Foucault), el deconstruccionismo (Derrida), la hermenéutica (Gadamer), la narratología (Ricoeur), la filosofía posmoderna (Heidegger) y la filosofía del lenguaje inspirada en Saussure, en Sapir, en Wittgenstein, en Austin. Así pues, aunque desconcertante, la auto-impugnación de los estudios socio-antropológicos es la «crónica de una muerte anunciada»; el precipitado de una disolución que contiene ingredientes tan incompatibles e inconmensurables como los universos socioculturales a los que se refiere. De ahí la implosión, la quiebra interna del espacio simbólico de la Etno-Antropología, incapaz de resistir a sus propias presiones, al ejercicio de su autorreflexividad crítica. Se trata de un proyecto sabedor de que en el siglo XX se desmoronaron las pretensiones de la ciencia positivista,³ de la filosofía del Sujeto, del imperialismo colonial. La Teoría de la Relatividad, el Psicoanálisis, el Neomarxismo, el Poscolonialismo y el Feminismo han ido minando las bases epistémicas sobre las cuales hubiese podido sustentarse el quehacer de la Antropología Social y Cultural. Nociones como «Verdad», «Sujeto», «Hombre», «Mé-

autores como Dennis Tedlock. Esta corriente desecha el concepto de «observación» social y borra la dicotomía sujeto-objeto, exaltando la participación en una comunicación supuestamente igualitaria, que dice no necesitar de las justificaciones ontológicas ni epistemológicas habituales. Pero, según Tyler, bajo esta propuesta subyace un sutil complejo de culpa, que pretende disimular las propias estrategias de textualización y la sustitución de un tipo de comunicación por otra completamente diferente: «La escritura de notas de campo se entiende como una actividad secundaria precedida por una actividad originaria, de la que a menudo se piensa que es *lo otro de la escritura*, aunque el movimiento aquí es desde una clase de escritura [...] a *otra clase de escritura* [...]» (Tyler en Geertz *et al.*, 1996: 291).

2. Las cursivas enfatizan el carácter problemático de la sustantivación de la cultura.

3. Debido a los avances en las Matemáticas no-euclídeas y en la Física de los niveles micro- y macro-, con los postulados de la cuarta dimensión, la indecidibilidad, la indeterminación y la relatividad.

todo» han quedado subvertidas, transmutadas y vaciadas de significado. En las ciencias sociales han surgido inéditos interrogantes: ¿Y si «nosotros» padeciésemos los defectos que hasta ahora hemos criticado en los «otros» y nuestras objeciones fuesen precisamente la demostración de nuestras carencias? A partir de estas inquietudes algunos autores han anunciado la desintegración o al menos la metamorfosis radical de las disciplinas socio-antropológicas, dislocadas por sus incoherencias teóricas, la amalgama de sus raíces, la divergencia de sus interlocutores y el recíproco alejamiento de sus especialidades (Needham, 1970).

Existe una política de la poética etnográfica, un régimen político de la representación. Ambos pueden y deben ser cuestionados, deconstruidos, contestados. Para llevar a cabo esta labor, los etnógrafos posmodernos deben hoy atreverse a reflexionar en el «segundo orden», allí donde lo observado es el observador y la observación misma; no hacer etnografía de *los otros*, sino de su problemática relación con ellos y de su puesta en escena dentro del espacio simbólico académico. Deben denunciar que la supuesta participación en ese contexto que es objeto de la mirada experta se ponga al servicio de una observación concebida en los términos epistemológicos y representacionales de la propia comunidad investigadora, porque «la típica «descripción» etnográfica «des-escribe» al nativo; el etnógrafo «habla» por el nativo, representándolo —para sus propósitos— en el discurso aparentemente universalizado de la Antropología. Su texto deviene entonces, en las convenciones de ese discurso, una reserva de información que puede ser objetivamente manipulada, diseccionada, reutilizada y puesta en uso para propósitos determinados, independientemente del texto mismo o de sus circunstancias originarias. Se transforma en con-texto para y por otros textos, o —en el argot actual— en parte de una «base de datos» que funciona en uno de esos grandes juegos de *razón-como-poder* en tanto «construcción teórica» y «dominación política». Cada acto de representación es un acto de represión política» (Tyler en Geertz *et al.*, 1996: 289).

Parte II
La materialización del espíritu

El capitalismo lleva mucho tiempo mercantilizando la cultura y ésta a su vez lleva mucho tiempo vendiéndose a cualquier postor. El pretexto es siempre el mismo: que la cultura sea puesta al alcance de todos. Los resultados, sin embargo, pueden ser antagónicos: democratización o masificación. Depende. Lo innegable es que el desarrollo cultural pasa hoy por el desarrollo industrial y la tecnocracia.

La segunda parte de este ensayo trata de la cultura en su condición «encarnada», materializada en los dispositivos de la producción industrial y de las estrategias mercantiles que la gestionan como bien de consumo; en los programas políticos de instituciones y academias donde la sociología del poder explica la ideología del saber o el saber en cuanto ideología. Una vez más, el objetivo es cuestionar las dicotomías clásicas entre masas y élites, racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa, materia y espíritu. Como dice George Yúdice (2002), la cultura es también —y de manera eminente— un recurso, un potencial a explotar en el terreno económico y en el político; o por expresarlo con mayor precisión: en la economía política que caracteriza el régimen discursivo-epistémico que configura cada espacio cultural, a instancias del poder y su microfísica, según la interpretación de Michel Foucault. La modalidad de explotación de tal recurso y la modalidad del régimen económico-político subsiguiente explican tanto la democratización de la cultura como su instrumentalización al servicio de la hegemonía. En la medida en que se favorezca la participación social en la producción de bienes culturales y en su apropiación, se estarán abriendo cauces a la democracia cultural. Para ello será preciso flexibilizar las fronteras entre productores y consumidores, de modo que el consumo no sea propiamente tal, sino que constituya una activa co-creación de los mensajes, un uso quizá diferente al previsto por sus autores, una expresión de rebeldía y resistencia, una deconstrucción y reconstrucción creativas. Así la cultura se convertirá en *cultivo* de lo más genuinamente humano sin caer en el elitismo. Se consolidará como ámbito de crecimiento personal y social, factor de desarrollo de los individuos, de las comunidades y de los pueblos; desarrollo de las capacidades y empoderamiento. Así se conjugará la acepción antropológica de la cultura como aquello que de hecho constituye la idiosincrasia de un pueblo, con la acepción canónica clásica que apunta hacia ideales de desarrollo, en este caso compartidos.

He aquí la meta donde confluyen los planteamientos —sólo aparentemente opuestos— de los *Cultural Studies* y de la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt, pues los británicos valoran las producciones de los *mass-media* por el mismo motivo que induce a los germánicos a la sospecha. Los culturalistas enfatizan el potencial pedagógico y reivindicativo de la difusión mediática; los críticos denuestan su potencial alienante. Para unos, la cultura es algo cotidiano, es el modo de vivir, pensar y consumir de un pueblo. Para otros, la cultura presenta elevadas exigencias éticas y estéticas, racionales, formales y procedimentales. Pero

las dos escuelas apuntan hacia la misma meta, que anticipó la lucidez visionaria del «heterodoxo» de Frankfurt, Walter Benjamin: la emancipación social a través de una pedagogía crítica respecto del régimen hegemónico de la «propiedad intelectual» entendida en un sentido atópico, como propiedad de los mecanismos de producción tecnológica y materialización de ideas. Desde el paisaje latinoamericano, mucho más implicado en la lucha social que el europeo, Néstor García Canclini coincide básicamente en la propuesta y, tras declarar inevitable la mercantilización de lo cultural, trata de reorientarla en beneficio de sus legítimos protagonistas: el reto consiste en rescatar lo popular de lo masivo.

Finalmente, la obra de Michel Foucault esclarece los resortes de la misma hegemonía que combaten los autores citados en este capítulo y deconstruye su microfísica, pues no sólo hay que analizar críticamente el discurso del poder, sino también el poder del discurso. Sobre estas premisas el pensador francés insta a indagar la genealogía de los saberes y de las morales vigentes en cada contexto, desvelando la relación entre poder y saber, entre política y verdad, como la fuente de donde procede lo socialmente significado y lo socialmente significativo. Se trata de una vinculación intrínsecamente constitutiva, a partir de la cual se advierte que el poder no es únicamente ni sobre todo represión, es producción: de *epistemes*, de universos simbólicos y de realidades sociales. En tanto marcada por la dinámica del poder, toda comunicación conlleva algún tipo de violencia; toda historia, discontinuidad; toda norma, excepción; todo curso del devenir, la singularidad del acontecimiento que irrumpe y que quiebra su lógica. Y es en ese resquicio donde puede respirar la esperanza. Aunque sea de un modo paradójico. Y aunque alcanzarla nos obligue a abandonar a Foucault como Wittgenstein abandonó su célebre escalera.

Capítulo VIII

La cultura es de todos (o la democratización de la cultura)

El origen de los errores de los académicos no radica en que toman por objeto sólo el lenguaje docto, sino en que —sin ser conscientes de ello— mantienen con el lenguaje popular una relación docta [Bourdieu, 1991: 57].

Prosiguiendo la brecha abierta por el Romanticismo, la Antropología y la Etnografía inauguran un desafío a la concepción elitista de la cultura. Lo que se entendía como una evolución hacia estadios progresivamente superiores del desarrollo humano, según un esquema universal designado con el nombre de «civilización» que conjuga los ideales éticos del clasicismo con el racionalismo iluminista y la ambición colonizadora, pierde su poder de fascinación. Occidente empieza a tomar conciencia de los intereses que alientan tal interpretación, de las relaciones de poder que subyacen a ese discurso y de todo lo que ha quedado excluido. También va descubriendo paulatinamente las contradicciones de la Modernidad, que en el ámbito político exalta al pueblo como sujeto último y legitimador de la soberanía, pero que en la práctica lo desprecia, pues no garantiza las condiciones materiales y simbólicas que harían posible su activa participación en el poder. Ni siquiera el artificio de la nación basta a este propósito: teóricamente, su función consiste en mediar entre las masas populares y las élites que —se supone— las representan, pero el sistema resultante es un liberalismo de fuertes connotaciones clasistas. En la esfera económica esta contradicción se pone todavía más claramente de manifiesto: el desarrollo industrial requiere un mercado laboral y de consumo masivo, que trata de extenderse a las capas populares; sin embargo, a éstas se les atribuye un rol fundamentalmente reactivo, una capacidad de respuesta prediseñada por el sistema de producción. Por otra parte, la dinámica del capital no es tan abierta como la del consumo, opera en una espiral de acumulación progresiva que en cada vuelta margina a un número mayor de grupos sociales desposeyéndolos de instrumentos de control sobre el mercado y los medios de producción. En conclusión, la Modernidad no acaba de hecho con las jerarquías, aunque sus proclamas teóricas defiendan el igualitarismo. Lo que hace es instrumentalizar a las clases populares, rebajándolas a la categoría de «masa» y poniéndolas al servicio de la construcción de un Estado y de un mercado oligopolizados por las élites.

Desde mediados del siglo XX, los fenómenos que acabamos de describir incorporan claves simbólico-discursivas. La alienación adquiere carta de legitimidad porque se expresa en discursos que logran el consentimiento de los alienados, haciéndoles creer que así se integrarán como actores en la vida política y económica. No se trata de un consentimiento meramente fáctico, sino asumido en la forma de

representaciones y valores legitimadores. Antonio Gramsci juzga esta estrategia una expresión de hegemonía: un ejercicio de poder discursivo, ideológico, cognitivo y experiencial que se hace capaz de generar aceptación y consenso porque se presenta como «normal», «natural» o de «sentido común». El concepto de *normalidad social* aparece ampliamente desglosado en la Sociología Fenomenológica de Alfred Schütz y en el Interaccionismo Simbólico de G.H. Mead. Estos autores hablan de una construcción social que se vuelve inconsciente o invisible y que funciona como condición de posibilidad de toda tematización consciente. Esta interpretación coincide con la de Gramsci, quien afirma que lo característico del poder es su ocultamiento, el disimulo de las luchas y las contradicciones sobre las que sustenta su dominio. Para construir una apariencia de consenso la hegemonía utiliza todos los medios de producción simbólica a su alcance: los medios de comunicación, las industrias culturales y las instituciones responsables de las políticas culturales. La cultura conlleva estrategias de imposición y exige, por tanto, la confrontación y la resistencia. Bajo toda práctica cultural se oculta una lucha por el poder planteada en términos simbólicos, pero sustentada también sobre desigualdades materiales. Esta interpretación «desencantada» de los universos simbólicos, no sólo desafía las concepciones elitistas de la cultura, sino también las esencialistas y reificantes. La cultura aparece ahora como proceso, más que como producto.

Con este bagaje, toman cuerpo los llamados *Cultural Studies* en Gran Bretaña a partir de los años cincuenta. Ante las relaciones «normalizadas» del poder cultural, los investigadores británicos alentaban la potencialidad subversiva de las prácticas simbólicas populares como motores del cambio social y no sólo como superestructuras o reflejos pasivos de las infraestructuras económicas. Todo esto suponía una relectura de Marx, un criticismo neomarxista que desechaban los reduccionismos tecnicistas y economicistas, así como el esquema infraestructura/superestructura por su incapacidad para dar razón de la lógica de los procesos sociales. Había que completar el esquema marxista interpretándolo en sentido contrario: la cultura brota de infraestructuras materiales, pero éstas también quedan sobredeterminadas por la actividad simbólica.

Los estudios culturales británicos se desarrollaron en torno al *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, fundado en 1963-1964 por Richard Hoggart y dirigido posteriormente por Stuart Hall y Richard Johnson. Hacía varios años que las publicaciones de I.A. Richards y de F.R. Leavis habían provocado cierta contestación y abundantes análisis críticos sobre prensa, cine, publicidad, literatura de ficción... Esta orientación hacia las expresiones populares de la cultura adquiriría forma definitiva con los trabajos de Richard Hoggart —*Los usos de la alfabetización* (1957)—, Raymond Williams —*Cultura y Sociedad* (1958)— y Edward P. Thompson —*La formación de la clase trabajadora inglesa* (1963). A estas obras se sumaron múltiples proyectos de investigación en torno a fenómenos hasta entonces no tematizados en el ámbito académico: Orwell y la década de los treinta, crecimiento y cambio en la prensa local, canción y expresión popular en la música, ficción y transformación en la sociedad contemporánea, arte doméstico e iconografía en el hogar, música pop y cultura de los adolescentes, deporte y otras prácticas sociales...

A pesar de sus diferencias todos ellos desafiaban los valores y las disciplinas académicas tradicionales, vocacionalmente indisciplinados o anti-disciplinarios. Recogían así la desazón de muchos universitarios procedentes de clases trabajado-

ras que planteaban incisivos interrogantes sobre las relaciones entre cultura y sociedad, y que no recibían respuesta ni de la Literatura, ni de la Historia, ni de la Sociología, entonces bloqueada por un prurito positivista. Ninguno de los métodos empleados hasta entonces por las ciencias sociales parecía adecuado a sus propósitos, pues no buscaban las leyes o las estructuras subyacentes a los fenómenos culturales. No confiaban ni en el empirismo de los enfoques conductistas ni en el formalismo estructuralista; tampoco pretendían ninguna prospección de la dinámica social. Su principal objetivo era comprender las prácticas simbólicas populares de sus propias sociedades que, en su sencillez y cotidianidad, habían pasado desapercibidas a la mirada académica (Carey en Hartley, 2000: 135). Entre ellas se encontraban tanto los estilos de vida como el consumo, las celebraciones religiosas y los eventos deportivos, los gustos literarios y televisuales... Es decir, cualquier formación discursiva en tanto generadora de un sentido susceptible de ser aprehendido, celebrado, consensuado o contestado. Comienza así a fraguar «una ciencia cultural de la comunicación que entiende el comportamiento —o mejor, la acción humana— como un texto. Nuestra tarea es construir una «lectura» de ese texto. El texto en sí mismo es una secuencia de símbolos —habla, escritura, gestos— que contiene una interpretación. Nuestra tarea, como la del crítico literario, es interpretar las interpretaciones» (*ibid.*, 137).

Este enfoque favorece un criticismo social mucho más radical que el practicado hasta el momento dentro de los paradigmas convencionales. No aspira a autojustificarse mediante simulacros epistemológicos o narrativas artificialmente coherentes; se interesa por la poligrafía, la heteroglosia y la transtextualidad, sabiéndose él mismo uno de los efectos colaterales de las relaciones modernas de producción cultural. Además, al ensanchar de este modo el concepto de cultura, rompe la distinción clasista entre cultura de élites y de masas, juzgando que «en realidad no hay masas; sólo hay maneras de ver a la gente como masa» (Williams en Pina, 2005: 237). No simplemente porque «para otras personas también nosotros somos masa» y porque «las masas son otras personas»; sino sobre todo —y esto es lo más significativo— porque «(éste es) un modo de ver a las demás personas característico de nuestra sociedad, que ha sido capitalizado con el propósito de la explotación política o cultural» (*ibid.*). Así pues, es preciso desafiar la hegemonía de las instituciones intelectuales y promover la democratización mediante el reconocimiento de la pluralidad de formaciones discursivas que integran una sociedad, dado que cualquier diferencia social —de clase, edad, género, raza, etnia, ubicación geográfica...— determina diferencias culturales.

Demasiado ambiguos para unos, polisémicos para otros, poco científicos..., a pesar de todas las críticas, este tipo de estudios comienzan a proliferar, abriéndose paso entre los intersticios o junto a los márgenes de los modelos epistemológicos establecidos, para reflejar la interpretación de los significados en la vida cotidiana de las clases trabajadoras; es decir, su cultura: «No el arte proletario, ni las casas de protección oficial, ni un particular uso del lenguaje, sino el imaginario colectivo, las instituciones, maneras, hábitos de pensamiento e intenciones que proceden de todo ello» (Williams en Munns y Rajan, 1995: 170). En esta línea, *Los usos de la alfabetización*¹

1. Éste es el contrapunto de Hoggart a un ensayo de referencia entonces: *Fiction and the Reading Public*, escrito por Q.D. Leavis (Munns y Rajan, 1995: 155-162).

se interesa por la comunidad obrera urbana y por sus pautas de consumo cultural. Para Hoggart, tras el espectáculo de la vida, convertida en una fascinante imagen de sí misma gracias a la radio, la prensa y la literatura populares, no subyace un falso escapismo, sino un interés por las minucias diarias donde incluso la convivencia en el hogar es retratada como una excitante conflagración de pasiones. No se trata, pues, de meras fantasías sensacionalistas: tales producciones reflejan la textura misma de la existencia de los grupos a que van destinados. Es, por tanto, preciso describir y analizar sus públicos, también sus productores; sus estrategias retóricas, su estética, su intencionalidad comercial y publicitaria... aplicando procedimientos hermenéuticos cuasi literarios, que permitan interpretar los fenómenos sociales como construcciones simbólicas, como textos (Gray y McGuigan, 1993: viii).

Raymond Williams insiste por eso en que «la cultura es algo ordinario» (Williams en Gray y McGuigan, 1993: 5-14) y que no debe desligarse de los procesos contemporáneos de la industrialización y la democratización. Las definiciones elitistas de la cultura, prevalecientes hasta el momento, respondían a intereses de clase que obstaculizaban el cambio social, la participación de las clases trabajadoras en las conquistas materiales y políticas de la Modernidad; reflejaban el temor a perder los privilegios minoritarios, debido a la supremacía de las masas. Además, el estudioso de la cultura siempre ha corrido el riesgo de aplicar su filtro a lo observado, juzgando, por ejemplo, que los campesinos o los artesanos iletrados carecen de educación simplemente porque no leen; pero eso es falso.

La cultura abarca todas las técnicas, usos y habilidades humanas; es expresión de la creatividad que adquiere formas concretas a través de las relaciones sociales y cambia con ellas. Toda cultura, mientras es vivida, es en parte desconocida y en parte todavía no realizada; una cultura no se puede planificar autoritariamente, mediante directivas. Cuando se pretende controlar y determinar el curso de las construcciones culturales se están poniendo barreras a la democracia. El concepto de cultura es siempre metafórico, expresa la tendencia natural al crecimiento de la vida y de la comunidad, a su desarrollo mediante la recepción y recreación de significados; pero en su seno hay también semillas de muerte y nuestro futuro depende de que sepamos distinguirlas. La progresiva especialización de las formas modernas de producción ha fragmentado la experiencia y diversificado las condiciones de vida que definen la identidad social, impidiendo la consolidación de los lazos de solidaridad que son necesarios para que existan una comunidad y una cultura compartida. Por ello es necesaria una intervención que garantice la efectiva comunicación de los recursos, así como la democratización de los procesos culturales a partir de significados y direcciones comunes, mediante una constante renovación de la experiencia y el debate social. La construcción de una comunidad es siempre una exploración que debe acoger todas las contribuciones, abrirse a lo que los otros pueden aportar, aunque ocupen posiciones distintas; todo tiene valor. Los juicios que discriminan algunas prácticas culturales como incorrectas, imponiendo cánones y ortodoxias, responden a los intereses del poder social. Es preciso, por tanto, combatir los elitismos reaccionarios y luchar por la educación popular, por el «socialismo cultural»: no cabe separar el criticismo académico de sus implicaciones políticas (Williams en Munns y Rajan, 1995: 164-174).

La apuesta de Birmingham es políticamente comprometida: lucha por una ilustración democrática que evite la imposición de estándares de civilización y de cánones

nes culturales; una ilustración que no consista en la mera transmisión de conocimientos, sino en su encarnación experiencial. Ahora bien, «si la cultura consiste esencialmente en lo que se experimenta, resulta crucial saber quién tiene esa experiencia y cómo es controlada por aquellos que dicen gozar de una experiencia superior a los demás» (Davies en Ireland, 2002: 86). Pues ¿qué ha quedado hoy del proyecto británico en tantos estudios culturales obsesionados con la meticulosa descripción de todo tipo de rituales cotidianos y negligentes respecto de sus implicaciones políticas? Muchos estudios culturales están separando el análisis de la cultura del cambio social y político. La corriente más amplia ha adoptado una especie de «nihilismo aristocrático»: no se atreve a distinguir la vida social de sus simulaciones y pretende cubrir las deficiencias con apelaciones a Gramsci o al Post-estructuralismo. Ya no se denuncia; ahora se interpreta, se lee, se deconstruye y se aplaude la cultura de masas. El problema no es que se analicen cuestiones banales, sino que esos análisis son banales (Jacoby en Pina, 2005: 231): «En cierta alianza con la tendencia posmoderna al textualismo, los *Cultural Studies* norteamericanos debaten con fervor las nociones de lo popular, lo nacional, la hibridación, la modernidad y la posmodernidad de los latinoamericanos, pero rara vez lo hacen en conexión con los movimientos culturales y sociales a los que tales conceptos aluden» (García Canclini, 2004: 121).

Por otra parte, las investigaciones culturalistas deben actualizarse, debido a un importante cambio de contexto: el mundo ya no es moderno, no otorga primacía al modelo del Estado-nación, ni a las problemáticas características de la industrialización. Nos hallamos en la era de la globalización, vivimos la posmodernidad. Y ya no es cierto que una sola clase social construya una cultura; la cultura occidental no es en sentido propio «burguesa». Hoy las culturas abarcan sobre todo espacios lingüísticos, más que espacios de clase. Nuestras sociedades ya no son trabajadoras, sino consumidoras, se hallan lastradas por un individualismo hedonista que dificulta notablemente los proyectos comunitarios. Nuestra experiencia vital, nuestra cultura, depende de un conjunto de mediaciones donde prima el vector corporativo, la lógica del beneficio empresarial y los imperativos sistémicos. Medio siglo después del nacimiento de la Escuela de Birmingham, los mecanismos de la hegemonía en el plano simbólico-discursivo son todavía menos obvios que entonces: el prestigio cultural se crea sutilmente; se halla implícito en la dinámica del sistema y en la habilidad para ocultarse tras sus mecanismos impersonales, evadiendo responsabilidades, escapando de supervisiones y sanciones.

La ciudadanía «es educada para ajustarse a las exigencias de su identidad social (es decir, al modo en que hombres y mujeres son «integrados» en el orden social y reciben una posición dentro de él)» (Pina, 2005: 233). Muy frecuentemente, se trata de una identidad artificialmente comunitaria: «La palabra «comunidad» nunca ha sido utilizada de modo más indiscriminado y vacío que cuando se hace difícil hallar comunidades en un sentido sociológico dentro de la vida real» (Hobsbawm en Pina, 2005: 241). El comunitarismo actual se hace excluyente y propone una política identitaria xenofóbica que fragmenta la sociedad: «Donde hasta hace poco estaba la sociedad, ahora hay un vacío bostezante» (Bauman, 2001: 112). El espacio público y la ciudadanía se diluyen en luchas intercomunitarias. Por eso triunfan simultáneamente los nacionalismos separatistas y los egoísmos capitalistas; se disuelven las normas y los valores sociales, que no son reemplazados por nada. Crece

la desorientación y muchos culturalistas abandonan los ideales de Birmingham, en la línea del escepticismo post-estructuralista.

Dedicarse a los estudios culturales no debería significar únicamente escribir ensayos o concebir intuiciones más o menos brillantes acerca de lo popular y lo masivo. Como hemos explicado, tales estudios constituyeron en sus orígenes un movimiento intelectual que se enfrentaba a la rutina de las metodologías clásicas, promoviendo investigaciones reveladoras sobre las conexiones entre el poder y la cultura, las asimetrías económicas y las diferencias de género, el arte y la industria. Interpretaban la relación con la alteridad no sólo en relación con diferentes subjetividades, sino también con otros puntos de vista y con otras metodologías, para poder leer literatura desde la Sociología, deconstruir la retórica de las ciencias sociales o entender la dimensión comunicativa de la música. Se trataba de enfoques basados en la transversalidad, no aspiraban a establecer ninguna disciplina nueva. Pero con el tiempo, la fórmula culturalista se ha trivializado, triunfando en el «mercado académico», y ha sido utilizada para generar títulos, líneas de docencia y proyectos de investigación hábilmente promocionados bajo las etiquetas del poscolonialismo, la subalternidad o la posdisciplinariedad. En este escenario, García Canclini concluye que los estudios culturales de mayor interés no son los que figuran en los índices de citas —salvo notables excepciones—, sino los que representan «búsquedas discrepantes, que levantan o bajan la mirada de otro modo sobre los desafíos actuales a la investigación; los que hablan de las diferentes condiciones en que se hace cultura cuando el éxito y los fracasos del neoliberalismo modificaron lo que se entendía por poder y por mundo simbólico» (García Canclini, 2004: 124).

Capítulo IX

La cultura es de todos (o la masificación de la cultura)

El cine, la radio y las revistas conforman un sistema uniforme en todas partes. Incluso las actividades estéticas de quienes se oponen en la arena política expresan la misma obediencia entusiasta a este férreo sistema [Adorno y Horkheimer, 1993: 1].

Hemos de comprender de qué manera las prácticas cotidianas de consumo son lugares de interiorización muda de la desigualdad social, donde se nos enseñan modos de relacionarnos con nuestro propio cuerpo o de utilizar nuestro tiempo, donde se construye la conciencia de la posibilidad: de lo alcanzable y lo inalcanzable [Martin-Barbero en Mazziotti *et al.*, 1993: 52].

Quienes han sido capaces de mantener una perspectiva crítica radical acerca de su propia cultura, allí donde ésta se somete al aparato industrial y empresarial de las sociedades económicamente más desarrolladas, han manifestado un impulso que en parte coincide y en parte contrasta con los estudios culturales. Sus promotores, miembros de la primera Escuela de Frankfurt, afirman que —más que democratizarse— la cultura se ha *masificado*: ha desestructurado las comunidades de vida, impidiendo su reflexión y autonomía, ha trivializado y agostado su autoconciencia a fin de someterla a los imperativos del capitalismo y su racionalidad instrumental. Esta denuncia está destinada a acabar con el academicismo de las ciencias de la cultura y a hacer de ellas una palanca para la acción política.

Los pioneros de la Escuela de Frankfurt consideraron que Occidente ha institucionalizado subrepticamente un particular tipo de dominio político que sustrae al debate social la trama de intereses que rige las elecciones estratégicas. Tal fenómeno menoscaba la libertad del hombre porque obstruye su capacidad de decidir sobre su propia vida. Lo más amenazante es que este dominio se perpetúa y amplía no sólo *por medio de* la tecnología, sino *como* tecnología a través de una razón científico-técnica que pretende falazmente legitimar el control sobre la naturaleza y sobre la cultura —sobre la humanidad misma— de forma metódica, científica, calculada. Se trata de un proyecto histórico-social que somete materialmente las cosas y las personas a ciertos intereses dominantes no revisados de modo crítico y democrático. Este dominio es eficaz porque no aparece como explotador y opresor, sino como racional, en un circuito autorreproductivo: mantiene y legitima el sistema que lo hace posible. De este modo, los individuos quedan sometidos al aparato de producción y distribución capitalista y ven erosionada su libertad y privacidad por un ejercicio de controles permanentes de los que no pueden sustraerse, ya que constituye el sistema que los define. En este contexto, el trabajo productivo deviene simultáneamente destructivo. Este proceso implica además otra contradicción: dada su capacidad para favorecer el bienestar, se oculta la alienación que de hecho expe-

rimentan los individuos como consecuencia de las imposiciones sistémicas. El potencial crítico queda cercenado porque la organización del sistema se presenta como técnicamente necesaria y socialmente preferible. De este modo, la racionalidad queda reducida a un mero correctivo *dentro* del sistema, desprovista de su alcance crítico e ilustrador más radical, que la situaría en una posición metasistémica. Nace así una sociedad totalitaria de base racional donde «la ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo» (Marcuse en Habermas, 1968/1992: 58).

El mejor modo de garantizar este sometimiento es intervenir sobre la capacidad de reflexión crítica y de construcción de sentido de un grupo social, sobre su universo simbólico. Así lo demuestra Theodor W. Adorno en «Industria cultural: la Ilustración como engaño de las masas», uno de los escritos más representativos del pensamiento de la escuela, que denuncia agriamente el papel homogeneizador y alienante de los medios de comunicación social.

La principal tesis de la obra es que en la Modernidad el poder absoluto corresponde al capitalismo, que ya ni siquiera necesita disimular su violencia, pues sus medios de comunicación se presentan a sí mismos abiertamente como negocios, dejando al margen toda preocupación por su función pública o su utilidad social. Esta dinámica quiere justificarse con argumentos técnicos: se dice que las exigencias de la producción masiva exigen la concentración industrial y que el mercado invita a la generalización y homogeneización de las pautas de consumo, pues las audiencias presentan demandas similares a pesar de sus aparentes diferencias. Esta «racionalidad tecnológica es la racionalidad de la dominación» (Adorno y Horkheimer, 1993: 1): quienes detentan el poder social instrumentalizan la tecnología en su propio beneficio. La lógica del trabajo no responde a la lógica del sistema social; el individuo es despojado de su capacidad de resistencia y de su condición misma de sujeto en el sentido moderno del término; se le atribuye un rol meramente pasivo. Se le indica incluso en qué consistiría una reacción «inteligente» a los estímulos que se le brindan: «El hombre ocioso tiene que aceptar lo que le ofrecen los fabricantes de cultura. El formalismo kantiano al menos esperaba una contribución del individuo, que debía relacionar las diversas experiencias de los sentidos con conceptos fundamentales; pero la industria roba al individuo esa función. Su primer servicio al cliente es reemplazarle en el ejercicio de esa esquematización» (*ibíd.*, 3). Porque lograr el apoyo del público no es una simple coartada para (seudo) legitimar al sistema: es una de sus piezas fundamentales.

También los creativos de talento están vendidos a la industria; prueba de ello es que contribuyen a su producción y encajan en el sistema perfectamente. Una común fórmula se aplica a todas las artes: los originales son manipulados y readaptados, se reducen a desafíos técnicos para exhibir el poder del aparato productivo. «Cabría hablar de unidad de estilo si tuviera sentido hablar de una estilizada barbarie. [...] El estilo de la industria cultural es [...] la negación del estilo» (*ibíd.*, 5-6). Los discursos mediáticos no se distinguen más que por las estrellas que exhiben, las técnicas que emplean, los equipos de trabajo y las fórmulas narrativas. Éstas son reducidas a clichés, a un conjunto de detalles prefabricados e intercambiables, aderezados con ingredientes psicológicos. Esta amalgama no implica coherencia orgánica, antes bien al contrario: la obra como totalidad

pierde importancia, frente a la yuxtaposición de efectos. Los diversos medios, géneros y formatos tienden al eclecticismo e incluso a la fusión: la televisión absorbe a los demás medios visuales y auditivos en una paródica *Gesamtkunstwerk*, de corte wagneriano. «Al subordinar al mismo objetivo y del mismo modo todas las áreas de la creación intelectual [...], se ofrece una caricaturesca representación de una cultura que parece unificada y que los filósofos de renombre han opuesto a la cultura de masas» (*ibid.*, 6).

La calidad cultural de los productos no se mide ya por criterios artísticos o intelectuales, sino por el capital invertido en su producción. Nada importan los valores o los significados: el auténtico significado de la producción cultural es el triunfo del capital. Los medios crean ilusiones verosímiles o realidades ilusorias que disminuyen la capacidad del público para discernir la realidad social y rebelarse contra los poderes que la dominan. Pues la producción cultural ya no es más que estilo, un estilo barbárico y vacío que delimita un recinto específico separado de las problemáticas reales, carente de potencial transformador, neutralizado. Los espectáculos engañan a través de lo que prometen: su desarrollo consiste en una permanente demora de lo prometido, porque se trata de una promesa ilusoria, como una cena que sólo consistiera en la lectura del menú. Ahora bien, esta escisión entre realidad y ficción es hábilmente disimulada: los medios tienden a diluir sus fronteras, ofreciendo una apariencia de naturalidad, verosimilitud y cercanía al lenguaje cotidiano. Por otra parte, ahogan la capacidad de reflexión e incluso la imaginación, encadenando la percepción a detalles triviales y provocando efectos semiautomáticos, comunes a cualquier tipo de espectador. Éste responde mecánicamente a estímulos aprendidos porque se ha familiarizado con ellos y ha desarrollado hábitos de consumo tras una prolongada exposición a los productos disponibles en el mercado cultural. En lo que concierne a la dinámica del deseo, el cine no sublima; más bien, reprime, pues presenta como negativa la vida cotidiana con sus privaciones y alimenta un deseo que ya había sido domesticado. «Las obras de arte son ascéticas y desvergonzadas; la industria cultural es pornográfica y remilgada» (*ibid.*, 11). Una vez que el amor ha sido reducido a romance, el cine se permite muchas licencias que publicita como atrevimiento. La industria cultural admite lo vulgar y soez, pues sin ello no dispondría de contraste para exaltar las excelencias de aquello que considera con estilo, aunque en el fondo sea igualmente estúpido. La reproducción mecánica de la belleza y de personajes famosos que son una copia de sí mismos, sirve a intereses reaccionarios: la idolatría del individuo. También el humor y la diversión constituyen una falaz terapia, una liberación de lo que producía miedo: el descubrimiento de lo que subyace tras esta dinámica y el difuminado de la razón crítica. Así se consigue la obediencia a las jerarquías sociales: «Todas las autoridades ejecutivas están de acuerdo, expresan una común determinación: no producir ni avalar nada que difiera en alguna medida de sus propias reglas e ideas sobre los consumidores o sobre ellos mismos» (*ibid.*, 2).

La objetividad del devenir social depende así de la subjetividad de directivos empresariales, no de intelectuales, artistas o al menos conocedores de la cultura, pues en la mayoría de los casos sus corporaciones no son culturales: se dedican a la producción energética, siderúrgica, química... Esto relega a la cultura a un lugar menor, interconectado y subordinado a las grandes organizaciones empresariales y

financieras. Da la impresión de que el mundo no depende ya de la conciencia de Dios —como afirmaban algunos filósofos—, sino de la conciencia de los equipos encargados de la producción cultural. Sin embargo, al final su estrategia se frustra, porque el poder del sistema absorbe incluso a los agentes y a las organizaciones que aparentemente lo controlan, y su racionalidad termina por revelarse profundamente irracional. La concentración de capitales llega a hacerse tan acentuada que deviene cuasi monopolio y se ve obligada a disfrazarse; de ahí la necesidad de una aparente diversificación productiva. El problema es que la multiplicidad de productos no expresa diferencias reales; constituye una mera estrategia de *marketing* para categorizar y clasificar a los consumidores, reducidos a estadísticas y manipulados con técnicas típicas de la propaganda. «La constante presión para producir nuevos efectos —que deben conformarse a una pauta ya conocida— sirve para incrementar el poder de las convenciones cuando cualquier efecto amenaza con caer fuera de la red. Cada detalle se halla tan firmemente estampado de monotonía que no puede aparecer nada que no esté marcado desde su origen o no sea aprobado a primera vista. Y las *estrellas*, tanto si producen como si reproducen, utilizan esta jerga libre y fluidamente, con deleite» (*ibid.*, 5).

El arte ha sido trasladado a la esfera del consumo. «La transformación del acto cultural en valor mercantil destruye su poder crítico y disuelve en sí mismo las huellas de una experiencia auténtica» (Mattelart, 2006: 61). Cultura es aquello que tiene éxito en el mercado: las masas obedecen este mito todavía con más fervor que los dirigentes, se encadenan a la ideología que los esclaviza, pues el amor de las masas por aquello que les perjudica es mayor que la astucia de quienes detentan el poder. La trampa consiste en legitimar las producciones culturales contemporáneas a través de la impugnación de las condiciones sociales de la cultura de élite, un engaño burgués que disfraza de universalidad la exclusión de las clases más bajas. La cultura masiva se autopromociona falazmente como una cultura democrática frente al elitismo anti-igualitario de los que se denominan «expertos» o «intelectuales». Lo que sucede es que en esta (seudo) democracia, «la industria somete a votación aquello que ella misma ha inspirado» (*ibid.*, 8) generando como resultado una producción repetitiva de lo mismo que excluye a los críticos y a los disidentes. Quienes no se sometan a los dictámenes de la industria cultural son proscritos del ámbito de la cultura. El capitalismo liberal conduce así a una paradoja, análoga a la que Alexis de Tocqueville identificó en la democracia americana: «Bajo el privado monopolio de la cultura es un hecho “la tiranía que deja libre el cuerpo y ataca directamente al alma. El dirigente ya no dice: ‘Debes pensar como yo o morirás’. Ahora dice: ‘Eres libre de no pensar como yo; tu vida, tu propiedad, todo seguirá siendo tuyo, pero desde este día en adelante eres un extraño entre nosotros’”. No conformarse significa reducirse a la impotencia económicamente y, por lo tanto, espiritualmente» (*ibid.*, 7).

Martin Scherzinger, en una investigación sobre «Music, Corporate Power, and Unending War», publicado en la revista *Cultural Critique*, aplica la diatriba alemana contra la hegemonía de las industrias culturales al escenario estadounidense, para mostrar la actualidad de su potencial crítico. Adorno denunció que la dirección de las empresas culturales dependiera de altos cuadros carentes de formación específica, únicamente expertos en técnicas de enriquecimiento. Si advertimos que Universal Vivendi ha estado en manos de un antiguo directivo de la industria farma-

céutica, Jean-René Fourtou, y revisamos la trayectoria profesional de Gunter Thien hasta que obtuvo el liderazgo de Bertelsmann, confirmaremos la actualidad de tales consideraciones.

En la línea de Frankfurt, Scherzinger denuncia además la connivencia entre el poder político y el poder cultural de las grandes corporaciones mediáticas, que se sostienen recíprocamente, arguyendo que los medios no sólo tergiversan la información en función de sus intereses particulares, sino que desdibujan su responsabilidad pública y su sometimiento al control democrático. Sin embargo, raramente se publicitan las contribuciones de los medios a las campañas electorales o el dinero que los políticos gastan en publicidad y en consultorías de imagen, que —durante los últimos veinte años en Estados Unidos— ha pasado de 90 millones de dólares a más de 1.000 millones (Scherzinger, 2005: 38). Esta dependencia se traduce en una cobertura favorable a los objetivos partidistas y en la subsiguiente influencia corporativa sobre la política cultural desarrollada por los gobiernos.

Por otra parte, la legislación en Estados Unidos se conforma crecientemente a las exigencias de los lobbies empresariales mediáticos. La Ley estadounidense de Comunicaciones de 1934 trataba la radio como un medio público controlado por el Gobierno Federal y gestionado según un modelo concesionario: las empresas recibían una licencia para ocupar parte del espectro radiofónico con el fin de servir a las necesidades y a los intereses públicos. Además, se procuraba garantizar el fomento de la diversidad y el localismo. Sin embargo, en 1996 el Congreso aprobó una nueva Ley de Telecomunicaciones cuyo objetivo principal era la desregulación de las empresas de comunicación, suponiendo que esta medida intensificaría la competencia y generaría puestos de trabajo cualificados. Los medios presentaron la iniciativa como si se tratara de una cuestión meramente técnica que sólo afectaba al mundo empresarial, en lugar de abordarla como lo que realmente era: un asunto de máxima importancia en la esfera pública. Como consecuencia, no hubo debate social. En la reunión de la Comisión Federal de Comunicaciones de 2003, el diputado neoyorkino Jerrold Nadler denunció que la citada ley no había sido objeto de debate informado en el Congreso, sino que se había colado como apéndice de una discusión técnica sobre el transporte a larga distancia (*ibid.*, 39). Las consecuencias de este cambio legislativo, astutamente introducido, han sido la aceleración de la concentración corporativa, la fusión de capitales y la drástica reducción de costes de producción en las industrias culturales.

En el terreno radiofónico, la propiedad se hallaba limitada a dos estaciones dentro de cada parcela del mercado y a no más de 20 estaciones de AM y otras 20 de FM en total, en el conjunto del país. Tras la aprobación de la ley, en sólo siete años Clear Channel pasó de controlar 40 a 1.240 estaciones, hasta alcanzar a 110 millones de oyentes, un tercio de la población estadounidense. Sus beneficios anuales han llegado a sumar más de 3.000 millones de dólares.¹ En 2003 Clear Channel Radio e Infinity Broadcasting —perteneciente a Viacom— controlaban casi la mitad del espectro nacional y de los beneficios en el sector (*ibid.*, 40). La oligopolización se ha manifestado también en simbiosis y alianzas intercorporativas, como las que se han tejido entre Disney, Bertelsmann, NBC, TCI, Kirch, Hearst, DreamWorks, Canal Plus y America Online. En el ámbito de las industrias musicales se ha conso-

1. <http://www.clearchannel.com/radio> (consultado en julio de 2005).

lidad la concentración evidente desde los años noventa, cuando seis compañías —Poly Gram, EMI, AOL Time Warner, Sony, BMG (Bertelsmann) y Universal— copaban el 80 % del mercado. Las consecuencias de esta tendencia son el sometimiento de la producción musical a las exigencias de la publicidad y la orientación de la producción a la búsqueda de beneficios. De este modo, la creatividad estética queda limitada por criterios de *marketing* y los estilos se homogeneizan.

La música experimental, novedosa e impredecible queda relegada; la promoción artística depende del éxito comercial. Los músicos clásicos son publicitados con un etiquetaje «pop»; se multiplican las colaboraciones entre autores de «élite» y artistas populares. Las iniciativas de mecenazgo y patrocinio por parte de las grandes corporaciones, aunque parezca que favorecen la creatividad, la limitan, devaluando aquello que es patrocinado y reduciéndolo a una herramienta promocional. Cuando Coca-Cola aportó 10 millones de dólares al Lincoln Center de Nueva York, éste bautizó uno de sus salones con el nombre Dizzy's Club Coca-Cola. Tras esta operación, que refuerza positivamente la imagen de la empresa de bebidas asociándola a la música jazz, el público tiende a subrayar la benevolencia del patrocinio, en lugar de desenmascarar sus intereses mercantiles. Coca-Cola se reviste así de un aura de prestigio y autenticidad, al incorporarse al legado de la cultura popular: el jazz es un *valor añadido* al refresco. Charles Fruit, Vicepresidente Senior de Worldwide Media & Alliances en Coca-Cola, lo expresaba del siguiente modo: «Si piensas en el jazz y en la empresa Coca-Cola, advertirás que ambos tienen una personalidad doble. Son productos genuinamente americanos; sin embargo, puedes hallarlos en cualquier parte del mundo, todos los consideran *su* música o *su* bebida» (Scherzinger, 2005: 30).

A pesar de estas evidencias, la musicología contemporánea parece menos crítica, menos atenta al tipo de acusaciones que hizo la primera Escuela de Frankfurt y más interesada por la emergencia de categorías hasta ahora inéditas, ligadas a la cultura, a las relaciones de género, la etnicidad, la territorialidad, la confesión religiosa... Este fenómeno manifiesta las fisuras del sistema corporativo capitalista, que se revela progresivamente incapaz de controlar la polimórfica creatividad de su entorno —y de los actores que lo integran. Muchos análisis se focalizan hacia iniciativas minoritarias que desafían o subvierten el orden económico forzosamente impuesto por las industrias culturales. La imagen de un público pasivo y aquiescente, popularizada por Adorno y Horkheimer, deja paso a la rebeldía, la capacidad de resistencia y el *empoderamiento*. Se constatan signos de esperanza: el rap no nació de ninguna estrategia comercial; la música posmoderna desdibuja las fronteras entre el formalismo elitista y la estandarización del consumo masivo; la matriz cultural de expresiones populares como la *salsa* es connivente con el poder —especialmente, respecto de ese racismo estructural que manifiesta los límites del multiculturalismo americano—, pero contiene también elementos críticos.

Las expresiones de resistencia han de buscarse en el ámbito de la recepción, dado que la producción está en buena medida dominada por fórmulas estereotípicas y recetas prefabricadas. También es curioso comprobar que las industrias culturales tienden a fagocitar las diferencias, instrumentalizándolas y poniéndolas al servicio de sus intereses económicos. Los particularismos identitarios se utilizan como marcadores de los segmentos del mercado a los que hay que atender específicamente, lo cual indica que la diversidad es sólo aparente. Bajo una

variedad de productos virtualmente infinita, subyace una perspectiva común de índole tecnocrática: «Lejos de abrirse a las genuinas complejidades y resonancias de la expresión musical, la «diversidad» de la industria cultural equivale a una matriz de indicadores aislados, que se emplean para estabilizar, predecir y contener la producción musical. Como previeron Adorno y Horkheimer, los consumidores se reducen a gráficos en las investigaciones estadísticas, aparecen divididos en grupos y delimitados cromáticamente según técnicas propias de la propaganda» (Scherzinger, 2005: 28).

En este punto, la confrontación de las teorías de los pioneros de Frankfurt con la realidad contemporánea nos obliga a rescatar al principal marginado de la escuela alemana: Walter Benjamin, un autor capaz de valorar a un tiempo el inmenso potencial destructor de las industrias culturales y su influencia emancipadora en las clases populares, como veremos en el próximo capítulo.

Capítulo X

Culturas populares y/o culturas masivas

El concepto de cultura divide. Las desventuras del escritor Louis Aragon, invitado a pronunciar una conferencia magistral en la Sorbona en el marco de la inauguración de la UNESCO, son un buen ejemplo. A los organizadores les propone como título: «La cultura y el pueblo (o la gente)»; que en la versión británica se transforma en *Culture and the People*, y en la norteamericana, *Mass Culture* o *Cultures of the Masses*. La expresión norteamericana reapareció en francés y la circular anunció la conferencia con el título de «Cultura de masas». Cuando en 1947 se publicó el texto de su conferencia, el editor de la UNESCO la tituló: «Las élites contra la cultura» (!) [Mattelart, 2006: 59].

Como venimos explicando, las coincidencias y contrastes entre los seguidores de la Escuela de Birmingham y los afectos a la Teoría Crítica de la primera escuela de Frankfurt se condensan en una disyuntiva que opone la cultura (o culturas) popular(es) a la cultura de masas. Las culturas populares son necesariamente plurales y polivalentes porque expresan las creativas diferencias que construyen la identidad de cada comunidad de pensamiento y vida, favoreciendo su participación democrática en la construcción del orden social. La cultura de masas (significativamente expresada en singular) responde, en cambio, a imperativos de homogeneización y normalización, de sometimiento a la «norma» hegemónica, inherentes a la dinámica del sistema capitalista. En la medida en que tal sistema gana terreno en el mundo contemporáneo —fagocitando todo tipo de expresiones etnoculturales e integrando los diversos particularismos dentro de una misma lógica utilitarista—, parece que son los apocalípticos de Frankfurt quienes han triunfado en el debate. Sin embargo, es posible abrir resquicios a otro tipo de planteamientos, capaces de escapar de esa disyuntiva entre lo masivo y lo popular —entre el imperialismo cultural y las manifestaciones de resistencia— que deriva de muchas interpretaciones al uso donde Birmingham y Frankfurt, Estudios Culturales y Economía Política parecen enfrentados.

La excepción que rompe la regla en esta confrontación es Walter Benjamin, desechado en su tiempo por su heterodoxo eclecticismo y apreciado hoy por su lucidez visionaria. La controvertida obra de Benjamin —atravesada de modo enigmático por el proyecto de *Los Pasajes* (1927-1940)— se sitúa a medio camino entre el culturalismo y la crítica alemana a la racionalidad estratégico-instrumental, la constatación y la performatividad, la descripción y la resistencia. Por otra parte, trata de la Modernidad pero anticipa la Posmodernidad. Su encuadre disciplinar es complejo: incorpora un significativo bagaje filosófico y aportaciones tomadas de la literatura comparada; se nutre de los incipientes estudios filmicos y de las primeras reflexiones teóricas sobre la fotografía; participa de la metodología historiográfica, que aplica al arte, a la sociología urbana y a la vida cotidiana, anticipando lo que

serán los Estudios Culturales. Todo ello desde una óptica materialista, pero no economicista, pues a Benjamin no le interesan tanto los orígenes económicos de la cultura, cuanto la economía de la cultura; es decir, la vida urbana, la arquitectura, el arte y la tecnología; en definitiva, la ciudad como expresión simbólica y a la vez material de la economía del poder, del régimen de acceso a los recursos, del orden social.

El autor de *Los Pasajes* no se limita a reflexionar —como hacen algunos de sus colegas— en torno al proceso histórico-social de reificación y fetichización de la mercancía, sino que expresa vívidamente el impacto de esa transformación en su propia experiencia, en su sensibilidad. La mirada de Benjamin percibe los vestigios de la objetivación del espíritu moderno, su manifestación cosificada y tecnificada, con la reverencia de un esteta. Entiende la historia desde el arte y aborda el arte como manifestación histórica de un determinado régimen social. Hace arte al hablar del arte, de su transformación técnica, de su alcance sociopolítico y de su contexto. Pero hace también política, denunciando el carácter caprichoso de la hermenéutica moderna y la sustitución de la Filosofía crítica por una Literatura descomprometida, narcisista.

Los pasajes son esa parte de París que condensa a un tiempo el significado de la Modernidad occidental con sus contradicciones y el significado de la propia obra de Benjamin, con las suyas. En ellos se encuentran los orígenes de las galerías comerciales, espacios habitualmente desdeñados por la mirada académica, que Benjamin rescata en su empeño por enlazar la experiencia cotidiana y la reflexión intelectual, la realidad social y el trabajo universitario. De este modo, lleva a cabo aquella «hermenéutica fenomenológica del mundo profano» que Heidegger sólo pergeñó (Buck-Morss, 2001: 19),¹ y —como dijimos anteriormente— anticipa la fecunda corriente de los Estudios Culturales.

Las referencias de Benjamin resultan a un tiempo descriptivas y críticas, pues muestran el progreso como una fetichización de la temporalidad moderna, como una repetición sin fin de lo nuevo, que deviene siempre lo mismo y que encuentra en el fenómeno de la moda su arquetipo. Ahora bien, el auténtico progreso no son las formas culturales que repiten lo antiguo, sino aquellas que lo «redimen». Además, hay un momento en que se despierta de los sueños, en que las imágenes oníricas pierden su magnetismo y se revelan como lo que son: fantasmagoría. Esta decadencia no es casual ni fortuita. Es signo de la transitoriedad de los mitos y de los deseos que encarnan los objetos culturales. Aunque constituyan una suerte de «naturaleza petrificada» (*Erstarre Natur*)² y aunque en su condición de fetiches aspiren a la eternidad, lo cierto es que se trata de mercancías, sometidas a la dictadura del tiempo y relegadas por el culto moderno a la novedad. El fetiche deviene fósil, supervivencia de la historia pasada en el presente, indicio de la inexorable decadencia que es inherente a la condición histórica de lo material. De aquí surge la metáfora de la ruina, que en Benjamin expresa la fragilidad y precariedad de la cultura capitalista, así como su potencial destructivo: «La ruina es emblemática de

1. En una carta a Scholem, fechada el 20 de enero de 1930, Benjamin advierte su conexión con Heidegger en lo que concierne a una teoría de la conciencia (o fenomenología) de la Historia.

2. El término alemán «erstarren» significa «entumecerse, solidificarse» (cf. *Diccionario moderno Español-Alemán*. Berlín: Langenscheidt, 1971).

la futilidad, del esplendor transitorio de la civilización humana, a partir de la cual la historia es leída como un proceso de incansable desintegración» (*ibid.*, 183).

Con todo, es precisamente en estos fragmentos y en esta decadencia donde Benjamin encuentra los materiales de esa primera alegoría que es el mundo y de esa otra alegoría que es su obra. El material desechado de cada época histórica permite reconstruir la alegoría que la expresa y que es el antídoto frente al mito moderno del progreso, su desvelamiento didáctico. «En la alegoría, la historia aparece como naturaleza en decadencia o ruina, y el modo temporal es el de la contemplación retrospectiva» (*ibid.*, 189). No para caer en la melancolía, ni mucho menos en la resignación pesimista, sino para que esa conciencia crítica nutra el compromiso político: «La *debris* de la industria cultural no nos enseña la necesidad de rendirnos ante la catástrofe histórica; en cambio, la fragilidad del orden social nos dice que esa catástrofe es necesaria. La desintegración de los monumentos que fueron construidos para significar la inmortalidad de la civilización se transforman en pruebas de su transitoriedad. Y lo fugaz del poder no provoca tristeza; informa la práctica política» (*ibid.*, 192-193).

Uno de los principales ecos contemporáneos de la posición de Benjamin, que reconoce críticamente la conquista de lo cultural por parte del capitalismo, sin olvidar la supervivencia creativa de los sectores populares, es Néstor García Canclini. Así lo expresa de manera eminente su obra *Las culturas populares en el capitalismo*, galardonada con el Premio de la Casa de las Américas en 1981. Se trata de una investigación a medio camino entre la Antropología y la Sociología, el idealismo y el materialismo,³ que incluye también reflexiones filosóficas y politológicas con el objetivo de interpretar los conflictos interculturales que proceden de la transformación de lo popular, debido a la influencia omnívora del sistema capitalista. He aquí el interrogante de partida: «¿Qué es la cultura popular: creación espontánea del pueblo, su memoria convertida en mercancía o el espectáculo exótico de un atraso que la industria va reduciendo a curiosidad para artistas? [...] Lo popular no se define por una esencia *a priori*, sino por las estrategias inestables, diversas, con que construyen sus posiciones los propios sectores subalternos, y también por el modo en que el folclorista y el antropólogo ponen en escena la cultura popular para el museo o la academia, los sociólogos y los políticos para los partidos, los comunicólogos para los medios» (García Canclini, 1989: 11 y 18).

García Canclini considera que el Romanticismo contribuyó a una imagen idílica y bucólica de lo popular, cuya autenticidad servía de contrapunto al artificio de la civilización, proporcionando una base para la legitimación del sistema sociopolítico. Sin embargo, esa visión romántica resulta cada día más obsoleta. No sólo porque la racionalidad estratégico-instrumental tiende a invadirlo todo, colonizando el mundo de la vida; o porque se multiplican las burocracias y las redes sistémicas orientadas por una lógica productivista y utilitaria; sino porque el mercado se apropia y resignifica las prácticas sociales populares, sus artesanías, fiestas y creencias. Hoy las culturas populares transforman sus funciones y su alcance semiótico, traducen sus códigos de un modo inadvertido, que destruye y reconstruye su sen-

3. «Reconocemos la importancia social —y aun política— de repensar aquello que el idealismo dejó sin explicación al aislarlo bajo el nombre de “espíritu” y que el materialismo mecanicista dejó sin especificidad al reducirlo a sus condicionamientos» (García Canclini, 1982: 17).

tido, hasta el punto de que muchas devienen objetos de espectáculo y se ofrecen a la mirada como meros paisajes: «Las personas dan lo mismo que las piedras: una ceremonia del día de muertos y una pirámide maya son escenografías para fotografiarse» (*ibíd.*, 12).

Las tradiciones, los productos y los entornos populares devienen objetos de consumo. El capitalismo trocea y etiqueta lo étnico como «típico» para publicitarlo mejor. Las culturas así fragmentadas son «empaquetadas» y procesadas en una cadena industrial transnacional, que llega allí donde alcanzan los intereses del capitalismo. Hoy más que en ningún otro momento de la Historia, lo etno-popular se compra y se vende, se diseña como producto de consumo o se promociona como ruta turística. Lo foráneo es reclamo; su exotismo posee el valor añadido del marchamo de «lo real», de la experiencia *in situ*. De este modo, la oferta de estéticas y estilos en el mercado de la producción cultural queda renovada; las artes y las costumbres populares constituyen una fuente de inspiración que permite superar la rutina de la mecánica industrial. Mediante la adquisición de objetos artesanales o la participación en ciertos festejos, los turistas fingen «rebelarse» contra el desarrollo tecnocrático y creen escapar —al menos temporalmente— de sus constreñimientos, abriéndose a otras ideas, estilos y formas de vida. Además, tener aprecio por «lo primitivo» otorga —paradójicamente— prestigio simbólico, es un sutil signo de ilustración.

Otro fenómeno interesante es la utilización de ingredientes originarios de las culturas populares por parte de las élites y de las industrias culturales que dirigen. Al incorporar esos elementos en sus mensajes, ponen en juego claves familiares para buena parte de la sociedad y refinan su retórica persuasiva, afianzando su hegemonía. El entretenimiento absorbe y reemplaza muchas de las funciones de la cultura popular, seduce como vía de escape frente al compromiso sociopolítico y crea un refugio onírico. De este modo, se suavizan las tensiones derivadas de la confrontación social, se desdibujan falazmente las contradicciones y se abortan las iniciativas más arriesgadas para hacer frente a los poderes imperantes.

He aquí la contradicción que subyace a las proclamas de quienes dicen rescatar las culturas populares o las expresiones populares de la cultura a través de los medios de comunicación. Justifican ese «rescate» por su potencial emancipador, porque —supuestamente— dirigen las miradas hacia las producciones simbólicas de los grupos desfavorecidos y subrayan su valor, en consonancia con las propuestas de los *Cultural Studies*. Sin embargo, en la práctica esta estrategia sirve a los intereses de las corporaciones que reescriben y espectacularizan los fenómenos de los que tratan, traduciendo a su propio lenguaje las claves de lo popular, despojándolo de su potencial performativo y desactivando su energía transformadora. Lo popular queda sometido porque a través de la producción industrial y el consumo masivo de objetos simbólicos en el seno mismo de las comunidades se inoculan los ingredientes adecuados para neutralizar su resistencia y diluir su distintividad.

El resultado de estas dinámicas es una reapropiación de lo popular por parte del capitalismo que lo reestructura y reorganiza, cambiando su significado y la función de sus costumbres, de sus símbolos: quebrando los vínculos originarios que ligaban las culturas comunitarias con sus bienes materiales y simbólicos, con sus herramientas y representaciones, con su particular organización económica, con las artesanías y las mitologías. Amenazados por una presión que dificulta la

supervivencia de sus propias culturas, los pueblos se ven obligados a adaptarse y tratan de obtener beneficio de aquello que podría destruirlos. Siguen fabricando utensilios y celebrando fiestas, pero ahora no lo hacen para ellos, sino para otros. Sin cambiar externamente, sus celebraciones rituales incorporan nuevas funciones y se transforman en espectáculos; su territorio deviene espacio destinado al ocio turístico; sus formas de vida, objetos de un consumo ajeno y programado.

Baste pensar en una celebración que en España nos interpela de cerca y que es a un tiempo masiva y popular, religiosa y pagana, espiritual y materialista: la Semana Santa de Sevilla. Aunque se trata de un fenómeno de antigua raigambre —sus raíces históricas se remontan a la Baja Edad Media—, esta tradición ha evolucionado mucho en el tiempo y ha ido transformando sus significados, sin por ello perder algunos rasgos de su esencia original.⁴ Sánchez Herrero (2010) considera que a la vivencia de la fe católica popular se añade el desarrollo de iniciativas solidarias y culturales, estas últimas orientadas al conocimiento de la historia y a la preservación del patrimonio artístico de cada hermandad. Pero este autor no advierte lo más interesante: las cofradías sevillanas expresan un fenómeno socio-antropológico donde se revelan contradicciones análogas a las que G.^a Canclini identifica en las culturas populares latinoamericanas, sometidas a la creciente influencia del capitalismo posmoderno.⁵

El eje de la fiesta andaluza es el despliegue de numerosas procesiones por las calles de la ciudad, cortejadas por un amplio repertorio de actividades de culto —triduos, quinaros, novenas, besamanos, besapiés, vía crucis, etc. La celebración supone uno de los acontecimientos más señalados en el calendario: altera el ritmo laboral y la circulación del tráfico, conlleva un complejo aparato organizativo que abarca desde la limpieza de calles hasta la seguridad ciudadana, supone un importantísimo incremento de los negocios hosteleros y de restauración, abre cauce a numerosas iniciativas de venta callejera y a un abundante flujo de turistas, tanto nacionales como extranjeros. En el trasfondo de todo este espectáculo urbano se encuentra el particular fenómeno de las hermandades, una expresión comunitarista e identitaria de fortísimo arraigo social en Andalucía. Estas comunidades refuerzan los lazos de pertenencia entre la población y preservan el propio patrimonio histórico, social, artístico y cultural, permitiendo la supervivencia de técnicas de orfebrería y bordado, de imaginería y de música religiosa que de otro modo se habrían perdido. Pero, curiosamente, el mantenimiento de estas formas tradicionales de hacer y de sentir se alimenta del mercantilismo capitalista y de la contribu-

4. «La explicación social, materialista, de la fiesta no nos hace olvidar que las ceremonias de raíz indígena siguen incluyendo creencias sobre la relación con la naturaleza y con entidades trascendentes que no se dejan diluir en las determinaciones económicas actuales. Los ritos y danzas precolombinos, algunas procesiones católicas, surgen de experiencias históricas en las que se constituyó la identidad popular» (*ibíd.*, 144).

5. «Los cambios en las danzas y la decoración (tradicionales), su coexistencia con espectáculos y diversiones urbanos, exhiben las imposiciones de los dominadores y son también intentos de reoperar sobre ellas, vincular el pasado con sus contradicciones presentes. [...] Como fenómeno global, que incluye todos los aspectos de la vida social, la fiesta muestra el papel de lo económico, lo político, lo religioso, lo estético en el proceso de continuidad-transformación de la cultura popular. [...] Los rituales, su repetición, desaparición e innovación pueden ser leídos como esfuerzos por intervenir en la remodelación de sus estructuras sociales, mantener una regulación endógena de la vida en el pueblo o reformarla en su integración al orden externo» (*ibíd.*, 142).

ción mediática, que difunde y multiplica la catarsis comunitaria a través de la representación de las celebraciones en todo tipo de formatos: televisual, radiofónico, fotográfico, periodístico, cibernético, multimedia, etc. Además, los rituales se desarrollan en un contexto muy distinto de aquel que les dio origen y que conlleva una compleja pragmática de la recepción, pautada por lógicas divergentes. En definitiva, la Semana Santa sevillana es un acontecimiento caleidoscópico donde se entremezclan religión y mercado, espiritualidad y consumo, espectáculo e interioridad, devoción y afirmación identitaria, comunitarismo etnocéntrico y participación intercultural, pueblo y masa.

Los vestigios de la tradición y los rituales —aun espectacularizados— pueden continuar funcionando como cauces para reafirmar la identidad comunitaria amenazada por el sistema, celebrar la solidaridad grupal, la creatividad en la acomodación a las exigencias de un entorno cambiante, e incluso inéditas formas de subversión. Pero para que esto suceda, las culturas populares no deben ser sólo huellas de una supervivencia o fragmentos de una memoria compartida, sino espacios de «subalternidad», de oposición o resistencia a la hegemonía. Es preciso que no se limiten a perpetuar las inercias de las costumbres, sino que abran caminos para la efectiva participación de todos los sectores sociales en la construcción del propio universo simbólico; que los circuitos de producción, distribución y circulación de bienes culturales sean controlados por sus comunidades de origen; que el régimen económico de la verdad, de la cultura y de la identidad no sea monopolizado ni por las élites, ni por las industrias culturales.

Este objetivo impone exigencias a las clases populares, pero también a sus dirigentes, a las instituciones públicas, a los mercados, al turismo y al conjunto de la sociedad. Lo cultural no debe ser completamente fagocitado por la racionalidad estratégico-instrumental, no debe ser explotado como mero producto de consumo masivo, no debe reducirse a rentabilidad turística o espectacularidad mediática: «La reorganización del campo cultural podrá cumplirse cabalmente en una sociedad que no se base en la explotación mercantil de los hombres y de sus obras. O al menos, donde se luche por construirla. Si conseguimos que las artesanías, las danzas y las fiestas contribuyan a alcanzarla, que se mezclen con las batallas comunes de la vida rural y urbana, tendremos el orgullo de poder escribir la cultura con minúscula: será la única manera de no seguir escribiéndola entre comillas» (*ibíd.*, 162).

Capítulo XI

Desarrollo cultural & Co.

En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad (muestra que la verdad se halla) sometida a una constante incitación económica y política (es necesaria tanto para la producción económica como para el poder político), es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información...); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación) (Foucault, 1979: 188).

Los bienes culturales no son simples productos de consumo; expresan una concepción del mundo y la identidad más profunda de los individuos y los pueblos. Por tanto, hay que prestar atención a la explotación comercial de estos bienes culturales que representan al mismo tiempo símbolos identitarios (UNESCO, 2000/2004: 21).

En su Informe sobre Desarrollo Humano de 2004, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo denuncia que hasta ahora las teorías y las políticas de desarrollo no han tenido suficientemente en cuenta la dimensión cultural. La ONU pretende cubrir esa deficiencia demostrando que el desarrollo cultural y la plena expresión de la propia cultura forman parte del desarrollo humano; tal objetivo no debería quedar subordinado a otras aspiraciones de tipo económico o político: «La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo humano puesto que, para vivir una vida plena, es importante poder elegir la identidad propia —lo que uno es— sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas» (PNUD, 2004: 1). Cada persona debe ser libre para poder identificarse simultáneamente con los grupos que desee y para poder determinar su escala de prioridades dentro de ese conjunto de identidades. Por consiguiente, es preciso crear sociedades plurales, a un tiempo inclusivas y diversas, aunque no existan recetas simples ni prefabricadas para ello.

Los diagnósticos de la ONU sobre la actual situación mundial ponen de relieve la creciente importancia de las políticas y las movilizaciones identitarias en torno a la raza, la etnia, la religión y la cultura en todas sus formas. Subrayan concretamente el descontento de las poblaciones indígenas en América Latina y los conflictos interétnicos en África y Asia, particularmente en países multirreligiosos y multiétnicos que acaban de salir de una dictadura pero no logran asentar la democracia, como Afganistán o Irak. En los países más desarrollados económicamente destacan los crecientes flujos de inmigración y sus consecuencias: es habitual que las minorías culturales, étnicas o religiosas tengan dificultades para acceder a los recursos y participar en las decisiones que afectan a sus formas de vida. Esta desigualdad, que se manifiesta tanto política como económicamente, exige intervenciones que tomen en consideración los aspectos culturales. El olvido o la marginación de la cultura en las políticas de desarrollo representa un gran lastre. Pero también es preciso controlar las reivindicaciones identitarias que caen en la polari-

zación se recluyen en sí mismas, incrementando las distancias entre «nosotros» y los «otros»: sus efectos son la creciente resistencia al cambio y la xenofobia, la prevención frente a lo foráneo. Esto impide que los considerados extranjeros contribuyan positivamente, con sus conocimientos teóricos y sus habilidades prácticas, a la construcción de sociedades plurales e inclusivas. —No se debe olvidar, en este sentido, que muchas regiones en vías de desarrollo poseen ricas tradiciones culturales. Los gobiernos no pueden permanecer pasivos, han de intervenir y garantizar que todas las personas, grupos y comunidades bajo su jurisdicción gocen de libertad para expresar y mantener sus identidades culturales dentro de los límites que establezca en cada caso el Estado de Derecho.

Sin embargo, la realidad es que las políticas estatales no son el único ni el principal instrumento de desarrollo cultural; como hemos explicado en los capítulos precedentes las industrias culturales —y de un modo particular las corporaciones mediáticas— desempeñan con frecuencia un papel mucho más incisivo e influyente. Baste considerar, como ejemplo, la relevancia del Grupo Televisa, número uno entre los medios de comunicación latinoamericanos, poseedor de la primera empresa televisual de México, con cuatro cadenas y casi 260 filiales, de las cuales 225 son propiedad parcial o exclusiva de la compañía.¹ El Grupo controla un 51 % de Cablevisión y un 60 % de Innova, que opera con el sistema de satélite SkyTV, en el que Televisa participa con un 30 %. Televisa Espectáculos es la empresa productora más importante en Latinoamérica, incluyendo el mercado hispano en Estados Unidos. Al año, produce más de 20 telenovelas y alrededor de 70 programas. Ante estas cifras, es evidente que hablar de políticas culturales en Latinoamérica significa, en gran medida, hablar de Televisa. Pero no sólo eso: desde hace un par de décadas este gigante mediático está abriendo mercados por todo el mundo; primero, gracias a su posición monopolística en el ámbito nacional y cada vez más, por la afluencia de capitales extranjeros.² La distribución y el consumo de los productos de Televisa posee alcance internacional:³ se extiende a Norteamérica —principalmente a Estados Unidos a través de Univisión—, Europa occidental y oriental —incluida Rusia—, Asia —Oriente Medio y China—, y finalmente algunos países africanos. Las actividades de la Fundación Televisa se hallan estrechamente conectadas con sus políticas de financiación y sus redes con otras corporaciones transnacionales, por ejemplo, a través de los patrocinios que ofrece el grupo de servicios financieros GNP, HP Compaq, Ford y sus distribuidores.⁴

La producción y realización audiovisual de la cadena responden a estas estructuras económicas, pues se orientan hacia su legitimación social en el plano simbólico mediante la promoción de valores comunitariamente compartidos y la adop-

1. Datos de 2005. Cf. http://global.factiva.com/es/eSrch/ss_hl.asp (consultado en julio de 2005).

2. Así por ejemplo, en 2003 Bill Gates adquirió un 7 % de la compañía, a través de Cascade Investment LLC y de la Fundación Bill & Melinda Gates. («U.S. computer entrepreneur Bill Gates confirms investments in Mexican media giant Televisa». SourceMex, 6-VIII-2003. Publicado en [http://www.ladb.unm.edu/prot/search/retrieve.php3?ID\[0\]=25412](http://www.ladb.unm.edu/prot/search/retrieve.php3?ID[0]=25412), consultado en julio de 2005).

3. «En China, por ejemplo, 450 millones de personas siguieron la novela brasileña *La esclava Isaura*. El 70 % de la población rusa se emocionó con la tira mexicana *Los ricos también lloran*. En España, la venezolana *Cristal* se transmitió siete veces y, la primera vez, su desenlace fue visto por once millones de personas». Publicado en Organización Panamericana de la Salud: http://www.paho.org/Spanish/DD/PIN/Numero17_articulo2_4.htm (consultado en septiembre de 2005).

4. <http://www.esmas.com/fundaciontelevisa/patrocinios/> (consultado en julio de 2005).

ción de un papel activo en el desarrollo social. Esto implica un sospechoso liderazgo en la política cultural mexicana, entendiendo por cultura no sólo ni principalmente un conjunto de productos, sino un conjunto de matrices de conocimiento y comportamiento, como viene explicando desde hace años Martín-Barbero (Martín-Barbero en Mazziotti *et al.*, 1993: 47). En su constante lucha por mantener la hegemonía, el Grupo Televisa está trabajando sagazmente su política de comunicación, relaciones públicas e imagen corporativa, que se apoya en gran medida en las campañas de fomento social y cultural de su Fundación. El fomento social «concentra su labor en las áreas de educación, nutrición y salud, sobre todo en atención de la niñez y la juventud»; el fomento cultural «genera y apoya proyectos que contribuyan a difundir la riqueza de nuestra cultura al mayor número posible de personas».⁵

El Grupo no hace propuestas que pudieran ser tachadas de elitistas: dadas las características sociológicas de sus consumidores, su política cultural es no sólo popular, sino incluso «populista», en línea con las expresiones de poder más típicamente latinoamericanas. Esto se traduce en su «política del reconocimiento» (Taylor, 1993): las audiencias se reconocen a sí mismas en las representaciones televisivas, que les ayudan a actualizar su identidad sociocultural en un contexto cambiante. Ante los traumas y altibajos de una modernización como la de México, que todavía no ha acabado y ya se ha transformado en Posmodernidad —como dice García Canclini (1989)—, frente las dificultades para construir una identidad nacional desde unas raíces indígenas amenazadas por la globalización transnacional, tras la quiebra de los metarrelatos tradicionales y la consiguiente pérdida de sentido, los medios tratan de reconstruirlo. Por eso, gran parte de la estrategia comunicativa de Televisa consiste en promover una «conciencia cívica», sustentada en «solidaridad» y «valores», un «compromiso ético» para trabajar aquellos ámbitos de desarrollo social donde los gobiernos han demostrado repetidamente su fracaso.

En su sitio web,⁶ la corporación advierte claramente al público del alcance de su programación. La telenovela *Apuesta por un amor* dice promover el respeto a los mayores, *Bajo la misma piel* se presenta como una denuncia del maltrato a las mujeres, *Corazones al límite* fomenta la educación vial, *La madrastra* lucha contra el cáncer de mama y *Amarte es mi pecado* trata sobre los niños de la calle. Population Communications International, una organización dedicada a cuestiones socio-demográficas con sede en Nueva York, ha premiado la radio-novela *Ombigos al sol*, que aborda desde una perspectiva juvenil problemas como el sida o el consumo de drogas. Por otra parte, el proyecto *Estrellas con causa* procura involucrar a los famosos en cuestiones sociales tan diversas como la donación de órganos —a través de la campaña *Donamor*— o la promoción de la lectura —en el programa *Leer para soñar*. Mención aparte merece el proyecto *Gol por la educación*, destinado a la dotación de medios y bibliotecas en escuelas públicas. Una de las iniciativas más explícitamente «éticas» es la campaña *¿Tienes el valor o te vale?*, que arranca de febrero de 2002. Se trata de un empeño en línea con la filosofía política más genuinamente liberal, pues subraya la dignidad de la persona como motor del cambio social en un marco mercantilista, donde el cultivo del *ethos* pasa necesariamente

5. En «Goles por la educación. Bibliotecas escolares», www.esmas.televisa.com (consultado en julio de 2005).

6. www.esmas.televisa.com (consultado en julio de 2005).

por el consumo. Además, describe de modo «pedagógico» y con un tono marcadamente moralista un conjunto de valores: respeto, honestidad, generosidad, responsabilidad, gratitud, perdón y familia; pero no se limita a una mera declaración verbal: están previstos una serie de concursos y un calendario muy concreto para fomentar su ejercicio, pues «podemos decir muchas cosas sobre la bondad pero de nada sirve si no la ponemos en práctica». ⁷ El planteamiento de la campaña es deliberadamente etiológico —«atacar la causa de los graves problemas que enfrentamos y no sólo sus consecuencias»—, universalista —pues se hace «enfaticando valores universalmente aceptados»— y paternalista —para «que te reconozcan por tus valores». «Parte del supuesto de que los valores nos ayudan a formar los consensos básicos de la convivencia social y proporcionan a una comunidad sentido de pertenencia e identidad; esta empatía es la base de la confianza, la cual es un factor importante del progreso y desarrollo humano». ⁸

El grueso de esta función corresponde al denominado *education-entertainment* o «entretenimiento con un beneficio social comprobado», ⁹ que ha sido desarrollado desde los años setenta por Miguel Sabido, entonces Vicepresidente de Investigaciones de Televisa, con la colaboración de David O. Poindexter, Presidente de Population Communications International. Su principal objetivo ha sido fomentar el desarrollo sociocultural aprovechando las potencialidades de los medios de comunicación. Para ello Sabido había diseñado una fórmula, simultáneamente teórica y práctica, que permitía confeccionar programas de entretenimiento con carácter educativo sin menoscabo de su competitividad comercial. Su principal hipótesis coincide con la que sustenta la Teoría del Aprendizaje Social de Albert Bandura (1977) según la cual la mayor parte de los conocimientos se adquieren mediante procesos de aprendizaje no formales, donde los modelos de conducta y las sanciones/gratificaciones juegan un papel decisivo. A este corpus teórico ha sumado los paradigmas clásicos de la comunicación (Shannon, Lazarsfeld), las reflexiones de Karl Jung sobre la estructura arquetípica del inconsciente y los análisis de Eric Bentley (1954) sobre la puesta en escena y la dramatización. También ha incorporado las contribuciones de Paul MacLean (1969) acerca de la estructura triádica del cerebro: pulsional, emocional e intelectual. Con este bagaje, Miguel Sabido (2002) ha configurado su «Teoría del Tono», sistematizada en un volumen que ha sido publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Este trabajo teórico está avalado por un importante conjunto de iniciativas de carácter empresarial y alcance internacional, que se remontan a mediados de los años setenta. En esa y la siguiente década, Sabido dirigió y produjo seis telenovelas de amplia repercusión social: *Ven conmigo*, sobre educación de adultos (emitida entre noviembre de 1975 y diciembre de 1976); *Acompáñame*, sobre planificación familiar (agosto 1977 - abril 1978); *Vamos juntos*, sobre paternidad responsable (julio 1979 - marzo 1980); *El combate*, sobre alfabetización (abril 1980 - sep. 1980); *Caminemos*, sobre educación sexual para adolescentes (sep. 1980 - abril 1981); y *Nosotras, las mujeres*, sobre igualdad de género (abril 1981 - oct. 1981). Todas ellas

7. www.esmas.com/fundaciontelevisa (consultado en julio de 2005).

8. «Que te reconozcan por tus valores», en www.esmas.com/fundaciontelevisa (consultado en julio de 2005).

9. <http://www.miguelsabido.com/ee.html> (consultado en agosto de 2005).

fueron exportadas a varios países latinoamericanos —catorce países, en el caso de *Ven conmigo*— y la mayoría también a Estados Unidos. Dada la incidencia de estos programas sobre los índices macro-sociales, principalmente en el terreno demográfico, Sabido recibió en 1981 el Premio a la Excelencia Mediática, otorgado por el Population Institute en Washington, D.C. Cinco años después, el Population Prize de Naciones Unidas también recaería sobre México.

Actualmente existen en todo el mundo numerosos programas de investigación y formación en producción audiovisual que incorporan la fórmula de Sabido, subrayando las sinergias entre medios, cultura y entretenimiento. Entre ellos destacan los elaborados por la Escuela de Comunicación de Annenberg, la organización Population Communications International, la asociación estadounidense de Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades y otras instituciones en colaboración con el Norman Lear *Center-tainment*, fundado el 24 de enero de 2000 en la Universidad del Sur de California.¹⁰ Más allá del ámbito académico, esta red establece vínculos entre las industrias culturales y las instituciones públicas —fundamentalmente en el sector sanitario— para desarrollar de modo eficaz sus iniciativas.

Estas experiencias demuestran que dotar de finalidad educativa a las prácticas masivas de entretenimiento es un eficaz modo contribuir al desarrollo social. No sólo por el objetivo planteado, sino también porque se reconoce el valor de lo que la gente realiza en su vida cotidiana: de un modo inmediato, sus hábitos de consumo audiovisual, y desde una perspectiva más amplia, todo el entramado de su «normalidad» en un sentido sociológico. La fórmula de Sabido no cae en el elitismo cultural tan denostado por los *Cultural Studies* desde sus inicios, sino que reivindica el papel de las prácticas simbólicas populares en la construcción del tejido social. Pone en escena las biografías de ciertos personajes que podrían ser cualquiera, que atraviesan problemas similares a los que preocupan al público y que luchan por definir su lugar en la trama y por tanto en el mundo. En diálogo con esos personajes, los espectadores entran en diálogo consigo mismos y con sus coetáneos, preguntándose quiénes son y a dónde se dirigen, qué valores deben orientarlos. Este realismo básico favorece los procesos de identificación y la asimilación de las enseñanzas propuestas. Ahora bien, ¿quién define lo que ha de ser enseñado?, ¿quién establece estas *políticas* educativas?, ¿sobre la base de qué criterios? Miguel Sabido aboga por el liderazgo de los poderes públicos y sostiene que las políticas educativas de los medios deben ser coherentes con los objetivos nacionales de desarrollo social. Sin embargo, no determina suficientemente los procedimientos y las sanciones que habrían de garantizar una democrática participación de la ciudadanía en tal ámbito. Las industrias culturales que están llevando a cabo esta estrategia no se ubican en el sector público, sino en el privado, y aunque dicen apelar a bienes comunes o a valores públicamente compartidos, nada asegura que sea así. ¿Existe realmente una negociación abierta sobre los contenidos y formatos del *edu-entretenimiento*? Mientras las estructuras empresariales del mercado comunicativo sean las que son, no parece probable. Basta considerar qué grupos pueden utilizar los medios de diversión para ese supuesto «desarrollo» y qué voces son excluidas de esa dinámica.

Los debates actuales sobre desarrollo social subrayan la importancia del *empowerment*, el empoderamiento y la capacitación. Quienes se dicen comprometidos con el bienestar y el progreso de una sociedad no deben utilizar modelos preconcebidos

10. <http://www.learcenter.org/html> (consultado en julio de 2005).

dos ni limitarse a transferir capitales simbólicos o conocimientos, reemplazando las capacidades locales al respecto. Tampoco deben evaluar sus proyectos a partir de un conjunto de indicadores seleccionados según sus propios criterios. Es preciso que contribuyan a que todos los miembros y comunidades de la sociedad puedan definir libremente sus propios objetivos de desarrollo y dispongan de los medios para alcanzarlos. En México, en una situación de cuasi monopolio comunicativo que ahoga la participación ciudadana, hablar de educación y apelar al interés común trasluce una perversa estrategia del poder privado, que se arroga la legitimidad de lo público intentando justificar sus actuaciones y satisfacer sus objetivos particulares. Televisa no puede «predicar» ninguna ética social mientras no se aplique a sí misma los estándares que promueve. Tampoco puede defenderse con ciertos resultados macro-sociales, porque en definitiva éstos refuerzan su poder socioeconómico.

Como antes hemos dicho, el anclaje con lo real favorece el aprendizaje, pero precisamente por ello también ayuda a conseguir uno de los principales objetivos de cualquier poder hegemónico en el sentido gramsciano: la invisibilidad. Para hablar de sí misma, Televisa se oculta bajo un ropaje de compromiso con la realidad social más concreta. Al confundirse con la normalidad, su dominio pasa desapercibido, se integra y transforma en cultura, «una cultura que permite conectar la razón instrumental a la pasión personal» mediante estrategias narrativas que apelan a lo emocional.¹¹ De ahí esa ética popular —o más bien «populista»— que no promueve ideales abstractos o inalcanzables, sino conductas que favorezcan la resolución de problemas concretos de la vida cotidiana y que garanticen así la motivación de la audiencia para mantener sus prácticas de consumo simbólico. En ese consumo muchos estudiosos de la cultura han querido ver los resquicios de una sana subversión popular y de un «precioso» anacronismo que rescata el tiempo de la vida y da sentido al melodrama en América Latina. De esa subversión depende precisamente la definición que hace Martín Barbero (en Mazziotti *et al.*, 1993: 47-53) de lo popular como un conjunto de competencias culturales diferentes a la hegemónica, una pluralidad irreducible de usos discursivos que se configuran según las propias pertenencias comunitarias —étnicas, lingüísticas, territoriales...— y sus mestizajes. Desde esta perspectiva, toda producción cultural lleva en su seno una amalgama de hibridaciones y conflictos, resistencias, modos de apropiación y réplica de las clases subalternas a las estrategias del poder hegemónico. Ahora bien, la fórmula de Televisa ¿abre espacio a esta dinámica? La corporación ofrece escasos datos sobre la calidad de las diferentes respuestas del público ante sus iniciativas, sobre la múltiple hermenéutica de su recepción más allá de los indicadores comerciales y macro-sociales preseleccionados con criterios utilitaristas. Eso no significa que no se den prácticas de interpretación subversivas; lo que significa es que los discursos de la corporación las ocultan, omitiendo lo único que podría paradójicamente legitimar su compromiso ético: su potencial para despertar la contestación a su dominio.

11. Martín Barbero en <http://www.maz.uasnet.mx/maryarena/enero02/Webs/Com.Fin deSiglo-Barbero2.htm> (consultado en julio de 2005).

Capítulo XII

¿Discurso del poder o poder del discurso?

Las culturas son desconfiados sistemas de colonización interior, los sujetos que protege son colonizados y se hacen cargo de altas hipotecas simbólicas que han de transmitir a sus herederos [G.^a Gutiérrez, 2010: 9].

La cultura es también el espacio de conformación del consenso, la legitimidad y la hegemonía [García Canclini, 2004: 37].

Kristal B. Zook, periodista y profesora a quien tuvimos la ocasión de conocer en la Journalism School de la Universidad de Columbia (Nueva York), ha dedicado buena parte de su investigación al análisis del poder simbólico y los regímenes discursivos mediáticos en torno a raza, etnia y género. Su segunda obra, *Black Women's Lives. Stories of Power and Pain* (2006), explora temas análogos a los que tratan autores como Haki Madhubhuti y Kevin Powell, pero en versión feminista. El libro retrata con profundidad las vidas de un conjunto de mujeres negras, pertenecientes a muy distintas clases y posiciones sociales: granjeras y directoras de cine, estudiantes, deportistas y empresarias. Se trata de mujeres anónimas a pesar de sus «hazañas»: una de ellas lideró la huelga de trabajadores negros más importante en la historia del Mississippi; otra fue asesinada a los 15 años por sus prácticas lésbicas; dos jóvenes murieron con ocasión de un ritual fraternal típicamente africano... Pues «cuando en una sociedad se juega, se canta o se danza, se está hablando de otras cosas, no sólo de aquello que se está haciendo explícitamente. Se alude al poder, a los conflictos, e incluso a la muerte o a la lucha a muerte entre los hombres» (García Canclini, 2004: 38).

Se trata de mujeres que no serían noticia si la pluma de una escritora de prestigio no las hubiera rescatado del anonimato, lo cual evidencia tanto la influencia del poder discursivo como la arbitrariedad de ese privilegio. Estas narraciones dan pie a un interesante ejercicio de confrontación intercultural y valoración ética, que se atreve a cuestionar a ambas partes —negros y blancos— respecto a temas tan controvertidos como la homosexualidad, la lucha contra el sida, la pobreza, la discriminación de género... Entre los retratos publicados, algunos presentan mujeres decididas a combatir aquello que obstaculiza su desarrollo; pero otros reflejan sumisión y aquiescencia. Zook quiere saber por qué es tan difícil transformar la sociedad y acabar con las injusticias; por qué tantas víctimas de la opresión se resisten al cambio. Sus imágenes hacen eco a las sospechas de Foucault en torno a la naturaleza del poder simbólico y de sus consecuencias en la microfísica social, en la vida cotidiana: «Me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. (...Éste) se identifica a una ley que dice *no*; se privilegia la fuerza de la represión. (Ahora bien), si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir *no*,

¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es que [...] produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos: es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social» (Foucault, 1979: 182).

Muchas otras voces críticas, de diversa raigambre —Antonio Gramsci, Frantz Fanon, Stuart Hall...— se han pronunciado en el mismo sentido. Este último se interroga concretamente por las prácticas representativas en y de las culturas como mecanismos de producción de significado. Su punto de partida es que las cosas en sí mismas no poseen un significado determinado, sino que éste es una construcción sociocultural contextualmente diversificada y sedimentada en códigos. Este enfoque constructivista contrasta con los enfoques reflexivo e intencional. Desde un punto de vista reflexivo o mimético, los signos se juzgan mero reflejo o copia de la realidad. Desde un punto de vista intencional, toda representación dice responder al propósito, a la finalidad de su autor. El constructivismo enseña, en cambio, que la atribución de significado y el establecimiento de vínculos entre el mundo de las cosas, el mundo de los conceptos y el mundo de los signos es un proceso que articula un conjunto de prácticas culturales regidas por las necesidades vitales, la arbitrariedad, la convención, el poder, el deseo... Todo ello tiene lugar a lo largo de un «circuito» que incluye prácticas productivas, consuntivas, representativas, regulativas e identitarias, a través no sólo de los diferentes lenguajes —verbal, visual, musical, gestual, ritual, objetual—, sino también de la praxis y las formaciones discursivas en un sentido foucaultiano: «Lo que faltaba en mi trabajo era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios del juego enunciativo. [...] Lo que se plantea es lo que *rige* los enunciados y la manera en la que se *rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables» (Foucault, 1979: 178).

Como sus antecesores en Birmingham, Stuart Hall ha incluido las denominadas «culturas populares» en su ámbito de investigación y ha tratado de combinar simultáneamente diversas aproximaciones a la cultura: antropológicas, sociológicas, descriptivas, valorativas..., aunque sobre ellas emplaza el enfoque semiótico, en la línea de Clifford Geertz. Una cultura no es un conjunto de productos, sino un conjunto de producciones, procesos o prácticas relativas a la formación y el intercambio de significados. Formar parte de una cultura, compartir un mismo código cultural, supone interpretar el mundo de modo similar, poder entender y ser entendido. Esta común participación no es sólo cognitiva ni implica unitarismo. En toda cultura conviven una pluralidad de prácticas sociales interpretativas que ponen en juego muy diversas dimensiones: emocionales, técnicas, institucionales, etc. Cada contexto o «valor de uso» —en términos marxistas— otorga un significado a cada objeto, que varía según esa pragmática.

Hall se interesa por *Las representaciones culturales y las prácticas significantes* (1997), y profundiza de modo particular en las prácticas codificadoras y decodificadoras que configuran el lenguaje televisual (Hall, 1973), posibilitando u obstaculizando los rituales de resistencia (Hall y Jefferson, 1976) que necesita cualquier identidad sociocultural para reafirmarse (Gay y Hall, 1996). Pues no se trata sólo de conocer los mecanismos por los que se establece la *hegemonía*, sino aquellos que propician la contestación. Los medios de comunicación trabajan en estrecha connivencia con el poder y son especialmente sensibles a los marcadores de clase y de

raza. Sus rutinas de producción, su ideología corporativa y su visión del mundo responden a esa connivencia y establecen la hegemonía del código dominante. Esto acontece inadvertidamente, tras la máscara de los imperativos técnicos —profesionalidad, realismo, imparcialidad, calidad visual, especialización... Cada mensaje brinda a la audiencia un recorrido preferente de lectura en consonancia con estas premisas. En algunos casos, los medios negocian con el poder, combinando en sus códigos elementos adaptativos y opositores. Respetan la definición hegemónica de los grandes temas en abstracto, pero en cada situación concreta imponen también sus propias condiciones, aunque ello suponga cierta fricción. A la hora de decodificar los mensajes, el público puede adoptar cualquier posición: sometimiento al código dominante, negociación o contestación. Hall aplica este esquema interpretativo a la cobertura mediática de las minorías raciales en Gran Bretaña. Los individuos de color se hacen «invisibles» en las representaciones que ese país hace de sí mismo, a pesar de que gran parte de su poder imperial se ha sustentado sobre las poblaciones negras, y que tanto la fortuna como el destino de los británicos están ligados a ellas. Cuando Gran Bretaña se debate consigo misma, con su posición en el mundo y con su identidad, está debatiéndose con los excluidos. Teniendo en cuenta esto, parece una ironía que los inmigrantes se refieran a Gran Bretaña como «sociedad de acogida».

Kristal B. Zook ha publicado una interesante investigación sobre este mismo tema, dentro del contexto estadounidense. En *Color by Fox: the Fox Network and the Revolution in Black Television* (1999), Zook indaga en la trastienda de la cadena de televisión Fox, con el propósito de valorar los dispositivos de representación de las minorías afroamericanas. Comienza repasando la historia de la política de telecomunicaciones de su país, para luego analizar críticamente un conjunto de discursos audiovisuales desde una perspectiva etno-culturalista. La autora demuestra con datos que los grupos minoritarios han sido progresivamente marginados en los consejos de administración de las industrias culturales, y que éste fenómeno va en paralelo a la deriva de las narrativas «populares» hacia la banalización; sobre todo, en el caso de las series de televisión que escenifican la cotidianidad social en Estados Unidos. En lugar de plantear las problemáticas reales a las que se enfrentan las minorías, sus necesidades y deseos, sus sueños y sus expectativas, sus logros y sus frustraciones, la televisión se está limitando cada vez más a reproducir estereotipos homogeneizadores y etnocentristas, contruidos sobre los valores de la élite WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*). Los medios no quieren conocer la verdad, sólo versiones superficiales y espectaculares que garanticen que las cosas van a seguir igual. Es un hecho demostrado que las empresas de comunicación manejan prejuicios y estereotipos al cubrir a las comunidades negras, y que no abren fácilmente sus puertas a las minorías.

Esta discriminación podría ser considerada casual o dependiente de la política interna de cada organización; sin embargo, no es así: la supuesta «libertad de expresión» se ve constreñida por graves imperativos sistémicos que conciernen al poder, la clase y la raza: «Lo que me preocupa son los sesgos no reconocidos, las premisas ocultas, las actitudes y lealtades invisibles, los disimulados vínculos entre los medios y el poder, los medios y ciertas clases sociales, que les impiden articular la experiencia (de los grupos raciales marginados) en términos claros y

auténticos». ¹ En contra de lo que dicen acerca de sí mismos, los medios contribuyen al mantenimiento y la reproducción de las relaciones de poder: establecen la agenda pública, definiendo las cuestiones cruciales, los problemas más urgentes, los acontecimientos más relevantes..., y dan color a ese panorama utilizando tintes emocionales. Favorecen una serie de valores que presentan como consensuados, aunque sólo reflejen una parte de la realidad social. Sus rutinas de producción privilegian ciertas voces: políticos, expertos, testigos cualificados; hablan desde la ideología de las clases poderosas y medias, marginando los puntos de vista de las clases trabajadoras y sobre todo de los grupos minoritarios que las integran. Además, las imágenes de las minorías raciales aparecen habitualmente ligadas a crisis, catástrofes o problemas, muchos de ellos planteados en torno a las políticas de inmigración desde perspectivas ajenas a los interesados. Ahora bien, «es muy importante saber si los debates mediáticos se basan en la premisa de que los negros son un problema para... (el político de turno), o que es éste quien constituye un problema para los negros» (*ibíd.*).

Es evidente que los grandes medios contribuyen a la legitimación del orden social e institucional porque forman parte del *Establishment*. Los grupos racialmente discriminados suelen intentar rebelarse, pero como se hallan desorganizados y sus intereses no se articulan en discursos formales ni en cauces políticos, son sistemáticamente silenciados. En las sociedades occidentales apenas un puñado de personas negras —habitualmente pertenecientes a clases medias— aparecen en televisión con voz propia. Allí donde existe conciencia de la «negritud» que los medios silencian, ésta se presenta como extremista o errónea, en lugar de permitirle que se exprese y comprender de dónde viene su radicalismo, de qué experiencias y contradicciones emerge. Esta dinámica no sólo se aprecia en los géneros informativos: los espacios de ficción y entretenimiento contribuyen más que otros a la discriminación racial porque hablan de la vida cotidiana y son informalmente educativos, sus imágenes y estereotipos impactan de modo duradero en el público, contribuyendo a configurar sus puntos de vista, actitudes y comportamientos. Hall se pregunta qué inhibiciones, qué constreñimientos, qué mecanismos de censura y autocensura, y qué contactos tan superficiales debe haber para que exista una discriminación tan brutal: «La fórmula habitual en los medios parece inhibir a la gente ordinaria respecto a la posibilidad de expresarse en sus propios términos acerca de su propia experiencia, comunicándola al resto de la sociedad. Por lo tanto, el debate que la televisión ofrece sobre los negros está planteado en los términos que dictan las industrias sobre las relaciones raciales, lo cual deja fuera y sin representación a la gran mayoría invisible de negros. Éstos constituyen la parte reprimida de lo que —desde la perspectiva de los medios— constituye un “país desconocido”» (*ibíd.*).

La cuestión de fondo es que los medios, desde su ideología vinculada a la clase media liberal, suponen que las minorías terminarán integrándose o disolviéndose en las estructuras sociales y simbólicas dominantes: tras un proceso de asimilación y aculturación, perderán su identidad distintiva. Sin embargo, no es ésta la visión que las minorías tienen de sí mismas ni de sus proyectos comunitarios; tampoco es la realidad que se constata cotidianamente en Gran Bretaña o en Esta-

1. Stuart Hall (1974), en http://www.thechronicle.demon.co.uk/tomsite/8_6_1rev.htm (consultado en agosto de 2005).

dos Unidos, donde la mayoría de los negros son tratados como ciudadanos de segunda clase, sistemáticamente marginados y depauperados. La riqueza y la complejidad de la experiencia negra, sus traumas y desgarros se disuelven: «Es muy raro que la televisión muestre las condiciones reales, *in situ*, en que se desenvuelven las comunidades negras/blancas, y su tendencia hacia la integración o hacia lo contrario: un permanente conflicto» (*ibid.*). En definitiva, se ha confeccionado un «espectáculo del otro».² El racismo se ha convertido en producto industrial y bien de consumo, se ha «naturalizado» hasta convivir en el ámbito doméstico con todo lo cotidiano. Pero si los medios no cambian de actitud llegará un momento en que los invisibles, silenciados, promoverán una revolución en su contra.

2. Stuart Hall: «The Spectacle of the "Other"», en S. Hall, 1997: 223-290.

Parte III
La incomunicación comunica

Después de haber despejado la senda de un modo paradójico, arrancando de ella lugares comunes y sembrando inquietud; es decir, después de haber comprendido en la primera parte las dificultades metodológicas de la investigación cultural y en la segunda los sesgos que impone la economía política de lo simbólico, estamos en disposición de adentrarnos en la tercera sección de esta obra. En ella plantharemos los interrogantes de siempre, pero con un nuevo lenguaje: el de la problematización y el desmentido, el desfondamiento de tópicos y la demolición de certezas. Más que avanzar hacia una meta predefinida, hacia la validación de una hipótesis o la exposición ordenada de un hilo argumental, daremos vueltas a los conceptos clásicos en esta materia: naturaleza y cultura, traducción, comunicación inter/intra y transcultural, identidad, diferencia y desigualdad, migración, universalismos y particularismos, sacralización y secularización de los lenguajes culturales.

Cada capítulo se comportará como un organismo parcialmente autónomo, que convive con los demás en simbiosis, en confrontación o de manera cooperativa. Cada uno replicará a otros en el doble sentido del término: reproduciendo su eco, pero contestándoles. Imitación y resistencia. Pero si en el entramado de las palabras llegamos a descubrir su pauta paradójicamente lógica, podremos entonar la canción que venimos tarareando desde los inicios de estas páginas.

Una vez más, cuestionaremos las dicotomías, sin por ello negarlas. Reconoceremos su utilidad, su necesidad. Trataremos de mantener esa tensión tan incómoda y sin embargo tan productiva del *in-between*, del sí pero no, del blanco, el negro y todo lo contrario. Descubriremos que la incomunicación —entre los distintos puntos de vista, entre los distintos conceptos— es más elocuente que la vacía cháchara de lo políticamente correcto.

Aunque al final... quizá no arribemos al puerto sereno de la aquiescencia. Quizá tengamos la sensación de seguir en camino, porque habremos aprendido que la meta es el propio camino. Y de lo que se trata es de andar con garbo, con inteligencia; sorteando trampas, rodeando obstáculos, saltando vallas y cruzando fronteras que nadie sabe quién trazó. Y que tienen puertas.

Así descubriremos que las diferencias entre los prefijos que cualifican lo cultural como «inter», «intra» y «trans» son tan artificiales y precarias como el adjetivo al que acompañan. Nos preguntaremos por los procesos de identificación de las identidades, para advertir sus condicionantes. Y compararemos las diferencias, hasta denunciar sus desigualdades. También mostraremos que la falsa opción entre naturaleza y cultura es frecuentemente una estrategia que implica al género; veremos que toda traducción tergiversa de un modo tan inquietante como productivo. Y advertiremos que ese tipo de cortocircuitos tiene

mucho que ver con la sacralización de la cultura, con esas culturas que se hacen religión y que muchas veces tratan de confundirse con las religiones que son cultura.

Todo ello nos llevará a ratificar nuestra hipótesis inicial, de sencillez sabrosa: los *otros* somos justamente *nos-otros*.

Capítulo XIII

¿Naturaleza o cultura? Cuestión de género

Tras la creación de la naturaleza, aparece el hombre. Él constituye la antítesis del mundo natural; es el ser que se eleva a sí mismo a un segundo mundo. En nuestra conciencia universal existen dos esferas, la de la Naturaleza y la del Espíritu. La esfera del Espíritu consiste en lo que es producido por el hombre [Hegel, 1953: 1].

Lo primero que debo decir es: «Soy mujer»; sobre esta verdad debe basarse toda discusión ulterior [Beauvoir, 1949: 15].

El contraste entre la cita de Hegel y la célebre proclamación de Simone de Beauvoir expresa la contradicción más fundamental que afecta a cualquier pensamiento opuesto al *statu quo*: la imposibilidad de no afirmar implícitamente aquello que niega, de no dar por supuesto lo mismo que combate. Si en todos los campos relacionados con la cultura y la construcción identitaria se pone de manifiesto la intrínseca tensión que constituye lo humano, su característico dinamismo y su controvertida idiosincrasia, en las reivindicaciones feministas estos fenómenos son todavía más claros. Su punto de partida —el reconocimiento de lo femenino como una categoría cultural y natural a un tiempo, objeto de la subyugación y el dominio patriarcal— es intrínsecamente problemático. El feminismo se basa en una noción más que discutible, producto de las mismas estrategias de poder que desea neutralizar, porque reivindica lo «femenino», algo que según sus propias premisas no ha existido históricamente con plenitud más que en su negación: en narrativas machistas, prácticas sexuales y organizaciones familiares lastradas por la opresión y la violencia. Incluso al intentar escapar de esta trampa el feminismo corre constantemente el riesgo de reproducir los esquemas abstraccionistas típicos de la racionalidad patriarcal: no existe «la» mujer.

Sojourner Truth fue una de las primeras voces en dejar claro esto, con su famosa intervención ante la Convención sobre los Derechos de la Mujer celebrada en Akron, Ohio, en 1851: «Bien, chicos [...] creo que tanto los negros del Sur como las mujeres del Norte, todos hablan de derechos; los hombres blancos van a tener problemas muy pronto. Pero... ¿de qué se está hablando? Ese señor dice que hay que ayudar a la mujer en los transportes, levantarla para que pase por encima de las zanjas y ofrecerle en cualquier lugar el mejor sitio. ¡Pero a mí nadie me ayuda en los transportes, ni en los charcos de barro, ni me ofrece el mejor sitio! ¿Es qué no soy mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado, he almacenado en graneros y ningún hombre podía superarme! He podido trabajar como un hombre y comer como un hombre —cuando tenía comida— y también emplear el látigo. ¿Y es que no soy mujer? He dado a luz trece hijos... Si la primera mujer creada por Dios tuvo suficiente poder como para poner el mundo del revés ella sola, ¡todas estas mujeres unidas deberían ser capaces de volver a ponerlo de

nuevo boca arriba! Y ahora que están pidiéndolo, es mejor que los hombres las dejen» (Truth, 1851).¹

La intervención de Truth alude a un tipo de mujer que nada tiene que ver con el implícito en el feminismo occidental y que debe ser rescatado no sólo de la prepotencia varonil, sino de la hegemonía «blanca» que impregna el discurso feminista dominante. Denuncia, por tanto, la falsa univocidad del concepto de mujer en diferentes etnias y su artificial abstraccionismo: la condición de mujer no es una sino múltiple, según sus concreciones prácticas y contextuales. Las tradiciones pueden ser reinterpretadas desde una óptica no convencional, pues su significado es en gran medida arbitrario. Además, se plasma en discursos sociales de carácter performativo, que al asignar los roles de género hacen ser aquello que dicen. Judith Butler lo ha expresado claramente: «La materialidad del sexo es construida a través de una ritualizada repetición de normas» (Butler, 1993: x). Como cualquier otra identidad, la femenina es proceso antes que producto; acción y pasión, antes que condición; verbo antes que nombre. El feminismo se ve, pues, impelido a una auto-deconstrucción para entrar en contacto con las demás corrientes de pensamiento crítico, anticolonialista, antirracista y diferencialista.

Ahora bien, la dialéctica hegeliana del señor y el esclavo enseña que ambos se requieren y construyen recíprocamente; que no existe dominio sin connivencia por parte de los dominados y que en último término el señor deviene esclavo de sí mismo, pues la violencia es una manifestación de debilidad. La rebeldía contra el poder hegemónico corre a veces el riesgo de olvidar la enseñanza hegeliana y creer que puede desligarse de la autoridad sin perder aquello que la define como rebeldía. Pero lo cierto es que no es posible escapar de ese circuito recursivo; lo que sí cabe es profundizar en su recursividad y mostrar que la alienación es constitutiva del señorío, que la hegemonía se sustenta sobre una opresión que se vuelve contra ella misma, deslegitimándola. Y que la autoconciencia de la alienación deviene emancipadora.

En el terreno que nos ocupa esto significa que hablar de «varón» es hablar de «mujer» no como un añadido, sino como un ingrediente constitutivo de la masculinidad. Pero también viceversa: la femineidad participa de lo masculino. Todo ello debe afirmarse en un sentido estructuralista —la oposición define la posición de cada elemento dentro del sistema— y posestructuralista —cada posición se halla internamente enfrentada, se diferencia de sí misma y escapa a los límites de cualquier categorización. El «otro» sexo es la alteridad constitutiva de la mismidad, no en una síntesis resolutive, sino en una tensión insuprimible, en la «diferencia» que según Luhmann nunca llega a constituirse como identidad porque existe en un permanente proceso de definición autorreproductiva basado en relaciones diferenciales.

Los movimientos homosexuales y *queer* desean afirmar precisamente eso: hasta qué punto cada sexo es otro respecto de sí mismo y puede hallar la complementariedad sin salir de su propia circunscripción. Ahora bien, es evidente que su opción reproduce la misma ruptura que trataba de suturar: divide lo humano en dos planos —naturaleza y cultura— para relegar lo natural como si fuera una mera estrategia de la cultura heterosexual dominante y contrarrestar esa supuesta imposición a través de una construcción alternativa de la sexualidad, en términos

1. <http://www.sojournertruth.org/Library/Speeches/Default.htm#RIGHTS> (consultado en abril de 2010).

simbólico-discursivos. Lo cultural adquiere así primacía sobre lo natural; el cuerpo se entiende como proyecto más que como dato, como fruto de la libertad y no como condición de posibilidad de su ejercicio. De modo que la afirmación del cuerpo y del derecho a su fruición, conlleva en su seno el rechazo a la propia configuración biológica: la posición *queer* es básicamente antimaterialista y culturalista. Al hacer esto, practica maniobras parcialmente contradictorias respecto de los movimientos homosexuales que reivindican la naturaleza a través de un tipo de reificación y esencialismo estratégicos —según la terminología de Spivak—, para tratar de legitimar paradójicamente la diferencia y el relativismo. «Yo he nacido así, no puedo cambiar» —sostienen de modo sorprendente muchos *gays* y lesbianas ante quienes defienden la condición sexual como opción libre y no como *a priori*.

Esta trama de contradicciones autorreferenciales y performativas es típica también del feminismo y de otros movimientos de reivindicación identitaria. El motor que enciende en todos ellos esta dialéctica es la experiencia de una opresión, de una subordinación múltiple: al poder de la cultura, al poder de la sociedad y al poder de la biología.

La cultura hegemónica en la Modernidad ha establecido las dicotomías que el movimiento *queer* viene a invertir, aunque quiera negar uno de sus términos: la naturaleza. La sociedad heterosexual alimenta las reivindicaciones homosexuales en la medida en que las proscribiera o estereotipa, convirtiéndolas en motivo de exclusión. Y la biología establece los límites cuya transgresión constituye el núcleo de la opción *lésbica-gay*, dado que ésta trata de reescribir la corporeidad a través de herramientas psicosociales, estéticas y tecnológicas. El capitalismo deviene aquí un inesperado aliado, al convertir el mundo en imagen y al manipular la genética de la vida, prescindiendo en gran medida de la sexualidad o reinventando su naturaleza. Precisamente por esto la emancipación no es total: sigue dependiendo del sistema; ahora como ciencia, tecnología y mercado. Lo *queer* «vende»... y compra: encaja en el contexto sistémico contemporáneo. Las industrias culturales fagocitan algo que en principio se presenta como un movimiento contracultural y lo utilizan paradójicamente para alimentar el sistema al que la contracultura se opone: lo *gay* funciona a veces como reclamo comercial. La sociedad se polariza en grupos «anti» y «pro», que contribuyen análogamente a la extensión del fenómeno. Y la biología pierde progresivamente terreno ante la racionalidad tecnológica-instrumental, que trata de manipular y someter la naturaleza humana al deseo, como antes ha hecho con la naturaleza animal y vegetal.

En este punto conviene rescatar las visiones ecosistémicas y suavizar el antropocentrismo característico de la *Tardomodernidad*. ¿Puede el ser humano crearse y recrearse al margen de las demás especies y de las leyes de la biología? ¿Es la sexualidad un punto de partida informe, completamente plástico y maleable? ¿O su filogenética establece «los límites de la interpretación» (Eco)? Si tienen sentido las reivindicaciones de género es porque el género no sólo se construye, sino que simultáneamente se construye y se da; porque hay libertad, pero dentro de un contexto previo que la hace posible, dotando de orientación y de significado a su ejercicio.

El género es —como tantos aspectos de la persona— aquello que al diferenciarnos respecto del «otro» nos legitima para reivindicar nuestra identidad frente a quienes la oprimen. Esta tesis evoca nuevamente el «esencialismo estratégico» de

que habla Spivak y obliga a atender al concreto marco histórico socio-bio-cultural donde se define en cada caso la lucha por la propia afirmación identitaria en cuanto al género.

Los discursos feministas actuales advierten, no obstante, la necesidad de superar el pensamiento binario (Bing y Bergvall, 1996: 1-30), sin por ello abdicar del diferencialismo. Ahora se trata de afinar: no contraponer simplemente «hombre» y «mujer», sino analizar los comportamientos y las estrategias autodeterminantes de individuos y grupos concretos de hombres y mujeres para saber en qué términos se plantean las diferencias y en qué espacios se produce la confrontación. Este enfoque acoge técnicas comparativas y posibilita la universalización crítica: «El reconocimiento de las diferencias entre mujeres y las variadas formas de sexismo a las que están sometidas no niegan el proyecto político feminista de emancipación y justicia social para las “mujeres”, antes bien al contrario: la acción política feminista debe diversificarse según la especificidad de los marcos culturales, históricos e institucionales en juego, es preciso contextualizar esa acción teniendo en cuenta la complejidad de las construcciones identitarias» (Lazar, 2005: 11). También es preciso preguntar por qué el contraste entre lo masculino y lo femenino ha adquirido en numerosos ámbitos de la praxis social mayor relieve que otros tipos de contrastes, y en qué medida ese relieve se retroalimenta positivamente (re)produciendo aquello mismo que presupone: «No se trata simplemente de que mujeres y hombres sean considerados diferentes, sino que esta diferencia entre lo masculino y lo femenino se sobrepone a muchos otros aspectos del mundo social y forja una conexión cultural entre el sexo y prácticamente todos los demás aspectos de la experiencia humana, incluidos los modos de vestir y los roles sociales, incluso las formas de expresar las emociones y experimentar el deseo sexual» (Bem en Bing y Bergvall, 1996: 16).

En esta reflexión dejar de lado el régimen de las relaciones eróticas y sus manifestaciones psicológicas sería tan peligroso como olvidar la violencia machista y la organización patriarcal de numerosos sistemas sociales a lo largo de la historia. El núcleo de la atracción sexual es ese tipo de tensión que venimos descubriendo en toda manifestación de lo humano y en la cultura misma. Por una parte, la fascinación por la alteridad; simultáneamente, el temor a ella y el deseo de subyugarla; el proyecto de una comunicación que no se reduzca a unidad, que conserve el interés de la diferencia, y la experiencia constante de un fondo de incomunicación inevitable que se alimenta justamente de signos, generando una soledad que duele más porque nace de la compañía. El cuerpo participa de esta dialéctica de modo peculiar: sin él no es posible la magia del erotismo; pero con él, el encanto puede banalizarse. El cuerpo es camino, no meta; pero la meta parece evanescente y difusa si el cuerpo no la concreta.

Precisamente por esto, Foucault advierte en *Historia de la sexualidad* que la revolución sexual contemporánea no ha logrado lo que pretendía: lejos de acabar con la represión, la ha exacerbado; en lugar de emancipar a la mujer, la ha subyugado más sutilmente, otorgándole las apariencias de una libertad que se pone al servicio del deseo del varón. Así como el puritanismo es en el fondo pornográfico, la pornografía es profundamente puritana. Ambos polos se coimplican, coinciden en una visión enajenante de la sexualidad como objeto de prohibición —en el primer caso— o de transgresión —en el segundo—, la otra cara de la misma moneda. En palabras de Homi K. Bhabha únicamente el *in-between* trazaría la línea divisoria,

innombrable aunque hasta cierto punto practicable, permanentemente borrada y permanentemente reescrita para escapar a esa bipolar contradicción.

La lucha por la liberación de la mujer ha evidenciado esta dialéctica: las restricciones resultaban opresivas; las exhibiciones, también. La pornografía ha sido repetido blanco de la indignación feminista. Tapar y descubrir pueden representar dos formas de negar: muy frecuentemente el desnudo oculta lo mismo que muestra. La mujer que luchaba por recuperar su subjetividad en un patriarcado machista que la recluía en el ámbito de la privacidad, sale a la arena pública para ser nuevamente desposeída, objetivada e instrumentalizada por la mercantilización de su cuerpo. Porque la clave no son únicamente los espacios —privado o público—, sino la forma de vivirlos; la alienación no procede de las imágenes, sino de lo que se hace en, por y con ellas.

Margaret Marshment, en un inteligente artículo titulado «La imagen es política: la representación de las mujeres en la cultura popular contemporánea» (Marshment en Richardson & Robinson, 1993: 123-150) comenta un evento ilustrativo en este sentido: el levantamiento feminista con ocasión de la cabalgata de Miss América en Atlantic City (New Jersey) en 1968. Muchas mujeres protestaron entonces públicamente contra la espectacularización de la belleza femenina, como una práctica humillante, concebida desde y para la mirada masculina, según criterios estéticos y definiciones de género más que discutibles. La expresión de su protesta fue la destrucción de accesorios típicamente femeninos: la quema de sujetadores se convirtió desde entonces en símbolo de la batalla feminista contra el imperialismo patriarcal. Pero algunos medios que cubrieron el levantamiento —dominados, obviamente, por varones— tacharon a las manifestantes de víctimas sexualmente frustradas que no atacaban al otro sexo, sino a sus propias congéneres —las mujeres bellas— por envidia. La protesta contra la trivialización de la mujer fue así también trivializada. La manifestación quería desafiar el poder de los varones para definir a la mujer, pero el desafío fue finalmente definido por los varones.

Este suceso muestra la extraordinaria capacidad del sistema para fagocitar incluso aquello que se le opone y ponerlo al servicio de su propia autorreproducción. También ilustra la ambivalencia inherente a toda estrategia subversiva. La hegemonía tiene la virtud de lograr la aquiescencia de aquellos sobre los que se ejerce; las mujeres son seducidas por las imágenes que les imponen un modelo de feminidad y lo aceptan como liberador porque les otorga un peculiar poder frente al varón. Éste es seducido por las mismas imágenes, aunque de modo inverso. Ambos devienen víctima y verdugo de la misma creación: proyectan su dominio de modo recíproco y complementario, en una dialéctica que funciona de modo diferente en cada uno de ellos pero que en ambos casos resulta por una parte alienante y por otra parcialmente emancipadora. El varón se rinde al modelo de mujer que él mismo ha diseñado, cede a su atractivo, a su poder de seducción: se enajena a sí mismo, manifestando su prepotencia. La mujer se autoafirma precisamente sometiendo a ese modelo y utilizándolo como herramienta para someter al varón con las armas que él ha creado.

Esta dinámica, de suyo compleja, se densifica debido a la intervención del capitalismo. Como lúcidamente expresó Marcuse, el capitalismo ahoga las energías eróticas que encarna la diferencia sexual y de género de un modo no ya paradójico, sino intrínsecamente contradictorio.

Este fenómeno se traduce de un modo no fácilmente discernible a la economía política, pues los mitos de la liberación de la creatividad y de la soberanía del consumidor transforman en mercancía precisamente aquello que más gravemente podría amenazar la hegemonía del mercado; esto es, la pulsión libidinal y erótica en el sentido que Marcuse otorga a estos términos. Quien acepta aquiescente las estrategias de una publicidad que convierte en objeto de transacción —en producto para la venta y en reclamo para la compra— no sólo a los cuerpos, sino a las almas que los aman, se somete a los dictados de un totalitarismo tanto más eficaz cuanto más invisible se hace, bajo el *panóptico* (Foucault) de una visibilidad exacerbada. «(Ello conduce a) la malversación de la economía libidinal por parte de las tecnologías de la mercadotecnia: la explotación racional de la libido por medios industriales agota la energía que la constituye» (Stiegler en Mattelart, 2006: 114).

No hay alternativas fáciles a esta dialéctica recíprocamente explotadora. Quienes protestan frente a la espectacularización de la belleza femenina reclaman que se muestre la realidad social: mujeres corrientes en su vida cotidiana, madres, trabajadoras, maltratadas, afanadas en el hogar. Pero esas imágenes corren también el riesgo de reificar aquello que representan y de reproducirlo, presentando la negación como normalidad, victimizando a sus protagonistas o simplemente perpetuando la hegemonía patriarcal subyacente. Se verifica aquí lo que la famosa escuela de comunicación de Palo Alto (California), a la que perteneció Gregory Bateson, denominó «doble vínculo» (Bateson *et al.*, 1956). En una situación donde los roles, los códigos y las lenguas de la comunicación están viciados, por una parte no es posible no comunicar, y por otra, no es posible no reproducir las asimetrías que lastran negativamente el punto de partida. Todo gesto, toda acción y toda omisión comunican, pero lo hacen comunicando; es decir, generan una comunicación intrínsecamente patológica.

Hasta qué punto las imágenes mediáticas son legítimamente representativas de la identidad femenina no es una cuestión banal, dada la proliferación de estereotipos de todo sesgo, donde intervienen consideraciones raciales y económicas. El escepticismo epistemológico respecto a la posibilidad de discernir qué sea «verdaderamente» la mujer no debería ahogar la crítica, sino hacerla más sutil, lúcida y compleja. Pues aunque la verdad no sea —por definición— objeto de dominio, constituye un horizonte de sentido y una imprescindible condición de posibilidad del conocimiento. Además —parafraseando tanto a Popper como a Adorno— siempre cabe reconocer la verdad a través de la negación de su contrario, la falsedad. Son falsas las representaciones que perpetúan injusticias y desigualdades de género, que no se ajustan a los proyectos de autoafirmación elegidos por las mujeres representadas o que las encadenan sutilmente a los dispositivos de la alienación hegemónica anteriormente comentados. Tampoco son verdad las representaciones objetivantes e instrumentalizadoras, al servicio de intereses mercantiles o de dominio. Las representaciones cosificantes, que reducen la vida y la libertad a una imagen fija y sesgada, a un cliché, a un lugar común. Las que hacen violencia a las mujeres, las que no respetan su idiosincrasia, su dignidad como personas, su naturaleza y su libertad.

Que la lucha contra todas estas falsedades e injusticias constituye un imperativo moral parece una conclusión innegable, aunque —para autores como Giovanni Sartori— esto no legitima las propuestas equívocamente multiculturalistas que

proviene de ciertos feminismos, pues las mujeres ni son culturalmente diferentes, ni constituyen una «minoría». Además, el relativismo inherente a muchas políticas multiculturales abocaría a otra contradicción: impediría luchar contra la discriminación de la fémina, habitual en numerosas comunidades no occidentales, justificando directa o indirectamente aquello que se trataba de combatir: «Las feministas que abrazan el multiculturalismo crean confusión y viven en una confusión. Porque el feminismo pertenece [...] al contexto de la *affirmative action*. De hecho, las mujeres no son “culturalmente distintas” en la acepción multicultural del término. Ni tampoco son una “minoría oprimida” [...], puesto que las mujeres son en todas partes, por razón de nacimiento, una mayoría. Y por tanto, las feministas no tienen motivos para montar un caballo que no es el suyo y que, además, es una *mala bestia*. En cambio, suelen tener razón [...] cuando se declaran discriminadas. Pero eso es, repito, una cuestión de acción afirmativa» (Sartori, 2001a: 125).

Capítulo XIV

Traducción: ¿interminable, imposible o... indeseable?

He avanzado la hipótesis de que la proliferación de lenguas mutuamente incomprensibles procede de un impulso absolutamente fundamental del propio lenguaje. Creo que la comunicación de información, de hechos ostensibles y verificables, constituye sólo una parte, quizá secundaria, del discurso humano [...]. A través del lenguaje, construimos lo que he llamado *alternities of being*. [...] (Las diferentes lenguas) satisfacen necesidades de privacidad y territorialidad vitales para nuestra identidad [Steiner, 1975: 473].

Desde las décadas de 1980-1890 los *Translation Studies* son una referencia obligada en las ciencias sociales y de la comunicación, en la Semiótica, la Lingüística, la Crítica Literaria y la Antropología. Una de las obras más célebres sobre el tema es *Después de Babel*, de George Steiner, que aborda el problema de la traducción desde una perspectiva paradójica. Por una parte, se comienza afirmando de manera positiva la incomprensibilidad, la incomunicabilidad y en definitiva la intraducibilidad entre los diferentes lenguajes, como clave de la propia identidad incluso a nivel metafísico, mediante lo que denomina *alternities of being*: alteridades, modos de ser alternos o alternativos. A continuación, en el mismo texto, se despoja el problema de la traducción de su habitual especificidad, se generaliza: traducir no es sino comunicar y comunicar no es sino traducir. O algo todavía más radical: entender (un texto) es traducir(lo).¹ (La eliminación de lo que cae dentro de los paréntesis perfila una tesis asimismo legítima). Precisamente por esto, Steiner desconfía de la posibilidad de una traducción y de una comprensión textual radical: toda traducción es la labor de un Sísifo, inacabable e inagotable por definición. Vivimos en Babel —es cierto— y nos afanamos por salir de esa torre de confusión traduciéndonos mutuamente, sin llegar nunca a entendernos del todo. Pero si un día ya no nos fuera necesaria la traducción, nuestras palabras se desharían de la servidumbre del significado y se desvanecerían en un silencio mortal (Steiner, 1975: 474).

Parece, pues, que la tensión inherente a todo conato de traducción es la misma tensión constitutiva de la lengua en su condición diferencial, como el permanente diferir de la diferencia que define al sistema en relación con su entorno —podríamos decir conjugando la terminología deconstruccionista y la sistémica. Steiner abunda en la condición «heraclitiana» de la lengua: su ininterrumpido fluir, su discurrir, su carácter literalmente «discursivo». De modo que aprehender definitivamente el significado equivaldría a destruirlo: la traducción perfecta implicaría la muerte del lenguaje. Traducir no es, por tanto, poner en relación dos códigos diferentes: es poner a la lengua en relación con su propia diferencia constitutiva.

1. Steiner, 1975: cap. I: «Understanding as Translation», pp. 1-48.

En *Les problèmes théoriques de la traduction*, George Mounin (1963: 279) presenta una tesis similar a la de George Steiner: ninguna traducción puede darse jamás por finalizada porque implica a la lengua como totalidad, tanto en sus aspectos sistémicos y generalizables como en sus aspectos particulares y subjetivos. Por otra parte, no existe un único criterio para orientar una traducción, sino una gran variedad de alternativas posibles, cada una de las cuales actualiza y al mismo tiempo abre un nuevo potencial. A pesar de estos obstáculos, de esta especie de condena a jamás alcanzar su fin, la traducción se efectúa constantemente, es un hecho constitutivo de la lengua, «...la perpetua e insoslayable condición de la significación» (Steiner, 1975: 260). Una traducción fidedigna exigiría una perspectiva holística, integral, meta- y polisistémica, a fin de conjugar la visión de la totalidad con la totalidad de las diferentes visiones que no se dejan reducir a la unidad. Por ello deviene una tarea imposible para cualquier traductor, cuyo ángulo es necesariamente limitado. Ningún punto de observación ofrece el paisaje —uno y diferente a la vez— que podría garantizar una traducción legítima. ¿Significa esto que lo que llamamos «traducción», lo que aparece en los diccionarios, lo que se vierte en textos, lo que en la vida práctica funciona como tal e incluso se cotiza a un precio... es sólo una parodia? ¿O una paráfrasis, una versión más del contenido, una lectura sesgada —en un solo nivel, desde un solo aspecto— de la polivalente riqueza del texto? ¿Tal vez una reinención del original que lo pone al servicio de objetivos extraños a su génesis? (Lotman en Bassnett, 1992: 77-78). Esta última conclusión parece inevitable cuando el texto pertenece a un sistema cultural distante espacial y temporalmente. De ahí la tesis de Theo Hermans en *La manipulación de la literatura. Estudios sobre traducción literaria* (1985): la traducción, la crítica, la edición y otras formas de reescritura constituyen indudablemente procesos que implican una cierta manipulación, pero son perfectamente legítimos. Esta tesis remite también a los estudios de la Escuela de Constanza sobre la recepción. Desde sus enseñanzas cabe sostener que todo lector activo es ya un traductor: el re-escritor de un nuevo texto, a partir de la interpretación que legitima la propia interacción comunicativa. Roland Barthes (1974) lo ha expresado así: el lector es productor, no consumidor textual. A partir de estas premisas las distinciones tradicionales entre traducción, versión, adaptación... y sus respectivos grados de corrección o fidelidad al texto original pueden ser juzgadas deficientes porque parten de un concepto erróneo del lector como receptor pasivo de un texto que contiene su propia «verdad» unívoca. Según ello el texto sólo permitiría una lectura; lo demás serían desviaciones —y, por consiguiente, transgresiones— de las normas de corrección. Pero no es así: lo que acontece al texto dentro de la cultura donde se ha traducido, en su contexto de recepción, lectura e interpretación, es tanto o más importante que lo que le aconteció en su contexto de producción original. En cierto modo todos los textos son traducciones de otros textos, que constituyen —a su vez— traducciones de traducciones: «Todo texto es único y, al mismo tiempo, es la traducción de otro texto. Ningún texto es completamente original, porque la lengua misma, en su esencia, es ya una traducción: en primer lugar, de lo no-verbal, y en segundo lugar, en la medida en que todo signo y toda frase es traducción de otro signo y otra frase. Sin embargo, cabe dar la vuelta a este argumento, sin que pierda su validez: todos los textos son originales porque toda traducción es distintiva. Toda traducción, hasta cierto punto, es una invención, y de este modo constituye un texto único» (Paz en Bassnett, 1992: 38).

Lo que podría interpretarse como fracaso, revela así un insospechado potencial. Si traducir es comunicar y viceversa —según la mencionada cita de G. Steiner—, basta entender los textos en clave comunicativa para hallarnos inmersos en la dinámica de la traducción y su ineludible tensión diferencial. Steiner (1975: cap. V) habla de una «moción hermenéutica» que comienza por una confianza inicial, una inversión de fe, ratificada por experiencias previas pero epistemológica y psicológicamente arriesgada, que consiste en creer que el texto tiene significado, que en él hay algo que debe ser entendido. Esta iniciativa procede de asunciones no examinadas sobre la coherencia del mundo y la existencia de sentido en sistemas semánticos diferentes del propio, e incluso antitéticos. El segundo movimiento consiste en la *agresión* al texto, en la incursión y en la extracción de materiales significativos. Ello conlleva, sin duda, una violencia: todo conocer es agresivo —como puso de manifiesto Hegel. Desde esta perspectiva, comprender es de algún modo comprender, circunscribir e ingerir al otro. Conocer no es un método, es una forma primaria de ser: ser consiste en entender a otro ser —proclamó Heidegger. El tercer movimiento es incorporativo en un sentido fuerte: implica dar cuerpo, encarnar el significado y la forma, no dejarlos en el vacío. A veces esto supone una domesticación del texto que se somete a un nuevo contexto cultural. La incorporación se efectúa en un campo semántico ya muy poblado, lo cual revierte sobre él. Por eso nuestro ser puede enriquecerse con cada apropiación comprensiva; aunque también puede quedar mutilado por lo que aprende, perdiendo el impulso de su propia originalidad. Por último, hace falta el cuarto movimiento que completa el ciclo. Una vez «invadido» el texto y «transportado a casa», hemos desequilibrado nuestro sistema, añadiéndole algo nuevo. Ahora es preciso compensar; se exige reciprocidad. El campo semántico de donde proviene el texto debe ser asimismo enriquecido, confluyendo y solapándose en cierto modo con el nuestro. El texto es más que lo que era; al haberse hecho otro, se ha hecho más él mismo, afirma su identidad mediante sus relaciones intertextuales, pues —como dicen Hegel y Heidegger desde perspectivas distintas (Steiner, 1975: 301)— todo ser debe comprometerse con otro para alcanzar su autodefinición.

En esta línea, el grupo de Tel Aviv, liderado por Itamar Even-Zohar y Gideon Toury (1981) ha ofrecido una metodología para investigar el proceso de absorción de un texto traducido en una nueva cultura y en un nuevo momento histórico, considerando que toda traducción pertenece a la cultura en la cual se vierte;² esa metodología está contenida en la denominada Teoría de los Polisistemas (Even-Zohar, 1990). «Un polisistema³ es un sistema de sistemas que se interseccionan, funcionando como un todo estructurado, cuyos miembros son independientes y en el que además pueden utilizarse diferentes opciones que coexisten a la vez» (Iglesias en Villanueva, 1994: 331). Sus estructuras son abiertas, múltiples y heterogéneas; en ellas concurren varias redes de relaciones. Cada texto puede ser interpretado desde varios sistemas y cada traducción actualiza algunas de esas posibilidades. Los polisistemas articulan simultáneamente diacronía y sincronía; se hallan en

2. Toury, 1995: cap. I: «Translations as Facts of a "Target" Culture»: 23-39.

3. No existe una diferencia esencial entre un polisistema y un sistema; se habla de polisistemas para evitar lecturas sistemáticas o sistematizantes, para enfatizar su dinámica heterogeneidad.

tensión permanente. Las transformaciones que padecen no provienen del entorno, sino de tracciones entre los diferentes estratos sistémicos.

En todo polisistema cabe distinguir centro y periferia, aunque también son posibles varios centros que pueden hallarse organizados de modo jerárquico. Cuando un elemento llega al centro es canonizado, legitimado por los círculos dominantes de la praxis discursiva; los textos que no reciben esa legitimación son rechazados hacia la periferia. Estos movimientos intra-sistémicos son denominados «transferencias». La Teoría de los Polisistemas debe dar razón de ellas (*ibíd.*), enlazando claramente con metodologías que denominamos «descolonizadoras» en el capítulo dedicado a cuestiones epistemológicas. Dado que todo texto pertenece simultáneamente a varios sistemas, toda traducción es ante todo auto-traducción del propio texto que ofrece claves meta-textuales para su interpretación. En último término, «las traducciones son hechos de las culturas en que se realizan; algunas veces gozan de un estatus especial o constituyen (sub)sistemas identificables por sí mismos, pero en cualquier caso deben encuadrarse dentro de las culturas en las que se vierten» (Toury, 1995: 29).

Un magnífico ejercicio de traducción inter/intra-cultural, acerca de experiencias que conciernen también a la traducción —respecto de los «otros» y de los que se suponen integrantes de la propia identidad— es el film de Sofia Coppola *Lost in Translation*, que plasma la memoria de sus numerosas estancias en Japón como visitante extranjera. El guión narra la experiencia de dos extranjeros en ese país y el tipo de relaciones —de índole interpersonal e intracultural— que mantienen en el Park Hyatt Hotel, un curioso establecimiento japonés con un bar llamado New York y un restaurante de inspiración francesa;⁴ aunque en este relato el emplazamiento es tan importante como el des-emplazamiento. Los protagonistas se hallan lejos de sus hogares, en un entorno donde no sólo les resulta extraña la lengua, sino todas las prácticas sociales. Lo más interesante es que la confusión que les provoca lo externo aparece como un reflejo de la confusión que viven internamente: la incomprensión del «otro» es sólo un signo de la incomprensión de sí mismos. El hecho de compartir una experiencia de ruptura interior y de falta de comunicación con los más cercanos —sus respectivas parejas— les aproxima mutuamente: «El film relata esos momentos especiales de tu vida en que hallas una especial conexión con alguien, aunque aparentemente no tenga sentido o no encaje en tu mundo».⁵

Ambos personajes tienen algo en común: atraviesan un momento de crisis: «Bob está en plena madurez [...]; Charlotte al inicio de su veintena, preguntándose: ¿qué hago con mi vida? Representan los extremos opuestos de algo comparable: ella está a punto de casarse y él lleva ya años de matrimonio. Esto les hace sentir una camaradería recíproca. Los dos personajes atraviesan una crisis personal similar, exacerbada por el hecho de encontrarse en el extranjero. Intentando plantearse la vida en medio de todo aquello... Yo siempre que viajo hago eso: empiezo a pensar en esos temas cuando estoy lejos de casa» (Coppola, *ibíd.*). No se comparte la misma edad, ni el mismo género de vida; únicamente la confusión ante las preguntas: ¿quién soy?, o ¿qué hago?, y la huida de toda respuesta ya prefabricada. Ninguno de los dos protagonistas dispone del diccionario que necesitaría para tradu-

4. Sofia Coppola en <http://www.lost-in-translation.com> (consultado en noviembre de 2004).

5. Ross Katz en <http://www.lost-in-translation.com> (consultado en noviembre de 2004).

cirse o entenderse a sí mismo: su forma de vida, sus relaciones más inmediatas, su contexto. Ambos se hallan perdidos a causa de un problema de traducción que podríamos denominar «intra-personal». Este problema se acentúa por la dificultad para relacionarse con el mundo exterior: las opacidades de la lengua nipona son sólo un indicio ilustrativo de una cuestión mayor. No se trata únicamente de la lengua, se trata de toda la cultura, de todo el simbolismo, del sentido mismo de la organización y las prácticas cotidianas en las calles de una metrópolis contemporánea extremo-oriental. Extrañamiento y comunión —todavía más que comunicación— se refuerzan paradójicamente. Los protagonistas del film se hacen conscientes de sus propias premisas culturales, de sus problemas de comunicación y de lo que les une sólo cuando experimentan el extrañamiento, dentro de un contexto foráneo: «Todo el mundo procede de distintos sitios, tiene su propia vida, y sin embargo, coincide en muchas cosas con los demás» (Katz, *ibíd.*).

S. Coppola resalta la especial camaradería que se da entre quienes comparten la condición de extranjero, aunque no se conozcan previamente o ni siquiera se hayan dirigido la palabra. Por otra parte, considera que tal situación distorsiona y acentúa todas las experiencias que brinda el entorno. En medio de la vorágine, los protagonistas acabarán encontrándose a sí mismos a través de un encuentro recíproco y —de ese modo— hallarán el hilo de retorno a sus respectivas identidades. Se trata de un encuentro amoroso, como corresponde a la mitología habitual en este tipo de relatos, pero sus pautas rompen todo arquetipo, resultan singulares e irrepetibles; tanto como las identidades que articulan. A pesar de la permanente ambigüedad, no hay sexo, precisamente porque no se pisa un lugar común. Las críticas a lo convencional son constantes: Bob mantiene una relación esporádica y superficial, que se presenta carente de sentido; también se ridiculizan los servicios que una prostituta del hotel quiere prestarle. Las bases mismas de la identidad occidental más tópica y exportable, la que se basa en el «hacer dinero», en la fama y en el confort, en la estética de la aparente despreocupación y en la aceleración de la vida: trabajo, consumo, relaciones interpersonales... Todo ello es demolido y subvertido en el relato. Los sistemas y su aparataje, incluso sus rascacielos, se vienen moralmente abajo. Poco a poco sólo van quedando dos sujetos; o mejor: dos personas. Ellas no pueden deshacer las dinámicas sistémicas, no tienen poder para cancelar sus leyes o alterar su funcionamiento, pero sí pueden sustraerse a su obligatoriedad: son capaces de arriesgarse a desobedecer la lógica imperante y actuar de modo imprevisto, creativamente, rescatando espacios de libertad y autodefinición. El mundo que construyen con su relación es diferente aunque hunda sus raíces en el mundo convencional: una vez experimentada la banalidad de lo estipulado, se empieza a perfilar la diferencia. Charlotte, que no se atrevía a salir a la calle porque carecía de orientación, porque se sentía perdida en su habitación, en su corazón, en su pareja y en sus intereses profesionales, se lanza finalmente sin miedo a descubrir la ciudad acompañada de su compañero. Bob, que estaba hastiado del espacio público y del espacio de la publicidad, que se representaba a sí mismo o imitaba a otros personajes tan inconsistentes como él, se redescubre en la juventud de una chica que no conoce la fama, que pasa desapercibida y que «no es nadie». En este punto, la cuestión del género también es relevante. Sofia Coppola ha utilizado repetidamente claves narrativas femeninas —y feministas— para romper moldes discursivos y experienciales a través de su cine. En este caso es evidente

que la novedad la aporta la mujer: casi una niña, inexperta, confusa. Pero precisamente por ello, ligera del lastre del sistema, libre para huir de él sin riesgos. Su candor es la clave de la relación con Bob, que a través de ella redescubre en sí lo que todavía le resta de inocencia y de creatividad. La novedad del Japón del siglo XXI es en gran medida apariencia: surge como resultado de la globalización, la importación y la imitación en un contexto no occidental. Pero los protagonistas van mucho más lejos, carecen de modelos y descubren nuevas claves interpretativas e interrelativas por sí mismos: crean otro lenguaje, otra forma de ser, una *alterity* o auténtica alternativa —en palabras de George Steiner (1975).

La película tiene algo de autorreferencial, pues su producción y realización estuvo marcada por la misma problemática que cuenta la historia. En el lenguaje de la Cibernética podríamos decir que la forma de trabajar se duplica en la forma que adquiere el producto de ese trabajo y viceversa, en un circuito recursivo: «Las experiencias que tuvimos al hacer el film fueron como las experiencias que aparecen en el film. (...Las relaciones con el equipo japonés, los actores, los contactos...) eran las mismas que aparecen en la escena donde Bill está haciendo un anuncio, que se prolonga diez veces más a causa de la traducción» (Coppola, *ibid.*). «Cuando intentábamos describir algo y el traductor no estaba disponible, utilizábamos una pizarra, hacíamos un dibujo y lo señalábamos [...]. Nos entendíamos mediante el contacto visual, mediante las representaciones gráficas, mediante gestos, chapurreando el japonés y el inglés, gracias a un deseo compartido de hacer la película» (Katz, *ibid.*). «La gente puede hallar formas de entenderse cuando comparte un mismo proyecto» (*ibid.*). La directora procuró la máxima flexibilidad y apertura en todos los sentidos, a fin de adaptarse al momento, aprovechar las oportunidades y no invadir la vida de nadie, conscientes de que el respeto —junto al honor— son centrales en la cultura japonesa: «Éramos sigilosos, nos apoyábamos en la gente de la calle para que hicieran de *extras*» (Coppola, *ibid.*). Existe, pues, la voluntad de emplear un método de trabajo no impositivo, no colonizador, respetuoso hacia el «otro».

Sin embargo, desde el primer instante queda claro que el Japón actual no representa una alteridad en sentido puro, no es el Oriente del que habla Edward Said en su célebre libro *Orientalism* (1978): se trata de un espacio culturalmente híbrido, heterogéneo, rizomático, fragmentado, el espacio de una identidad problemática. Contra la tendencia más común, la valoración general que el film hace de este fenómeno no es positiva, porque resalta no sólo aspectos patéticos de la hibridación cultural, sino también alienantes. A veces se ridiculizan explícitamente ciertas prácticas sociales: «Hay campañas publicitarias donde los actores americanos intentan promocionar productos, un tanto ruborizados. Yo me río descaradamente de eso; no soy hipócrita. Es tan raro estar en Japón, levantar la vista y ver a Brad Pitt vendiendo café, su rostro flotando en una máquina de café. Es una de las cosas fuera de contexto que hay en Japón...» (Coppola, *ibid.*). Esta valoración podría ser interpretada como etnocentrista si no incluyera un corrosivo cuestionamiento del bagaje occidental trasladado a Japón. El país se presenta como un escenario culturalmente extraño, casi hostil; ahora bien, curiosamente, esa hostilidad no procede principalmente de elementos ajenos a los sistemas sociales de donde proceden los protagonistas, sino a su inserción en otro sistema distinto: Oriente ha importado el tecnocapitalismo occidental, ha descontextualizado sus prácticas y las ha vaciado de sentido, para afirmarlas hiperbólicamente en un pastiche o simulacro, en una

representación de representaciones de representaciones... que nadie parece capaz de comprender. La incomprensibilidad afecta también —según el film— a muchos japoneses, cuyos retratos muestran como alienantes numerosas prácticas de consumo cultural: la compulsiva interacción con los videojuegos, el voyerismo erótico, la producción de televisión «basura», etc. Quienes se sienten «*lost in translation*» son, ante todo, los propios japoneses, aparentemente abocados a las versiones menos emancipadoras de la Posmodernidad.

Como decimos, el film subraya el carácter híbrido de la identidad japonesa actual, que hoy vive en gran medida de la importación de la técnica occidental. Las imágenes inciden sobre esta dimensión al otorgar gran importancia visual a los rascacielos y enfatizar prácticas sociales relativas a las nuevas tecnologías. Se trata de una hipérbole que se plantea críticamente, en línea con las aportaciones de la escuela de Frankfurt a mediados del siglo XX. El primer concepto que se confronta es el de la supuesta «racionalidad» del sistema tecno-capitalista. Por lo tanto, el problema de la traducción va mucho más allá de lo lingüístico: abarca todo el sistema social, tecno-económico, cultural..., es un problema de traducción interlingüística, pero también intercultural e inter-semiótica. Sus raíces están en el interior del entramado simbólico de la sociedad japonesa, que expresa una hibridación mal digerida, una identidad esquizoide. No existen mediaciones simbólicas que suturen la brecha entre tradición y contemporaneidad: las visitas de Charlotte a los jardines y templos japoneses propician fugaces experiencias de fascinación ante el exotismo oriental, en el sentido más tópico del término.

Estos comentarios pueden inducir a la conclusión de que la obra es fuertemente etnocentrista: la mirada que dirige al «otro» es satírica. Pero esta conclusión no parece tan clara si se advierte que el Tokyo de la película es una hipérbole de «nuestra» Posmodernidad, críticamente valorada desde la mirada inquisidora de un Occidente que ve reflejado en el otro lo peor de sí mismo. El film propone un distanciamiento positivo, una crítica emancipadora que abre espacios de hibridación no alienante, o simplemente originalidades inéditas. Además, posee una profunda dimensión soteriológica que se halla, justamente, en el *in between*, en ese terreno de nadie que sólo existe para quien se encuentra perdido, en ese extrañamiento de la frontera: de estar en otro lugar, que en realidad no es tan otro porque reproduce muchas claves propias, *des-familiarizándonos* respecto a ellas. Japón vive en un doble vínculo, escindido entre tradición y Posmodernidad, pues su Modernidad ha sido acelerada hasta abocar en su epígono. Occidente padece, por tanto, la misma esquizofrenia. No es una patología aislable: afecta a todo el sistema, al sistema de los sistemas, al tecnocapitalismo global. El relato afronta el reto y lo supera... a través de una comunicación envuelta en el silencio; obediente a la intuición de Steiner que comentábamos al inicio. En ningún momento se hace explícito el tipo de relación que se está desarrollando: no se nombra ni categoriza. No se vierte en palabras, con la excepción de apenas un susurro en el momento final, el de la despedida.

Capítulo XV

Comunicación [...] cultural

¿Cómo ver al otro en toda su diferencia sin que esa diferencia amenace y asuste? Porque, mientras asuste la diferencia, la frontera será ley [Mernissi, 2003: 15].

(L)a comunicación no se detiene en las fronteras de la sociedad. Más que de fronteras rígidas se trata de umbrales, marcados por una atenuación o deformación de la comunicación, donde ésta alcanza niveles mínimos sin llegar por ello a desaparecer [Lévi-Strauss, 1958: 352-353].

¿Qué significa el adjetivo «[...] cultural» y la indicación de un prefijo indeterminado, que designamos mediante los puntos suspensivos? Esta peculiar notación responde en primer lugar a la naturaleza comunicativa de toda cultura: como hemos visto en capítulos anteriores, no hay cultura sin comunicación; y viceversa, toda comunicación acontece dentro de un marco cultural. Es más, la comunicación «es» cultura (Carey, 1992). Por ello, la expresión «comunicación [...] cultural» sin llegar a ser tautológica conlleva cierta redundancia, aunque sea conveniente para no caer en interpretaciones esencialistas o reificantes. A lo largo de este libro hemos advertido también el carácter fuertemente polisémico del concepto «cultura» y la inmensa variedad de aproximaciones teóricas a las que se presta. También hemos mencionado algunas controversias epistemológicas relevantes, como las que conciernen al etnocentrismo y la condición del investigador como *outsider* o *insider*, los enfoques *etic* y *emic*, la legitimidad de las comparaciones interculturales... Debido a todo ello, no existe un paradigma unificado sobre la «comunicación [...] cultural», ni mucho menos una teoría. Ninguna de las dos cosas sería, además, deseable. También en este caso conviene mantener la dinámica típicamente sistémica de reducción de la complejidad local mediante su incremento global. Ahora bien, hemos de reconocer que en muchos casos esa dinámica no se verifica: prevalece el conflicto o, sencillamente, el caos. Precisamente por eso muchas investigaciones sobre comunicación [...] cultural pivotan en torno a tales fenómenos, pues constatan que los conflictos, los cortocircuitos, los bloqueos o los desórdenes comunicativos son tan interesantes como los éxitos para comprender en qué consiste comunicarse.¹

Cuando se estudia el modo como los individuos y los grupos experimentan sus pertenencias culturales —siempre en plural, a pesar de las apariencias—, una de las cosas que más llama la atención a los investigadores es precisamente la desatención de los sujetos investigados al respecto. Esta concepción está en la base del interaccionismo simbólico y de la sociología del conocimiento de Alfred Schütz, sintetizada en su célebre obra *Las estructuras del mundo de la vida*. Schütz sostiene

1. En este sentido creemos muy interesante el libro de A.C. Hepburn (2004): *Contested Cities in the Modern West*. Palgrave Macmillan, Nueva York.

que la realidad cotidiana, el mundo de la vida, viene definido por una actitud cognitiva: la certeza, de la cual depende que algo se dé por supuesto, que se tome como incuestionable, evidente, familiar, de «sentido común». Se trata de un sentido común compartido intersubjetivamente, sobre cuyos cimientos se plantea toda posible duda o problema. Aquello que se considera real y evidente no constituye una circunscripción cerrada, articulada de modo inequívoco, claramente organizada; es más bien un núcleo cuyo contenido aparece de modo directo y determinado, pero que conlleva un horizonte de indeterminación e incertidumbre. Con todo, se tiende a pensar que esa incertidumbre es provisional, susceptible de explicación (Schütz y Luckmann, 1973: 9). Desde esta perspectiva debemos advertir que las culturas con las que nos identificamos constituyen nuestra «normalidad», lo cual significa que en gran medida nos pasan desapercibidas y que sólo las ponen de relieve las diferencias, los contrastes, las oposiciones e incluso los conflictos con otras «normalidades»: «Las personas que participan de una concepción dada del mundo no se dan cuenta de la naturaleza idiomática de los canales sobre los que corren su pensamiento y su forma de hablar; se sienten perfectamente satisfechas con ellos, considerándolos como lógicamente inevitables. Pero si observamos a un extraño, a una persona acostumbrada a una lengua y a una cultura ampliamente diferentes [...] encontraremos que no todo lo que parece lógico e inevitable a los participantes del concepto del mundo dado, se lo parece también a él» (Whorf, 1959/1971: 251).

Este fenómeno va ligado a otro: la imposibilidad de delimitar claramente una cultura y, por tanto, de trazar fronteras definidas entre varias culturas o entre los grupos que se adhieren a ellas, a no ser que acontezca una confrontación que por su propia naturaleza opositiva delimita las partes implicadas. Sin embargo, la nitidez de ese contraste queda descompensada por las confusiones, equívocos y disfunciones comunicativas que todo conflicto conlleva, lo cual vuelve a plantear un serio obstáculo para diseñar una cartografía cultural. Otra de las razones por las que no es posible diseñar un mapa que ubique las diversas culturas, localizándolas unas respecto de otras, es que él mismo debería hallarse localizado en algún lugar de sí mismo, pues no puede existir ninguna instancia de observación «desemplazada». Hablar de «inconmensurabilidad» entre las culturas es otro modo de expresar este *impasse*. Cada cultura constituye en cierta manera un todo con sentido en sí mismo, con un importante grado de autonomía: aquel que le permite relacionarse con las demás culturas como un sistema con su entorno.² Ese entorno le proporciona numerosos *inputs* —no hay culturas absolutamente aisladas—, pero cualquier sistema cultural mantiene respecto de él una relación diferencial; de ahí que se haya afirmado: «La verdadera contribución de una cultura no consiste en la lista de descubrimientos que ha logrado, sino en su diferencia respecto de las demás» (Lévi-Strauss en Jandt, 2004: 5). Tendemos a pensar en tales diferencias como contrastes definidos —incluso el hecho de nombrarlas nos induce a esa confusión—, pero lo característico de toda diferencia en el sentido más radical del término es su carácter inaprehensible y siempre diferido, nunca dado, nunca disponible o manifiesto. La inconmensurabilidad cultural es la consecuencia más evidente del diferir de tal diferencia. El grado en que ésta acontece varía mucho y no puede medirse

2. Esta afirmación no significa que el entorno constituye un sistema o varios, simplemente plantea una analogía relacional.

con ninguna escala «objetiva» o «desemplazada». Nunca podemos señalar con certeza que «esta» cultura difiere de esta «otra» en «tal o cual»: los límites entre «una» cultura y las «otras» no se pueden trazar y si en algún caso esa posibilidad pretendiera actualizarse se percibiría su inconsistencia y porosidad.

Todos estos prolegómenos —complicados tal vez en apariencia, pero sencillos en lo que pretenden significar— han de servirnos como punto de partida para reconocer la problemática inherente a toda «comunicación [...] cultural», que podemos designar de un modo más concreto como «intercultural», «transcultural» o «intracultural». Las interpretaciones más superficiales de estos fenómenos los reducen, respectivamente, a la interacción —habitualmente cara a cara— entre miembros de distintas culturas nacionales (comunicación intercultural), a la interrelación en el seno de organizaciones políticas o financieras que trascienden el ámbito nacional (comunicación transnacional) o a los intercambios más próximos, que constituyen la fábrica del significado social dentro de un marco cultural definido (comunicación intracultural). Sin embargo, conviene desechar estas interpretaciones. Es preciso reconocer que si bien los tres prefijos (inter-, trans-, intra-) apuntan en principio hacia direcciones divergentes, esa divergencia nunca es suficientemente precisa, pues, como acabamos de advertir, los límites culturales nunca lo son. Y si las culturas fueran completamente diferentes unas de otras precisamente por ello nos resultarían completamente inaprehensibles. Descendiendo a ejemplos cotidianos, señalemos las numerosas dificultades que se nos pueden plantear a la hora de calificar nuestra relación con «otros» miembros de «nuestra» cultura: ¿Habría comunicación intracultural con ellos incluso en el caso de que no los consideráramos representativos de nuestro sistema cultural? ¿Y si nosotros mismos nos hubiéramos adherido a algún grupo de cariz contracultural? O más básicamente: ¿Y si no nos identificamos con todos y cada uno de los aspectos de nuestra cultura, en parte porque ni siquiera podemos establecer cuáles son? Cabría añadir muchos otros interrogantes. Dado que ninguna cultura es algo estático, nos obliga constantemente a un esfuerzo de acomodación: la cultura con la que ayer nos sentíamos identificados, hoy ya no existe. A medida que pasa el tiempo hemos de desarrollar nuevas estrategias de comunicación... ¿intra- o intercultural?, para comprender esos cambios y hacernos comprender desde ellos.³ Lo mismo sucede a medida que nuevas personas van incorporándose a nuestra sociedad.

Si viajamos tal vez sintamos extrañeza —incertidumbre, ansiedad... como diría Gudykunst (1995)— ante el «otro». Pero sólo si antes nos hemos sentido plenamente «nosotros mismos» en nuestra sociedad de origen..., pues bien pudiera suceder que ciertas exigencias de nuestro *ingroup* nos resultaran opresivas y que un cambio de residencia nos liberara de ellas, o simplemente, que nos sintiéramos más identificados con la nueva sociedad de acogida. ¿Es ello un ejemplo de inter- o transculturalidad? La extrañeza ofrece ciertas ventajas: se conoce menos y se es menos conocido, lo cual permite un menor compromiso, una mayor libertad de movimientos. Permite incluso construirse una nueva identidad, sin el lastre de los prejuicios y las expectativas de quienes se relacionan habitualmente con nosotros. ¿Lograré alguna vez que mis relaciones intraculturales —en el seno de ese nuevo contexto al que responde mi nueva identidad— me resulten satisfactorias? ¿O seré

3. Sobre comunicación intergeneracional, cf. Harwood *et al.*, 1995, y Williams y Nussbaum, 2001.

un permanente desplazado, implicado en inacabables litigios inter- e intraculturales? Dado que mi propia identidad es problemática y se halla en permanente fuga respecto de sí misma, parece inevitable ese desplazamiento. Por otro lado, la interrogativa mirada del «otro» desautomatiza la mía y da lugar a ulteriores emergencias, ofrece un cauce a la creatividad. La «normalidad» extranjera es para mí novedad, abre perspectivas inusitadas, incrementa el conocimiento: me permite conocer a los demás y... conocerme a mí mismo. Supone un desafío estimulante o amenazante, según las expectativas y el punto de vista, según el «emplazamiento» que adopte en cada caso. En definitiva, los parámetros que permiten hablar con sentido de «comunicación [...] -cultural» son relativos, como relativas son las categorías «intracultural», «intercultural», «transcultural» o, simplemente, «cultural».

El primer autor que abordó específicamente el fenómeno de la comunicación intercultural parece haber sido Edward T. Hall en su célebre obra *El lenguaje silencioso* (1959), aunque los estudios en este campo comenzaran mucho antes: a principios de la década de los cincuenta ya existían programas de investigación dedicados a los ajustes interculturales. En los años setenta se inaugura académicamente este ámbito gracias a la Comisión sobre Comunicación Internacional e Intercultural creada por la *Speech Communication Association*, y gracias también a la División sobre Comunicación / Desarrollo Intercultural creada por la *International Communication Association*. En 1974 Fred Casmir editó el primer volumen de la serie *The International and Intercultural Communication Annual*; en 1977, Dan Landis fundó el *International Journal of Intercultural Relations*; en 1979, Molefi Asante, Cecil Blake y Eileen Newmark confeccionaron *The Handbook of Intercultural Communication*. En los años ochenta, los principales temas de investigación en este campo eran sus fundamentos teóricos y metodológicos, marcados por los debates en torno a un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). Estas reflexiones se aplicaron a la comunicación interétnica (Kim, 1986), la adaptación transcultural (Kim & Gudykunst, 1988), la organización corporativa e institucional (Gudykunst, Stewart & Ting-Toomey, 1985), la diplomacia y la negociación política (Korzenny & Ting-Toomey, 1990). Simultáneamente, un número creciente de revistas científicas se interesaba por esta problemática: *Human Communication Research*, *Communication Monographs*, *Journal of Communication*, *International Journal of Intercultural Relations*, *Journal of Black Studies*, *Journal of Language and Social Psychology*, etc.

Hoy numerosos dominios disciplinares proponen investigaciones sobre comunicación y cultura: Ciencias de la Comunicación, Antropología, Sociología, Psicología Social, Pedagogía, Lingüística, etc. Se consideran especialmente relevantes las cuestiones relacionadas con los fenómenos migratorios, la construcción de identidades socioculturales, sus implicaciones para el desarrollo local y la participación democrática, las relaciones internacionales entre países con distintas culturas y el modo de gestionar la diversidad cultural en las organizaciones políticas y empresariales/financieras de carácter inter- o transnacional. El creciente impacto de la globalización y los nuevos desafíos ligados al multiculturalismo acentúan la relevancia de este tipo de estudios (Jandt, 2004). Las políticas multi- e interculturales exigen estrategias adaptativas y acomodadoras, así como negociaciones identitarias que son el objeto de las teorías que vamos a reseñar a continuación. En ellas se tratan las herramientas más adecuadas para gestionar la ansiedad y la incertidumbre que provoca el contacto con lo foráneo (Gudykunst, 1995, 1998 y 2001),

negociar la propia identidad y obtener recursos comunicativos para afrontar una relación intercultural (Ting-Toomey, 1993), coordinar la gestión del significado (Cronen y Pearce, 1982) y lograr la adaptación al sistema (Kim, 1991) o la acomodación intercultural (Giles *et al.*, 2006), frecuentemente, mediante la reconstrucción y la invención de una *tercera cultura*. Cada modelo sobre las estrategias de comunicación entre sujetos —individuales o colectivos— de diversas culturas selecciona un conjunto parcialmente distinto de variables y acentúa un aspecto determinado en el proceso comunicativo, de tal modo que todos se complementan recíprocamente.

La teoría de la acomodación intercultural explicita ese sincretismo al integrar las aportaciones más relevantes de las demás teorías. Para lograrlo, subraya la multidimensionalidad y el carácter dinámico, recursivo y siempre abierto de la comunicación intercultural. Entre sus objetivos se halla la comprensión de las actitudes que rigen los encuentros entre individuos o grupos de distintas culturas, los conocimientos que se ponen en juego o las conductas que se desarrollan. Todo ello determina un cierto grado de competencia comunicativa (inter)cultural y permite diversas estrategias de aproximación/distanciamiento, tanto convergentes como divergentes. En esas estrategias puede primar la iniciativa personal o la pertenencia grupal. En el primer caso es muy importante conocer la orientación —individualista o colectivista— del actor social, así como el grado de dependencia y solidaridad que les une a los miembros de su grupo. También resulta crucial su estado socio-psicológico, la motivación y las metas de su interacción. En el segundo caso es muy importante averiguar cómo se perfilan las fronteras del grupo, qué define su identidad colectiva y cuál es su vitalidad etnolingüística. En función de estas variables, quienes participan en un encuentro [...] cultural pueden categorizarlo como interpersonal, intergrupal o ambas cosas a la vez. Lo habitual es que ambos planos se superpongan y condicionen recíprocamente. Cada actor social —individuo o grupo— se percibe a sí mismo y a los demás de un modo más o menos flexible, complejo y rizomático. Esa percepción, que refleja tanto la mirada ajena como su emplazamiento intra-sistémico, «localiza» su identidad, constituyendo simultáneamente un punto de partida y de llegada en el proceso comunicativo; éste posee una estructura recursiva y retroalimentativa. Dependiendo del marco institucional y normativo en que se establezca la comunicación, del grado de legitimidad y estabilidad de las relaciones socio-estructurales entre los grupos implicados, de su poder discursivo —su posición dominante o subalterna, mayoritaria o minoritaria—, y de la coyuntura de cada situación concreta, se ponen en juego diversas expectativas y recursos. Los grupos se definen por sus relaciones diferenciales con los «otros», que pueden implicar cooperación o conflicto. En ambos casos se desarrolla una dinámica asimétrica de poder, aunque de distintas maneras. En las relaciones de cooperación, las asimetrías no rebasan ciertos umbrales y todos los grupos obtienen algún beneficio de ellas. En los conflictos o las situaciones potencialmente amenazantes, la comunicación se plantea de modo defensivo. Quienes se consideran a sí mismos en una situación de superioridad, dirigen sus estrategias a la conservación de esa hegemonía; quienes se sienten dominados, luchan por la modificación del *status quo* o por evitar una degradación aún mayor de las relaciones, aferrándose a las parciales gratificaciones que les brinda el sistema.

Algunas teorías otorgan gran relevancia a las reacciones ante lo foráneo. Aquellas que destacan la adaptación sistémica sostienen que los entornos compuestos

por individuos pertenecientes a la misma cultura requieren menor adaptación, ya que se comunican de modo similar, pues han compartido el mismo proceso de socialización o inculturación. En cambio, los entornos foráneos ocasionan estrés y confusión, y habitualmente generan experiencias de comunicación fallida. Lo más curioso es que en estos casos quienes experimentan diferencias culturales no suelen ser capaces de reconocerlas con claridad, no saben en qué consisten exactamente, sólo advierten que algo no funciona y sienten frustración, confusión, tensión turbación, conflictividad... (Fong y Chuang, 2004: 13). Ante ello, pueden adoptar actitudes funcionales o disfuncionales. Las primeras favorecen la apertura, la aceptación y la confianza respecto a los otros; las segundas alimentan la sospecha, el temor, el etnocentrismo y el prejuicio. Quien adopta una actitud funcional puede desarrollar ulteriormente otras estrategias positivas de adaptación: por ejemplo, hacer preguntas acerca del comportamiento ajeno u ofrecer explicaciones acerca del propio. Quien adopta una actitud disfuncional desarrolla actividades que bloquean todo intento ulterior de adaptación, como sucede al criticar al otro y justificarse a uno mismo, retirarse de las conversaciones, ignorar a los demás, y otros comportamientos similares que pueden desembocar en un alienante y artificial aislamiento —artificial, porque no comunicar puede ser también un modo eminente de comunicar. La adaptación exige siempre incorporar algunos elementos de la cultura anfitriona (aculturación) y olvidar otros de la cultura propia (deculturación), a través de un proceso de transformación y maduración, que termina implicando también a la sociedad de acogida. Ello implica cambios cognitivos —es decir, la comprensión de nuevas pautas culturales—, afectivos —la aproximación y conexión emocional—, y conductuales con vistas a una correcta adecuación funcional. Este planteamiento rompe con las propuestas asimilacionistas y abre la puerta al retencionismo étnico, que en ocasiones se plasma en la creación de *terceras culturas*.

Gudykunst ha reelaborado los estudios de Berger y Calabrese (1975) sobre los efectos cognitivos y afectivos de la comunicación en los dominios inter- y transculturales, sobre todo en sus primeras fases. Su punto de partida es que los encuentros con personas o grupos que se categorizan como «extraños» provocan crisis de incertidumbre y ansiedad en diferentes medidas según las identidades en juego, la competencia comunicativa de quienes interactúan, sus semejanzas y diferencias, sus expectativas recíprocas, su complejidad cognitiva, su grado de tolerancia ante la ambigüedad, su orientación colectivista/intergrupala o individualista/interpersonal, y otros factores. Para que la comunicación sea efectiva, ambas respuestas deben mantenerse dentro de ciertos límites: un umbral demasiado elevado bloquearía el intercambio; un umbral demasiado bajo anularía la motivación para llevarlo a cabo. Controlar tales reacciones exige tomar conciencia acerca de la propia interacción y gestionarla de modo adecuado.

La teoría de la acomodación cultural sostiene básicamente que las estrategias desarrolladas durante un encuentro intercultural pueden ser o no acomodaticias —o serlo en diferentes grados—, lo cual afecta a la distancia y a la gestión del discurso, así como a su accesibilidad y en último término a la relación con el destinatario. La distancia comunicativa varía según el destinador procure la convergencia con el destinatario —a fin de ganar su aprobación o identificarse en cierta medida con él—, o la divergencia —a fin de acentuar su propia pertenencia grupal y las consiguientes diferencias. La gestión discursiva es el modo de plantear el tema

sobre el cual versará el encuentro, el registro utilizado para ello y otros aspectos del intercambio comunicativo, según el marco institucional y normativo o los objetivos que se pretendan. Dependiendo de la competencia que atribuya al destinatario, el destinador hará su discurso más o menos accesible a la interpretación, lo propondrá de modo más o menos complejo, o lo interrumpirá para verificar el grado de comprensión de su interlocutor hasta obtener una retroalimentación positiva. También tratará de controlar la relación con el destinatario, atribuyéndole un determinado rol conversacional, más o menos flexible. Estas consideraciones deben aplicarse teniendo en cuenta que habitualmente quienes participan en un encuentro comunicativo son tanto destinadores como destinatarios. Además, las reacciones de los interlocutores y su evaluación recíproca retroalimentan toda la red de comportamientos comunicativos, lo cual requiere que el modelo se plantee de un modo dinámico. Como ésta, muchas otras teorías sobre comunicación intercultural incorporan elementos evaluativos —no sólo descriptivos—, tanto en el plano de los sujetos individuales o colectivos que la protagonizan, como a nivel meta-teórico. Su objetivo final no se limita a la explicación, sino que también aspiran a la predicción de dinámicas o comportamientos comunicativos futuros, aunque ello sea cuestionado desde posiciones anti-positivistas, más abiertas a la creatividad de los actores sociales y a la incertidumbre de las coyunturas en juego.

El modelo de la aculturación relativa, elaborado por un grupo de investigación de la Universidad de Almería (Navas *et al.*, 2007), trata de superar cualquier tipo de reduccionismo, sustentándose sobre un amplio bagaje teórico en línea con lo hasta ahora planteado y en un significativo trabajo de campo con la población inmigrante en la provincia. Este modelo retoma la concepción clásica del relativismo cultural dándole una nueva orientación, a fin de subrayar la polivalencia constitutiva de toda realidad social, así como sus condicionamientos contextuales. Sus autores resumen el modelo en cinco puntos básicos. El primero concierne al examen de las *diversas* estrategias de aculturación —consensuales, problemáticas o conflictivas— de *todos* los grupos implicados: la población nativa y la foránea, no únicamente esta última. Tal enfoque se confiesa deudor de las contribuciones de Bourhis y sus colegas (1997), y coincide con el que mantiene el Observatorio Permanente de la Inmigración del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales de España en su informe *Las dos caras de la inmigración*. El segundo punto es la diferenciación de los grupos de inmigrantes según sus orígenes etnoculturales, dada su importancia en el proceso de adaptación a la nueva sociedad. En tercer lugar, el modelo selecciona una serie de variables psicosociales —algunas de ellas ya señaladas por Bourhis, Piontkowski y Florack— con el fin de determinar su influencia sobre las actitudes de inmigrantes y no inmigrantes en torno a la aculturación. A estas variables se añaden otras de carácter sociodemográfico como la edad, el género, el nivel educativo, la motivación de la inmigración, la duración de la estancia en el nuevo país, etc. Todas ellas cualifican diferenciada y específicamente las variadas estrategias de adaptación/acomodación. En cuarto lugar, se aporta una original consideración: se distinguen las actitudes preferidas por ambos tipos de población y las estrategias de hecho adoptadas; es decir, el plano de lo ideal/deseable y el plano de lo real/fáctico. Finalmente, se procede a la consideración específica de cada dominio sociocultural, dado que las estrategias de aculturación pueden variar en cada uno de ellos. Este último punto pone de manifiesto la riqueza y el potencial heurístico

de la teoría de polisistemas de la escuela de traducción de Tel-Aviv (Even-Zohar, 1990), que se comenta en otro capítulo de este libro.

Desde nuestro punto de vista, la principal aportación del modelo de la aculturación relativa que estamos exponiendo radica en su lucidez, pues considera la adaptación de los inmigrantes a la sociedad receptora como un proceso complejo, polivalente y diferenciado. Complejo, porque cada grupo puede desarrollar muy variadas opciones simultáneamente; polivalente, porque implica múltiples interpretaciones; y diferenciado, porque incide en muy diversos dominios. Además, cada actuación se retroalimenta positiva o negativamente a sí misma y a muchas otras dinámicas y variables interrelacionadas. Todos los grupos diseñan sus estrategias en función de las estrategias ajenas, reales o previstas, en una pragmática comunicativa próxima a la que explican las teorías de juegos. El modelo presenta —sin embargo— algunas deficiencias que manifiestan —una vez más— cierta simplificación conceptual, pues dentro de la noción de aculturación engloba procesos y mecanismos acomodaticios de muy diverso tipo. A ello se suma la falta de ambición teórica, que explica la negligencia de las expresiones de una posible *tercera cultura*.

La teoría sobre la creación de una *tercera cultura* a medio camino entre la autóctona y la foránea, la propia de la sociedad de acogida y la propia de cada comunidad inmigrante, parte de una constatación muy básica. En la medida en que individuos y grupos de diversos orígenes conviven en un mismo ámbito —territorial y/o discursivo—, durante un periodo temporal prolongado, experimentan la necesidad de entendimiento recíproco y procuran algún arbitraje de sus diferencias. Esta experiencia puede responder a muy diversas motivaciones, algunas de mera conveniencia, otras vinculadas a la necesidad de control del entorno, disminución de la incertidumbre o de la ansiedad, participación en proyectos comunes, creación de vínculos cooperativos... De aquí nace la comunicación y la elaboración de síntesis —o incluso sinergias— culturales, también denominadas *terceras culturas*. Éstas constituyen una especie de medioambiente donde los miembros de varias culturas pueden desenvolverse según patrones que benefician de algún modo a todos. Obviamente, tal objetivo no puede alcanzarse a corto plazo, es fruto de un conjunto de hábitos individuales y comunitarios, nace de la sedimentación de múltiples interacciones a lo largo del tiempo, algunas de ellas infructuosas o conflictivas. En este sentido, tal vez ni siquiera sea oportuno hablar de «objetivo», pues se trata más bien de un proyecto *in fieri*, en permanente devenir, debido a la naturaleza misma de la cultura que pone en juego y a las particularidades de todo proceso de traducción intercultural. Algunas versiones simplistas tienden a considerar las *terceras culturas* como artefactos simbólico-prácticos o como estados acabados, órdenes institucionales y configuraciones sociales determinados por un encuentro intercultural. Pero un atento examen de la realidad impone otra perspectiva: es preciso desafiar la concepción canónica de «las culturas como estados finales ordenados y organizados, disponibles para ser descubiertos e identificados por los científicos sociales» (Casmir, 1999: 92). El pensamiento posmoderno y la teoría del caos pueden contribuir al éxito de este desafío, subrayando el carácter procesual, adaptativo y cambiante de toda realidad cultural.

La complejidad de cualquier encuentro entre actores sociales de diversa rai-gambre cultural explica que ninguna de las posiciones hermenéuticas respecto al acontecer pueda ofrecer una visión lúcida, pues no existe una común interpreta-

ción de los elementos implicados en el intercambio, de ahí su inherente plurivocidad e incluso equívocidad. Esto no significa sólo que todas las versiones discursivas de la situación en que participan grupos con distintos bagajes se hallan culturalmente sesgadas y responden a los condicionantes de su particular emplazamiento simbólico-práctico. Significa, además, que ningún intercambio intercultural es simétrico, pues implica desigualdades en la distribución del poder —o de los poderes— cognitivo, discursivo, material, político, económico, etc. Debido a estos y otros factores, no existe ninguna instancia, ni real ni metafórica, capaz de procesar de modo simultáneo toda la información que circula dentro del sistema; de ahí sus constantes bloqueos y cortocircuitos.

Analizar la comunicación intercultural requiere, por tanto, segmentar artificialmente el sistema en que se desarrolla y atender únicamente a algunas de sus expresiones. Una *tercera cultura* es un conjunto —también artificialmente delimitado— de esas expresiones, que se perfila en una determinada circunscripción espacio-temporal, es decir, con un alcance relativo y provisional. «Una cultura radica entre aquello que podría ser y aquello que es» (Everett en Casmir, 1999: 105). Su origen radica paradójicamente en el *impasse* al que llega un sistema cuando sus inconsistencias, vacíos o contradicciones bloquean sus circuitos auto-definitorios, auto-organizativos y auto-reproductivos. Es decir, cuando no sirven las antiguas certezas y pautas de funcionamiento, pero tampoco es posible la clausura frente a la complejidad, el rechazo de los nuevos desafíos, y «aquello que anteriormente parecía un sistema estable manifiesta ahora una tendencia al desequilibrio» (*ibid.*, 95). Las *terceras culturas* suelen surgir precisamente allí donde el sistema sociocultural aboca al caos y se multiplican las desviaciones respecto de su lógica de funcionamiento. Es evidente que lo que define al caos como tal es la inexistencia de recetas predeterminadas para gestionarlo. Consiguientemente, no se debe pensar que las *terceras culturas* establezcan universales culturales o categorías *etic*⁴ entendidas al modo clásico, es decir, no constreñidas por ningún emplazamiento particular. Lo que establecen son configuraciones (inter)relacionales, singulares, irrepetibles, únicas; agenciadas en una praxis concreta que implica grupos diversos, que de alguna manera —provisional, discutible y revisable— responde a las exigencias de todos ellos y que —en un plano superior de abstracción— contiene claves autocríticas y metasistémicas. Ello supone una expresión de reciprocidad que sólo puede ser adecuadamente entendida, mantenida y promovida por quienes participan activamente en su desarrollo.

La construcción de *terceras culturas* conlleva, ciertamente, aspectos políticos, económicos, ideológicos y de otros tipos, pero es un fenómeno de carácter primordialmente comunicativo. Es este carácter lo que explica su fluidez, su índole procesual y particular, nunca generalizable: «Somos muchos, no uno. Pero no somos

4. Como hemos indicado en párrafos anteriores, coincidimos con Naciones Unidas en la necesidad de establecer parámetros universales —o *universalizables*— para establecer las bases de una convivencia legitimadora de diferencias y asentada en verdades metasistémicas, dado que el diferencialismo extremo conduce a la fragmentación y en último término a la violencia. Pero esta consideración no debe resolverse en una afirmación simplista de categorías supuestamente *etic* que en realidad son producto de la autoafirmación exaltadora de ciertos emplazamientos particulares.

muchos en tanto personalidades perfectamente organizadas y coherentes [...], sino en tanto miembros de diversas comunidades conversacionales [...] que evolucionan dentro y entre culturas» (Sampson en Casmir, 1999: 100). No nos enfrentamos a una sola realidad social, sino a múltiples realidades en cierto modo co-presentes y, en cierto modo, inconmensurables. Esas realidades no pueden ser reducidas a ninguna versión intermedia proporcionada por observadores externos a partir de datos descriptivos de alcance limitado o de adiciones simplificadoras, sino que deben construir la complejidad del/de los sentido(s) del presente con las voces de quienes lo viven, incluidas las disidentes. Todos pueden y deben participar en la experiencia constructora de leer y de interpretar el acontecer social, pues «las dimensiones comunicativas de la experiencia son socialmente constructoras, así como socialmente construidas» (Anderson y Goodall en Casmir, 1999: 101 y 102).

Capítulo XVI

Identificar la identidad

Cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi «identidad» ya posee repertorios múltiples: soy mexicano, pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen «chilango» o «mexiquillo»; en la capital, «pocho» o «norteño», y en Europa «sudaca». Los anglosajones me llaman «hispanic» o «latinou», y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con un turco o italiano [García Canclini, 1989: 302].

El concepto de «identidad» es uno de los más problemáticos en ciencias sociales. Su polisemia se hace evidente si consideramos que la identidad en el plano metafísico u ontológico tiene poco que ver con la identidad en el plano de la Psicología Social, de la Antropología Cultural, del Derecho, de la Teoría Política e incluso de la Narratología o de la Crítica Literaria. Se habla de identidad personal en un sentido muy diferente al que implica la identidad etnocultural; ésta, a su vez, se ubica en un plano distinto y a la vez compatible con el que define la identidad de género. Por otra parte, una misma identidad nacional puede comprender un amplio abanico de identidades etnoculturales y un único sujeto puede experimentar una gran variedad de pertenencias identitarias. Dentro de los sistemas sociales, las identidades suelen funcionar como marcadores de posición, aunque de una forma controvertida, dada la heterogeneidad de rasgos, pertenencias y adscripciones que las integran. Las estrategias identitarias suelen configurar y a veces manipular los espacios culturales en su beneficio. Las culturas constituyen en gran medida procesos inconscientes que pueden hacerse conscientes bajo modalidades identitarias. Hay espacios culturales cuyos miembros carecen de conciencia de identidad, aunque lo más frecuente es que exista esa conciencia o al menos alguna estrategia para construirla. Este fenómeno suele desarrollarse mejor entre los miembros de una etnia que conviven con gentes otras procedencias, a diferencia de lo que sucede en las sociedades étnicamente homogéneas. La reivindicación de la propia identidad a veces funciona como sustituto simbólico de las prácticas culturales étnicas, que se están abandonando debido a la aculturación e incluso la asimilación en la sociedad de acogida.¹ Ello significa que una identidad inconscientemente vivida en el seno de un espacio cultural puede convertirse en objeto de búsqueda debido a la confrontación con *los otros*, hasta que logra afirmarse conscientemente con vistas a reducir la ansiedad y la incertidumbre que provoca tan diferencia (Gudykunst, 1995 y 1998). Así pues, toda identidad —individual o colectiva, personal o comuni-

1. Muchos representantes de comunidades étnicas hacen compatible sus funciones públicas de liderazgo con prácticas privadas de tipo asimilacionista o se asocian con otros líderes de la sociedad de acogida para alcanzar sus objetivos.

taria— está condicionada por sus (inter)relaciones con la *alteridad* dentro de un determinado contexto social o político, real o virtual, factual o imaginario, con vistas a un determinado propósito determinado por la intencionalidad de los sujetos o por la teleología de los sistemas implicados.

Como puede colegirse de estas reflexiones, la dificultad de la categoría de identidad no procede tanto de las controversias semánticas o filosóficas en que siempre ha estado envuelta, cuanto de su conexión con el plano de la praxis política, económica, social y cultural. De hecho, su uso comienza a generalizarse en la investigación socio-antropológica desde mediados del siglo xx a raíz de los estudios sobre la integración de los inmigrantes en las sociedades de acogida, fundamentalmente en Estados Unidos. A partir de ahí surgen reivindicaciones en torno a una «política del reconocimiento» (Taylor, 1993) de las identidades comunitarias que vaya más allá de la política basada en la dignidad de la persona como libre, racional, autoconsciente y autodeterminada, capaz de acción intencional, de interacción y de (auto)comprensión. El enlace entre ambos enfoques es la filosofía social de la Modernidad en tanto proyecto de construcción del individuo y de la colectividad, es decir, de un sujeto que tiene que «hacerse a sí mismo» y que debe saber quién es para serlo efectivamente. Este planteamiento lleva implícito un interrogante en cuanto a la identidad, ya que por una parte parece algo dado, previo a cualquier reconocimiento, y por otra, el resultado de una tarea de *identificación* que implica necesariamente a la alteridad.

Ocasionalmente la identidad ha sido descrita en términos cuasi genéticos, como si se tratara de algo que se halla inscrito en la naturaleza de los sujetos sociales —individuales o colectivos— y que se recibe por herencia. Se ha interpretado como una condición esencial, estable, inmanente y definitiva. Frecuentemente se ha vinculado a una historia y una comunidad de pertenencia, un territorio, una lengua, un espacio simbólico, cultural y moral. Y se habla de la identidad en términos comunitaristas, como condición previa de cualquier elección, como una premisa imprescindible para el ejercicio de la libertad social y política. Hoy en día el concepto se ha flexibilizado y dinamizado, se ha hecho también más complejo, problemático y polivalente; expresa fenómenos subjetivos e intersubjetivos, sociales y comunitarios, institucionales y coyunturales de identificación; concierne a lapsos geo-temporales diversos; a estrategias de reivindicación, negociación o confrontación; de inclusión y exclusión. Además, no suele resolverse en singular; la identidad admite estructuras internamente diversificadas, rizomáticas; es un proceso más que un producto; acción (inter)subjetiva u operación sistémica; su valor puede ser coyuntural, provisional, precario; híbrido, mestizo, nómada... según sus características, los intereses de quienes la promueven y las posibilidades que permiten las estructuras o el poder vigente en cada contexto.

Los enfoques que «naturalizan» la identidad, hacen de ella el punto de partida no cuestionable de cualquier política y de cualquier consideración social, habitualmente desde una perspectiva esencialista, objetivante o reificante. Los enfoques comunitaristas suelen partir de la construcción de un imaginario colectivo mediante herramientas discursivas que interpretan los propios orígenes y la propia trayectoria histórica en términos que diferencian entre *nosotros* y *los otros*, nativos y foráneos, adentro y afuera. En ellos deviene imprescindible la noción de límite y frontera. De aquí nacen las teorías denominadas «primordialistas» porque juzgan que la identidad es un dato primordial, la más fundamental de las pertenencias sociales, de la que nacen los

vínculos más significativos y determinantes en la constitución de los sujetos sociales. Los enfoques liberales relativizan el valor de estos vínculos, supeditándolos a la voluntad individual, que tiene derecho a seleccionar las pertenencias con las que desea identificarse y rechazar las que considere obstáculos para su autorrealización. El liberalismo otorga primacía a la identidad del ciudadano individual sobre la identidad comunitaria, y orienta el orden jurídico-político a la salvaguarda de los derechos de la primera. Además aplica esquemas contractuales a la hora de definir la identidad, interpretándola más bien como identificación. Comunitaristas y liberales conjugan perspectivas objetivistas —basadas en rasgos supuestamente objetivos como la genealogía, la lengua o el territorio—, y subjetivistas —basadas en la intencionalidad de la constitución y la integración de los sujetos en un determinado espacio identitario. También destacan la importancia de lo subjetivo las consideraciones de la Psicología Social acerca de la percepción del *sí mismo* y *los otros*; de la interacción social o interpersonal; de los vínculos afectivos y de su influencia en los mecanismos de representación identitaria.²

Los estudios sobre la identidad etnocultural han incorporado metodologías de diversas escuelas, entre las cuales destacan las de carácter funcionalista, hermenéutico, estructuralista y crítico. Los enfoques funcionalistas, predominantes hasta los años ochenta del siglo xx, partían de una concepción objetivista o *etic* de la sociedad y la cultura. La hermenéutica aporta un enfoque *emic*, más subjetivista, dinámico y fluido.³ Considera que las identidades poseen carácter contextual y pragmático: son actualizadas, mantenidas o desafiadas en encuentros comunicativos específicos. El *yo* y el *nosotros* se juzgan fruto de una interacción, una co-creación, una negociación... Somos lo que reconocemos ser y lo que los otros nos atribuyen. También nos constituye el sentido compartido o común que sustenta nuestra comunidad y que la distingue de las demás. Desde esta perspectiva, los principales factores identitarios son el reconocimiento y la presentación de cada sujeto (individual o comunitario) ante *los otros* (*avowal*), así como aquello que éstos perciben y comunican sobre la cada identidad subjetiva (*ascription*). La identidad conlleva, pues, expresiones personales, interpersonales, comunitarias e intercomunitarias, de tipo afectivo, cognitivo, conductual y comunicativo. Cada identidad se caracteriza por rasgos sustantivos y rasgos formales, que pueden presentar distintos grados de prominencia e intensidad. El estructuralismo entiende la cultura como un ámbito contestado, marcado por las diferencias y las luchas de poder, cuestionado por los conflictos. En él confluyen los sistemas políticos, económicos y sociales. Existe una *economía política* de la identidad, un régimen y una lucha acerca de la representación, creación, producción y reproducción de identidades, que aparecen así como construcciones socio-históricas de tipo simbólico o discursivo, o sea, narrativas; de ahí la pertinencia de la crítica textual en el análisis identitario.

2. Fredrik Barth (1969) propone una concepción relacional de la identidad que supera la alternativa entre objetivismo y subjetivismo.

3. En la investigación intercultural, los enfoques subjetivos —o los culturalmente específicos— se suelen denominar *emic* y los objetivos —o de alcance universal— *etic*. Esta terminología procede de Kenneth L. Pike, quien distinguió entre *phon-emics* (estudio de las preferencias lingüísticas culturalmente específicas) y *phon-etics* (estudio de las preferencias lingüísticas de carácter universal).

Los documentos de referencia de Naciones Unidas (2006) sobre este tema subrayan que las diversas identidades culturales constituyen parte integrante de la riqueza de la experiencia humana, y como tales deben respetarse y fomentarse, aunque siempre respetando también los derechos y las libertades de los individuos que las integran. De este modo, pretenden rescatar algunas aportaciones del comunitarismo dentro de un marco democrático-liberal. Concretamente, consideran que las tradiciones desempeñan un papel clave en el desarrollo y la modernización, en la medida en que evitan la imposición foránea y favorecen el empoderamiento. Ahora bien, la ONU también reconoce que el empuje de la globalización está poniendo en entredicho las identidades de los grupos en numerosas partes del mundo, particularmente en América Latina, África y Asia. Por otra parte, muchos creen que las políticas de bienestar económico y desarrollo tecnológico conllevan una mayor uniformidad y homogeneización de las culturas. A esto hay que añadir los desplazamientos de familias y comunidades provocados por la urbanización, la erosión de estilos de vida tradicionales y la degradación del medio ambiente. «Cuando las comunidades sienten que se las margina, que se les niegan opciones de futuro o incluso que se las oprime o se procura erradicarlas, es inevitable que algunas respondan afirmando sus identidades originarias con más ahínco» (ONU, 2006: 8).

La lucha por la emancipación poscolonial en sus múltiples variantes se ha revelado de manera particularmente intensa en el ámbito identitario. La afirmación de la propia subjetividad individual y colectiva, su propia constitución como actor sociopolítico y cultural de derecho propio implica procesos de (auto)configuración simbólico-discursiva que merece la pena examinar. Sobre todo cuando en ellos se ponen de manifiesto simbiosis y mestizajes, la intertextualidad y la transtextualidad inherentes a las dinámicas posmodernas. Una aproximación equilibrada a las realidades identitarias exige, pues, reconocer la pluralidad de enfoques posibles, su parcial incommensurabilidad y su problemática articulación en el marco de una globalización asimétrica y lastrada por la hegemonía del tecno-capitalismo. Particularmente, es importante analizar los mecanismos que condicionan las percepciones y acciones (inter)subjetivas y comunitarias de identificación en el plano estructural-sistémico, así como la influencia de esas percepciones y acciones sobre las estructuras de los sistemas implicados en cada contexto.

La película *Oriente es oriente* —con guión de Ayub Khan Din, bajo la dirección de Damien O'Donnell— constituye una magnífica ilustración del tipo de cuestiones que plantean las dinámicas contemporáneas de *identificación de la identidad*; es decir, las posibilidades y conflictos entre pertenencias identitarias «objetivas» y decisiones «subjetivas» al respecto, entre comunidad y libertad, cultura e individuo. El film presenta un ejercicio de crítica intercultural y autocritica intracultural a través del análisis de los conflictos intrafamiliares en el seno de un hogar de origen paquistaní, que vive en el Reino Unido. El director es británico; el guionista procede de una familia mixta, británica y paquistaní; así pues, el relato ha sido efectuado por un *insider*⁴ y posee un claro carácter autobiográfico⁵ —o más precisamente,

4. El debate en torno al carácter del investigador —*insider* o *outsider*— respecto al objeto investigado, ha marcado de modo eminente el desarrollo de las ciencias sociales.

5. «Khan-Din creció Salford, fue uno de los diez hijos de una familia mixta, con un padre paquistaní y una madre inglesa que regentaban una tienda de pescado y patatas, lo mismo que

auto-etnográfico.⁶ Si no fuera por ello, podría ser tachado de eurocentrista, ya que ridiculiza notablemente la cultura paquistaní, reducida a una serie de estereotipos obviamente exagerados. El título indica claramente el tema y la índole del tratamiento: la identidad oriental desde una perspectiva esencialista hasta la ridiculización y el sarcasmo. Aunque la narración ofrece momentos netamente dramáticos, predomina el género de la comedia, que permite al enunciador un cómodo distanciamiento y diluye su responsabilidad ilocutiva: la responsabilidad por lo que hace al decir lo que dice. Este humor presenta como juego inofensivo lo que en el fondo parece una agresiva reacción de autodefensa frente al integrismo. También se combate el racismo y la xenofobia, con independencia de quiénes los mantengan: la sociedad de acogida respecto de los inmigrantes o éstos respecto de personas de otras nacionalidades. Así se pone de relieve algo muy frecuente en las relaciones interculturales: las víctimas son también verdugos, pues reproducen con otros las mismas actitudes xenófobas que a ellos mismos les perjudican.

La familia Khan, protagonista de la ficción, vive un fuerte conflicto de identidad: el padre, por lo que él considera un fracaso en la transmisión de sus valores y tradiciones culturales a sus hijos; éstos, porque se hallan constreñidos por la autoridad paterna, que les impone forzosamente una forma de vida aunque ellos prefieren la aculturación en la sociedad de acogida. Así pues, el conflicto identitario es a la vez un conflicto intercultural que no acontece directamente en el contexto externo, al salir al encuentro de *los otros*, sino que se experimenta en el propio seno familiar debido a que éste se halla enmarcado dentro de un medio foráneo. Los dos personajes más interesantes desde una perspectiva etnocultural son la madre (*Ella*) y el hijo piadoso (Maneer), puesto que mantienen identidades personales de carácter híbrido. *Ella* encarna un conflicto de roles: madre y esposa, de origen británico pero vinculada a un marido paquistaní y con descendencia mestiza. En cuanto madre, desea que sus hijos se realicen y puedan elegir libremente lo que crean mejor para ellos. En cuanto esposa, ama a su cónyuge y es consciente de las exigencias del vínculo. Como británica, es consciente de los derechos de sus hijos y de los suyos propios; pero su lazo marital le lleva a respetar hasta cierto punto la visión de su esposo. Maneer es el chico más cercano a su padre, pues observa las costumbres islámicas; sin embargo, también comprende a sus hermanos y es cómplice de sus «fechorías» en numerosas ocasiones.

Frente a lo que han comentado muchos críticos, e incluso el propio director,⁷ el film trata de identidad étnica y cultural, más que racial. Este último

en la película. En *Oriente es Oriente*, cinco de los seis hijos rechazan el Islam y la visión de su padre. En la vida real lo hicieron todos los hermanos y hermanas de Khan-Din» (<http://www.kamera.co.uk/interviews/ayubkhandin.html>, consultado en noviembre de 2004).

6. La autoetnografía es un método de investigación que conecta lo personal con lo cultural para profundizar sobre la identidad y la condición del yo, su voz, su autenticidad..., de la mano de investigadores nativos o plenamente integrados en las culturas que interpretan. Ha sido utilizado durante más de dos décadas en diversos campos, incluido el de la comunicación. Algunas autoetnografías poseen carácter personal, autobiográfico o literario, pero otras pretenden su validación como método académico. El *Journal of Contemporary Ethnography* dedicó su vol. 35, n.º 4 (2006), a analizar las principales aproximaciones y usos de esta técnica. En Krizek (2003) y Holt (2003) se reflexiona críticamente sobre el tema.

7. «O'Donnell dice "Estamos abordando la cuestión del racismo"», *East is East Review* por Tobias Peterson en <http://www.popmatters.com/film/reviews/e/east-is-east.html> (consultado en noviembre de 2004).

concepto⁸ está siendo marginado en las investigaciones antropológicas y etnográficas, no sólo por su potencial discriminador, sino por las propias evidencias científicas. Habitualmente lo étnico se ha definido como «aquello que pertenece o es característico de un pueblo, especialmente un grupo que comparte una cultura, religión, lengua... común y distintiva» (Fong & Chuang, 2004: 4-5), lo cual supone una perspectiva comunitarista y objetivista. Sin embargo, es preciso advertir que toda identidad étnico-cultural supone también exigencias que implican al sujeto y sus diversas facultades: cognitivas —el conocimiento y aprecio de la propia cultura étnica, su historia, códigos, tradiciones, costumbres—, emocionales y afectivas —sentimientos de pertenencia y solidaridad, exigencias éticas y conductuales respeto a valores comunes, ideales y normas. Todo ello se manifiesta en diversos niveles: las estructuras sociales, las pautas de interacción social, las experiencias subjetivas de identidad y los modos de expresión conductual y emocional.

La prole de la familia Khan —a excepción de Maneer, el hijo «piadoso»— se identifica claramente con la sociedad británica —aquí es preciso hablar de *identificación* más que de identidad—, aunque que su inserción en las estructuras sociales es problemática, debido a la ascendencia paterna y a la necesidad de disimular el propio interés en la integración. Se verifica una constante lucha de poder que se concreta en el enfrentamiento entre padre e hijos, con la mediación de la madre —siempre sesgada en favor de la prole, aunque también consciente de su responsabilidad en el mantenimiento del vínculo conyugal. El progenitor, el Sr. Khan, adopta una perspectiva esencialista e inmovilista, mientras que sus hijos esgrimen una visión híbrida, mestiza o rizomática de su identidad. Para el padre existe una única identidad «auténtica» o «verdadera» de carácter comunitario y etnocultural, que comprende, unifica y subordina todas las demás identidades de cada sujeto individual: su condición de hijo, trabajador, estudiante o ciudadano. Para George Khan una persona *es* lo que dicta su cultura, su religión, su etnia. Para sus hijos —sobre todo para Tariq, el más rebelde— la identidad es el fruto de una elección libre e individual, una construcción subjetiva (o intersubjetiva), un llegar a ser, un constante *devenir* más que un *ser* ya dado; por eso es preciso renegociarla permanentemente en el juego de las interacciones sociales. George trata de imponer sus ideales, normas y pautas culturales, pero fracasa constantemente en su empeño. No entiende las pertenencias étnicas y culturales como objeto de libre elección, sino como dato previo constitutivo de la propia identidad, simultáneamente individual y comunitaria, definida —como venimos diciendo— en términos esencialistas. Los muchachos, en cambio, cuestionan este planteamiento: han nacido en el Reino Unido, no conocen la lengua urdu y asisten de mala gana a la mezquita. Juzgan que su padre intenta imponerles algo que no puede ser impuesto: la propia identidad, incluidas sus más profundas convicciones y creencias. Además de concepciones opuestas acerca de su identidad, padre e hijos le otorgan muy distinto alcance,

8. La raza ha sido definida como un «grupo de personas relacionadas por su común ascendencia o patrimonio hereditario». También se llama *raza* a la «clasificación de los humanos *modernos*... basada en una selección *arbitraria* de características *físicas* como el color de la piel, las formas del rostro o los ojos, actualmente basada con frecuencia en *marcadores genéticos* como los grupos sanguíneos» (Fong y Chuang, 2004: 4; *las cursivas son mías*). La identidad racial incluye consideraciones ideológicas sobre las relaciones sociopolíticas (*ibid.*, 14).

relevancia e intensidad. La identidad etnocultural que el Sr. Khan trata de mantener y de imponer a su familia manifiesta estas características en muy alto grado: posee gran alcance, abarca casi todos los aspectos de la vida, incluidos algunos tan importantes como el amor o la libertad. Por su relevancia, destaca sobre todos ellos. Por su intensidad, llega al repudio del hijo homosexual y a las agresiones físicas e incluso las amenazas de muerte contra quienes contradicen la autoridad paterna. La posición cultural del progenitor subraya la distancia del poder, un falso estereotipo de la masculinidad, la intolerancia respecto de las incertidumbres. Sus hijos, en cambio, defienden una libertad igual para todos, se adhieren a los planteamientos femeninos (representados por su madre), son individualistas, están abiertos a lo nuevo y reclaman mayor tolerancia. La reacción del padre frente a estos planteamientos es aferrarse a sus certezas y adoptar una actitud agresiva, para combatir su ansiedad. Pero el poder es finalmente conquistado por la prole, que se resiste y se rebela, pues la rigidez paterna procede de su debilidad, de una sensación de amenaza ante el entorno foráneo, el miedo a la contaminación, la ansiedad y el temor a la incertidumbre. Las actuaciones de George Khan están destinadas a reducir estas reacciones; sin embargo, resultan contraproducentes, pues retroalimentan la rebeldía familiar y agravan el conflicto. El protagonista no es consciente de los límites de sus competencias ni de qué está haciendo, no advierte con claridad cuál es su propio sistema de referencias culturales y cuál el de sus hijos. Tampoco sabe en qué difieren sus modos de entender la identidad; es su mujer quien tiene que explicarle la causa de su permanente fracaso. El padre no busca la convergencia con sus interlocutores, sino el mantenimiento férreo de su postura, lo cual finalmente desemboca en la divergencia. No hace accesibles sus mensajes, no es capaz de traducirlos al lenguaje mental que manejan sus hijos; se atribuye un rol absolutamente dominante en todas las conversaciones, ni siquiera se preocupa por responder racionalmente a las objeciones de *Ella* o de Tariq: su respuesta es la violencia. Así bloquea toda posibilidad de diálogo. A diferencia de sus descendientes, George no ha experimentado ningún vestigio de asimilación ni aculturación; rechaza a la sociedad de acogida y se refugia en su gueto comunitario.

Dada la caracterización de los personajes, así como su modo de entender la identidad, el enfrentamiento entre padre e hijos no conduce al *retencionismo* etnocultural⁹ que es frecuente en muchos fenómenos migratorios. La dureza del conflicto obliga a cada uno de los personajes a un increíble esfuerzo, que fortalece su personalidad y le hace madurar,¹⁰ pero la familia Khan no logra construir una «tercera cultura» para conjugar lo mejor de su cultura de origen con aquello que le interesa de la sociedad de acogida. Además, a excepción de *Ella* y Maneer, no existe una reivindicación genuinamente original, predomina el mimetismo respecto de la sociedad de acogida. En este sentido, el film —y la experiencia auto-etnográfica de su guionista— destila a un tiempo lo mejor y lo peor de la influencia occidental: la reivindicación de las libertades sociales y los sutiles vestigios de un neo-imperialismo simbólico.

9. Este fenómeno consiste en retener algunos rasgos etnoculturales propios de la comunidad de origen, asimilando otros de la sociedad de acogida.

10. Esto se verifica de modo eminente en el pequeño Sajid.



Capítulo XVII

Culturas migrantes

Algunos países se caracterizan por una cultura de la migración, según la cual trasladarse al extranjero por un tiempo limitado o de larga duración es la norma, más que la excepción [GCIM, 2005: 7].¹

Miles, millones de migrantes de lugares pobres trabajan en las metrópolis: latinos en Norteamérica, africanos en Europa, chinos en Singapur y Australia, sin integrarse plenamente en ellas y regresan para veranear a sus lugares de origen habiendo dejado de ser parcialmente quienes fueron y llevando productos de su tierra de acogida, entre ellos gran cantidad de productos tecnológicos y valores simbólicos que niegan haber adquirido [G.^a Gutiérrez, 2010: 5].

Los estudios sobre diversidad etnocultural, multiculturalismo e interculturalidad tienden a emplear los conceptos de hibridación, nomadismo, mestizaje o rizo- ma para subrayar la fluida complejidad de lo cultural. Se habla frecuentemente de «identidades nómadas», de «culturas híbridas», de «comunidades mestizas» y de «subjetividades rizomáticas», pero la expresión «culturas migrantes» no es tan habitual. Sin embargo, los movimientos migratorios —de personas e ideas, mensajes, imágenes, técnicas y modas— son la principal causa de que las culturas sean como son: atribuciones adjetivas y adverbiales, más que sustantivos; espacios controvertidos, en permanente proceso de conflicto y negociación; demarcaciones de fronteras discutidas y de identidades sincréticas, «culturas de la desaparición»: «Por “cultura de la desaparición” entiende el sociólogo Ackbar Abbas (1997) “lo que simultáneamente está y ya no está, e implica una fugacidad de experiencias en los lugares frontera”, un veloz y creciente mestizaje cultural y cognitivo que opera en todo el planeta y la necesidad de elaborar estrategias para sobrevivir en la desaparición: la desaparición como modo de vida, de expectativa, de relación, de memoria. Las culturas ceden una estaticidad ancestral por la canjeabilidad y volatilidad incesantes en el mercado digital de valores simbólicos» (G.^a Gutiérrez, 2010: 1-2).

1. Global Commission on International Migration, GCIM (2005): «*La migración en un mundo interconectado: Nuevas direcciones para la acción*. El (entonces) secretario general (de Naciones Unidas), Kofi Annan, en diciembre de 2003, junto con un grupo de Estados establecieron una Comisión Global sobre Migración Internacional, con el mandato de ofrecer el marco para la formulación de una respuesta coherente, comprensiva y global al fenómeno de la migración internacional. Se constituyó como un cuerpo independiente, integrado por 19 personas de diversas partes del mundo con una amplia experiencia internacional en cargos de alto nivel. La Comisión ha sido requerida para promover un debate en torno a la migración que integrara a los Estados y a otros actores, analizando los déficits en las políticas actuales sobre el tema, examinando los vínculos entre la migración y otros temas globales, y presentando recomendaciones al secretario general de la ONU, a los gobiernos y a otros actores» (<http://www.gcim.org/en/>, consultado en junio de 2010).

Aunque numerosos académicos coinciden en que es complicado ofrecer datos precisos debido a la deficiencia de los mecanismos de registro y control, se considera que actualmente la cantidad global de migrantes en el mundo representa en torno al 3 % de la población mundial, un conjunto equivalente a lo que podría ser el quinto país más poblado del planeta. A los 178,5 millones de migrantes del año 2000, se han sumado 35,5 millones en sólo diez años: la agencia de Naciones Unidas encargada de la demografía calcula unos 214 millones de migrantes en 2010 (ONU, 2009).² Para este mismo año se esperan 70 millones de migrantes en Europa, lo cual significaría un tercio del total mundial; 61 millones en Asia; 50 en Norteamérica, 19 en África, 7 en Latinoamérica-Caribe y 6 en Oceanía. El incremento porcentual durante los últimos diez años ha sido del 24 % en Norteamérica, 21 % en Europa, 20 % en Oceanía, 18 % en Asia, 16 % en Latinoamérica-Caribe y 13 % en África (*ibíd.*, 2009b).³ Esto significa que el contingente internacional de migrantes se está concentrando en las regiones más desarrolladas y, dentro de ellas, en sólo unos cuantos países: el 75 % del total de migrantes se localiza en el 12 % del total de Estados. En 2007 España ocupaba la primera posición del *ranking* de países europeos de mayor migración neta, alcanzando la cifra de 748,6 por 1.000, aunque si nos atenemos a la tasa que representa la población extranjera en el conjunto del país, España se posiciona como el sexto país de la Unión Europea con mayor porcentaje de población extranjera en 2007 (10,4 %) (Cea d'Ancona y Valles, 2009: 24).

El Informe de 2009 sobre la *Evolución del racismo y la xenofobia en España* ratifica estas conclusiones y señala que, debido a la crisis económica, nuestro país está constatando un significativo descenso del número de inmigrantes que cruzan nuestras fronteras, incluidos los irregulares (-22 %). La contratación en los países ha pasado de 15.709 a 901 en apenas un año. A la entrada en vigor del Decreto Ley de Retorno Voluntario de Inmigrantes Extracomunitarios de noviembre de 2008, se ha sumado la reforma de la Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, en términos que subrayan la vinculación de los flujos migratorios a las necesidades del mercado laboral —se dice que con vistas a favorecer la integración de los inmigrantes.⁴

La División de Población de Naciones Unidas considera que tal integración debería sustentarse en el conocimiento de la lengua del país de acogida, la posesión de un contrato de trabajo razonablemente bien remunerado, el disfrute de un estatus legal, la participación en la vida civil y política del país de acogida, y el acceso a los servicios sociales (GCIM, 2005: 45). Por su parte, el Observatorio del Racismo y la Xenofobia, vinculado al Ministerio español de Trabajo e Inmigración, entiende la integración ante todo como igualdad de derechos y obligaciones entre inmigrantes y autóctonos. En el terreno lingüístico aplaude las medidas legales de ayuda al aprendizaje del castellano y de las demás lenguas oficiales, la escolarización y el acceso al empleo. También apoya las acciones formativas que fomentan el conoci-

2. <http://esa.un.org/migration> (consultado en junio de 2010).

3. http://www.un.org/esa/population/publications/migration/UN_MigStock_2008.pdf (consultado en junio de 2010).

4. Aunque esa conclusión no concuerda con la restricción de la reagrupación familiar que propone la reforma y que el informe considera indicativa de la maduración del ciclo migratorio, como se explica a continuación (Cea d'Ancona y Valles, 2009: 25 y 26).

miento y respeto de los valores constitucionales. Además, considera que la maduración del ciclo migratorio se alcanza con la reagrupación familiar, el nacimiento de segundas generaciones, el desarrollo de economías y asociaciones étnicas, y el incremento de las nacionalizaciones. No obstante, reconoce la controversia que suscita la acaparación de ayudas públicas destinadas a los inmigrantes, la competencia laboral y las medidas de discriminación positiva que ponen en entredicho la prioridad de los nacionales (Cea d'Ancona y Valles, 2009: caps. 2 y 3).

A estas consideraciones habría que añadir la fluidez y provisionalidad de la propia noción de «migrante»: «Los migrantes internacionales son personas que se trasladan de un país a otro con la intención o posibilidad de quedarse durante un tiempo, a menudo un año o más. Desde la perspectiva de un país, los migrantes pueden entrar o salir. Aunque por *migrante* suele entenderse un extranjero, la migración afecta tanto a extranjeros como a ciudadanos» (ONU en Uranga, 2010: 4). La imprecisión relativa al tiempo de estancia en un país diferente del propio país de origen, la ambivalencia del sentido del flujo (entrada o salida) y el estatus de quien migra (que puede ser extranjero o ciudadano) son factores que problematizan la definición de la categoría y que explican la dificultad para distinguir las relaciones inter- (inter-nacionales, inter-comunitarias, inter-culturales...) de las relaciones intra- (intra-nacionales, intra-comunitarias, intra-culturales), como se explicó en el capítulo dedicado a la comunicación [...] cultural.

Si a todo ello sumamos la diversidad de causas de la migración, hallaremos dentro de ese espacio simbólico fenómenos tan diferentes como algunas modalidades contemporáneas de turismo, relocalizaciones debidas a exigencias de las corporaciones empresariales y los mercados laborales, desplazamientos debidos al interés por la educación y la cultura, a los conflictos bélicos, a las políticas opresivas, a las catástrofes ecológicas... Tal es la diversidad de las migraciones, que no basta esa designación para organizar la realidad social. La antigua Unión Soviética se ha visto obligada a desarrollar un particular vocabulario, distinguiendo los traslados que han llevado a cabo quienes en su momento sufrieron la deportación, quienes han tenido que modificar su lugar de residencia debido a un desastre medioambiental y quienes han sido devueltos a sus lugares de origen por razones de seguridad y supervivencia. No es lo mismo migrar de forma voluntaria que hacerlo forzosamente, aunque entre ambos extremos caben muchas situaciones intermedias —deseo de mejorar el nivel de vida, adquirir destrezas o gozar de oportunidades inalcanzables en el lugar de origen— es preciso valorar las necesidades concretas, las circunstancias y la presión que mueven a una persona a abandonar su país. El análisis y la gestión de los flujos migratorios debe tomar en consideración los factores concretos y específicos que influyen en cada uno de los casos, desde una perspectiva integral.

Al considerar el hecho migratorio también es preciso tomar en consideración que existe un elevado porcentaje de migrantes irregulares, respecto de los cuales no existen datos fiables ni siquiera en los países que disponen de desarrollados sistemas de control. Se calcula que en Estados Unidos, por ejemplo, hay más de 10 millones de inmigrantes indocumentados, lo cual supone aproximadamente un tercio del total. De ellos, unos 5 millones proceden de México, pues a pesar de los esfuerzos de la Administración por vigilar la frontera, cada año entran de modo ilegal en el territorio estadounidense alrededor de 500.000 mexicanos, de los cuales mueren unos 400 debido a las dificultades de la operación (GCIM, 2005: 33).

Como ha subrayado la Comisión Global de Naciones Unidas responsable de la Migración Internacional, este fenómeno alimenta una gran controversia porque afecta a los derechos y libertades fundamentales del ser humano, implica cuestiones relativas a la justicia social, a la equidad global y a la identidad nacional o etnocultural. Se trata, pues, de una realidad que no debería ser abordada al margen del contexto y de las dinámicas que la propician. En este sentido, se constata que la mayor parte de las problemáticas derivadas de la migración reflejan las crecientes tensiones entre el aparato jurídico-político de los Estados-nación, el carácter anónimo y transnacional de los mercados, la particular idiosincrasia de cada comunidad etnocultural, la descoordinación y falta de operatividad de las agencias internacionales, el contraste entre la visión y la gestión de los planos global, internacional, nacional y local; en definitiva, las dificultades inherentes al desarrollo y la gobernanza en un mundo parcialmente globalizado y a la vez fragmentado en Estados, comunidades e individuos que reivindican sus propios márgenes de autonomía.

Ahora bien, el proceso de globalización, a pesar de sus irregularidades y disfuncionalidades, conlleva nuevas oportunidades y retos. Favorece la difusión de información sobre las diversas regiones del planeta y sus condiciones de vida en el terreno socioeconómico, político, cultural. El progreso y abaratamiento de los transportes acelera los desplazamientos, tanto en un sentido como en el inverso, haciendo de la migración una transición más que un acontecimiento definitivo. La multiplicación de redes sociales —intensificada por las tecnologías de la comunicación— y la abundancia de flujos migratorios permite que quienes se desplazan a otros territorios encuentren comunidades de referencia que comparten un similar bagaje etnocultural o religioso y que facilitan la adaptación al nuevo escenario. De hecho, lo más frecuente es que las comunidades migrantes se organicen en grupos étnicos y se concentren en determinadas localidades y sectores laborales dentro de las sociedades de acogida.

No tiene sentido tratar el fenómeno migratorio de un modo homogéneo e indiferenciado, hay que considerar la diversidad no sólo del lugar de procedencia, sino del estatus legal de cada migrante, su nivel y ámbito de cualificación profesional, la duración de su proyecto migratorio, su carácter individual o comunitario, entre muchas otras variables. Quien se ha trasladado a otro país en busca de asilo o en calidad de refugiado presenta necesidades muy diferentes de las que tiene un estudiante, quien —a su vez— poco tiene en común con el trabajador extranjero que pretende reagrupar a su familia en el nuevo lugar de residencia. Las características sociológicas, económicas, políticas e incluso psicológicas de cada una de estas experiencias de migración exigen un tratamiento específico y diferenciado en cada caso. En Asia, por ejemplo, existe un elevado porcentaje de migraciones por razones de trabajo, que se gestionan facilitando habitualmente contratos temporales, a diferencia de lo que sucede en algunas áreas de los continentes americano y africano, donde existe comparativamente un mayor porcentaje de migración irregular. Países tradicionalmente acogedores de inmigrantes como Australia, Canadá, Nueva Zelanda o Estados Unidos, siguen aceptando extranjeros y les ofrecen la nacionalización o la residencia permanente con vistas a su integración. Esto no suele suceder en muchos lugares de Oriente Medio, donde sólo se admiten inmigrantes por determinados periodos temporales, sin ninguna expectativa de integración. En Europa, el principal reto actual es cómo gestionar adecuadamente la solicitud de asilo de personas que no poseen el estatuto de refugiados (GCIM, 2005: 8).

Un solo individuo puede participar simultánea o sucesivamente de diversas características tipológicas en su condición de migrante, ya que la migración es un fenómeno polimórfico y complejo, transitorio y procesual; no constituye un estado definitivo, ni una precisa marca distintiva. Todos somos, hemos sido o podemos ser de alguna manera migrantes; nuestros ascendientes han participado en procesos de migración; nuestros descendientes harán lo mismo; las culturas de las que nos consideramos deudores y las comunidades a las que nos ligan lazos de pertenencia son fruto de migraciones y fertilizaciones recíprocas, son «culturas migrantes» por la condición de sus miembros, por el tenor de su patrimonio y por su apertura comunicativa.

Cada vez existe más interés académico por investigar la llamada «lifestyle migration»,⁵ es decir, la migración que constituye un estilo de vida, una «cultura», sub-cultura (o contra-cultura) alimentada por quienes buscan en el extranjero una vida mejor, de más calidad o interés, más ajustada a los propios valores, preferencias, deseos. Con estas miras, algunos franceses se marchan a vivir a Marruecos, mientras los habitantes de las urbes británicas optan por la tranquilidad de la Francia rural, al tiempo que los estadounidenses se trasladan a México... Este fenómeno es mucho más fragmentario que la migración de carácter laboral, pues cada migrante posee un proyecto propio y distintivo, su trayectoria y su utopía, un conjunto de aspiraciones que cree no poder alcanzar en su lugar de origen; se trata, pues, de una realidad más individual que comunitaria. Sin embargo, algunos estudios sociológicos han descubierto rasgos comunes en quienes se desplazan buscando un nuevo estilo de vida: el rechazo a la Modernidad occidental, al hiperdesarrollo urbano, a la tecnocracia. Curiosamente, estas actitudes se alimentan de significativos contrastes, pues los mismos que abominan de las conquistas materiales del desarrollo, se sirven de ellas para realizar su proyecto emancipador: son ciudadanos que suelen gozar de un cierto bienestar material y de un cierto nivel cultural que les permite financiar sus viajes y apreciar el interés de las nuevas culturas. Se sienten notablemente desarraigados respecto de sus propias sociedades, han olvidado sus tradiciones y renegado de las costumbres de sus comunidades de origen, pero valoran enormemente las tradiciones y las costumbres de quienes les acogen. Se consideran progresistas, igualitarios y anti-consumistas, dicen preferir un modo de vida más simple, pero se benefician de su situación de poder tanto material como simbólico: su opción es posible gracias a su posicionamiento en la jerarquía social y a las propias desigualdades que marcan las regiones a las que se trasladan.⁶ En principio, no desean regresar al hogar, pero tampoco van a integrarse en las sociedades que les acogen, puesto que material, cultural y simbólicamente son ajenos a ellas. Viajan siempre que lo desean a encontrar a los suyos, a resolver asuntos familiares, a hacer negocios o a gestionar lo que concierne a sus intereses en sus lugares de origen: son migrantes en un doble sentido geo-identitario, migrantes «de ida y vuelta». En torno a ellos hoy están proliferando abundantes iniciativas de *marketing* que promueven un peculiar tipo de desarrollo en las áreas de

5. <http://www.lifestylemigration.net> (consultado en junio de 2010).

6. Comentario de Karen O'Reilly del 26-01-2010 en el blog de la revista *European Societies*, Routledge, en <http://myblogs.informa.com/europeansocieties/2010/01/25/the-context/> (consultado en junio de 2010).

destino y que se comercializan con el artificial marchamo de la «contra-cultura» anti-sistema.

En este sentido, el interrogante acerca de la condición de (in)migrante vuelve a cobrar sentido: ¿quién puede con derecho atribuir esa «identidad»? ¿Se trata —como apuntamos en otro capítulo— efectivamente de «identidad» o de una provisional «identificación» que realizan las autoridades políticas, los miembros de las sociedades de acogida o las mismas personas que se desplazan? ¿Se trata de un acontecimiento o más bien de un proceso que se define de una determinada manera en un cierto momento debido a factores provisionales, convenciones legales o prejuicios sociales? Porque en España los inmigrantes más acomodados no suelen recibir esa calificación: se denominan «extranjeros» pero no «inmigrantes». Un alto nivel de vida parece asociado no sólo a un alto nivel de movilidad que hace irrelevante cualquier determinación precisa del lugar de residencia, de trabajo e incluso de origen; sino que se halla ligado también a una mayor receptividad por parte de las sociedades de acogida. Esto se traduce en una mayor capacidad para la integración, aunque ésta no se produzca de modo efectivo debido a los mecanismos sociológicos que acentúan la distintividad, la separación elitista respecto de las clases populares y el alto grado de autonomía de los sujetos que gozan de esa posición. Los migrantes con mayor prestigio social y/o económico pueden trazar sus propios itinerarios geo-identitarios a través de procesos de identificación y des-identificación mucho más abiertos que los que caracterizan a los miembros de estratos socioeconómicos inferiores. En este sentido, el nomadismo más que una reivindicación posmoderna transgresora constituye un privilegio que conserva y reproduce la jerarquización social.

Capítulo XVIII

Diferencias desiguales

[Hay que aprender] cómo reconocer las *diferencias*, cómo corregir las *desigualdades* y cómo conectar las mayorías a las redes globalizadas. [...] Averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura.com [García Canclini, 2004: 14].

En el capítulo dedicado a las culturas populares, éstas se presentaron como el resultado de la desigual apropiación de los recursos simbólicos de una sociedad, es decir, de su capital cultural. Mediante tal descripción vinculamos el concepto de «diferencia» al concepto de «desigualdad» sin por ello considerarlos sinónimos, antes bien al contrario: diferencia y desigualdad son nociones *diferentes*; pero no por ello desvinculadas. La primera concierne al ámbito identitario y expresa la especificidad distintiva, el conjunto de particularismos que definen la singularidad de una determinada idiosincrasia comunitaria o personal. La segunda hace referencia a cánones compartidos; a oportunidades, derechos y libertades que deberían ser gozados por todos los miembros de una sociedad o de un grupo; a recursos y posibilidades que deberían estar a su alcance; a ideales, valores y metas políticas universales o universalizables.

Desde los años setenta del siglo XX el «derecho a la diferencia» ha sido públicamente proclamado como uno de los derechos fundamentales de los seres humanos. De ahí ha surgido un *diferencialismo* que genera efectos divergentes, incluso incompatibles entre sí. Unas veces implica la legitimación de quienes piensan o viven de *otra* manera; otras, su segregación. Ser diferente puede significar que se dispone de una riqueza propia que contribuye a cualificar el diálogo, pero también puede provocar incomunicación, ya que toda identidad es intransferible, inconmensurable y en último término intraducible. Además, el reconocimiento de la diferencia es habitualmente tergiversador: postula identidades definidas, idiosincrasias perfiladas; establece límites, demarcaciones y fronteras. Pero la realidad es más permeable y susceptible de cuestionamiento: las fronteras pueden ser transgredidas, impugnadas, modificadas; las identidades están sujetas a complejos procesos de identificación y des-identificación (Butler, 1993 y 2006). En este sentido, todo discurso sobre la diferencia, aun el mejor intencionado —aquel que destaca su valor y fomenta el pluralismo, abogando por las minorías discriminadas y desafiando a la cultura hegemónica—, resulta intrínsecamente contradictorio. No puede escapar de esa dialéctica que obsesionó a la primera Escuela de Frankfurt y luego a los pensadores posmodernos, hasta alcanzar tintes aporéticos con Jacques Derrida. Desde el horizonte abierto por estos pensadores afirmar la diferencia es de alguna manera negarla; o al menos, domeñarla, suavizarla y reducirla a una categoría susceptible de aprehensión, interpretación o gestión. La diferencia radical no puede ser repre-

sentada, ni siquiera nítidamente «identificada»: *difere* necesariamente en su manifestación. No sólo es incomprensible, sino inaprehensible; únicamente puede ser vislumbrada como hipótesis explicativa de los bloqueos, conflictos y otras manifestaciones entrópicas en las dinámicas de comunicación. La diferencia no es un ingrediente más de los encuentros comunicativos, su influencia permanece soterrada, en gran medida fuera de la conciencia: afecta al inconsciente. Es el fondo impensado que posibilita todo pensar y la condición imprescindible —pero a la vez inasible— de cualquier identidad: trátase de un sujeto, una comunidad, un pueblo o una cultura.

En Francia, durante la presidencia de Valéry Giscard d'Estaing, se realizaron significativos avances en las políticas sociales y el Secretariado de Estado fomentó una *nouvelle politique de l'immigration* con el fin de que la población inmigrante tomara conciencia de sus propias culturas a la vez que profundizaba en la cultura francesa.¹ La iniciativa trataba de promover simultáneamente una actitud de reciprocidad entre los franceses, a quienes se invitaba a conocer el patrimonio cultural de los foráneos. Comenzaron así a proliferar los debates sobre las culturas inmigrantes sin advertir que quienes migran no son culturas, sino personas que se consideran sus miembros: personas a quienes (¿arbitrariamente?) se atribuye la función de representantes de un determinado universo cultural, aunque a veces simplemente mantienen con él algún vínculo significativo. Por otra parte, el proyecto inducía a pensar que nadie puede escapar de sus propios orígenes y que éstos constituyen un patrimonio determinante de las identidades individuales y grupales. No se atendió a la especificidad del fenómeno migratorio, ni se advirtieron las diferencias entre el bagaje cultural de los inmigrantes y el de los miembros de sus comunidades de origen que no se habían desplazado, como si la ubicación territorial y la contextualización social no desempeñaran ningún papel. Las culturas foráneas fueron aisladas de la influencia de las estructuras y las relaciones sociales; fueron interpretadas de un modo reificante; se deslindaron artificialmente de las dinámicas y los sistemas que les daban vida; se fosilizaron y tergiversaron.

En nuestros días se habla demasiado de diversidad cultural. Sin embargo, las miradas que se dirigen hacia las culturas son ellas mismas diversas, incluso divergentes. Para los especialistas en mercadotecnia y en dirección de empresas, lo importante

1. Alocución pronunciada por Valéry Giscard d'Estaing con ocasión de la semana de diálogo entre franceses e inmigrantes en el Palacio del Elíseo el 21-XI-1979: «Cuando en mayo de 1974 fui elegido presidente de la República Francesa tomé la iniciativa, única en Europa, de crear una institución gubernamental específicamente dedicada a los problemas de los trabajadores inmigrantes. Mis dos preocupaciones fundamentales eran garantizar la igualdad de derechos para esos trabajadores y, al mismo tiempo, respetar la diferencia, es decir, la consideración de sus personalidades y culturas. [...] El respeto a la diferencia es la posibilidad de gozar de la igualdad de derechos preservando la propia identidad cultural, el propio modo de vivir, las propias tradiciones, en el marco de una sociedad pluralista como es la sociedad francesa. Igualdad no significa, pues, uniformidad. La Francia que se está gestando es la de la libertad de elección y la variedad multicolor de formas de vida [...]. Señoras y señores, nuestra reunión de esta tarde confirma el compromiso de Francia y mi compromiso personal de hacer efectiva la igualdad de derechos y de luchar contra toda forma de racismo, de eliminar todo tipo de discriminación y de ofrecer a todas las familias extranjeras que viven en Francia el máximo de seguridad compatible con la situación actual y de hacer aceptar y reconocer por todos el derecho legítimo a la identidad y a la diferencia cultural». Publicado en <http://www.vie-publique.fr/documents-vp/giscard261179.shtml> (consultado en julio de 2010).

es flexibilizar los negocios, adaptándolos a cada contexto, y articular convenientemente los planos global y local. Para quienes proclaman la extinción del Estado nacional, destaca la oportunidad de hacer valer un «esencialismo estratégico» (Spivak en Wolf, 2007)² que utiliza la diferencia como pretexto para reclamar intereses comunitarios, apostando en algunos casos por la igualdad y en otros por la desigualdad. La diferencia entre estos diversos modelos de *diferencialismo* pocas veces sale a la luz con sus contradicciones, aunque la envergadura del envite está fracturando a los movimientos de izquierdas, que unas veces reivindican la igualdad a pesar de las diferencias y otras reivindican las diferencias aun a costa de la igualdad.

El discurso sobre la diferencia hunde sus raíces en la Antropología; la concepción contemporánea de la igualdad suele nutrirse de otras ciencias sociales. La diferencia apunta a la singularidad de las identidades, la incomparabilidad de las cosmovisiones o la relatividad de las idiosincrasias de cada comunidad, insertas en un contexto histórico y territorial concreto, condicionadas por sus particulares trayectorias biográficas. Diferente es aquello que no admite valoración en función de un canon compartido; diferente significa único, irremplazable. El debate sobre la igualdad —de cariz sociológico, económico y politológico— concierne a todo aquello respecto de lo cual se han establecido exigencias de carácter universalista, relativas a las estructuras de propiedad y a las estructuras de clase, a la economía política y a la política económica: derecho a un igual acceso a los recursos, derecho a las mismas oportunidades, derecho a los bienes más básicos —sanidad, educación, vivienda...—, derecho a la libertad de expresión, de pensamiento, de religión; derecho a gozar de los propios derechos y a hacerlos valer. El diferencialismo suele plasmarse en propuestas de índole comunitarista; el igualitarismo es propio del liberalismo cuando se plantea en términos civiles, formales y procedimentales, o del socialismo cuando se plantea en términos sociales, materiales y económicos.

Pero hay hibridaciones: diferencias desiguales y desigualdades que nacen de las diferencias, igualdad a pesar de la diferencia y diferencia a pesar de la igualdad. Hay diferencias que son entre sí «diferentes», porque se conjugan con la igualdad o la desigualdad y generan fenómenos socio-antropológicos específicos: quien vino de un país económicamente menos desarrollado y posee escasos recursos es llamado «inmigrante»; quien procede de un país afín a la sociedad de acogida o posee un alto nivel adquisitivo es un «extranjero». La conciencia popular y el imaginario co-

2. Como la propia expresión indica, «el concepto de *esencialismo estratégico* se sirve estratégicamente del esencialismo para un interés político manifiesto [...]. Utiliza la idea de *esencia* reconociendo y a la vez criticando su propia índole esencialista, con vistas a establecer una identidad grupal como base de la lucha y el debate políticos. Este concepto procede de la obra de Gayatri Chakravorty Spivak y de su aportación al Grupo de Estudios Subalternos, de orientación marxista e historicista. El principal proyecto de tal grupo ha sido crear un contra-movimiento frente a las representaciones elitistas de la cultura sudasiática, sobre todo en relación con la historia de la India, que es reescrita desde la posición de los grupos subordinados o subalternos. Lo subalterno es lo oprimido, *lo otro* dentro de una sociedad. La acepción de Spivak se basa en la definición de Antonio Gramsci acerca de los grupos sociales subordinados o excluidos de las élites. Estos grupos ocupan un espacio diferencial y poseen un acceso nulo o muy limitado a la cultura de las élites. La finalidad del Grupo de Estudios Subalternos ha sido proporcionar a tales grupos un espacio propio para expresarse» (Wolf, 2007). Publicado en http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2010_chunk_g978140512433125_ss1-268 (consultado en julio de 2010).

lectivo *distinguen entre las diferencias* en función de una escala de igualdad. Por eso, a la hora de entender muchos conflictos intercomunitarios «la brecha entre poderosos y desasistidos, entre ricos y pobres, entre diferentes grupos políticos, clases, ocupaciones o nacionalidades, tiene más poder explicativo que las categorías culturales» (ONU, 2006: 3).³

Ante este panorama, la confrontación entre los planteamientos liberales y comunitaristas típica de la segunda mitad del siglo XX está hoy evolucionando hacia expresiones más complejas que tratan de articular las exigencias igualitaristas del liberalismo o del socialismo moderno con las reivindicaciones diferencialistas de la Posmodernidad. La Modernidad entendió la cultura, primordialmente, como cultura nacional y lo hizo en un sentido reductivo, desatendiendo los particularismos étnicos, lingüísticos, regionales o comunitarios. No atendió a la diversidad intrínseca de cada sociedad nacional, y dentro de ella de cada grupo: negó espacio al disenso y la contestación, a la heterogeneidad constitutiva de cualquier identidad cultural. Además, olvidó que la trayectoria de cualquier comunidad nacional o etnocultural está marcada por estrategias de poder, por intereses arbitrarios. La Posmodernidad ha cambiado esta interpretación y denuncia el principio de neutralidad etnocultural del Estado liberal como una falacia que de hecho ha favorecido a determinados grupos etno-lingüísticos en detrimento de otros y que socava la legitimidad de sus instituciones, separando el plano sistémico del plano de la vida social. Las democracias liberales han desarrollado proyectos muy concretos de construcción nacional con vistas a la integración de todos los ciudadanos en una *cultura societal* común⁴ materializada en una lengua compartida, en una determinada política educativa, en un cierto modelo de Administración y en otras convenciones sociales que de hecho han limitado el pluralismo. Y sin embargo, las teorías clásicas sobre el liberalismo apenas han reflexionado sobre la diversidad de intereses relacionados con la lengua, la educación o la administración de las pertenencias culturales. Ni siquiera han profundizado en su influencia sobre el ejercicio de la libertad individual y sobre la justicia social.

Hoy se está tomando conciencia de estos fenómenos y muchos países avanzados tratan de convertirse en «culturalistas liberales»: «El culturalismo liberal sostiene que los Estados liberal-democráticos no sólo deberían hacer respetar el conjunto de derechos políticos y civiles de ciudadanía que amparan todas las democracias liberales; sino que también deben adoptar derechos específicos de grupo, o políticas dirigidas a reconocer y acomodar las diferentes identidades y necesidades de

3. De aquí las políticas de cooperación al desarrollo entre los Estados o de discriminación positiva dentro de un mismo país, que tratan de equilibrar el desnivel entre quienes —debido a sus *diferentes* bagajes— no han gozado de *iguales* recursos y oportunidades.

4. «En realidad, el uso que hago del término *cultura societal* entra en conflicto con el modo en que se utiliza el término *cultura* en la mayoría de las disciplinas académicas, ya que éstas lo definen en un sentido etnográfico muy fuerte y lo emplean para referirse al hecho de compartir costumbres populares, hábitos y rituales específicos. Los ciudadanos de un Estado liberal moderno no comparten una cultura común en este sentido etnográfico fuerte —de hecho, la falta de una cultura etnográfica común consolidada es parte de la propia definición de sociedad liberal. Sin embargo, es igualmente esencial para las modernas formas de gobierno liberal que los ciudadanos compartan una cultura común en un sentido muy diferente, y menos fuerte, que se centra en la existencia de una lengua y unas instituciones societales comunes» (Kymlicka, 2003: 40).

los grupos etnoculturales. (...Pues hoy) la abrumadora mayoría de los debates sobre los derechos de las minorías no son debates entre una mayoría liberal y las minorías comunitaristas, sino debates entre liberales acerca del significado del liberalismo. Son debates entre individuos y grupos que aceptan el consenso liberal democrático básico, pero que están en desacuerdo respecto de la interpretación de esos principios en las sociedades multiétnicas. En particular, disienten en cuanto al adecuado papel de la lengua, la nacionalidad y las identidades étnicas en el seno de las sociedades y las instituciones liberal-democráticas», y se preguntan cómo conjugar las reivindicaciones de los grupos etnoculturales minoritarios con los principios de la democracia liberal (Kymlicka, 2003: 63 y 34).

En el ámbito identitario es preciso tratar de modo específico cada tipo de reivindicación; fundamentalmente, hay que distinguir las exigencias de los grupos nacionalistas y las que corresponden a los inmigrantes. El diferencialismo que sustenta el nacionalismo periférico puede legitimarse a través de vías análogas a las que utiliza el Estado-nación, y reclamar el derecho a construirse política y culturalmente dentro de ciertos límites. Sin embargo, a los inmigrantes debe aplicárseles otras fórmulas, pues no sería ni deseable ni factible que cada grupo foráneo llevara a cabo su propio proyecto de construcción nacionalista. La población inmigrante ha de integrarse y acomodarse en la cultura societal del país de acogida, ya que habitualmente vive en él «voluntariamente» y carece de medios para su autogobierno. Ahora bien, también la sociedad de acogida debe acomodarse a los recién llegados y facilitarles la integración, tratando de minimizar sus costes y de corregir las desigualdades que obstaculizan la cohesión social a través de políticas específicas, aunque ello ponga parcialmente entre entredicho la neutralidad del Estado.

El culturalismo liberal no trata de dismantelar las instituciones de autogobierno de los diversos grupos nacionales dentro de un mismo Estado o en diversos Estados; ofrece reconocimiento público de la legitimidad de las minorías nacionales democráticas y les abre un espacio público compartido. Sin embargo, establece restricciones a las políticas identitarias y diferencialistas en aras de la igualdad de derechos fundamentales. Enseña que no se puede imponer de manera coercitiva una identidad a aquellos que no la comparten; exige la apertura del espacio público a la pluralidad de expresiones identitarias que integran una sociedad; propone definiciones amplias de las comunidades nacionales, que no deben requerir a sus miembros la pertenencia a una determinada raza, etnia o confesión religiosa, sino requisitos más básicos como el uso de una lengua común y la participación en instituciones públicas compartidas. Los derechos identitarios son coherentes con el culturalismo liberal sólo si protegen la libertad de los individuos en el seno de sus correspondientes comunidades y promueven relaciones de igualdad (no de dominación) entre ellas. Esto supone vetar los proyectos que no respetan los derechos humanos y de ciudadanía, como la limpieza étnica o la negación de aquellas construcciones identitarias que difieren de la propia. Aunque los críticos han argumentado que adjudicar derechos sobre la base de la pertenencia a un grupo es algo arbitrario y discriminatorio, que da lugar a ciudadanos de primera y segunda clase, lo cierto es que las instituciones estatales nunca han sido realmente neutrales, sino que favorecen los intereses y la identidad del grupo hegemónico o simplemente mayoritario, generando lastres, barreras, estigmas y exclusión a los grupos sometidos o minoritarios. Consiguientemente, muchos derechos de las minorías no deberían considerarse formas de discriminación o privile-

gios injustos, sino compensaciones por la falta de equidad y las desventajas asimétricas que han marcado su historia.

Allí donde se aceptan estas premisas, el debate se está focalizando sobre las políticas específicas del reconocimiento de la diferencia y del fomento de la igualdad en las sociedades multiculturales; es decir, sobre la distribución de los beneficios y las cargas, los derechos y las obligaciones que derivan de la convivencia de diversos grupos etnoculturales dentro de un espacio público compartido. Como pregunta Glazer en su célebre obra *Hoy todos somos multiculturalistas* (1997): ¿qué tipo de multiculturalismo debemos adoptar? ¿Existen individuos o subgrupos no contemplados en una determinada medida política? ¿Cuáles son las desventajas concretas de una minoría en una particular estructura institucional? ¿Hay alternativas para remediarlas de un modo más efectivo y menos costoso? Lo que más preocupa es que las políticas de discriminación positiva no beneficien realmente a quienes lo necesitan, que un grupo soporte una parte desproporcionada de sus costes o que se estén dejando de lado alternativas más eficaces y eficientes.

Éste es el tipo de interrogantes que caracteriza la discusión actual en España sobre la reforma de los estatutos de las Comunidades Autónomas, entre los cuales el catalán ofrece rasgos especialmente interesantes debido a la pluralidad de sus ingredientes constitutivos, a la conjunción de un diferencialismo que promueve la desigualdad con un igualitarismo parcial, a la indefinición de algunas de sus propuestas junto a la excesiva concreción de otras, y a su problemática relación con la Constitución Española, con los poderes del Estado y con las demás regiones españolas.

En los debates previos a la propuesta de reforma del *Estatut* que ha de derogar la Ley Orgánica 4/1979, de 18 de diciembre —que rige el Estatuto actual—, el presidente del Gobierno de España, José Luis Rodríguez Zapatero, aseguró que respetaría lo que aprobara el Parlamento de Cataluña si se cumplían las condiciones de constitucionalidad y si existía un amplio consenso al respecto. Sin embargo, el Consejo Consultivo de la *Generalitat* en su Dictamen 269, de 3 de septiembre de 2005, determinó que 19 artículos del borrador vulneraban la Constitución Española y otros 39 eran de dudosa legalidad. En octubre de 2005 la *Generalitat* hizo público un documento sobre los «Elementos y argumentos jurídicos de fundamentación de la propuesta», alegando que el proceso de reforma estatutaria pretende un escrupuloso respeto a la Constitución.⁵ Además, decía no cuestionar la unidad de España, ni establecer mecanismos para que Cataluña se separe del Estado español. Sus objetivos declarados se limitan a la «adecuación» de algunos «aspectos simbólicos e identitarios», la «reorganización interna del reparto del poder político», la «mejora de la financiación» y el «refuerzo de los mecanismos de cooperación, colaboración y participación de la *Generalitat* en el Estado, en relación con otras comunidades autónomas y en la Unión Europea».⁶

En el mismo periodo el Partido Socialista (PSOE) emitió un informe asegurando que —desde una perspectiva sustantiva— el nuevo Estatuto no comporta confrontación directa y manifiesta con los principios constitucionales, ni puede calificarse como una reforma encubierta de la Constitución. Partiendo de la interpretación contraria, el Partido Popular (PP) presentó un recurso de inconstitucionalidad el 31

5. www.gencat.net/nouestatut (consultado en junio de 2010).

6. <http://www.iceta.org/argutia.pdf> (p. 4 del documento; consultado en junio de 2010).

de julio de 2006. En él impugnaba diversos apartados de un total de 114 artículos, nueve disposiciones adicionales y dos finales, arguyendo que se quiebran los principios de libertad e igualdad entre los españoles establecidos por la Carta Magna. El 19 de septiembre de 2006, el Defensor del Pueblo —Enrique Múgica— presentó un recurso contra 112 artículos y cuatro disposiciones adicionales, refiriéndose a siete aspectos: derechos y deberes, lengua, competencias, justicia, Sindic de Greuges, relaciones bilaterales con el Estado y derechos históricos/carácter nacional.⁷ Posteriormente, varias comunidades —Murcia, La Rioja, la Comunidad Valenciana, Aragón y las Islas Baleares— se rebelaron contra el *Estatut*, al considerar que vulnera sus derechos y fomenta la desigualdad entre las diversas regiones españolas.⁸ Sin embargo, y a pesar de la avalancha de recursos, quien en 2006 era presidente de la *Generalitat* —Pasqual Maragall— decidió anteponer el valor del consenso entre los partidos catalanes a las exigencias de constitucionalidad y siguió adelante. El documento fue aprobado por el Parlamento Catalán el 30 de septiembre de 2006, convirtiéndose en la Ley Orgánica 6/2006 de 19 de julio.⁹

Desde entonces ha surgido una gran controversia a nivel de Estado en torno a la definición de Cataluña como nación, la equiparación del catalán y el castellano en esa Comunidad Autónoma, la creación del Consejo de Justicia de Cataluña, el nuevo sistema de financiación y el blindaje de competencias de la *Generalitat*. Ésta ha argumentado que el término «nación» es polisémico y admite una acepción tanto cultural, como política y jurídica, de tal modo que si no se vincula a la soberanía no contradice el artículo 2 de la Constitución —en consonancia con lo indicado por el Consejo Consultivo. La *Generalitat* sostiene que el preámbulo de la Constitución española, al reconocer la diversidad de culturas, tradiciones, lenguas e instituciones en el seno de la nación española, proclama su carácter plurinacional y permite que cada comunidad se autodenomine del modo más adecuado a su propia identidad histórica.

En las antipodas de estas consideraciones, la Fundación FAES, vinculada al Partido Popular, ha publicado un informe sobre «Las consecuencias económicas del Estatuto de Cataluña» (2007) que comienza cuestionando la constitucionalidad del proyecto debido al carácter soberanista, organicista, impositivo y escasamente liberal del nacionalismo que lo inspira. El PP juzga que la iniciativa apuesta de modo simultáneo e incongruente por la diferencia y por una particular interpretación de la igualdad, que es compatible con el fomento de la desigualdad con el resto de regiones. El nacionalismo cultural catalán se expresa como nacionalismo político y entiende la cultura como fundamento de una demanda de reconocimiento y recursos (Yúdice, 2002: 77), aun a costa de los intereses de otras comunidades. Así, por ejemplo, el párrafo 1 del artículo 45 del nuevo *Estatut* señala que «los poderes públicos deben adoptar las medidas necesarias para promover el progreso económico y el progreso social de Cataluña y de sus ciudadanos, basadas en los principios de la

7. <http://www.abc.es/20100408/nacional-nacional/siete-recursos-contr-estatuto-201004082057.html> (consultado en junio de 2010).

8. Se da la particularidad de que el propio estatuto valenciano ha sido recurrido por Aragón y Castilla la Mancha, que le reprochan la atribución de ilegítimas competencias en la gestión de los recursos hídricos —precisamente lo mismo que la Comunidad Valenciana reprocha a Cataluña. (Cf. <http://www.tribunaldelderecho.com/doc/TD21-4.pdf>, consultado en junio de 2010.)

9. <http://www.parlament.cat/web/documentacio/estatut/text-aprovat> (consultado en junio de 2010).

solidaridad, la cohesión, el desarrollo sostenible y la igualdad de oportunidades». Pero al no hablar de la libertad de mercado ni del respeto a la propiedad, se abren resquicios a la disparidad con el resto de España. Además, el PP considera que, al imponer el uso de la lengua catalana, el Estatuto obstaculiza la libre circulación de personas, capitales y actividades económicas en el territorio español, lo cual supone erosionar la unidad de mercado. Tampoco favorecen esa unidad los párrafos 1, 2 y 3 del artículo 95 sobre el Tribunal Superior de Justicia de Cataluña, donde supuestamente han de agotarse las «sucesivas instancias de procesos judiciales iniciados en Cataluña», en los «órdenes jurisdiccionales civil, penal, contencioso-administrativo, social y mercantil». A ello hay que añadir la ilegítima absorción de competencias por parte de la *Generalitat* en agricultura y ganadería (art. 116), recursos hídricos (art. 117), pesca (art. 119) y energía (art. 133), entre otros.

El nuevo *Estatut* propone recaudar todos los impuestos soportados en Cataluña a través de una Agencia Tributaria que colabore con la estatal, y posteriormente hacer dos aportaciones al Estado: una para financiar sus servicios y una segunda para la solidaridad interterritorial, aunque no concreta porcentajes ni define el mecanismo, que queda a merced de la negociación política. El Consejero catalán de Economía, Antoni Castells, ha reiterado que la fórmula es «técnicamente generalizable y económicamente sostenible»,¹⁰ pero Ángel de la Fuente, del Instituto de Análisis Económico del CSIC, considera que «Cataluña quiere pagar menos y equiparar los resultados a los de los territorios forales. La generalización es factible, pero muy negativa: en el caso límite, Extremadura tendría tres veces menos financiación por habitante que Madrid» (*ibíd.*). Por su parte, la FAES juzga un error interesado pretender una balanza fiscal sin considerar la balanza comercial, financiera, de inversiones, de recursos humanos...; es decir, todos los aspectos de las relaciones económicas entre la Comunidad Catalana y el resto de España, tanto en la actualidad como en el pasado. Para el Partido Popular, una correcta evaluación exigiría tomar en cuenta todo lo que ha hecho posible que Cataluña alcance el desarrollo de que hoy goza: políticas nacionales de fomento del crecimiento, flujos de mano de obra migrante desde otras regiones españolas, incentivos fiscales, iniciativas de inversión del Estado central, etc.¹¹ Sin embargo, el argumento catalanista insiste en que «el esfuerzo fiscal de Cataluña en términos de IRPF supera en más del 20 % la media estatal, mientras que los recursos per cápita que recibe la comunidad no llegan a la media. Y lo normal es que Cataluña quiera elevar esa cifra».¹²

Al margen de los términos en que finalmente se resuelva la controversia, con la mediación del Tribunal Constitucional del Estado español, resulta significativo que la reforma del *Estatut* apueste simultáneamente por una diferencia auto-contradictoria y una desigualdad parcial. Su diferencialismo se auto-contradice porque sub-

10. <http://www.elpais.es/articulo/elpepiesp/20051015elpe...no%20de%20la%20financiaci%F3n%20auton%F3mica?> (consultado en junio de 2010).

11. El *Estatut* sólo reconoce esta dinámica de modo indirecto, genérico y parcial al inicio de su *Preámbulo*, cuando afirma: «Cataluña ha ido construyéndose a lo largo del tiempo con las aportaciones de energías de muchas generaciones, de muchas tradiciones y culturas, que han encontrado en ella una tierra de acogida». Cfr. <http://www.gencat.cat/generalitat/cas/estatut/index.htm> (consultado en junio de 2010).

12. <http://www.elpais.es/articulo/elpepiesp/20051015elpe...no%20de%20la%20financiaci%F3n%20auton%F3mica?> (consultado en junio de 2010).

raya el contraste entre Cataluña y el resto de España, sin prestar la misma atención a las diferencias constitutivas de la propia sociedad catalana. Su apuesta por la desigualdad es parcial porque al tiempo que reclama mayores márgenes de autogestión con vistas al beneficio de su propia Comunidad Autónoma, mantiene algunos tintes igualitaristas típicos de la izquierda tradicional dentro de su circunscripción geopolítica en lo que concierne a algunas políticas sociales (art. 24), los derechos de las mujeres (art. 19), los menores (art. 17), los mayores (art. 18), el derecho a la vivienda (art. 26) y la protección del medioambiente (art. 27).

En definitiva, la lucha catalanista por subrayar la diferencia entre Cataluña y el resto de España no subraya simultáneamente y en la misma medida las diferencias en el seno de la propia Comunidad. Por otra parte, la apuesta por la igualdad en algunos aspectos socioeconómicos dentro del territorio catalán contrasta con la aceptación de una parcial desigualdad con las demás regiones españolas.

Capítulo XIX

Universalismos particularistas y viceversa

[El saber que se autodenomina *docto*] reivindica el monopolio del *punto de vista total sobre el todo* y se afirma capaz de trascender los puntos de vista parciales y particulares de los grupos [Bourdieu, 1991: 52].

Las guerras nacen en el espíritu de los hombres». La clave de las relaciones pacíficas es la defensa de «la solidaridad intelectual y moral de la humanidad» [UNESCO, 2000/2004: 5].

Los capítulos precedentes han puesto de relieve las dificultades para garantizar la expresión y el desarrollo de la diversidad cultural en un momento donde los poderes discursivos están siendo controlados por las industrias culturales y por las élites, donde se reafirman estratégicamente muchos esencialismos culturales que contrastan con la dificultad para trazar legítimamente las fronteras de las identidades y de las diferencias. Lo que se presenta como universal no es más que la expresión de visiones e intereses particulares: nuestros universalismos son particularistas. La alternativa parece que es la fragmentación, la prevalencia de lo comunitario y la disgregación del mapa social. Sin embargo, ¿queda algún resquicio para que los particularismos sean universalistas de un modo justificable?

Las dos citas que encabezan ilustran una oposición fundamental que reproducen de diversas maneras las teorías contemporáneas sobre liberalismo, multiculturalismo, comunitarismo, democracia y ciudadanía. Por una parte, crece la sospecha acerca de las proclamas universalistas que afirman «trascender los puntos de vista parciales y particulares de los grupos» —según la anterior cita de Bourdieu. Hoy es habitual denunciar esta postura como presunción etnocentrista carente de fundamento —tautológica, incluso, dado que se afirma a sí misma en un círculo argumental recursivo: lo universal dice comprender y superar la parcialidad de las perspectivas particulares, se postula como condición de posibilidad de tales perspectivas aunque sólo pueda ser verificada desde ellas; es decir: parcialmente y en función de contextos particulares. Lo cual significa que todo universalismo es particularista en sus manifestaciones históricas y en sus concreciones políticas. Sin embargo, también es cierto que «la solidaridad intelectual y moral de la humanidad» —a que alude la cita de la UNESCO— no sólo resulta imprescindible para garantizar la convivencia pacífica desde el reconocimiento de una unidad igualitaria entre todas las comunidades etnoculturales, sino para posibilitar su diversidad. Pues sin universalismo no cabe ninguna pluralidad reconocible de particularismos: tal pluralidad sería inaprehensible, debido al carácter inconmensurable de las posiciones que la integran; cada una de ellas permanecería ciega a las demás y las negaría directa o indirectamente.

Este juego dialéctico de posiciones contrarias pero a la vez complementarias enfrenta universalismo y particularismos, reconociendo a un tiempo la particulari-

dad de cualquier expresión universalista y la necesidad del universalismo para afirmar la diversidad particularista. En tal palestra se definen hoy la mayoría de planteamientos sobre filosofía política de la diversidad. Muestra de ello es un artículo de Michael Bacon (2003) que compara la Filosofía Social —aparentemente antagónica— de Brian Barry y de Richard Rorty para concluir que tal antagonismo es una ilusión: se disuelve con sólo cotejar las sutiles ambigüedades de tales autores, que permiten establecer entre ellos conexiones hasta ahora insospechadas.

En su amplia trayectoria académica, Barry ha sostenido una firme posición universalista, que identifica con la esencia misma del liberalismo (Barry, 1995a, 2001). Rorty, en cambio, piensa que el liberalismo se apoya sobre presupuestos particularistas (Rorty, 1989). El universalismo de Barry se halla intrínsecamente ligado al igualitarismo: todos los ciudadanos y los grupos etnoculturales de un Estado deberían someterse a normas comunes; todos los pueblos deberían valorar positivamente el paradigma liberal. Curiosamente, el anti-universalismo de Rorty no implica el rechazo de estas tesis, sino una visión de la ética política contraria al incondicionalismo universalista de Kant: para él no existe una racionalidad, ni mucho menos una naturaleza común a todos los hombres, a partir de las cuales haya que postular la necesidad de un conjunto de exigencias universales. Aquello que llamamos racionalidad no es más que la regularidad contingente de ciertas pautas de comportamiento, en el seno de comunidades de vida carentes de esencia y sustantividad. Ahora bien, da la «casualidad» de que no juzgamos igualmente racional cualquier tipo de pauta colectiva; habitualmente el canon rector es el establecido por *nuestra* propia comunidad de pertenencia; es decir, en nuestro caso por Occidente. Por eso, todo presunto universalismo debe ser desenmascarado como etnocentrista.

Frente a Rorty, Brian Barry apela a estándares racionales no sólo de alcance intercultural sino explícitamente universal; formula exigencias de inteligibilidad y consistencia respecto de los parámetros que rigen el tratamiento político de cada grupo sociocultural en cada situación concreta. Ahora bien, Barry coincide con su adversario al reconocer que en ningún contexto político existen razones neutrales o compartidas por la totalidad de los ciudadanos. Los Estados que tratan de justificar sus políticas por referencia a un consenso de ese tipo, o bien mantienen una ficción útil, o están sentando las bases de su propia deslegitimación, pues es imposible alcanzar fácticamente tal meta. La actualización de cualquier estándar racional acontece únicamente en contextos limitados y en coyunturas contingentes. Las leyes y las instituciones que encarnan los valores del universalismo liberal *no* son ellas mismas universales; su influencia se circunscribe a las comunidades que los aprueban y establecen; su contenido es una expresión entre otras posibles de ese conjunto de valores; su formulación se revela siempre susceptible de crítica, corrección y contestación. Esto significa que ningún criterio de racionalidad basta para determinar el contenido sustantivo de una opción y viceversa: ninguna manifestación concreta de racionalidad está exenta de contenido sustantivo; no cabe discernir los criterios que hacen «razonables» un orden social, una costumbre o un modelo de conducta sin apelar a objetos, ideas o ideales culturalmente configurados, lo cual implica un inevitable sesgo particularista.

Sorprendentemente, estas conclusiones coinciden en buena medida con las que alcanza Rorty, aunque partan de premisas distintas: «Creo que —si se quiere hacer algo que merezca la pena— es preciso introducir un cierto provincialismo en

los propios universales» (Rorty, 2000: 23). Ambos autores rechazan el proyecto neo-ilustrado de búsqueda de universales culturales. Además, son conscientes de la imposibilidad de poner entre paréntesis la realidad concreta, con sus accidentes y particularidades, a la hora de definir un horizonte axiológico universalista con carácter imperativo. Pero saben que es igualmente imposible afirmar la imposibilidad del solapamiento, la conmensurabilidad o la convergencia entre los diversos particularismos sin caer en una petición de principio: ¿Cómo demostrar que las distintas comunidades culturales *no* poseen ningún rasgo común, no coinciden en ningún conjunto de valores, en ningún núcleo de sentido, cuando se considera imposible trascender los límites de la propia comunidad de pertenencia y acceder a otras perspectivas? Negar la posibilidad de coincidencias interculturales significa paradójicamente negar la posibilidad de demostrar esa misma hipótesis. Si la comunicación entre los particularismos no fuera un fenómeno verificable, tampoco sería un fenómeno falsable —por emplear la conocida terminología de Karl Popper—, no cabría constatar ni su verdad ni su falsedad.

Rorty y Barry están de acuerdo en la conveniencia de exportar ciertas contribuciones del liberalismo y denunciar los abusos que se cometen en las sociedades pre- o anti-liberales, no de forma abstracta o genérica, sino concreta y contundente —como hacen tantas organizaciones sociales que defienden los derechos humanos. Para el autor de *Contingencia, ironía y solidaridad* (Rorty, 1989), el hecho de que muchas de esas organizaciones sean occidentales no resta valor a su empeño. Que en su trabajo procuren difundir —e incluso universalizar— una serie de principios descubiertos en Occidente, no impugna su legitimidad. La validez de la ética occidental no sufre menoscabo por el reconocimiento del carácter cultural particular de sus raíces y de las circunstancias sociales, políticas e históricas que propiciaron su formulación.

La argumentación de Rorty se pretende pragmática: en las diferentes sociedades y culturas no impera tanto *la razón* cuanto *una «razonabilidad»*; es decir, en cada caso una determinada versión particular de esa artificial hipóstasis neo-ilustrada. Lo fundamental en cualquier posición interpretante son sus consecuencias prácticas, sus efectos en la modelación de la realidad social. Contra lo que pudiera pensarse, Brian Barry también incorpora una perspectiva pragmática cuando esgrime argumentos a favor del liberalismo, basándose en su carácter deseable. Para Barry, el liberalismo se auto-legitima precisamente porque no se impone como un modelo exclusivista de organización y de conducta, sino porque posibilita la elección de diversos modelos, aquellos que en cada coyuntura se consideren oportunos para satisfacer las necesidades o los intereses pertinentes. La universalidad del liberalismo es paradójica, pues consiste en la posibilidad que ofrece a cualquier particular (sociedades, grupos, individuos...) de optar por cualquier conjunto concreto de bienes, en función de sus necesidades y preferencias distintivas. De esta manera se hace evidente que la superioridad moral del universalismo no implica contraposición, sino integración y complementación de los particularismos que lo actualizan. El interlocutor de Richard Rorty afirma que si el liberalismo no pudiera proclamarse éticamente superior por aquello que defiende, podría hacerlo por su dimensión formal y procedimental: por el hecho de que en su marco caben muy numerosos y diversos planteamientos, caben *otras* alternativas, cabe la crítica y la autocrítica.

Una sociedad liberal es aquella que admite en su seno la pluralidad cultural, ética, simbólica, cognitiva... para que sus miembros alcancen una plena expresión

y autorrealización.¹ Al dibujar un conjunto de posiciones interrelacionadas sin decantarse por ninguna de ellas, el sistema liberal no sólo permite que cada sujeto defina sin coacciones su ubicación intra-sistémica, sino que pueda hacerlo mediante un conjunto plural de referencias en un contexto de libre circulación, igualdad de oportunidades, derecho a la información y libertad de expresión.

De estas reflexiones cabe colegir que las posiciones universalistas pueden legitimarse de un modo paradójico; esto es, en la medida en que sean capaces de representar el mapa que las contiene, ofreciendo herramientas para reconocer y cuestionar su propio emplazamiento: su localización histórica, social y cultural; las coordenadas que simultáneamente lo posibilitan y condicionan, constituyéndolo y delimitándolo. El alcance universal de una contribución social y cultural no procede de su descontextualización, de su desarraigo respecto de la historia, de su abstracción respecto de las instituciones concretas que lo han incorporado y plasmado. Procede más bien de su índole auto-reflexiva, de su capacidad de auto-distanciamiento: al saberse limitado, es capaz de trascender parcialmente esa limitación; puede relativizar el valor de sus postulados concretos y apuntar así hacia un horizonte no relativo, aunque tampoco conquistado, pues el concepto de horizonte significa una frontera que no se puede rebasar, aunque sí puede ser percibida y redefinida.

Todas estas consideraciones pueden resultar excesivamente abstractas si no se aplican a la realidad social. El análisis del documental *Promises*² que presentamos a continuación, acerca de la vida y las opiniones de un conjunto de niños palestinos e israelíes en torno a Jerusalén, puede contribuir notablemente a esclarecer las ideas bosquejadas en este capítulo. Además, puede demostrar que no se trata sólo de ideas, sino de realidades actualizadas en la praxis socio-comunicativa que define a los miembros de comunidades etnoculturales no sólo diferentes, sino enfrentadas.

El documental arranca con las imágenes de un neumático ardiendo, representación icónica y metonímica de la situación de violencia que afecta a los protagonistas. El escenario ofrece, sin embargo, el contrapunto de los rascacielos y los centros comerciales salpicados de marcas multinacionales como Burger King que revelan pautas de consumo masivo de corte occidental, alimentadas por un controvertido desarrollo económico y tecnológico. Éste se circunscribe a determinadas áreas político-territoriales y su fruición se reserva a ciertos sectores de la población, principalmente israelí. Los protagonistas del reportaje son niños, víctimas pasivas de un conflicto que sufren en sus carnes, pero que no pueden contribuir a resolver porque se les niega toda posibilidad de participación. Los realizadores se rebelan frente a la supuesta inutilidad de esas aportaciones, demasiado ingenuas para ser tomadas en cuenta por el mundo «adulto» y, sin embargo, sorprendentemente lúcidas —e incluso constructivas—, según la narrativa de este audiovisual. Se trata de personas o personajes escogidos para representar cada una de las posiciones del sistema social, político y cultural donde se desarrolla el conflicto. Más concretamente, ilustran la diversidad étnica, religiosa e ideológica del mapa en que se ubican.

1. Precisamente así argumenta Naciones Unidas en su Informe Anual sobre Desarrollo Humano de 2004, bajo el lema: «La libertad cultural en el diverso mundo de hoy» (PNUD, 2004).

2. Realizado por J. Shapiro, B.Z. Goldberg y C. Bolado en 2001 (cf. <http://www.promisesproject.org/>, consultado en septiembre de 2010).

Los gemelos Yarko y Daniel encarnan el laicismo de un sector judío medianamente acomodado, cuyos mayores padecieron la brutalidad del Holocausto y ahora se enfrentan a otro tipo de violencia que no saben cómo atajar. Mahmoud representa un evidente contrapunto a las figuras de los gemelos debido a su islamismo militante y su fuerte arraigo comunitario; habita en Jerusalén Este. Shlomo es un judío ultraortodoxo, que se prepara para ser rabino y habita en el casco antiguo de la ciudad, donde se encuentran lugares sagrados para las tres religiones monoteístas. Sanabel, palestina, vive en Deishe, un campo de refugiados en Cisjordania, con su familia —exceptuando a su padre, que está encarcelado bajo sospecha de colaboración con Hamas. Moishe es israelí y vive con su hermana y el resto de su familia en el campo de Beit El, también en Cisjordania, a 20 minutos de Jerusalén. Faraj, «niño de las piedras», comparte con los gemelos israelíes una gran afición al deporte.

Todos estos muchachitos viven muy cerca unos de otros, pero en «mundos» simbólicos, cognitivos, experienciales y existenciales muy distantes. Las fronteras y las amenazas contra la seguridad les dificultan conocer el entorno donde habitan sus compañeros, no sólo los que pertenecen al bando enemigo, sino los de su propia etnia. Quizá por eso manifiestan tal arraigo a su comunidad de pertenencia; de hecho el documental se desarrolla en la cotidianidad de sus diferentes contextos familiares. De este modo se resaltan nítidamente sus mutuas afinidades y contrastes. No existe entre ellos un paralelismo sólo binómico, sino diversificado. Así, por ejemplo, Mahmoud y Shlomo, por una parte, y Sanabel y Moishe, por otra, contrastan y coinciden en su emplazamiento: el centro y los alrededores de Jerusalén, respectivamente; un campo de refugiados (Sanabel) y un campo de colonos (Moishe). Los gemelos y Faraj comparten el interés por el deporte —boleivol y atletismo. También comparten un enfoque laicista de la situación, pues Faraj es musulmán pero no se manifiesta practicante y esgrime argumentos racionales para reivindicar sus derechos: muestra los títulos de propiedad de las tierras que les han expropiado. Por su parte, los gemelos dicen sentir mayor temor ante los ultraortodoxos de su propia etnia, que ante los islamistas. Ahora bien, sorprendentemente, el pequeño ultraortodoxo —Shlomo— también recurre a la razón para explicar el conflicto: ha habido una guerra, que ha ganado Israel. Su refinada formación intelectual —aunque esté basada en la Torá— le aproxima así paradójicamente a las posiciones laicistas. Mahmoud y Moishe encarnan por el contrario el fanatismo religioso, ya sea musulmán o judío: ambos recurren a referencias bíblicas etnocéntricas —es decir, de alcance particularista, limitado a los confines de su propia comunidad de interpretación— para hacer valer sus argumentos. Sanabel y la hermana de Moishe —en su condición femenina— ofrecen una perspectiva infantil de las relaciones de género en sus respectivas comunidades: el machismo al que se somete la hermana de Moishe choca con la mentalidad igualitaria de Sanabel. Finalmente, Faraj y Moishe comparten —desde visiones contrapuestas— la triste experiencia de haber perdido a un amigo asesinado por el bando rival y el deseo de vengar su muerte mediante la violencia.

Todos los menores poseen un juicio personal sobre la situación, aunque no partan de criterios propios sino recibidos de sus grupos etnoculturales. La forma de pensar de cada personaje se nutre también de sus experiencias vitales y de su implicación concreta en el conflicto: el sufrimiento emocional por las consecuencias de la violencia, el deseo de luchar —bien como militar israelí o como miembro de la Intifada—, las penosas visitas a la cárcel, la separación o la pérdida definitiva

de un ser querido, la participación en manifestaciones pro-Palestina o la rabia ante las manifestaciones pro-Israel, el temor ante el riesgo, etc. Como acabamos de señalar, esa diversidad queda matizada por la existencia de sorprendentes denominadores comunes, que revelan afinidades —sin las cuales no cabrían algunos contrastes, asimismo significativos.

Así, *Promises* introduce las claves de lo que exigiría una aproximación universalista y metasistémica a cualquier sistema etnocultural —y de modo especialmente necesario, al propio. Yarko y Daniel —debido a la educación recibida, marcada por la aconfesionalidad, el individualismo, el liberalismo, el espíritu crítico y un cierto distanciamiento tanto emocional como intelectual respecto de la propia comunidad de pertenencia— ilustran de modo eminente el potencial de esta aproximación. En el polo contrario, además del ya citado Mahmoud, se encuentran Moïshe y su hermana, que viven en un territorio colonizado por Israel. Al hallarse en una posición defensiva de las fronteras, Moïshe apela explícitamente al (seudo) lenguaje de las armas, al belicismo y la lógica militarista como alternativa excluyente del diálogo y como sucedáneo de respuesta ante las reivindicaciones palestinas. Cuando se le solicita una argumentación racional de su punto de vista, el pequeño presenta referencias bíblicas de muy corto alcance; es decir, no adecuadas a la traducción intercultural, únicamente válidas para quienes aceptan la autoridad canónica de ese documento, interpretado de un modo cuasi literal —o sea, descontextualizado histórica, literaria y teológicamente. Su hermana menor —que de modo significativo permanece en el anonimato, pues nunca se llega a pronunciar su nombre— escenifica las consecuencias de la política de género característica de su comunidad. A pesar de su corta edad, la niña parece haber asumido perfectamente el rol y las funciones que le atribuye su tradición —o mejor dicho, una versión muy estrecha, esencialista y reificada de la misma. Se somete, pues, sin ningún atisbo de capacidad crítica a lo que considera el orden normativo —o «normal»— de su sociedad, incorporando las expectativas vigentes comunitariamente respecto de su comportamiento futuro, reproduciendo un orden jerárquico lastrado por la desigualdad de género y más precisamente por el machismo. En este caso, prevalece un particularismo estrecho, no universalista ni universalizable.

A lo largo del documental, el realizador —en su actividad mediadora— procura el encuentro (y el entendimiento) entre los niños de los dos bandos enfrentados. No lo logra con todos, sólo con quienes han definido sus posiciones interpretantes y sus emplazamientos sistémicos de un modo relativamente abierto al entorno —en este caso, al emplazamiento del «enemigo». Entre los menores que aceptan acercarse a los representantes del bando adversario destaca un protagonista de la segunda Intifada, Faraj. Su dureza inicial, su resentimiento y su elección de la violencia como (seudo) medio de (in)comunicación con *los otros*, va transformándose a lo largo del documental en una apertura progresiva, que culmina con una experiencia no sólo de amistad, sino de fidelidad con quienes mantenía en principio una hostilidad radical.

Respecto de la labor del mediador intercultural (a un tiempo co-director, co-realizador y conductor del reportaje) llama la atención su capacidad para ganarse la confianza de todos los interlocutores, incluidos los más fanáticos o integristas. Su posición no representa ninguna creencia particular únicamente válida en un delimitado contexto etnocultural, ni el dominio de una racionalidad artificiosamen-

te desencarnada, presunta —y presuntuosamente— abstracta o ilusoriamente carente de raíces. Como venimos diciendo, el periodista desempeña aquí la función que define etimológicamente a los medios: la mediación. Ésta carece de pautas y modelos orientativos, pues ni siquiera los recursos útiles en la diplomacia internacional son en este caso pertinentes. Aquí no cabe ningún mecanismo de sanciones y recompensas. Además, el conocimiento de la situación por parte de cada uno de los participantes es muy limitado; exiguas las posibilidades de influir sobre ellos desde actores o instituciones con las que mantengan lazos de dependencia; mínima su red de relaciones con instancias ajenas a la propia comunidad de pertenencia; reducidas sus habilidades de negociación y sus competencias socio-comunicativas. Los niños evidencian de un modo simplificado las oportunidades y —sobre todo— los obstáculos para un diálogo intercultural con vistas a la resolución del conflicto. También ponen de manifiesto los estrechos márgenes que dejan las pertenencias comunitarias y las creencias no racionalmente justificadas a la autonomía individual y al potencial creativo imprescindible para romper los circuitos sistémicos que alimentan recursivamente la entropía. No obstante, los encuentros y diálogos, el reconocimiento de los *otros*, la parcial capacidad de evolución, descentramiento y auto-distanciamiento de algunos de los protagonistas indican que existen particularismos universalistas, así como existen universalismos particularistas.

Capítulo XX

Cibercultura: ¿realmente virtual?

¿En qué episodio enigmático de su historia se adentra la especie humana y con qué herramientas? ¿Cuáles serán las nuevas vulnerabilidades y fortalezas de la nueva matriz cognitiva? ¿Qué posibilidades tendrán la dignidad, los derechos, la libertad, la diversidad o el disenso radical en estos nuevos espacios [...]? ¿Habremos de integrarnos incondicionalmente para no ser considerados analfabetos o parias? ¿Formar frentes de resistencia? ¿Reapropiarnos? ¿Negarnos? [...] ¿No podría ser el espacio digital una tierra de oportunidades [...] para refundar y reorientar la cultura humana hacia la emancipación plena? [G.^a Gutiérrez, 2010: 1].

El capítulo precedente se hacía eco de los debates de la Filosofía Social y Política en torno al universalismo liberal y los particularismos comunitaristas, para ilustrar con un ejemplo de permanente actualidad (el conflicto árabe-israelí) las paradójicas condiciones de legitimación que debe satisfacer cualquier posición con pretensiones universalistas. Lo que todavía no hemos tenido en cuenta es la actual emergencia de un nuevo tipo de «universalismo» que se afirma *de facto* y cada vez más sólidamente en el horizonte contemporáneo, pero que funciona como contrapunto de los universalismos clásicos.

Se trata de una posición que coincide con Rorty en afirmar su carácter eminentemente práctico: existe *en y por* la praxis social, cultural, económica; se (seudo)justifica a través de ella, no mediante «razones». Su espacio propio son esos ámbitos característicos de la globalización donde transitan, deambulan o se entrecruzan los individuos y las masas para llevar a cabo actividades comunicativas, mercantiles, de ocio, de entretenimiento...; desplazamientos, encuentros, transacciones. El nuevo universalismo se construye en los nodos de ese entramado reticular que hoy es el mundo, encrucijadas imprescindibles para que se retroalimenten sus flujos y para que la «aldea global» sea algo más que un tópico. Sin aeropuertos, franquicias, centros comerciales, parques recreativos, hipermercados, redes sociales, correos electrónicos o ciberforos hoy no podríamos vivir. Tampoco existiríamos sin esas otras geografías que los posibilitan: servidores y alojamientos-web, mercados financieros, rutas aéreas, redes de distribución y abastecimiento, medios publicitarios, festivales de cine, instituciones manufactureras de iconografías laicas y celebridades... El espacio-marco o -meta que contiene este abigarrado panorama es el ciberespacio.

Los protagonistas de estos sitios «desterritorializados» no tienen por qué funcionar como sujetos, en el sentido que la Modernidad otorga al término y que Alain Touraine ha glosado ampliamente en el conjunto de su obra: pueden ser meros individuos o masas, entidades, corporaciones, sociedades anónimas en un sentido literal... No hace falta que comprendan la paradójica geografía en que se desenvuel-

ve su historia, no es imprescindible que sean conscientes de sus condicionantes. Basta que se integren en los mapas que la representan, y que sigan algún manual de instrucciones apropiado. Quienes transitan por tales escenarios muchas veces ni siquiera necesitan una identidad, pueden adoptar múltiples estrategias de identificación, modificando su apariencia y sus marcadores personales según contextos, usos e intereses. Sus discursos se configuran frecuentemente a modo de *collage*, con fragmentos tomados de otros textos, que a su vez son el eco de una cadena de réplicas interpretantes. Se trata de instancias capaces de interacción y de elección —es decir, de autonomía—, pero cada paso adelante deja un rastro que pueden seguir sus adversarios y que acrecienta la influencia controladora del sistema. El precio que los nuevos nómadas deben pagar por su «libre» circulación es la subordinación al *panóptico*, el fin de su privacidad, atrapada en las redes de una esfera pública cada día más omnisciente que gestionan particulares.

Aparentemente, se trata de un ámbito de espacios horizontales donde se declaran obsoletas las jerarquías de las sociedades tradicionales y predomina una arquitectura reticular, sin centro aparente. Sin embargo, el análisis crítico revela también aquí subrepticias relaciones de poder, sutiles estrategias de dominio: «La tecnología (de la comunicación y la información) es, ante todo, una tecno-lógica: los instrumentos nunca son neutrales, siempre inoculan, en el otro, el mundo de (quien) los diseñó» (G.^a Gutiérrez, 2010: 2). Todos los sitios anteriormente mencionados responden a parámetros comunes, presentan ingredientes similares en diversas partes del mundo y cada vez se parecen más porque sus referentes no son locales, sino globales: las rutinas del tecno-desarrollo, del capitalismo avanzado, colonizador y homogeneizante. Marc Augé (1993) los ha llamado «no-lugares» porque no poseen valor indexical; ofrecen rasgos comunes, independientemente de los países y los contextos socioculturales donde se inserten; carecen de arraigo territorial, comunitario y simbólico. Antonio García Gutiérrez sostiene que en ellos acaba la cultura, al menos en el sentido que hasta hoy había tenido: «Ahora son las tecnologías de la comunicación las que reescriben la cultura y lo hacen desde lugares remotos, con aparente asepsia y absoluto desapego ¿podremos seguir considerando cultura a esas nuevas construcciones?» (G.^a Gutiérrez, 2010: 1). La expansión neocolonizadora de las *tecno-lógicas* está incidiendo en la evolución de muchas sociedades hasta remover sus sedimentos: tradiciones y cosmovisiones, formas de pensar, de sentir y de hacer que respondían a la deriva de un decurso singular, el propio de cada comunidad de historia y de vida: «Infinidad de culturas milenarias están siendo sustituidas, en unos decenios, por una especie de matriz cognitiva global, sin raíz territorial alguna, pues el único lugar común es la digitalidad (*ibid.*, 2).

Un contexto donde hemos tenido la oportunidad de evaluar esta tesis —indudablemente necesitada de matices— es la Universidad Indígena de Venezuela (UIV, Tauca), a la que ya aludimos en otro capítulo. Tal proyecto académico constituye un significativo arquetipo de las contradicciones inherentes a cualquier dinámica cultural, particularmente en el contexto del tecno-capitalismo globalizador. Los tres términos que integran el nombre oficial de esta institución constituyen un indicio evidente de la influencia foránea, ya que las comunidades beneficiarias no están familiarizadas ni con el modelo educativo universitario (concretado aquí de un modo peculiar), ni con las estructuras jurídico-políticas del Estado de Venezuela. Hasta la autodenominación «indígena» —a pesar de su contenido semántico,

aparentemente neutral—¹ es una importación procedente de las culturas colonizadoras, ajena a la cosmovisión originaria de los pueblos amerindios. Este atributo, en tanto puede sustantivizarse para demarcar una identidad y definirla por contraste con *otras*, lleva implícita la confrontación con la alteridad, las posibilidades de relación y comunicación, oposición y diferenciación que son características de la Modernidad occidental. Además, implica una demarcación convencional y discutible entre grupos etnoculturales, lo cual —curiosamente— constituye uno de los núcleos de la reivindicación indigenista.

Estas paradojas se acentúan al considerar la índole del proyecto pedagógico, sociocultural y político que supone la UIV. Por una parte, subraya la importancia de ofrecer una educación propiamente indígena y no sólo destinada a ese colectivo, artificialmente demarcado. Pero, por otra, pone de manifiesto la inevitabilidad de la mediación intercultural —e incluso de la colonización— para llevar a cabo tal empresa. Se trata de una colonización compleja, de sutiles manifestaciones, entre las cuales destacan aquellas que conciernen al desarrollo tecnológico. La UIV incorpora las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) supuestamente al servicio de la emancipación, autoafirmación y *empoderamiento* de las comunidades nativas. Los objetivos concretos de tal estrategia son muy variados y abarcan desde la construcción de una memoria digital de las culturas ancestrales, hasta la articulación cibernética de redes indígenas, pasando por la organización burocrática y la sistematización de los procesos de aprendizaje autóctono. Como puede observarse, cada una de estas metas conjuga elementos dispares e incluso aparentemente incompatibles: digital/ancestral, cibernético/indígena, burocrático/autóctono. Y se trabaja desde la hipótesis de que la alternativa a este juego de opuestos sería el estancamiento, el debilitamiento, la colonización, expropiación, disolución y quizá desaparición de las culturas indígenas incapaces de procesar la complejidad del entorno, de afrontar adecuadamente sus desafíos para mantenerse y autorreproducirse como sistemas etnoculturales. El decurso de la actual transformación tecnológica revela una cierta necesidad histórica, las opciones no son adaptarse o permanecer en la inercia, porque la segunda posibilidad parece abocar a la catástrofe. Ahora bien, ¿qué significa concretamente «adaptación» en el caso de la UIV?

Ante todo, una transmutación radical de los lenguajes en que se plasman, construyen y comunican las culturas originarias del territorio latinoamericano: pasar de la oralidad a un tipo de meta-escritura que aglutina y transforma a un tiempo lo oral, lo auditivo y lo visual, incorporando todo tipo de signos, tanto verbales como no verbales (kinésica, proxémica, ritualística, etc.) a través de la mediación (hiper)tecnológica. Si esta transformación fuera protagonizada y controlada desde la conciencia indígena, serían de esperar contribuciones originales en cuanto a códigos y formatos, enfoques, gramáticas, narrativas y lógicas de producción. Sin embargo, nuestra experiencia en Tauca durante el verano de 2009 nos ha llevado a la conclusión de que la UIV mantiene una gran dependencia de lo foráneo, pues aunque el contenido de los mensajes elaborados a través de las TIC sea predominantemente indígena (fotografías y tomas de vídeo sobre celebraciones rituales,

1. El significado de este término, según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, es el siguiente: «Originario del país de que se trata» (http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=indígena, consultado en septiembre de 2010).

cartillas en las que se explican usos y costumbres tradicionales, grabaciones del recitado de leyendas, etc.), no lo son ni las formas ni los procedimientos aplicados a la elaboración de tales mensajes. A esta falta de autonomía hay que añadir la precariedad de los mecanismos de traducción: se verifica una yuxtaposición, más que una mediación y acomodación entre lenguajes diferentes. Además, en este proceso resulta determinante la intervención de docentes no indígenas que orientan el aprendizaje y transmiten las competencias necesarias para el uso de las TIC. También se hace imprescindible la aproximación al mercado de bienes y servicios tecnológicos, lo cual refuerza la dependencia respecto del mundo criollo-occidental y del tecno-capitalismo, tanto en términos simbólicos como políticos y económicos.

La conclusión a que nos llevan estas constataciones es la dificultad para escapar del nudo gordiano inherente a una autoafirmación cultural tecnológicamente mediada en el actual contexto de una globalización más que discutible. Las paradojas, los bucles autocontradictorios y las tensiones no son la excepción, sino la norma en las culturas de hoy. Además, las transformaciones culturales que implica la «desterritorialización» característica de la irrupción de las TIC y de las dinámicas globalizadoras no se reducen a la creación de nuevos soportes o canales para los mismos contenidos de antaño. No se limitan a abrir posibilidades hasta ahora inéditas de registro, almacenamiento, transmisión y circulación de bienes culturales. No deben entenderse primordialmente como un conjunto de dispositivos innovadores que permiten mayor velocidad, precisión, eficiencia, capacidad de réplica e interactividad en la ejecución de las tareas. Las innovaciones tecnológicas constituyen «factores de socialidad y significación, presentes en los procesos culturales desde el origen, y no simples medios de transmisión más o menos eficaces o “revolucionarios”» (Pérez, 2006: diapositiva 3).

Los cambios actualmente en curso inciden de modo directo sobre la noción y la realidad de la cultura: la que existía hasta hoy y la que se está pergeñando bajo la influencia de la cibercultura. Si la cultura se entendía como una sedimentación histórica de saberes y prácticas sociales, la cibercultura representa tanto el rescate del tiempo a través de la digitalización del patrimonio socio-simbólico como su cuestionamiento, dislocación y recreación permanentes. Pero no sólo eso. Lo más interesante es su potencial para generar *memes*, «unidades de replicación cognitiva con capacidad para representar los cambios actuales y darles carta de legitimidad como elementos de transformación cultural» (*ibíd.*, diapositiva 2). Así se favorece la proliferación de proyectos colaborativos, abiertos a la participación de cualquiera que conozca los códigos y quiera utilizarlos. Además se cuestionan las estructuras vigentes de la propiedad y la autoridad intelectual, favoreciendo a un tiempo la democratización y la banalización del conocimiento, su difusión y su tergiversación, su ampliación y su mutilación. Al fomentar la exploración de nuevas variantes de producción y expresión culturales, las tecnologías de la información y la comunicación ponen en entredicho muchas concepciones hasta ahora vigentes, desafían convenciones formales, plantean retos insospechados a la comercialización y explotación de bienes simbólicos, al control de su circulación y al conjunto de la economía política de lo cultural. En este contexto —y como vimos en capítulos anteriores— el derecho a la cultura, su puesta al alcance de todos, choca con un derecho a la propiedad cada día más difícilmente protegido, ya que la digitalización facilita el usufructo, la manipulación y la copia, la difusión masiva, la deslocaliza-

ción, reapropiación y recontextualización de las obras. Se trata de operaciones cuyo control se disputan los diversos actores sociales; por una parte, las grandes instituciones y corporaciones que ostentan el poder político y financiero; por otra, los sujetos individuales o comunitarios que desean utilizar la red como una herramienta para su *empoderamiento*. Hoy los promotores del «copyright» y del «copyleft» se oponen en una confrontación sin precedentes.² Del modo como se resuelva la tensión entre estas dos posibilidades depende el futuro de la cultura.

La cibercultura constituye un fenómeno muy amplio, que trasciende el ámbito de la informática. Todas las implicaciones sociosemióticas de las nuevas tecnologías son expresión de este espacio de posibilidades recién inaugurado: la construcción y transfiguración de identidades comunitarias y personales, la apertura de vías de intervención hasta ahora inéditas, la adjunción de prótesis que extienden (aunque también condicionan) el espacio de influencia de los sujetos, su territorio vital, su red de relaciones, su potencialidad creativa..., multiplicando posibilidades, riesgos y amenazas. Por eso es necesario corregir los enfoques tópicos de las políticas culturales que se centran en los objetos más que en los procesos y que se conforman con el desarrollo de programas de alfabetización tecnológica; la digitalización de fondos de museos, archivos, bibliotecas; o las inversiones en redes, equipos, aplicaciones e infraestructuras. Lo que está cambiando no es simplemente el utillaje tecnológico, la materialidad de los productos culturales o sus contenidos, sino el modo de relacionarse los sujetos con la cultura, el modo de generarla y concebirla, de difundirla, interpretarla y utilizarla; el modo de configurarse, hacerse y ser de la cultura.

Este cambio conlleva otro de mayor calado: hoy se difuminan de modo inimaginable las fronteras entre representación y realidad, hecho y conciencia, imagen y original. Hasta tal punto se entremezclan estas esferas, que ya no pueden ser discernidas con nitidez; por eso dice Appadurai (2003) que el mundo es más que nunca ficción, manufactura, escritura. Los dispositivos de la globalización (interconexiones, comunicaciones, redes, procesos, mecanismos inteligentes, procesadores de información, decodificadores, traductores, transmisores...) deslegitiman definitivamente las versiones dualistas que oponían de manera simplificada lo real y

2. Muestra de ello es el nacimiento en 2002 de *Creative Commons*, una organización sin ánimo de lucro que pretende contribuir a la liberación del ciberespacio, ofreciendo un modelo legal y una serie de aplicaciones informáticas para facilitar tanto la distribución como la recepción de contenidos. La filosofía que inspira este proyecto —impulsado por Lawrence Lessig— critica las modalidades predominantes de propiedad intelectual no sólo porque perjudican al público, sino porque favorecen más a las industrias culturales que a los creativos, los someten a los imperativos del mercado, asfixian su potencial innovador, obstaculizan la difusión de sus obras y su reconocimiento social. Además, los menos aventajados económica y socialmente se ven privados del acceso a bienes culturales que podrían contribuir a su *empoderamiento*, al desarrollo de su conciencia crítica y participativa (Córdoba, 2002). Otra iniciativa similar en el ámbito de la ciencia es *Science Commons*, un proyecto que pretende explotar las TIC y las conexiones en red para fomentar infraestructuras colaborativas, acelerar el ciclo de las investigaciones, la producción y la reutilización del conocimiento. Para ello promueve la integración de datos y registros, facilita el acceso a las fuentes, la difusión de los resultados de la investigación y la comunicación entre los expertos. Además propone nuevos modelos de licencias de patentes y *know how* más apropiados para el fomento del desarrollo científico en nuestro mundo globalizado. (Cf. <http://creativecommons.org/> y <http://sciencecommons.org/>, consultados en septiembre de 2010.)

lo virtual. La cultura se hace cibercultura no sólo como espacio de representación, sino también como realidad social y matriz generadora de otras realidades sociales.

Estamos progresando desde los entornos 2.0, que propician la creciente implicación de los usuarios en la creación y gestión de contenidos dentro del ciberespacio, hacia la interconexión 3.0 de dispositivos y aplicaciones para lograr sinergias, organizar los ítems en bases de datos, interpretar su sentido y procesar la información de un modo integrado. El objetivo de estos avances es construir una suerte de inteligencia artificial compartida, capaz de operaciones autoanalíticas y autorreflexivas. La meta a la que nos dirigimos es el diseño de un mundo de objetos inteligentes que plantearán tanto posibilidades como retos inéditos a los sujetos —también inteligentes, aunque de otra manera. La versión más vanguardista de este fenómeno es el proyecto de la web 4.0 donde redes, sujetos, datos, representaciones y hechos se hallarán interconectados en un complejo proceso de comunicación que difuminará sus respectivas diferencias (Melo Herrera, 2009). La realidad así configurada adquirirá naturaleza hipertextual, rizomática, configurándose a través de múltiples estrategias discursivas, tecnológicamente mediadas, marcadas simultáneamente por la polisemia (múltiples lenguajes, formatos, soportes...) y la sinonimia (intertraducibilidad, compatibilidad, interconectividad...) en el seno de comunidades virtuales que desencadenarán una auténtica revolución social y cultural (Rheingold, 2004).

Capítulo XXI

La cultura como religión vs. la religión como cultura

La religión [...] está mostrando de nuevo su poder de adaptación, y reaparece con fuerza inesperada e insospechada en la nueva dinámica de las sociedades posmodernas. De ahí la necesidad de que las ciencias sociales se detengan de nuevo en pensar en la función y en el sentido de la religión y la religiosidad en las sociedades que aguardan en el futuro inmediato [VV.AA., 2008].¹

La religión es una dimensión cada vez más significativa de muchas sociedades y una fuente importante de valores personales. Por ello puede desempeñar un papel decisivo en el fomento del aprecio de otras culturas, religiones y modelos de vida, con el objetivo de contribuir a crear la armonía entre ellos [ONU, 2006: § 2.8].

El Informe del 13 de noviembre de 2006 publicado por el Grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas encargado del proyecto de la Alianza de Civilizaciones,² organizado en 2005 por el Secretario General de Naciones Unidas con el respaldo del presidente del Gobierno de España y el primer ministro de Turquía ofrece una interesante panorámica sobre el papel de la religión en las diversas culturas del mundo. Aunque no sólo eso. El documento interpreta la religión como parte fundamental de las culturas, como una dimensión característicamente humana que merece respeto, aprecio y fomento. Además, esta interpretación se expone en el marco de una filosofía política democrático-liberal que reconoce principios, valores, derechos y libertades incuestionables por principio y que, por ello, pueden considerarse «sacros» en el sentido sociológico que Émile Durkheim otorgó al término dentro de su análisis de las formas elementales de la vida religiosa.³ Por otra parte, Naciones Unidas alerta en contra de aquellos movimientos que se apropian de la religión con fines ideológicos para satisfacer sus ambiciones políticas, como sucedió en el pasado con la colonización «civilizadora» (ONU, 2006: § 3.8). Advierte, pues, que algunas apelaciones a la cultura se revisten de apariencia religiosa y se afirman dogmática-

1. <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=publicaciones&id=1955&cat=38&tip=1&idm> (consultado en abril de 2010).

2. <http://www.pnac.es/NR/rdonlyres/E03D72BD-1180-4D97-ACCE-F92F280A6C72/88778/INFORMEGANESPA%C3%91OL.pdf> (consultado en octubre de 2008).

3. Durkheim comienza su libro observando que «un elemento tan persistente y tenaz de la vida humana como la religión es inconcebible si las ideas a ella asociadas son puras ilusiones, es decir, si no «reflejan realidad alguna» (Parsons, 1968a: 511). «La sociedad es una realidad moral, y es la única entidad empírica que puede cumplir las exigencias del problema y que tiene autoridad moral sobre el hombre. Este es el camino por el que Durkheim llega a su famoso postulado, el de que Dios o cualquier otro objeto sagrado son una representación simbólica de la «sociedad» (Parsons, 1968a: 516-517).

mente, a veces incluso de modo extremista y fanático. En otras palabras, el Informe impugna los proyectos que sacralizan los particularismos etnoculturales a costa de la libertad individual, de los derechos humanos y de la legislación internacional; también denuncia los movimientos que revisten de religiosidad sus intereses de poder y considera que la raíz de los llamados conflictos interreligiosos no se halla propiamente en la religión, sino precisamente en su manipulación interesada. En contrapartida —y como antes se apuntó—, el documento valora positivamente tanto la dimensión religiosa de los diversos espacios culturales como la aportación de las diversas religiones al patrimonio cultural de cada pueblo.

En definitiva, la ONU reconoce que la cultura se hace religión, así como la religión se hace cultura. Se trata de dos fenómenos paralelos pero inversos, que merecen muy distinta valoración y que manifiestan la equivocidad de los términos implicados. En el primer caso las reivindicaciones identitarias, étnicas, territoriales... se presentan con una contundencia análoga a la de la religión en tanto fundamento incuestionable, generador de lazos de pertenencia y lealtad, objeto de creencia más que de argumentación racional. En el segundo caso, la religión empapa el *humus* en el que se desarrolla una determinada cultura, hasta confundirse con ella (Touraine, 2008). La configura y fertiliza, la dota de ese fundamento pre-político que el Estado no puede crear, brinda a sus instituciones las herramientas para legitimarse sobre un sustrato más hondo que la mera positividad, genera la solidaridad imprescindible para que exista cohesión social (Habermas, en Habermas y Ratzinger, 2006a: 23-47). Esto implica que al profundizar en este doble fenómeno del carácter cultural de la religión y del carácter «religioso» de ciertas culturas hay que partir del reconocimiento de la polisemia de los términos, pues el significado del sustantivo «religión» que aparece en la primera parte del enunciado no equivale al significado del adjetivo «religioso» que aparece en la segunda parte. En este sentido, la analogía tiene valor pragmático, más que semántico y responde al uso coloquial de las expresiones.

Por otra parte, conviene precisar que todo discurso en torno a la religión se halla inevitablemente lastrado por un sesgo eurocéntrico, ya que el concepto mismo de religión en tanto diferenciado y específico⁴ ha nacido en Occidente y lleva la impronta del proceso de Modernización occidental, en el plano de la autoconciencia y en el de la praxis, responde a la división de funciones y subsistemas sociales, de áreas específicas de acción y organización, a la delimitación institucional y a la demarcación de esferas de poder dentro de las sociedades occidentales. En este sentido, el Islam no debería considerarse una religión, tampoco las creencias animistas de muchos pueblos no occidentales, ni el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo y otras expresiones de la espiritualidad oriental. Aplicar categorías sociológicas que han fraguado en nuestro contexto cultural a otros contextos es tergiversar su alteridad y reproducir miméticamente los esquemas de clasificación que han nacido de nuestras propias formas de organización sociocultural, extendiéndolos a manifestaciones que responden a organizaciones socioculturales radicalmente diferentes y en gran medida inconmensurables. Esos fenómenos que

4. Como se apuntó en el capítulo dedicado al etnocentrismo, también el concepto de cultura se halla afectado por un sesgo similar y resulta originariamente ajeno a los espacios simbólico-prácticos a los que se aplica fuera de Occidente.

denominamos «religiosos» pueden consistir en realidades muy distintas, según los casos: cosmovisiones de índole esotérica, aproximaciones particulares al horizonte de la trascendencia, planteamientos éticos socialmente arraigados, tradiciones sapienciales y rituales, caminos de búsqueda de una armonía interior o de una comunión espiritual con la naturaleza... También pueden configurar vías de autoafirmación identitaria, manifestaciones de un poder simbólico que incluye lo político o lo económico, el régimen epistémico y normativo de la praxis social, la regulación del ejercicio de la sexualidad, de la organización familiar, de las relaciones interétnicas, de los conflictos... Cualquier simplificación en este terreno resulta ilegítima, porque no hace justicia a la compleja realidad de ese conjunto de fenómenos que Occidente delimita como «religiosos», pero que en otras culturas se puede fundir con códigos de representación y de acción en las más diversas esferas.

Sorprendentemente, el proyecto de la Alianza de Civilizaciones omite toda referencia a esta controversia y utiliza el término «religión» o «religioso» desde una perspectiva eurocéntrica que pone de manifiesto tanto la dominación occidental en el ámbito de Naciones Unidas, como el proceso de socialización e inculturación que han atravesado los representantes de otras culturas que participan en la iniciativa. De hecho, su reconocido objetivo es diseñar un paradigma compartido entre las múltiples tradiciones y creencias, a fin de lograr una coexistencia pacífica y respetuosa, al margen de cualquier extremismo (ONU, 2006: § 1.4). Se aspira, pues, a una visión que se dice multipolar, de carácter marco, que remite a la Carta de Naciones Unidas, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y al resto de documentos legales fundamentales sobre derechos culturales y religiosos indexados en el sitio oficial de la organización.⁵ Acerca de su contenido se destaca todo lo que concierne a los principios de la filosofía política del liberalismo sobre el imperio de la ley y el respeto a los derechos y libertades fundamentales, entre los cuales se menciona la prohibición de la tortura (no sólo física, sino también psicológica), la libertad de culto, la libertad de expresión y la libertad de asociación, todas ellas reconocidas por su carácter universal, incondicional e inviolable (*ibid.*: § 2.3). El Grupo de Alto Nivel responsable del Informe concede a todas las tradiciones culturales y religiosas el mismo valor, indicando que sería inadecuado establecer una jerarquía entre ellas, en consonancia con el sentir de la Antropología contemporánea. Esto significa que *no* considera que la filosofía liberal inspiradora del marco de la Alianza de Civilizaciones posea un alcance limitado por sus raíces occidentales y por sus orígenes histórico-políticos dentro del espacio etnocultural europeo-norteamericano, sino que la ubica en un plano inter- o transcultural, de alcance universal o al menos susceptible de universalización.

Por otra parte, el Informe arranca del reconocimiento de la desigualdad económica, política y social entre las regiones que pertenecen a diversas culturas y civilizaciones; es decir, responde a una visión compleja, no espiritualista, ni meramente formal, ni sólo simbólica de lo cultural y lo religioso. El documento afirma explícitamente que «la brecha entre poderosos y desasistidos, entre ricos y pobres, entre diferentes grupos políticos, clases, ocupaciones o nacionalidades, tiene más poder explicativo que las categorías culturales» (*ibid.*: § 1.3) a la hora de esclarecer las raíces de los enfrentamientos que implican a las diferentes civiliza-

5. www.unaoc.org (consultado en junio de 2010).

ciones.⁶ Además, insiste en que los tópicos acerca de la inevitabilidad del choque entre culturas son falsos, pues la historia está llena de encuentros, fertilizaciones, solapamientos y enriquecimiento recíproco entre los diversos grupos culturales. Los clichés y los estereotipos basados en la desconfianza alimentan precisamente aquello que afirman.

El foco de la reflexión apunta a las relaciones entre el mundo occidental y el musulmán, aunque también se alude al judaísmo. Un breve repaso a la historia medieval revela amplios periodos de convivencia pacífica entre las tres grandes religiones monoteístas. Concretamente, se aprecia el legado musulmán en la cultura europea, en el desarrollo de su ciencia y su filosofía, su Renacimiento y su Ilustración. Como contrapartida, también se destaca el influjo occidental sobre las sociedades islámicas en el terreno político, científico, tecnológico y cultural, además de la importancia de la emigración hacia Occidente, en busca de oportunidades económicas y libertades políticas (*ibíd.*: § 4.2). Esta reciprocidad muestra que, históricamente, la religión se ha hecho cultura y se ha difundido a través de su matriz, fecundando espacios etno-simbólicos diferentes y desplegando un potencial que supera las divisiones entre fronteras. Tal perspectiva contrasta con las visiones excluyentes que fomentan algunos grupos radicales y que se sirven de la religión para dar cauce a sus ambiciones políticas, al resentimiento generado por las injusticias, o al deseo de venganza por las actuaciones de Occidente en ciertos países musulmanes —particularmente en Oriente Medio. También se invita a reconocer que muchas de las miserias que afectan a las poblaciones de los países musulmanes se deben a la resistencia de algunos sectores a la modernización y el desarrollo, a la confrontación entre fuerzas progresistas y reaccionarias en múltiples cuestiones sociales y políticas, en la interpretación de la religión y de sus exigencias normativas, en la definición de la propia identidad etno-cultural. Naciones Unidas insta a estas poblaciones a abandonar el autoritarismo y el conformismo, a examinar las causas que han inhibido su desarrollo y su apertura, su integración en comunidades políticas, económicas e intelectuales a escala mundial (ONU, 2006: § IV). El Informe condena concretamente «las interpretaciones estrechas y tergiversadas de las enseñanzas islámicas», que presentan como «preceptos religiosos los crímenes de honor, los castigos corporales y

6. «Estoy revisando un artículo extremadamente interesante y sugestivo, titulado “Petróleo, Mujeres e Islam”, de Michael Ross. Aunque el título ya lo dice todo, conviene leer la introducción: “Las mujeres han progresado menos hacia la igualdad de género en Oriente Medio que en ninguna otra región. Muchos observadores sostienen que la causa de ello son las tradiciones islámicas. Pero yo sugiero que el problema no es el Islam, sino el petróleo. [...] La producción de petróleo reduce el número de mujeres laboralmente activas, lo cual reduce su influencia política. Como consecuencia, los Estados productores de petróleo mantienen normas, leyes e instituciones políticas que responden a una mentalidad patriarcal anacrónica. Esta hipótesis explicativa es sustentada por los datos disponibles sobre la producción de petróleo, el papel de la mujer en el mercado de trabajo y su representación política. También confirman este punto de vista los estudios comparativos entre países ricos en petróleo como Argelia y países pobres en ese recurso, como Marruecos y Túnez. Este argumento posee implicaciones para el estudio de Oriente Medio, la cultura islámica y sus recursos” (en http://www.google.es/imgres?imgurl=http://nuseiba.files.wordpress.com/2008/08/jlo-wearing-hijab1.jpg&imgrefurl=http://nuseiba.wordpress.com/2008/08/&h=320&w=249&sz=14&tbnid=5PdjEtXZ1dWG6M:&tbnh=118&tbnw=92&prev=/images%3Fq%3Dhijab&hl=es&usq=__r12FT6dGkMyarA6CBvYRtWf90=&ei=OBrS-_iC5KC_QbE7IyVBg&sa=X&oi=image_result&resnum=4&ct=image&ved=OCCgQ9QEwAw (consultado en mayo de 2010).

la opresión de la mujer», aunque estas prácticas no sólo contradicen las normas internacionalmente reconocidas en materia de derechos humanos, sino que, en opinión de respetados especialistas musulmanes, carecen de fundamento religioso. Estos estudiosos han demostrado que una lectura correcta de los textos religiosos islámicos y de la historia conducirían a la erradicación, y no a la perpetuación, de estas prácticas» (*ibid.*: § 4.14).

Esta crítica hermenéutica es común en numerosos centros de estudios islámicos —entre los que destaca la Universidad de Al-Azhar,⁷ en El Cairo—, y en muchos autores contemporáneos procedentes del mundo islámico. Fátima Mernissi, en su obra *El miedo a la Modernidad: Islam y Democracia*, pone palabras a esta (auto)crítica ofreciendo una relectura del panorama actual en clave feminista. El libro es una bella radiografía del miedo que atenaza a las poblaciones musulmanas enfrentándolas a sus propias contradicciones y abriéndolas al mutilado proyecto de un Occidente trans-occidental, universalista: «¿Por qué la promesa de la democracia amenaza tanto las jerarquías, por qué desestabiliza los regímenes en África y en Asia, por qué moviliza en torno a la llamada a la autenticidad a quienes detentan el poder, sino porque afecta al corazón mismo de lo que constituye la tradición: la posibilidad de adornar la violencia con el manto de lo sagrado?» (Mernissi, 2003: 11). La sacralización de la violencia es para Mernissi el corazón de la tradición musulmana allí donde reina el temor a la democracia. En contraste, quienes condenan la violencia se erigen en voces «de alcance universal, a pesar del hecho de estar geográfica y étnicamente localizadas» (*ibid.*, 13). Los ciudadanos árabes que presenciaron a través de los medios de comunicación la caída del muro de Berlín, de su particular *hijab*, experimentaron una inaudita sintonía con los protagonistas de ese acontecimiento. Así expresaron la universalidad de los sentimientos de justicia y libertad, que no son patrimonio exclusivo de los que se creían excluidos del desarrollo y la Modernidad. Son patrimonio de todos.

Abdelwahab Meddeb se ha pronunciado en términos análogos en *La enfermedad del Islam*, Premio François Mauriac 2002. Como Mernissi, Meddeb habla de frustración en el camino hacia la modernización del mundo islámico y de su universo sociocultural. Denuncia la pobreza intelectual y moral del resentimiento que inspira la hermenéutica integrista. Y la contrasta con la grandeza de miras del Islam poderoso, de aquel que tradujo el legado griego a la lengua árabe, que alimentó el debate racional en la corte del califa al-Mamún y que fraguó en el movimiento racionalista de los mutazilíes (siglos VIII-IX), del Islam que gozó de la hegemonía en el Bagdad abasí de los siglos IX y X, en El Cairo fatimí (siglo XI) y en el mameluco (siglos XIII y XIV). ¿Qué ha sucedido para que el universo simbólico musulmán se empobrezca y tergiverse una tradición originariamente fundada en el gozo de vivir por el terrorismo global y la (seudo)legitimación de la violencia? Occidente debería auto-cuestionar su política hegemónica, revisar su grado de coherencia con sus propios principios liberal-democráticos y admitir que la alteridad del Islam es intrínsecamente constitutiva de su propia identidad. Además, conviene advertir que los integristas islámicos son en gran parte hijos del imperialismo

7. Convertida en referencia para una interpretación legítima del Corán en gran parte del mundo sunnita y en centro de diálogo interreligioso, bajo el auspicio de la UNESCO, la Universidad de Al-Azhar ha condenado la mutilación genital femenina como contraria al auténtico espíritu islámico.

norteamericano, de la tecnocracia, de la espectacularización mediática, de la disolución de la memoria y el triunfo de la instantaneidad, típicamente occidentales. Y comprender que son hijos resentidos porque han pasado de la condición de dominadores a sufrir el dominio, porque rechazan el estado de sometimiento en el que se encuentran y sueñan con recuperar el poder. El libro de Meddeb se ocupa fundamentalmente de las causas internas que explican la enfermedad del integrismo islámico, una dolencia análoga a la que en su momento sufrió Europa con el catolicismo fanático o con el nazismo. En este sentido, no juzga adecuado distinguir entre un Islam «bueno» y otro «malo»; tampoco quiere hablar de «deformación», dado que en el mundo musulmán no existe una institución central que legitime el magisterio. Sin embargo, insta a reconocer que hoy se está accediendo a la letra de los documentos canónicos sin filtros ni tamices racionales, sin utillajes hermenéuticos ni capacidad crítica. Por eso resulta imprescindible «localizar la tradición exegética y teológica, y averiguar en qué lugar dicha letra ofrece vías o argumentos a aquellos que interpretan de su sentido sólo lo que da pie a la guerra. Y descubrir dónde se fuerza la tradición, dónde se la obliga a autorizar una interpretación nueva no expresada en el espacio natural en que surgió. Importa saber si es posible leer esa letra a la luz de las condiciones del paisaje mental de nuestro tiempo. También habría que denunciar las supresiones malintencionadas y las manipulaciones que pervirtieron el aspecto heroico del islam, al generalizar la noción de enemigo en tiempos de paz. (Identificar a) los sectarios responsables de esa operación (que universalizaron el anatema, la excomuniación y la *yihad*, la guerra santa. (Todo ello con vistas a) recuperar el debate y el diálogo, volver a descubrir la pluralidad de opiniones, disponer un lugar para el desacuerdo y la diferencia, aceptar que el vecino tenga la libertad de pensar de otro modo, que el debate intelectual recupere sus derechos y se adapte a las condiciones que ofrece la polifonía, que se multipliquen las brechas, cese la unanimidad y la sustancia estable de la unicidad se desparrame en un haz de átomos inasibles» (Meddeb, 2003: 7 y 11).

Esta apelación al diálogo polifónico y a la argumentación racional desde los sectores más críticos del universo cultural islámico se encuentra hoy también en algunos representantes del cristianismo y del laicismo occidentales. El debate implica a autores arraigados en el agnosticismo o el ateísmo —como Jürgen Habermas (2006a, 2006b) y Paolo Flores d'Arcais (2008)—, a representantes del laicismo liberal —como Ernesto Galli della Loggia (2007) y Marcello Pera (2010)—, y a eminentes teólogos católicos —como Joseph Ratzinger (2005)⁸ y Carlo María Martini (2008).

El trasfondo de este diálogo es una globalización que plantea desafíos inéditos: el poder y los límites de la tecnología, la problemática del multiculturalismo, la fundamentación del Estado democrático-liberal de derecho en las sociedades complejas. Se trata de retos que conllevan un sinfín de cuestiones, oportunidades y amenazas para la convivencia e incluso para la supervivencia: ¿es éticamente admisible todo lo tecnológicamente posible?, ¿qué supone la ingeniería genética respecto del estatuto del sujeto autónomo, auto-determinado y autoconsciente, arquetipo de las sociedades modernas?, ¿cómo afectan a su libertad las legislaciones comunitaristas?, ¿cómo canalizar la participación en la esfera pública de los distin-

8. A esta obra hay que añadir las de los pensadores que se acaban de mencionar, donde Ratzinger es el principal interlocutor.

tos grupos de creencia?, ¿qué implican por una parte la secularización y por otra el post-secularismo?, ¿por qué parece necesaria la fundamentación pre-política de las instituciones del Estado?, ¿dónde radica su legitimidad?, ¿y su identidad?

Respecto de todas estas cuestiones los pensadores laicos anteriormente mencionados se han pronunciado en unos términos que posibilitan el diálogo con el mundo de la creencia —concretamente, con el universo simbólico al que pertenece la Teología católica. Se advierte así, que —al menos dentro del mundo occidental— existen espacios de comunicación y códigos compartidos entre creyentes y no creyentes. También destaca la capacidad crítica y autocrítica de todos los implicados en el encuentro, ya que sus planteamientos se legitiman desde el reconocimiento de la legitimidad de sus respectivos interlocutores y de sus interpretaciones alternativas. De este modo, manifiestan una notable apertura y potencial de auto-descentramiento (Piaget); es decir, se abren a niveles epistémicos *meta*: metalingüísticos, meta-culturales, meta-sistémicos (Morin)...; al llamado «segundo orden» (Heinz von Foerster) —el de la observación de la propia observación y del observador, el auto-cuestionamiento, el auto-emplazamiento (Vázquez Medel) y la auto-relativización. Se trata de interpretaciones conscientes de los «límites de la interpretación» (Eco) y conscientes también de las exigencias del propio «límite» que constituye cualquier sistema social y cultural, tal y como explica hoy la Cibersociología. Simultáneamente, en este grupo de intelectuales llama la atención la voluntad de comunicación y entendimiento recíproco, el empeño por desbrozar un espacio compartido que fundamente la convivencia en un mundo plural, por construir lenguajes inter- y transculturales, por abrir resquicios al universalismo en un planeta fragmentado a causa de los particularismos excluyentes. En todas las propuestas se intentan conjugar las conquistas de la secularización con las implicaciones del momento actual, que Habermas (2006a) considera «post-secularizado»⁹ debido a la crisis de la razón, al renacimiento de las diversas confesiones, a la revalorización de algunas tradiciones espirituales y al creciente protagonismo de la religión en los asuntos públicos. Además, los ponentes aplican herramientas de traducción intercultural, también en la línea de Habermas: los que no son creyentes hacen el esfuerzo de dilucidar aquello que las aportaciones de los creyentes a la esfera pública pueda tener de razonable, y los creyentes tratan de articular su cosmovisión en un lenguaje (al menos en potencia) universalmente accesible, que reconozca el papel mediador y legitimador de una racionalidad compartida por todos los implicados en el diálogo.

Della Loggia (2007) y Pera (2010) se preguntan hasta qué punto la identidad europea debe reconocer su raigambre en la religión judeo-cristiana que conformó el contexto sociocultural donde ha fraguado históricamente. La respuesta menos

9. «Con el término “post-secular” no sólo quiere mostrarse pública aceptación a las comunidades religiosas por la contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. En la conciencia pública de una sociedad post-secular se refleja la comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político de ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad post-secular se impone la evidencia de que la “modernización de la conciencia pública” abarca tanto mentalidades religiosas como mundanas [...]. Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos» (Habermas, en Habermas y Ratzinger, 2006: 43-44).

ambigua es la de Pera, quien desarrolla «un alegato liberal» del cristianismo en las sociedades occidentales desde una posición laica que, sin embargo, reconoce las raíces social y culturalmente religiosas de muchos de los valores y principios que caracterizan nuestra civilización, tratando de evitar los extremos de la fragmentación multicultural y la homogeneización globalizadora (Pera, 2010: 15).

Loggia y Pera interpretan, pues, la religión en términos identitarios; Habermas y Flores d'Arcais lo hacen en términos racionales; y Ratzinger intenta conjugar ambos tipos de aproximación, aunque privilegia el papel de la razón sobre el papel de la tradición, desde un enfoque que puede sorprender tanto a creyentes como increyentes. En este sentido, se aproxima a Habermas, para quien el poder vinculante de la razón, la deliberación argumentada y la libertad de decisión es más poderoso que cualquier lazo identitario. Y discute con Flores d'Arcais sobre la posibilidad del intelecto humano de alcanzar la verdad: «Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones sino en la filosofía. Estaban convencidos de que las *semina verbi*, el *logos spermatikós* no eran las religiones, sino el movimiento de la razón —comenzado con Sócrates— que no se contentaba con la tradición, sino que la sobrepasaba para encontrar lo que es verdadero, y encontrarlo con la fuerza de la razón. Así se abrió la puerta al cristianismo, con la crítica de las tradiciones» (Ratzinger, en Della Loggia y Ratzinger, 2007: 18).

Desde estos presupuestos, la imagen que Ratzinger ha ofrecido de la fe cristiana en las obras citadas resulta extremadamente interpelante, porque choca no sólo con el juicio del mundo secularizado, sino incluso con la autodefinición religiosa de algunos sectores del mundo cristiano. En todos sus debates con los representantes de la filosofía laica, el actual pontífice Benedicto XVI ha subrayado que la razón es un ingrediente constitutivo del cristianismo, que responde a una exigencia esencial —no meramente autodefensiva— de la fe. Y frente al tópico que fundamenta algunas formas de ateísmo (Flores d'Arcais, y Ratzinger, 2008: 31): *credo quia absurdum*; es decir, creer significa postular una fe que es «escándalo» para la razón (san Pablo), Ratzinger sostiene: «La racionalidad es querida por la fe. San Pedro dice en su primera carta: “Estad siempre prontos para dar respuesta razonada sobre vuestra esperanza”. O sea, vuestra esperanza, que es idéntica a la fe, lleva consigo un *logos* y este *logos* puede llegar a ser una *apo-logía*, una respuesta que puede ser comunicada a los demás. No queremos crear un imperio de poder: tenemos algo que es comunicable, algo que corresponde a una expectativa de nuestra razón» (Ratzinger en Della Loggia & Ratzinger, 2007: 18). La articulación entre fe y razón no es obvia, no implica identidad, ni coincidencia en un mismo estatuto epistémico. Pero en la posición del teólogo alemán se presenta como intrínsecamente constitutiva del universo cultural cristiano y como elemento imprescindible para evitar las «patologías» de la religión (Ratzinger en Habermas y Ratzinger, 2006a: 66): el fanatismo, el integrista y el fundamentalismo; la imposición violenta, la negación de la libertad, del respeto y de la tolerancia.

A modo de conclusión

Siempre he sentido que las verdades profundas, antagonistas las unas de las otras, eran para mí complementarias, sin dejar de ser antagonistas. Nunca he querido reducir a la fuerza la incertidumbre y la ambigüedad. [...] La complejidad es una palabra-problema, y no una palabra-solución. [...] Si la complejidad (es) un desafío a afrontar, el pensamiento complejo no es aquel que evita o suprime el desafío, sino aquel que ayuda a revelarlo [Morin, 1994: 23-24].

A lo largo de este ensayo hemos tratado de demoler tópicos, transgredir fronteras y asomar nuestro discurso al abismo de lo inclasificable. Todo ello sin desdeñar el paradójico anclaje que nos ha proporcionado un amplio panel de referencias a la investigación, a la vida social y a la experiencia cotidiana. Y al terminar esta travesía confiamos haber sobrevivido a la atroz aventura que supone comprometerse simultáneamente con el dinamismo irrepresentable de lo real y con las convenciones epistemológicas de las ciencias sociales.

Hemos constatado que no existe un único canon de racionalidad: las diferentes formas de vida se justifican por «distintas razones» (Llera, 2008) que ponen en entredicho la universalidad de nuestros procedimientos cognitivos sin por ello agostar su fecundidad. Cada comunidad cultural se percibe a sí misma y a su entorno en función de experiencias difícilmente traducibles, acontecimientos irrepetibles y coyunturas singulares, que no cabe trasponer a diversos códigos sin violencia. Pero por otra parte, esa dinámica está siempre marcada por el *inter-* y por el *trans-* de la apertura a la *alteridad* que constituye a cualquier *nos-otros*. Se trata de una relación tanto de comunicación como de incomunicación, de cooperación y de conflicto, de mutuo enriquecimiento y de exclusión recíproca. Ambas tendencias acontecen no sólo de modo alternativo, sino también de modo simultáneo, en la interacción entre personas, grupos y comunidades de distintos bagajes. Todo encuentro es también ocasión de desencuentro y todo diálogo es inevitablemente una matriz de malentendidos. He aquí el apasionante desafío al que nos hemos enfrentado: gestionar a un tiempo el positivo potencial y las limitaciones de la relación entre *nos-otros* y los *otros*.

Nuestra atención se ha focalizado concretamente hacia las tensiones que definen esos campos de fuerzas que son los espacios culturales. Han salido a la luz las múltiples oposiciones y contradicciones que los definen, apuntando la imposibilidad de una superación dialéctica: la realidad social está constituida por el dinamismo de la ambivalencia, por intersticios de problemática demarcación y por una pluralidad irreducible, de ahí la oscilación de nuestro debate entre extremos divergentes. Sólo hemos mantenido una determinada posición interpretante cuando se ha reconocido en ella un significativo potencial autointerrogante, autocrítico, auto-deconstructivo, metalingüístico y metasistémico.

Respecto de este dinamismo fundamentado en la tensión, en el (auto)cuestionamiento y en la (auto)contradicción, hemos constatado el carácter construido de los

polos que la alimentan y los intereses que subyacen a tal artificio. En la abigarrada complejidad de lo real no existen las categorías que empleamos habitualmente en nuestras descripciones y análisis; su origen es la necesidad del pensamiento que trata de abstraer, generalizar y simplificar para facilitarse la tarea de procesar la información y de controlar el entorno a través del poder simbólico; su validez se sustenta en gran medida sobre la pragmática de las convenciones académicas; su legitimidad depende de la participación de los actores sociales en los instrumentos diseñados para interpretar sus actuaciones; su fiabilidad responde a su potencial para explicar sus objetos/sujetos de observación y para diseñar nuevas vías que favorezcan su comprensión. Esto no significa que no exista contacto con *lo otro* del mundo y con *el otro* que lo habita; significa simplemente que el acceso a todo ello está mediado por el propio patrimonio cultural, por sus posibilidades y sus límites. De ahí el carácter autorreproductivo, recursivo y parcialmente tautológico de las diversas interpretaciones en el ámbito que nos ocupa: corroboramos nuestras hipótesis a partir de las premisas y los métodos que nosotros mismos hemos establecido; nuestros protocolos y categorías resuelven al menos la misma cantidad de problemas que suscitan.

En este sentido, nuestra materia de investigación y nuestro modo de abordarla poseen naturaleza fractal, pues se desdoblan multiplicando imágenes que reproducen la misma problemática en diversas escalas y de diversos modos. Los cauces que ha diseñado la astucia académica para eludir los callejones sin salida de la teoría y de la praxis, a la par que reducen, acrecientan la complejidad y, por tanto, la probabilidad de arribar a otros puntos muertos imprevistos. Nuestras medicinas se revelan en gran medida la causa de nuestras enfermedades, la raíz de nuestros desencuentros y de nuestras patologías psicosociales, el por qué de nuestros conflictos y controversias. Nuestros juicios se hallan siempre sesgados por su emplazamiento; y, sin embargo, no podemos no estar emplazados, sólo podemos desplazarlos o auto-localizarnos para así aprender relativizar el alcance de nuestra óptica. La auto-observación y la auto-cartografía han de reconocer su ceguera parcial: la inevitabilidad de ese ángulo muerto que explica que la mirada observadora no sea nunca la mirada observada; la imposibilidad de que el mapa donde nos localizamos nos contenga a *nos-otros* en el desempeño de nuestra tarea de auto-ubicación y, por tanto, se contenga a sí mismo.

Lo habitual en cualquier interacción comunicativa —sobre todo si conlleva una dimensión intercultural— es la tergiversación, la limitación de las posibilidades de traducción, la incompreensión, la invisibilidad de las premisas que sustentan las diversas posiciones en liza, el carácter implícito y no formalizable de los códigos que se manejan, la ignorancia respecto de las fronteras de la propia perspectiva y del paradigma que la enmarca, el fondo inconsciente de los lenguajes y las representaciones, el desplazamiento de los actos de enunciación, su recontextualización y la alteración de su potencialidad pragmática. En este sentido, hay que reconocer que toda comunicación incomunica, aunque precisamente por ello, también cabe afirmar que la incomunicación comunica. No ya en situaciones excepcionales, sino en la normalidad de los procesos de intercambio de signos.

Quien haya logrado seguir el ritmo de las páginas precedentes, habrá comprobado que el extenso abanico de temas, autores y enfoques no empaña la nitidez de las pautas que orientan este trabajo: la constatación del carácter paradójico, retroalimentativo y cuasi tautológico de nuestro tratamiento de lo cultural; la certeza de los límites de nuestro punto de vista y nuestra habitual dificultad para trascen-

derlos; cómo nos traicionan las herramientas con que pretendemos expresar *lo otro*; cómo se escapan los flujos de la realidad y del pensamiento entre las feroces garras de la aprehensión; cómo nos equivocamos cuando pretendemos ser sistemáticos para categorizar una experiencia que se nutre del caos de la creatividad social; cómo estas mismas páginas suponen una parcial autocontradicción performativa, no por ello menos interesante y estimulante. Nuestro pensamiento sobre lo cultural dibuja un bucle recursivo que posee un carácter reconocidamente auto-cuestionante y auto-desfondante, análogo al *doble vínculo* que desvelaron Gregory Bateson y sus colegas (Bateson *et al.*, 1956: 251-264).

Ésta es la razón por la cual la mayoría de los capítulos de este libro se han enredado en la tempestad de una controversia conceptual o en los arrecifes de un caso cuya complejidad nos ha impelido a evitar los atajos. Y aunque esperamos haber aportado alguna luz en el discernimiento del laberinto de las culturas, no hay conclusiones que comentar, en sentido estricto. Paradójicamente, lo más parecido a ese apartado es la presentación de este volumen, que al hablar de *Nos-otros* anticipaba la aporía de cualquier afirmación identitaria, sin por ello rechazarla: reconociéndola y respetándola. Después de tantas páginas de reflexión y análisis, de tantas referencias y citas, ilustraciones de casos y estudios empíricos, hemos de reiterar lo que ya anunciamos en el prólogo: somos *otros* respecto de nosotros mismos, de tal modo que la exclusión o negación de esa alteridad que intrínsecamente nos constituye erosiona nuestra propia identidad. La diferencia es indisociable de la identidad y —aunque existen diversas diferencias, diferencias distintas y diferencias desiguales— toda cultura debe reconocerse como inter/multicultural. La única excepción se verifica allí donde las producciones simbólicas se desarraigan de sus matrices originarias, en esos no-lugares (Augé, 1993) que constituyen los espacios más característicos de la globalización: las redes digitales, los centros de consumo masivo, los imaginarios de la publicidad mercantil, las prácticas de veneración de las celebridades, los circuitos de los flujos financieros...

Todos los capítulos de este ensayo constatan la plurívoca evanescencia de los términos que se utilizan para diseccionar la cultura, comenzando por ese mismo sustantivo, que constituye una paradójica manifestación de eurocentrismo y que quizá debería ser reemplazado por sus versiones adjetivales o adverbiales para expresar con mayor propiedad la idiosincrasia de lo que pretende significar. Algo similar sucede con el concepto de «identidad», que juzgamos más bien un proceso de identificación que un dato social, modelado a través de dinámicas de autorreconocimiento mediado que ponen de manifiesto una heteronomía paradójica y en ocasiones indignante, pero no prescindible.

Otra noción que hemos juzgado cuestionable es la de «interculturalidad», porque presupone tanto los espacios como las fronteras que requiere el «inter» sin explicitar su intrínseca problematicidad. Pues cuando se indaga en la composición de cualquier matriz cultural no es fácil distinguir entre el «inter» y el «intra» que supuestamente debería expresar lo contrario. Es más, en un cierto momento se desvanece la consistencia de esos prefijos, aparece el «trans» y se hace evidente que basta comprender la complejidad de cualquier cultura para incluir en su seno la polisemia de todas esas orientaciones. Si se examina la funcionalidad de los medios de comunicación entre —o dentro de— diversos campos simbólicos se constata asimismo su potencial contradictorio, que puede propiciar tanto la masificación como la democratización de lo cultural, el afianzamiento de la hegemonía o la resistencia frente a ella, el desarrollo de lo popular

o su mutilante manufactura a través de corporaciones industriales de dudosa legitimidad. La demarcación misma de las culturas populares, que deberían ser rescatadas y emancipadas a través del análisis crítico de la producción de las industrias culturales, resulta sumamente controvertida, pues depende de quiénes las definan, protagonicen y acomoden a las exigencias cambiantes del sistema social, con el que mantienen una relación inevitable aunque marcada por la diferencia.

El inventario de términos susceptibles de cuestionamiento podría prolongarse indefinidamente, haciendo eco a las páginas precedentes, pero no es precisa la redundancia. Baste considerar que en nuestro ámbito de investigación cada vocablo se revela una construcción académica que reclama ser deconstruida so pena de fosilizarse y abortar la función para la que fue concebida. Así que el mejor modo de expresar lo cultural es hacerlo en un discurso que a la vez que dice, desdice: que incorpora en sus contrucciones el potencial autocrítico de la deconstrucción. Ésta deviene imprescindible a la hora de afrontar cualquier realidad cultural en tanto pone de manifiesto su carácter convencional, precario y cuestionable; aunque insuprimible, inevitable e insoslayable. Por eso el desdecir que este ensayo practica no abre un abismo hacia la nada: constituye una apuesta por la lucidez que reconoce en la realidad social y en el pensamiento que la interpreta una dinámica ambivalente, una oscilación entre opuestos que no permite conceder ultimidad a ninguno de ellos. Nuestro objetivo no es resolver la tensión entre teorías y concepciones antagónicas, entre posiciones interpretantes en litigio, entre exigencias contrapuestas..., sino canalizar su energía y discernir sus pautas, su frecuencia propia, irrepresentable según la tópica habitual, pero cargada de significación.

Este mecanismo se verifica de modo eminente en la aplicación de las diversas metodologías al uso en las ciencias sociales y en sus limitaciones. A la dificultad para acceder a otros universos simbólicos diferentes se añade la imposibilidad de determinar un punto de vista adecuado y suficientemente comprensivo que sea capaz de brindar tanto la perspectiva «imparcial» del *outsider*, como la visión en primera persona del *insider*; el distanciamiento adecuado para la objetividad y la subjetividad imprescindible para la hermenéutica de los datos; la necesidad de construirlos desde exigencias epistemológicas científicas y la conveniencia de interpretarlos desde sus propios códigos culturales, difícilmente formalizables y traducibles; la inconmensurabilidad de los diferentes particularismos y el carácter pretendidamente universal —o transcultural— de los lenguajes académicos que los expresan. Si a ello se añade la distancia que separa el aspecto locutivo de cualquier interacción comunicativa y su alcance pragmático; o más precisamente, la brecha insuperable que se abre entre la praxis social y su teorización, arribamos al umbral de las *post-etnografías* contemporáneas. Lo cual no significa que abduquemos en el esfuerzo por el conocimiento del *otro*, en el tejido de lazos interculturales o en lucha por la emancipación de los sectores subalternos. Pues el mayor escándalo no es el que provoca o reconoce una posición teórica, sino el que despierta la realidad cuando se constata la injusticia, la conculcación de derechos, el avasallamiento, el expolio o la subyugación de los débiles. Y si este libro no contribuye en alguna medida a contrarrestar tales dinámicas, si no es capaz de utilizar sus vacilaciones para defender aún con mayor fuerza la verdad de la dignidad humana y el valor de su *cultivo* —de sus culturas—, de nada habrán servido tantos vericuentos argumentales: nuestro proyecto quedará deslegitimado como una vana muestra de diletantismo. Al público corresponde juzgar.

Bibliografía

- ABBAS, Ackbar M. (1997): *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- ABU-LABAN, Yasmeen (2002): «Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism». *Citizenship Studies*, vol. 6, n.º 4: 459-482.
- ADORNO, Th.W. y HORKHEIMER, M. (1993): *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Continuum.
- APPADURAI, Arjun (2003): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- ARAGON, L. (1947): «Les élites contre la culture». *Les conférences de l'UNESCO*. Paris: Fontaine.
- ASANTE, M., NEWMARK, E. y BLAKE, C.A. (1979): *Handbook of Intercultural Communication*. Beverly Hills: Sage.
- y W.B. GUDYKUNST (1989): *Handbook of International and Intercultural Communication*. Londres: Sage.
- AUGÉ, Marc (1993): *Los «no-lugares»: espacios del anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BACON, Michael (2003): «Liberal Universalism. On Brian Barry and Richard Rorty». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 6, n.º 2: 41-62.
- BANDURA, Albert (1977): *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- BARRY, Brian (1995a): *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- (1995b): «Spherical Justice and Global Injustice», en D. Miller y M. Walzer: *Pluralism, Justice, and Equality*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 67-80.
- (2001): *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- BARTH, Fredrik (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BARTHES, Roland (1974): *S/Z*. Londres: Cape.
- BASSNETT, Susan (1992): *Translation Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BASTIDE, Roger (1955): «Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien». *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo (1954)*. São Paulo: Anhembi, vol. 1: 493-503.
- BATESON, G., JACKSON, D.D., HALEY, J. y WEAKLAND, J. (1956): «Towards a Theory of Schizophrenia». *Behavioral Science*, 1: 251-264.
- BAUMAN, Zygmunt (2001): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- BEAUVOIR, Simone (1949): *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin Books.
- BENTLEY, Eric (1954): *The Dramatic Event*. Boston: Beacon Press.
- BERGER, C. y CALABRESE, R. (1975): «Some explorations in Initial Interactions and Beyond. Toward a Development Theory of Interpersonal Communication». *Human Communication Research*, 1: 99-112.
- BERGVALL, V., BING, J. y FREED, A. (eds.) (1996): *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*. Londres: Longman.
- BISHOP, JEFFREY P. (2004): «Modern Liberalism, Female Circumcision, and the Rationality of Traditions». *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 29, n.º 4, 473-497.
- BOURDIEU, Pierre (1980/1991): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

- BOURHIS, R.Y., MOÏSE, L.C., PERREAULT, S. y SENÉCAL, S. (1997): «Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach». *International Journal of Psychology*, vol. 32, n.º 6: 369-386.
- BRACKETT, David (2002): «“Where’s It At?” Postmodern Theory and the Contemporary Musical Field», en J. Lochhead y Auner, J. (eds.): *Postmodern Music/Postmodern Thought*. Nueva York: Routledge.
- BUCK-MORSS, Susan (2001): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.
- BUTLER, Judith (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York: Routledge.
- (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998): «Etnicidad, eticidad y globalización», en M.A. Bartolomé y A. Barabas: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México D.F.: Conaculta-Inah [Instituto Nacional de Antropología e Historia], pp. 31-48.
- CAREY, James William (1992): *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Nueva York: Routledge.
- (2000): «Mass Communication and Cultural Studies», en J. Hartley y R.E. Pearson (eds.): *American Cultural Studies. A Reader*. Oxford: Oxford University Press, pp. 130-140.
- CASMIR, F.L. (1999): «Foundations for the Study of Intercultural Communication based on a Third-Culture Building Model». *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 23, n.º 1: 91-116.
- CEA D’ANCONA, M.A., y VALLES MARTÍNEZ, M.S. (2009): *Informe sobre la evolución del racismo y la xenofobia en España*. Madrid: Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G.E. (eds.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COURNOYER, D.E. y MALCOLM, B.P. (2004): «Evaluating Claims for Universals: A Method Analysis Approach». *Cross-Cultural Research*, vol. 38, n.º 4: 319-342.
- CRONEN, V. y PEARCE, W.B. (1982): «The Coordinated Management of Meaning: A Theory of Communication», en F.E.X. Dance (ed.): *Human Communication Theory*. Nueva York: Harper y Row, pp. 61-89.
- CUCHE, Denys (1996): *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- DIVERSI, Marcelo (2006): «Street Kids in Nikes: In Search of Humanization through the Culture of Consumption». *Cultural Studies. Critical Methodologies*, vol. 6, n.º 3: 370-390.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1963): *The Comparative Method in Social Anthropology*. Londres: Athlone Press.
- FAES [Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales] (2007): *Informe sobre las consecuencias económicas del Proyecto de Estatuto de Cataluña*. IV Reunión del Observatorio Económico. Madrid: FAES.
- FANON, Frantz (1952/1975): *Peau noire, masques blanches*. Paris: Seuil.
- FLORES D’ARCAIS, P. y RATZINGER, J. (2008): *¿Dios existe?* Madrid: Espasa.
- FONG, Mary y CHUANG, Rueyling (eds.) (2004): *Communicating Ethnic and Cultural Identity*. Nueva York: Rowman y Littlefield Publishers, Inc.
- FOUCAULT, Michel (1979): *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- GÁLVEZ, William (1999): *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*. Buenos Aires y Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.
- (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (2005): *Fijaciones. Estudios críticos sobre políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2007): *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthropos.

- (2010): *La comunicación como transcultura*. Lección Inaugural de Apertura del Curso 2010/2011, Universidad de Cádiz, Campus de Jerez de la Frontera, 2010 (manuscrito).
- GAY, P. du y HALL, S. (1996): *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage.
- GEERTZ, Clifford (1989): *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- (1992): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- et al. (1996): *El surgimiento de la antropología postmoderna* (C. Reynoso, comp.). Barcelona: Gedisa.
- GLASS, G.V., MCGRAW, B., SMITH, M.L. (1981): *Meta-analysis in Social Research*. Beverly Hills, CA: Sage.
- GLAZER, Nathan (1997): *We are all Multiculturalists Now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GÓMEZ, Joan (2010): *Cuando las rectas se vuelven curvas*. Barcelona: RBA.
- GREENHOLTZ, J.F. (2005): «Does Intercultural Sensitivity Cross Cultures? Validity Issues in Porting Instruments across Languages and Cultures». *International Journal of Intercultural Relations*, 29: 73-89.
- GRUENBAUM, E. (2001): *The Female Circumcision Controversy*. Filadelfia: University of Pennsylvania.
- GRUZINSKI, Serge (2007): *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- GUDYKUNST, W., STEWART, L. y TING-TOOMEY, S. (eds.) (1985): *Communication, Culture, and Organizational Processes*. Beverly Hills, CA: Sage.
- (1995): «Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory», en R.L. Wiseman (ed.): *Intercultural Communication Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 8-58.
- (1998): «Applying Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory to Intercultural Adjustment Training». *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 22, n.º 2: 227-250.
- y NISHIDA, T. (2001): «Anxiety, Uncertainty, and Perceived Effectiveness of Communication across Relationships and Cultures». *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 25, n.º 1: 55-71.
- HABERMAS, Jürgen (1968/1992): *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- (1999a): *Teoría de la acción comunicativa* (vol. I). Madrid: Taurus.
- (1999b): *Teoría de la acción comunicativa* (vol. II). Madrid: Taurus.
- (2001): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- y RATZINGER, J. (2006a): *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.
- (2006b): «Religion in the Public Sphere». *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n.º 1: 1-25.
- HALL, Stuart (ed.) (1997): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage / The Open University.
- y JEFFERSON, T. (eds.) (1976): *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres: Routledge.
- HEPBURN, A.C. (2004): *Contested Cities in the Modern West*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- HERMANS, Theo (1985): *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. Londres y Sydney: Croom Helm.
- HOLT, Nicholas L. (2003): «Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story». *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 2, n.º 1: 1-22.
- HYNDMAN, David (2000): «Dominant Discourses of Power Relations and the Melanesian Other: Interpreting the Eroticized, Effeminizing Gaze in National Geographic». *Cultural Analysis*, 1: 15-33.
- IGLESIAS SANTOS, Montserrat (1994): «El sistema literario: Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas», en Darío Villanueva (comp.): *Avances en Teoría de la Literatura. Estética de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 309-356.
- IRELAND, Craig (2002): «The Appeal to Experience and its Consequences. Variations on a Persistent Thompsonian Theme». *Cultural Critique*, 52: 86-107.
- JANDT, Fred E. (ed.) (2004): *Intercultural Communication. A Global Reader*. Thousand Oaks, CA: Sage.

- KISH, L. (1959): «Some Statistical Problems in Research Design». *American Sociological Review*, 24 (3): 328-338.
- KIM, Young Yun (1986): «Understanding the Social Structure of Intergroup Communication», en W.B Gudykunst (ed.): *Intergroup Communication*. Londres: Edward Arnold, pp. 86-95.
- (1991): *Intercultural Communication Competence: A Systems-Theoretical View*, en S. Ting-Toomey y F. Korzenny (eds.): *Cross-cultural Interpersonal Communication*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 259-275.
- y GUDYKUNST, W.B. (eds.) (1988): *Theories of Intercultural Communication*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 157-185.
- KORZENNY, F. y TING-TOOMEY, S. (eds.) (1990): *Communicating for Peace: Diplomacy and Negotiation across Cultures*. Newbury Park, CA: Sage.
- KRIZEK, Robert L. (2003): «Ethnography as the Excavation of Personal Narrative», en Robert Patrick Clair: *Expressions of Ethnography. Novel Approaches to Qualitative Methods*. Albany: State University of New York Press, pp. 141-152.
- KROEBER, Alfred L. y KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage Books.
- KYMLICKA, Will (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- LAZAR, Michelle M. (ed.) (2005): *Feminist Critical Discourse Analysis. Gender, Power and Ideology in Discourse*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1958/1974): *Anthropologie Structurale*. París: Plon.
- LLERA, Mar (2003): «No mires el dedo, mira a quién señala. La imagen del otro en televisión», en M. Llera y V. Sampedro (eds.): *Interculturalidad: Interpretar, gestionar y comunicar*. Barcelona: Bellaterra, pp. 173-193.
- (2004): «How to Avoid the Clash among Civilizations», en Attila Páladi-Kovács et al. (eds.): *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millenium*, Budapest: Akadémiai Kiadó Budapest, pp. 3-15.
- (2006): «Para entender a los demás, entendámonos primero a nosotros mismos. Bases para favorecer la comunicación entre los nacionalismos», en A. Losada, J.F. Plaza y M.A. Huerta (coords.): *Comunicación, Universidad y Sociedad del Conocimiento*. Actas del IV Congreso Internacional Cultura, Comunicación y Pluralismo. Estudios de la Facultad de Comunicación. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 1.735-1.752.
- (2008): «Por distintas razones. La confrontación de derechos individuales y derechos etnoculturales en sociedades complejas», en Francisco Sierra (coord.): *El espacio iberoamericano de comunicación en la era digital*. Actas del IX Congreso Internacional Ibercom. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- LUHMANN, Niklas (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos, Universidad Iberoamericana y Centro Editorial Javeriano de la Pontificia Universidad Javeriana.
- MACLEAN, Paul D. (1969): *A Triune Concept of the Brain and Behaviour*, en Kral et al. (1973): *The Clarence M. Hincks Memorial Lectures*: Toronto, Buffalo: University of Toronto Press.
- MANDLER, Meter (2004): «Problems in Cultural History: A Reply». *Cultural and Social History*, vol. 1, n.º 3: 326-332.
- MARCUS, G.E. y FISCHER, M.M.J. (2000): *La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1993): «La telenovela en Colombia: TV, melodrama y vida cotidiana», en N. Mazziotti, E. Verón, J. Martín-Barbero, J.A. González, M.T. Quiroz, A. Fadul: *El espectáculo de la pasión. Las telenovelas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Colihue, pp. 43-62.
- MARTINI, Carlo M. y SPORSCHILL, Georg (2008): *Coloquios nocturnos en Jerusalén. Sobre el riesgo de la fe*. Madrid: San Pablo.
- MATTELART, Armand (2006): *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- MEDDEB, Abdelwahab (2003): *La enfermedad del Islam*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MERNISSI, Fatima (2003): *El miedo a la Modernidad: Islam y Democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

- MIGNOLO, Walter (2001): «Coloniality of Power and Subalternity», en Ileana Rodríguez (ed.): *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 424-445.
- y SCHIWIY, F. (2007): «Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation». *Revista Científica de Información y Comunicación I/C*, 4: 6-28.
- MORIN, Edgar (1999): *El método (III). El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- (1994/2005): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- MOUNIN, George (1963): *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris: Gallimard.
- MUNNS, J. y RAJAN, G. (1995): *A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice*. Londres y Nueva York: Longman.
- NAVAS, S., ROJAS, A.J., GARCÍA, M. y PUMARES, P. (2007): «Acculturation Strategies and Attitudes according to the Relative Acculturation Extended Model (RAEM): The Perspectives of Natives versus Immigrants». *International Journal of Intercultural Relations*, 31: 67-86.
- NEEDHAM, Rodney (1970): «The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?», en VV.AA.: *Anniversary Contributions to Anthropology*. Leiden: Brill, pp. 34-47.
- PEARCE, W.B. y CRONEN, V. (1980): *Communication, Action, and Meaning: The Creation of Social Realities*. Nueva York: Praeger.
- PERA, Marcello (2010): *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*. Madrid: Encuentro (prólogo de Joseph Ratzinger).
- PEREZ, Nahshon (2002): «Should Multiculturalists oppress the Oppressed? On Religion, Culture and the Individual, and Cultural Rights of Un-Liberal Communities». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 5, n.º 3: 51-79.
- PINA, Álvaro (2005): «Freedom, Community, and Raymond William's Project of a Common Culture». *Cultural Studies. Critical Methodologies*, vol. 5, n.º 2: 230-249.
- QUIJANO, Aníbal (2000): *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- RABINOW, P. y SULLIVAN, W.M. (1979): *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: Univ. California Press.
- RATZINGER, Joseph (2005): *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- RAYBECK, Douglas (2005): «The Case for Complementarities». *Cross-Cultural Research*, vol. 39, n.º 3: 235-251.
- REYNOSO, Carlos (comp.) (1996): *El surgimiento de la antropología postmoderna* (textos de C. Geertz, J. Clifford y otros). Barcelona: Gedisa.
- RHEINGOLD, Howard (1994): *Realidad virtual. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas*. Barcelona: Gedisa.
- (1996): *La comunidad virtual*. Barcelona: Gedisa.
- (2004): *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona: Gedisa.
- RICHARDS, I.A. (1967): *Lectura y Crítica (Practical Criticism)*. Barcelona: Seix Barral.
- RICHARDSON, D. y ROBINSON, V. (1993): *Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice*. Londres: The MacMillan Press.
- RORTY, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000): «Universality and Truth», en R.B. Brandom (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 1-30.
- SABIDO, Miguel (2002): *El tono: andanzas teóricas, aventuras prácticas. El entretenimiento con beneficio social*. México: UNAM.
- SARTO, A. del, RÍOS, A. y TRIGO, A. (eds.) (2004): *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham y Londres: Duke University Press.
- SARTORI, Giovanni (2001a): *La sociedad multiétnica*, vol. I: *Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- (2001b): *La sociedad multiétnica*, vol. II: *Extranjeros e islámicos*. Madrid: Taurus.
- SCHERZINGER, Martin (2005): «Music, Corporate Power, and Unending War». *Cultural Critique*, 60: 23-67.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T. (1973): *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.

- SIERRA, F., y QUIRÓS FERNÁNDEZ, F. (dirs.) (2001): *Comunicación, globalización y democracia. Crítica de la economía política de la comunicación y la cultura*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- (2004): «Sociedad de la información y movimientos sociales. Alternativas democráticas al modelo de desarrollo social dominante», en V.M. Sáez: *La red es de todos. Cuando los movimientos sociales se apropian de la red*. Madrid: Editorial Popular.
- SMITH, Linda Tuhiwai (1999): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres y Nueva York: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1985): «Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice». *Wedge*, vol. 7/8: 120-130.
- STEINER, George (1975): *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Londres: Oxford University Press.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- TEDLOCK, D. & MANNHEIM, B. (1995): *Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- TING-TOOMEY, S. (1993): «Communicative Resourcefulness: An Identity Negotiation Theory», en R.L. Wiseman & J. Koester (eds.): *Intercultural Communication Competence*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 72-111.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC.
- TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins Publishing Co.
- TYLER, Stephen A. (1986): «Post-Modern Ethnography», en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 122-140.
- (1996): «Acerca de la “descripción/des-escritura” como un “hablar por”», en Carlos Reynoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 289-294.
- TYLOR, Edward B. (1871/1977): *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. (2000): «Del escenario espacial al emplazamiento». *Sphera Publica*, 0: 119-135 (se ha consultado una versión manuscrita).
- VILLANUEVA, Darío (comp.) (1994): *Avances en Teoría de la Literatura. Estética de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- VILLASANTE, Tomás R., MONTAÑÉS, M., MARTÍN, P. (coords.) (2001): *Prácticas locales de creatividad social. (II) Construyendo ciudadanía*. Barcelona: El Viejo Topo & Red CIMS [Red de Colectivos y Movimientos Sociales].
- WHORF, Benjamin Lee (1959/1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad. Selección de escritos*. Barcelona: Barral.
- WILLIAMS, Raymond (1958): «Culture is Ordinary», en A. Gray & J. McGuigan (eds.) (1993): *Studying Culture. An Introductory Reader*. Londres: Edward Arnold, Hodder & Stoughton, pp. 5-14.
- YOUNG, Robert J.C. (2001): *Postcolonialism: A Historical Introduction*. Oxford, U.K. & Malden Mass.: Blackwell Publishers.
- YÚDICE, George (2002): *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- ZOOK, Kristal B. (1999): *Color by Fox: the Fox Network and the Revolution in Black Television*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2006): *Black Women's Lives: Stories of Power and Pain*. Nueva York: Nation Books.

Referencias on-line

- ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. y TIFFIN, H. (eds.) (1995): *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge. Publicado en http://books.google.es/books?id=PuJJSvnNwSYC&dq=Can+the+subaltern+speaks&pg=PA24&ots=s0tu6_Q8PP&sig=idEK7WXf3_vOarX7Z7MrwRMzGxY&hl=es&prev=http://www.google.es/search?hl=es&q=Can+the+subaltern+speaks&btnG=Buscar&sa=X&oi=print&ct=result&cd=1&cad=legacy#PPP1,M1 (consultado en enero de 2008).
- CÓRDOBA, Antonio (2002): «Comienza la andadura de *Creative Commons*». Publicado en <http://www.elmundo.es/navegante/2002/05/20/empresas/1021879870.html> (consultado en septiembre de 2010).
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990): *Polysystem Studies. Poetics Today*, vol. 11, n.º 1: 1-262. Publicado en <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/books/ez-pss1990.pdf> (consultado en mayo de 2010).
- y TOURY, G. (eds.) (1981): *Theory of Translation and Intercultural Relations: Introduction*. Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University, en *Poetics Today*, vol. 2, n.º 4: v-xi. Publicado en <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/papers/tr-intro.htm> (consultado en mayo de 2010).
- FRAZER, James George: http://thinkexist.com/quotation/it_is_a_common_rule_with_primitive_people_not_to/171087.html (consultado en enero de 2008).
- GALLI DELLA LOGGIA, E. y RATZINGER, J. (2007): «Un debate sobre Historia, Política y Religión». Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Traducción y publicación de Juan Manuel Díaz Sánchez en http://leonxiii.upsam.net/mag_pontificio/pdf/2007-03-06-ratzinger_galli_della_loggia_debate.pdf (consultado en abril de 2010).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2005): «La globalización: ¿productora de culturas híbridas?». *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Publicado en <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf> (consultado en agosto de 2005).
- GENERALITAT DE CATALUNYA (2006): *Estatuto de Autonomía de Cataluña*. Publicado en <http://www.gencat.cat/generalitat/cas/estatut/index.htm> (consultado en junio de 2010).
- GCIM, Global Commission on International Migration (2005): «Migration in an Interconnected World: New Directions for Action», United Nations, oct. 2005. Publicado en <http://www.gcim.org/en/> (consultado en junio de 2010).
- GILES, H. et al. (2006): «Accommodation and Institutional Talk: Communicative Dimensions of Police-Civilian Interactions». Center on Police Practices and Community. Santa Barbara: University of California. Publicado en <http://escholarship.org/uc/item/68r096f7#page-2> (consultado en mayo de 2010).
- GISCARD d'ESTEING, Valéry (1979): *Alocución pronunciada con ocasión de la semana de diálogo entre franceses e inmigrantes en el Palacio del Eliseo el 21-XI-1979*. Publicado en <http://www.vie-publique.fr/documents-vp/giscard261179.shtml> (consultado en julio de 2010).
- HALL, Stuart (1974): «Black Men, White Media». *Savacou. Journal of the Caribbean Artists Movement*, vol. 9/10. Publicado bajo el título: «How UK media fuelled race prejudice», en http://www.thechronicle.demon.co.uk/tomsite/8_6_1rev.htm (consultado en agosto de 2005).
- (1973/2001): «Encoding and Decoding in the Television Discourse», en M.G. Durham y D.M. Kellner (2001): *Media and Cultural Studies. Keywords*. Malden, Mass.: Blackwell: 166-176. Publicado en <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=FuB5qABkKU8C&oi=fnd&pg=PA166&dq=encoding+and+decoding+in+the+television+discourse&ots=x4U2LGpXdp&sig=cTcTGP5eCrZygrArhF6gH4YEEvQ#v=onepage&q&f=false> (consultado en abril de 2010).

- HEGEL, G.W.F. (1953): *Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History*. A Liberal Arts Press Book, The Bobbs-Werriell Company, Inc. Publicado en <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm> (consultado en diciembre de 2007).
- Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 35, n.º 4, 2006. Sage. Publicado en <http://jce.sagepub.com/content/35/4.toc> (consultado en julio de 2010).
- MELO HERRERA, Beatriz H. (2009): «Web 2.0, web 3.0 y web 4.0». Publicado en <http://www.icesi.edu.co/blogs/egatic/2009/05/21/web-20-web-30-y-web-40/> (consultado en junio de 2010).
- MORIN, Edgar (1994): *Introducción al pensamiento complejo*. Primera parte publicada en http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/MorinEdgar_Introduccion-al-pensamiento-complejo_Parte1.pdf (consultada en noviembre de 2010).
- ONU (2006): *Alianza de Civilizaciones. Informe del Grupo de Alto Nivel*, 13 de noviembre de 2006. Nueva York: ONU. Publicado en http://www.unaoc.org/repository/HLG_report_ESP.pdf (consultado en noviembre de 2007).
- (2009): Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. División sobre Población: *Trends in International Migrant Stock: The 2008 Revision*. United Nations database, POP/DB/MIG/Stock/Rev. 2008. Publicado en <http://esa.un.org/migration> y http://www.un.org/esa/population/publications/migration/UN_MigStock_2008.pdf (consultado en junio de 2010).
- PÉREZ, María (2006): «Procesos culturales en red. Perspectivas para una política cultural digital (versión 1.0)». Publicado en <http://www.slideshare.net/ptqk/procesos-culturales-en-red-perspectivas-para-una-politica-cultural-digital-versin-10> (consultado en diciembre de 2007).
- PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004): *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Nueva York: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo; Madrid: Ediciones Mundi-Prensa. Publicado en <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2004/> (consultado en abril de 2010).
- SÁNCHEZ HERRERO, José (2010): *Orígenes y evolución de las hermandades y cofradías*. Sevilla: Consejo General de las Hermandades y Cofradías. Publicado en <http://www.hermandades-de-sevilla.org/hermandades/historiahermandades.htm> (consultado en julio de 2010).
- SOJOURNER, Truth (1851): *Speeches and Commentary. Women's Rights*. Publicado en <http://www.sojournertruth.org/Library/Speeches/Default.htm#RIGHTS> (consultado en abril de 2010).
- SUMNER, William Graham (1906): *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. The Project Gutenberg eBook. Publicado en <http://www.gutenberg.org/files/24253/242533h/242533h.html> (consultado en julio de 2010).
- TELEVISIVA (2005): *Reporte anual 2004*. En http://i.esmas.com/documento/0/000/002/009/Televisiva_narra_esp.pdf (consultado en julio de 2005).
- TOURAINÉ, Alain (2008): «Las relaciones entre religión y política en el desarrollo de la sociedad contemporánea», en VV.AA.: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 99-106. Publicado en <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=pubicaciones&id=1955&cat=38&tip=1&idm=> (consultado en abril de 2010).
- UNESCO, STENOÛ, K. (dir.) (2000/2004): *L'UNESCO et la question de la diversité culturelle: Bilan et stratégies, 1946-2004*. París: UNESCO, Division des Politiques Culturelles et Dialogue Interculturelle. Publicado en <http://portal.unesco.org/culture/es/files/12900/10958784663DivCult-BilanStrat%E9gies-FRA-20sept04.pdf/DivCult-BilanStrat%E9gies-FRA-20sept04.pdf> (consultado en noviembre de 2007).
- (2007): *Informe sobre la Diversidad Mundial*. Publicado en http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=31988&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (consultado en noviembre de 2007).
- URANGA, María (2010): *Migración internacional y desarrollo*. Publicado en dover.edu.ar/blogs/monu/wp-content/.../migraciones-internacionales.doc (consultado en mayo de 2010).
- VV.AA. (2008): *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=pubicaciones&id=1955&cat=38&tip=1&idm=> (consultado en abril de 2010).
- WOLF, Kristina (2007): «Strategic Essentialism», en George Ritzer (2007): *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Publicado en http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2010_chunk_g978140512433125_ss1-268 (consultado en julio de 2010).

Índice

Prólogo, <i>por Antonio García Gutiérrez</i>	IX
El peligroso oficio de pensar. Notas para un pre/facio, <i>por Francisco Sierra Caballero</i>	XIII
Nos-otros	1
El orden del desorden	9

PARTE I PENSAR EN PLURAL

CAPÍTULO I. Etnocentrismo: ¿inevitable o imprescindible?	19
CAPÍTULO II. Observaciones o interpretaciones	29
CAPÍTULO III. Lo (¿in?)comparable	35
CAPÍTULO IV. La comprensión de la comprensión	41
CAPÍTULO V. La teoría de la práctica	47
CAPÍTULO VI. Metodologías descolonizadoras	55
CAPÍTULO VII. Post-etnografías	61

PARTE II LA MATERIALIZACIÓN DEL ESPÍRITU

CAPÍTULO VIII. La cultura es de todos (o la democratización de la cultura)	71
CAPÍTULO IX. La cultura es de todos (o la masificación de la cultura)	77
CAPÍTULO X. Culturas populares y/o culturas masivas	85
CAPÍTULO XI. Desarrollo cultural & Co.	91
CAPÍTULO XII. ¿Discurso del poder o poder del discurso?	97

PARTE III LA INCOMUNICACIÓN COMUNICA

CAPÍTULO XIII. ¿Naturaleza o cultura? Cuestión de género	107
CAPÍTULO XIV. Traducción: ¿interminable, imposible o... indeseable?	115
CAPÍTULO XV. Comunicación [...]cultural	123
CAPÍTULO XVI. Identificar la identidad	133
CAPÍTULO XVII. Culturas migrantes	141
CAPÍTULO XVIII. Diferencias desiguales	147
CAPÍTULO XIX. Universalismos particularistas y viceversa	157
CAPÍTULO XX. Cibercultura: ¿realmente virtual?	165
CAPÍTULO XXI. La cultura como religión <i>vs.</i> la religión como cultura	171
A modo de conclusión	179
Bibliografía	183
Referencias on-line	189

Últimos títulos aparecidos

Boaventura DE SOUSA SANTOS
César A. RODRÍGUEZ GARAVITO (Eds.)
El derecho y la globalización desde abajo.
Hacia una legalidad cosmopolita

Antonius C.G.M. ROBBEN
Pegar donde más duele. Violencia política
y trauma social en Argentina

María Antonia GARCÍA DE LEÓN
Rebeldes ilustradas. (La Otra Transición)

M. OLLÉ SESÉ, L. ACEBAL MONFORT,
N. GARCÍA SANZ (Coords.)
El Derecho Internacional de los Derechos
Humanos: su vigencia para los Estados
y para los ciudadanos

Ramón LLOPIS GOIG (Ed.)
Fútbol postnacional. Transformaciones del
«deporte global» en Europa y América Latina

María Liliana DA ORDEN
Una familia y un océano de por medio.
La emigración gallega a la Argentina:
una historia a través de la memoria epistolar

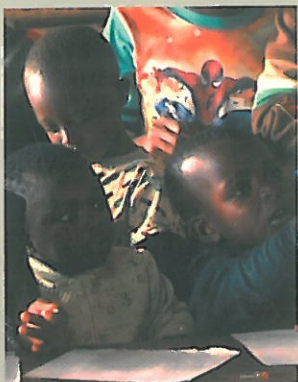
Elena SOLER
Lactancia y parentesco.
Una mirada antropológica

José A. GONZÁLEZ ALCANTUD
Deber de lucidez. Fragmentos de radicalidad
democrática en la edad del imperio

Josetxo BERIAIN
Roger FERNÁNDEZ UBIETA (Coords.)
La cuestión vasca. Claves de un conflicto
cultural y político

María Antonia GARCÍA DE LEÓN
Cabeza moderna / Corazón patriarcal.
(Un diagnóstico social de género)

Mar LLERA
Blanco, negro y todo lo contrario.
Interpretar el laberinto de las culturas



Hay libros que se escriben febrilmente, con el ímpetu de una lucidez que se teme fugaz. Y libros que son el sedimento de largas marejadas.

Unos se construyen con letras; otros, con gestos, con retazos de vidas, recortes de prensa y secuencias de películas... que son verdad.

Algunas páginas se escriben de modo voluntario; otras no pueden no escribirse, porque sus argumentos tropiezan con

cada uno de nuestros pensamientos y asoman entre las líneas de todas nuestras lecturas.

Así es el ensayo que tienes en las manos: lo primero y lo segundo, al mismo tiempo. Una deconstrucción de tópicos que ha fraguado tras prolongadas noches con indígenas amerindios, africanos de la tribu nkwen, descendientes mexicanos del pueblo maya, anglo-asiáticos, franco-marroquíes, estonios, greco-americanos, asirio-caldeos y gentes de aquí, de nuestro país, de nuestra universidad, de nuestro barrio.



Gracias a todos ellos hemos aprendido que en el laberinto de las culturas nada es *ni blanco, ni negro, sino todo lo contrario*.

ISBN: 978-84-15260-27-1



9 788415 260271