

Los riesgos del diálogo

Discurso de apertura, Conferencia Inaugural
de Mecila, Berlín, 13 de julio de 2017*

Arjun Appadurai

Mi discurso de hoy se basa en el trabajo que he realizado, parte del cual la persona que preside esta sesión ha tenido la amabilidad de mencionar; así que esta no es una nueva investigación, pero sí es, por cierto, un intento de reunir algunos de mis intereses de una manera levemente distinta, dado el contexto. Entonces, primero, el campo de debate.

Cuando el cosmopolitismo se debate en círculos académicos, tal como se lo ha hecho intensamente alrededor de los últimos quince años, rara vez entran en el cuadro los asentamientos informales, la pobreza urbana y las carencias globales, salvo para recordarnos que el cosmopolitismo es un privilegio de las elites, y que debatirlo es asimismo un lujo de las elites. Hay razones para este sesgo, que se encuentran en lo que solemos entender por cosmopolitismo. En la mayoría de las definiciones se da por sentado, ya sea de manera directa o indirecta, que el cosmopolitismo es cierto conocimiento culto del mundo más allá de nuestros horizontes inmediatos, así como el producto de actividades deliberadas que se relacionan con el nivel educativo, la libertad para viajar y el lujo de expandir las fronteras del yo mediante la expansión de sus experiencias.

* <https://doi.org/10.54871/cl5c100a>

De ahí que el cosmopolitismo suele contrastarse con diversas formas de arraigamiento y provincialismo, este último asociado al apego a los amigos propios, al grupo propio, a la lengua propia, al país propio, e incluso a la clase propia, así como a cierta falta de interés por cruzar esas fronteras. El cosmopolita se identifica a menudo con el exiliado, con el viajero y con el explorador de lo nuevo, que no están contentos con su identidad, su biografía y sus valores culturales históricamente derivados. En el mundo de hoy, el cosmopolitismo se asocia en líneas generales a las sensibilidades posnacionales, al *ethos* global, a la política y los valores multiculturales, así como a una apertura generalizada a la experimentación cultural, las identidades híbridas y las transferencias e intercambios culturales internacionales.

Este conjunto de asociaciones dista de ser igual al universalismo de la Ilustración, pero tiene algunas afinidades con él, en su interés común por una idea expandida de la humanidad que trascienda las fronteras de la nación y el *ethnos*. Hoy quiero sugerir que es posible discernir un tipo bastante distinto de cosmopolitismo en el ámbito de las formas internamente generadas de activismo, incubado entre las poblaciones más pobres del mundo (este será uno de mis ejemplos), más o menos independiente de la educación avanzada y del privilegio de acceder a los medios del viaje y el ocio, así como de la forma de la autocultivación que es el auténtico *ethos* de la *Bildung*.

No obstante, lo que llamo “cosmopolitismo desde abajo” (y sobre el cual ya he escrito en otras ocasiones) comparte con la versión más privilegiada del cosmopolitismo la urgencia de expandir los horizontes actuales del yo y de la identidad cultural, así como el deseo de entablar contacto con un mundo más amplio en nombre de valores que en principio podrían pertenecer a cualquiera y aplicarse a cualquier circunstancia. Este cosmopolitismo vernáculo también opone resistencia a las fronteras de la clase, el vecindario y la lengua materna, pero lo hace sin una valuación abstracta de la idea de humanidad o del mundo como un lugar generalmente conocido o conocible.

Esta es una variedad de cosmopolitismo que comienza cerca de casa y se apuntala en las prácticas de lo local, lo cotidiano y lo familiar, pero está imbuido de la política de la esperanza que requiere expandir las fronteras de lo cotidiano en una variedad de direcciones políticas. Se edifica en dirección a afinidades y solidaridades globales por vía de una miscelánea irregular de experiencias cercanas y distantes, y no presupone ni niega el valor de su universalidad... ni la universalidad de sus valores.

Su objetivo es producir una geografía predilecta de lo global mediante la extensión estratégica de los horizontes culturales locales, no en aras de disolver o negar las intimidades de lo local, sino para combatir sus indignidades y exclusiones. En consecuencia, está estrechamente ligado a la política de la esperanza y a la promesa de la democracia como un espacio de dignidad, así como de igualdad. Es correcto denominar *cosmopolita* a este estilo de vida, pero se trata de un cosmopolitismo guiado por las exigencias de la exclusión más que los privilegios y el “hastío” de la inclusión. Es lo que también he llamado en otra parte “cosmopolitismo forzoso”.

Así que permítanme hablarles brevemente del cosmopolitismo de los pobres urbanos como un ejemplo de este cosmopolitismo forzoso o cosmopolitismo desde abajo. En diversos libros y ensayos he escrito bastante sobre mi trabajo con poblaciones muy pobres, en esencia con los pobres sin techo de la ciudad de Mumbai. Tal vez algunos de ustedes conozcan este trabajo, y tal vez otros no, pero aquí voy a hacerles un esbozo rápido para después decirles lo que aprendí –o cómo comencé a pensar– sobre el cosmopolitismo desde abajo o el cosmopolitismo forzoso después de mi trabajo con esos habitantes de asentamientos informales, que comenzó alrededor del año 2000. Hace ya diecisiete años de esto, pero la fase más intensiva tuvo lugar en los primeros años del siglo XXI. Aún trabajo con esa alianza de personas, que es la alianza con la cual pasé la mayor parte del tiempo en Mumbai, pero el grupo de Mumbai forma parte de una red india, y la red india forma parte de una red global que se llama

“Red Internacional de Asentamientos Informales” (SDI por su sigla en inglés):² funciona en 40 países, más de 20 del continente africano, muchos de Asia, algunos de América Latina y de Oriente Medio. Es una inmensa red activista no gubernamental y transnacional de habitantes de asentamientos informales urbanos, muchos de los cuales son mujeres.

He pasado tiempo con esta alianza en Sudáfrica, así como en Filipinas e India, pero mi foco principal siempre estuvo en la formación india, que fue su origen histórico. La red de la India se expandió primero a Sudáfrica, para después avanzar hacia otros lugares. Esa es una larga historia, que no detallaré mucho ahora. En Mumbai, la alianza (he ahí el término que usan sus propios miembros como autorreferencia: *alianza*) se compone de tres grupos principales.

Uno se denomina Federación Nacional de Habitantes de Asentamientos Informales (NSDF por su sigla en inglés). Es en gran parte masculino y nacional, pero tiene una fuerte presencia de Bombay y cierta cualidad étnica específica en su liderazgo y su composición, sobre la que hablaré en unos minutos. El segundo grupo se llama Mahila Milan. *Mahila* significa “mujeres”, y *milan*, “reunión”; es decir, “reunión de mujeres”. Es una organización de mujeres fundada por activistas de asentamientos informales que antes eran trabajadoras sexuales de un barrio particular de Mumbai. Vivían –y muchas siguen viviendo, en 2017– sobre el pavimento, en espacios regularizados que han tenido durante mucho tiempo, pero que aún son inseguros, que podrían ser demolidos, que podrían ser destruidos, que no tienen títulos en el sentido de Hernando de Soto. No se trata de pequeñas capitalistas que viven en pequeñas propiedades. Estas mujeres no tienen propiedades duraderas. Vivían allí cuando eran trabajadoras sexuales, y viven allí ahora, cuando muchas de ellas son abuelas. Hace tiempo que dejaron su profesión original, pero siguen exactamente en la misma zona. Son las integrantes de esta organización de mujeres. Por último, hay una organización llamada SPARC,

² En inglés, Slum/Shack Dwellers International. [N. de la T.]

que es una ONG más en el estilo reconocible de Occidente, formada por mujeres de clase media con una capacitación de trabajadoras sociales o de otro tipo, que estaban interesadas en los pobres urbanos.

Estos tres grupos se unieron para formar la alianza entre fines de los noventa y los primeros años del nuevo siglo, pero después construyeron lazos con Sudáfrica y otros lugares, y ahora forman parte de una red muy extensa. En Mumbai, donde desarrollé la mayor parte de mi trabajo de campo, me impresionó el hecho de que estos habitantes de asentamientos informales urbanos fueran una gran parte del mosaico de la pobreza urbana local. Esta población más abarcadora de pobres está formada por unos seis a ocho millones de una población total que ronda los 15 millones, y aproximadamente el 50% de este grupo carece de vivienda digna, mientras que otro 15% habita en viviendas temporarias y sumamente inseguras sobre el pavimento. Si ustedes viajan en avión a Mumbai, verán un océano de lonas impermeables azules. No son favelas. No están un poco por aquí y otro poco por allá; están por todas partes. Mumbai tiene el tamaño de Manhattan, y el gran Mumbai es tan grande como la Ciudad de Nueva York, con todos sus distritos incluidos. Desde arriba se ven esas concentraciones azules –que son temporarias, ilegales e informales– por todas partes de la ciudad.

Entonces, el 50% de una ciudad de 15 millones habita viviendas que no son seguras. De ahí que los derechos a la vivienda sean un interés político clave de esta particular alianza. Una vez más, en otra parte me he explayado acerca de esto, pero hoy solo quería hablar sobre la cuestión del cosmopolitismo que aprendí de estos hombres y mujeres. Ellos o sus familias vinieron a Mumbai desde muchas partes de la India; muchos de Hyderabad, en el Sur; otros tantos de Chennai o la región meridional de Madrás; y otros, de regiones septentrionales con una significativa población musulmana.

Los hindúes, los musulmanes, los hablantes de tamil, los hablantes de telugu y los hablantes de urdu presentan una extraordinaria diversidad lingüística en este conjunto de individuos muy pobres, lo cual implica que, para trabajar juntos, necesitan involucrarse de

inmediato con las lenguas de los demás. En consecuencia, dejando de lado el resto de la jerarquía de poder, entre ellos tienen que salvar las brechas lingüísticas. Así que muchas de estas personas, que a menudo son analfabetas, son en realidad políglotas, hablan tres idiomas, e incluso, en algunos casos, tienen conocimientos rudimentarios de inglés. Esto es notable, pero no está elegido como parte de un ejercicio de *Bildung*. Es algo que se lleva a cabo como un ethos de supervivencia cultural, reproductiva y política.

En los intercambios recíprocos, por ejemplo, entre ex trabajadoras sexuales de la organización de mujeres, hablantes de hindi o de urdu, y hombres hablantes de tamil que viven en asentamientos informales de otra parte de Mumbai, esa es la clave del vínculo que vuelve muy fuerte a esta alianza, pero que también rebasa las fronteras de género, lengua y región dentro de la India. No se necesita ir muy lejos para ver la extraordinaria diversidad que se negocia al interior de esta alianza. Además, huelga decirlo, sus integrantes tienen que lidiar con la policía, tienen que lidiar con los dueños de los asentamientos informales, tienen que lidiar con promotores inmobiliarios, con funcionarios municipales, con personas que les permiten o no les permiten construir baños. Cabe aclarar, de paso, que en muchas de estas comunidades hay una proporción de 800 personas por baño.

Y, si uno tiene mucha suerte, vive en un edificio con diez baños, diez asientos donde defecar con cuatro veces esta cantidad de habitantes [señala al público], todos ellos con la obligación de salir a trabajar a las 7:30 de la mañana. Esa es una situación común. En consecuencia, la construcción de baños y la construcción de viviendas están estrechamente ligadas, pero todas ellas requieren negociar con personas que hablan otros idiomas; que hablan hindi, que hablan maratí, la lengua del estado del cual Mumbai es la capital. El hindi es la lengua nacional, pero la comunidad donde vive uno habla muchas otras lenguas, y los funcionarios hablan a su vez otras lenguas.

Esto significa, en verdad, que los pobres urbanos deben negociar con todo tipo de prácticas culturales ajenas para vivir el día a día,

para tener alguna chance de cumplir con la ambición de organizarse, de ahorrar colectivamente, de ejercer presión sobre el Estado. Esa es su política general, pero todo en ella requiere negociación y, en el espíritu del Centro Merian, toda esa negociación se lleva a cabo en condiciones de asimetría, no de igualdad. Es un poquito como la historia de Radcliffe Brown, el gran antropólogo que estudió el sistema de parentesco de las islas Andamán, y su manera de investigar consistía en llevar a un nativo a su balcón, con dos corpulentos soldados indios parados encima con un palo, para después escucharlo hablar sobre el parentesco. No es lo que se dice una atmósfera distendida o igualitaria de traducción.

He ahí las condiciones que denomino *forzosas*, con referencia a la expansión del mundo vital de los pobres urbanos en Mumbai. Esta expansión de Mumbai los lleva a entrar en contacto con mujeres de otras ciudades indias y, a partir de 2000, con mujeres pobres de Ciudad del Cabo, con mujeres pobres de Katmandú, que van a Mumbai organizadas por medio de esta red, e intercambian música, experiencias urbanas, planes de vivienda, etc., con sus pares de la India. Así es como esta red se vuelve global pero comienza muy cerca de casa. Podría decir mucho más sobre el entorno de Mumbai, sobre las lenguas y todo lo demás, pero no lo haré. Solo diré que estas personas son ciertamente cosmopolitas, pero su cosmopolitismo es forzoso: es necesario para la supervivencia y es muy difícil. Se lleva a cabo y se mantiene vivo tanto bajo la forma de colaboración igualitaria dentro del movimiento, como bajo la forma de diálogo asimétrico con los poderes que sean: corporaciones, agentes inmobiliarios, municipalidad, policía, todos los cuales respiran en la nuca de estas comunidades.

Ahora quiero pasar a un ejemplo muy diferente, para enfocarme en la cuestión del riesgo, y después intentaré relacionar los dos ejemplos. En esta segunda parte de mi charla, me propongo darles algunas ideas generales de manera igualmente breve, con ejemplos tomados de los últimos diez o quince años de Europa, donde la cuestión del islam se ha vuelto central para la negociación con el otro.

Las estrategias culturales de los pobres urbanos de Mumbai pueden entenderse como una especie de diálogo de unos con otros, así como con quienes blanden su poder sobre ellos. Especialmente en estas situaciones asimétricas, nadie puede entablar diálogos sin exponerse a serios riesgos. Esta concepción es opuesta al sentido común que entiende el diálogo como algo casual, cotidiano, incluso secundario a los mecanismos reales del poder y la riqueza. Si llegamos a acordar que el diálogo es siempre un asunto riesgoso, podemos preguntarnos cuáles son los riesgos involucrados y cuáles de ellos valen la pena. Para los pobres, los subordinados y las vidas modernas, asumir estos riesgos es una cuestión de fuerza mayor. Eso es cierto en el caso de Mumbai, pero también en otros casos, muchos de los cuales serán más conocidos para ustedes que para mí, porque provienen del mundo latinoamericano.

Aquí uso el término *diálogo* para referirme a cualquier iniciativa de negociación entre partes que no se asemejan desde el punto de vista cultural, que se encuentran típicamente en relaciones desiguales de poder, y que se ven obligadas a aprender juntas en una suerte de lo que yo denomino “convivialidad disputada”. Volveré al término “convivialidad disputada” en mi conclusión. Pero ahora déjenme decirles algo sobre los riesgos. He aludido a algunos de ellos en mi ejemplo de los pobres urbanos, pero con el islam en Europa podemos verlos con claridad aún mayor, porque este es algo así como un caso macro, que está en los medios y está muy articulado en el discurso público.

El primer riesgo del diálogo es el hecho de que la otra parte, ya se trate de una persona, una comunidad, una organización, un Estado o lo que sea, puede no entender lo que uno quiere decir. El riesgo del malentendido es inherente a toda la comunicación humana, que ha desarrollado muchas maneras de reducirlo. Tratamos de elegir cuidadosamente nuestras palabras y acciones, prestamos atención al lenguaje y a la traducción, intentamos imaginar los supuestos mentales de la otra parte. En resumen, tratamos de ser tan intersubjetivos como sea posible, así como de encontrar las mejores maneras de

cruzar los límites entre el hablante y el oyente. Hacemos esto todo el tiempo en nuestra vida cotidiana, y las organizaciones también lo hacen. De más está decir que, cuando dialogamos con sinceridad, también tratamos de escuchar con el mismo enfoque mental, en aras de minimizar los riesgos de malentendidos y comunicaciones erróneas. Así que tanto el hablante como el oyente participan en este esfuerzo.

El segundo riesgo del diálogo es el opuesto exacto, es decir, el riesgo de que se nos entienda con claridad. Esta paradoja se basa en parte en la preocupación de que se trasluzcan expresiones y se entiendan motivos o intenciones que nosotros preferimos ocultar. Este siempre es un peligro en la era de la epistemología de la sospecha, que viene de Marx, Nietzsche y Freud. Pero el riesgo más hondo de ser plenamente entendidos es el riesgo de que la otra parte perciba nuestras convicciones más profundas, nuestras opiniones fundacionales, e incluso nuestras dudas. La razón por la cual este es un riesgo es el hecho de que *el diálogo no es acerca de todo. Para ser eficaz, el diálogo debe mantenerse, hasta cierto punto, dentro de una base compartida, un acuerdo selectivo y un consenso provisional.*

Cuando se llevan a la mesa las convicciones fundacionales, corre peligro el elemento de improvisación propio del diálogo, y los riesgos alcanzan una magnitud imposible, ya que las convicciones básicas deben volverse conmensurables. Un ejemplo crucial es sin duda el diálogo entre el mundo islámico y el mundo europeo cristiano, que en los últimos quince años ha adquirido gran dramatismo, pero que en realidad desde hace ya varios siglos transcurre de una manera tal que el diálogo pasa rápidamente a los fundamentos doctrinarios y éticos, sin mayor atención a arenas más específicas y limitadas. Una disputa por el uso del hiyab en las escuelas no tiene por qué pasar a ser una disputa en torno a concepciones rivales de la universalidad humana. Puede mantenerse como un problema de etiqueta o de conducta pública. En consecuencia, cuando entablamos un diálogo, debemos cuidarnos de no exigir demasiada comprensión ni ofrecer demasiado de nuestras convicciones más profundas. Soy

consciente de que esto suena como un llamado a la hipocresía y el cinismo. Pero lo que estoy sugiriendo en realidad es prudencia y acuerdos limitados.

Cuando entablamos un diálogo, un riesgo aún mayor que el del malentendido, como he dicho, es el riesgo de entender demasiado. Acerquemos un poco más la lupa a esta cuestión. El entendimiento mutuo total, pleno y preciso es una norma imposible de cumplir: en cualquier caso, esto es así si se tienen en cuenta las dificultades culturales, lingüísticas e históricas que dividen a los individuos y a las comunidades. Pero el entendimiento total al nivel de las convicciones éticas, religiosas o políticas primordiales acarrea aún otro peligro. Ese peligro es la urgencia de eliminar por completo las diferencias básicas, ya que el deseo de sentar bases comunes al nivel de las convicciones básicas requiere cambiar las convicciones básicas de alguna de las partes.

Y esto suele implicar que las convicciones más profundas de una parte pasen a ser la medida del terreno común. He ahí el modo en que los falsos universalismos pueden borrar diferencias verdaderas. De ahí que el diálogo siempre deba involucrar una decisión acerca del punto hasta el cual se demandará la negociación en torno a los fundamentos. En tal sentido, todo diálogo es una forma de negociación. Y la negociación no puede basarse en un completo entendimiento mutuo ni en un consenso total que traspase todo tipo de frontera o diferencia.

Hay aún otro riesgo asociado al diálogo: la relación del diálogo con las diferencias internas a cada lado de la mesa. Todos los individuos tienen dudas, diferencias y divisiones dentro de sí, como, por ejemplo, entre las metas de corto y largo plazo, entre los motivos superiores e inferiores, entre los intereses conscientes e inconscientes, y así sucesivamente. Cuando ascendemos a la escala de los grupos, las comunidades, las civilizaciones y otras grandes formaciones sociales, se agregan las diferencias internas entre los viejos y los jóvenes, entre la elite y la gente común, entre el palacio y la calle, entre

los hombres y las mujeres, por nombrar solo las categorías más simples de división interna.

En la era de la globalización, estas diferencias internas se exacerbaban aún más con el movimiento de migrantes a nuevos lugares, las diferentes identidades y ansiedades de los viejos y los jóvenes entre las poblaciones migrantes y, huelga decirlo, la naturaleza de los medios masivos y la comunicación electrónica, que permite la copresencia y la información recíproca de vínculos intensamente locales y sumamente remotos.

Así, en la Europa contemporánea, es evidente que todos estos riesgos son reales. El islam se representa con demasiada frecuencia como monolítico, como carente de espacio para el disenso, el debate o la diferencia. Por otra parte, los opositores del fundamentalismo islámico suelen negar las divisiones profundas que subyacen al consenso liberal: entre quienes están a favor o en contra de la Unión Europea, entre quienes vienen de tradiciones católicas, protestantes o judías, entre quienes se han secularizado por completo y quienes no lo han hecho, entre los que han abrazado la religión del mercado y quienes no lo han hecho, entre los partidarios de la comida rápida y la comida elaborada, entre los que apoyan o rechazan el Estado de bienestar.

El verdadero desafío consiste en elegir entre todos estos debates y decidir cuáles son los apropiados para llevar a un verdadero diálogo. Muchos de quienes conocen la India saben que uno de los grandes problemas en la comunicación de las comunidades musulmanas con el Estado dominado en gran medida por los hindúes es la cuestión de la desigualdad interna dentro de las comunidades musulmanas, sobre todo en lo que concierne al estatus de las mujeres. Así es que tenemos el famoso caso Shah Bano, que trata sobre el derecho de una mujer musulmana al divorcio, pero ese derecho estaba siendo suprimido por la comunidad musulmana, que por supuesto está dominada por hombres, tanto en la India como en todas partes.

Entonces, la pregunta es: cuando esa comunidad musulmana debe negociar con el Estado indio y con la estructura jurídica india,

¿cuánto espacio se le da al disenso interno, y en qué punto eso se vuelve muy riesgoso? Este es un riesgo para ambas partes en cualquier debate similar, porque todos tienen diferencias internas. Entonces, si queremos apartar la engañosa y peligrosa idea del choque de civilizaciones, especialmente allí donde está involucrado el islam, es importante reconocer que todo diálogo es riesgoso y que ninguna gran tradición o ideología carece de debate interno.

Necesitamos recordar que el riesgo del malentendido y el riesgo de ser demasiado entendido se combinan con el riesgo de cómo balancear nuestras diferencias internas cuando llegamos a la mesa, con nuestras diferencias respecto del otro externo, que a su vez tiene el mismo problema de debate interno. Entonces, ¿qué elementos llevamos a la mesa para negociar?

El manejo productivo de los riesgos atinentes al diálogo requiere que identifiquemos aquellos debates internos que tienen las mayores consecuencias para los debates externos. En la era de la globalización, es probable que los temas que vinculan los debates externos e internos tengan mucho que ver con la democracia, los mercados libres, la migración, la pobreza, el medioambiente y el bienestar social. Cada uno de estos temas acarrea riesgos muy altos, no solo porque son grandes temas, sino también porque hay una tectónica compleja entre el debate interno y el debate externo, dondequiera que se trace la línea entre lo interno y lo externo.

Entonces, ahora, después de haber hecho un viaje levemente más abstracto con el ejemplo del islam y Europa, regreso a los habitantes de los asentamientos informales de Mumbai con rumbo a mis conclusiones. Puede parecer excesivo yuxtaponer las luchas de los pobres urbanos de Mumbai y sus prácticas de cosmopolitismo forzoso, con la situación de las comunidades musulmanas y los líderes islámicos en el diálogo con sus contrapartes liberales o cristianas de Europa. Sin embargo, ambos casos involucran aquello a lo que antes me referí como “convivialidad disputada”. Con el uso del término *convivialidad disputada*, apunto poner de relieve el espacio precario,

asimétrico y riesgoso presente en cualquier tipo de convivencia que atraviese fronteras de clase, género, raza o etnicidad.

Este tipo de convivencia es el dilema global de las sociedades complejas, los lugares de encuentro diaspórico, las formaciones sociales urbanas y las formaciones transregionales, como la Unión Europea. Esta convivencia disputada se diferencia mucho del mundo de los diálogos y debates racionales que puebla el imaginario de la esfera pública habermasiana, ya sea a nivel nacional o transnacional, ya que rara vez involucra la igualdad de las dos partes en cuestión.

También se diferencia bastante de lo que Sérgio Costa, a mi juicio con acierto, criticó como “el programa de la nostalgia” en los estudios poscoloniales, derivado principalmente del “giro decolonial” en los estudios latinoamericanos, dado que resulta imposible encontrar situaciones de pureza precolonial en el terreno, imposible sin duda en el caso de los habitantes de asentamientos precarios de Mumbai, así como en el caso de Europa y el islam. En cualquier situación real del mundo de hoy, desafío al lector a mostrarme un lugar donde haya algo relativamente intacto. En tal sentido, acuerdo profundamente con Sérgio Costa en su preocupación y su cuestionamiento de este giro nostálgico que busca pasados intactos, y que viene en particular de los estudios latinoamericanos.

Con el concepto de convivencia disputada, no me refiero solo al hecho de que la convivencia deba lograrse a menudo en contextos de serio conflicto, sino también a aquellas situaciones en las que hasta el sentido y el alcance de la convivencia pueden estar en debate entre las partes de la negociación. De ahí que la convivencia disputada sea un metatérmino, referido a las condiciones de las negociaciones sobre la convivencia en sí misma. Imaginar tal negociación es un desafío, no solo para las comunidades reales del mundo que están obligadas a vivir unas con otras, sino también para las ciencias humanas, que necesitan cuestionar sus propias ideas sobre la convivencia a fin de captar la naturaleza de este metadebate, que subyace a numerosas luchas del mundo actual.