

HERMENÉUTICA Y TRANSCULTURALIDAD. PROPUESTA CONCEPTUAL PARA UNA DECONSTRUCCIÓN DEL “MULTICULTURALISMO” COMO IDEOLOGÍA¹

Rafael Vidal Jiménez

Universidad de Sevilla

Resumen.- Este estudio pretende tender algunos puentes conceptuales entre un pensamiento hermenéutico, desarrollado a través de nociones de naturaleza dialógica como la de fusión de horizontes (Hans-George Gadamer), y una “inter” (o “trans”)-culturalidad derivada de las implicaciones epistemológicas, ética y políticas del pensamiento mestizo y de la hibridación (Miquel Rodrigo Alsina; Silva y Browne). Desde una concepción plural, dinámica y relacional de unas identidades no esencializadas, y, por tanto, referidas al infinito proceso constituyente de la conformación del sí-mismo en el siempre fecundo encuentro con la alteridad (Paul Ricoeur), las reflexiones presentadas aquí apuntan, por consiguiente, hacia una reorientación crítica y comprometida del debate actual sobre la “globalización” centrado en la oposición reactiva entre la lógica instrumental del capitalismo informacional, y la defensa local de unas identidades cada vez más auto-replegadas en el rechazo y el odio del “otro” (Manuel Castells). En suma, siguiendo las motivaciones que llevaron en 1940 al cubano Fernando Ortiz a acuñar por primera vez el término de transculturación, la “transculturalidad” se enfocará desde un “multiculturalismo crítico” de la resistencia (Peter McLaren) que convierta la práctica generalizada de la infinita transacción cultural en el “caldo de cultivo” de la transgresión cooperativa de ese *multiculturalismo segregacionista* hegemónico que será objeto de una deconstrucción como base ideológica del nuevo *Capitalismo-Red (de Control)*.

“Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad. ¿Sería caso más sincero si amputara de mí una parte de lo que soy?”
Amin Maalouf

“El habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros”
Hans-Georg Gadamer

1. Hacia una *problematización* del concepto de Multiculturalismo

Este trabajo pretende ser un acercamiento crítico-deconstructivo a ese rasgo definidor del actual contexto socio-histórico de la “sociedad global de la información” representado por la creciente intensificación de las relaciones “entre” las culturas. Obligando a repensar conceptos claves como los de *identidad*, *subjetividad*, o el relativo a lo *cultural*, tratará de ser una invitación al replanteamiento radical –siempre en los límites de ese horizonte problemático de un presente que se interroga por sus propias condiciones contingentes de posibilidad²- del modo en que hoy hemos -o podemos- pensar al “otro” y a lo “otro” en la misma medida en que ello pone en juego, de una u otra manera, la conformación dinámica de un “sí mismo” constitutivamente pluralizado y diferenciado³.

¹ Este artículo constituye una edición digital del anteriormente aparecido en la publicación impresa del monográfico sobre “Comunicación Intercultural” en el nº 2 de la *Redes.Com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación del Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo*, pp. 49-68. ISSN: 1696-2079.

² Esto, por supuesto, en la línea de esa “ontología crítica de nosotros mismos” (Foucault, 2003) que, inspirando el modesto trabajo teórico que vengo realizando últimamente, se corresponde con una “ética del intelectual” que permita a éste «ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo» (Foucault, 1991: 237), es decir, de realizarse en un pensamiento en movimiento -activado en un continuo cuestionamiento de los propios “regímenes de verdad” en los que se basa-, abierto siempre a una nueva forma de pensar, de decir, y de actuar.

³ En ese sentido, Miquel Rodrigo Alsina destaca el importante paso, cuyas fundamentales consecuencias epistemológicas y ético-políticas tendremos ocasión de comprobar, dado por Jesús Ibáñez a la hora de sustituir la categoría de “identidad

Oponiéndose a las tesis “globalistas” hegemónicas acerca de los efectos de homogeneización cultural del fenómeno histórico de la “globalización”, Arjun Appadurai alude a una “modernidad desbordada”, a un “mundo poselectrónico” donde la proliferación planetaria de los flujos migratorios e informáticos comporta una alteración muy profunda del imaginario moderno sobre las relaciones con uno mismo, con los demás y con el mundo. Para este autor, el “ahora global” se corresponde, en suma, con la gran ruptura que representa el despliegue –en los mismos términos del “desarraigo” vattimiano (Vattimo, 1990)- de un nuevo orden de inestabilidad en el proceso de formación de las subjetividades modernas, dentro de «un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno» (Appadurai, 2001: 20). Nos situamos, por tanto, en el plano de la incertidumbre postmoderna generada por la indeterminación de las nuevas prácticas desterritorializadoras ligadas a la expansión de las interconexiones electrónicas a la larga distancia, de una parte, y de los nuevos contactos inter-personales e inter-grupales propiciados por los nuevos desplazamientos migratorios, de otra. Es ese contexto mundial de circulación masiva –multidireccional, asimétrica y diferencial- de personas, culturas, informaciones, tecnologías, mercancías, capital e ideas donde habremos de explorar el potencial liberador de esas nuevas cartografías sociales “híbridas” y “rizomáticas” concretadas en ese “pensamiento del entre”, en esos “paisajes intersticiales”, en esos “espacios liminales” en los que se realizan unas identidades inestables, fragmentarias y complejas que hacen del “sí mismo” un incesante viaje, un continuo tránsito “en” y “a través” del otro (Silva y Browne, 2004)⁴.

Ahora bien, insistamos en ello, en este cambiante juego de descentramientos, desjerarquizaciones y descomposiciones deslocalizadoras de los discursos normalizadores impuestos secularmente por el Occidente blanco, racista, patriarcal hegemónico no todo se resuelve en los efectos emancipadores del poder de la “imaginación” en tanto nuevo escenario para la acción, y no sólo para la evasión (Appadurai, 2001), sino que entraña también la irrupción histórica más reciente de nuevas formas de dominación, segmentación y exclusión vinculadas a la lógica autocorrectora y autonormalizadora de lo que denominaré *Capitalismo-Red (de Control)*. Aludiendo a las asimetrías fundamentales del modo en que se vive sobre las superficies sin fondo de la postmodernidad –para ello basta con recapacitar sobre los “no-acontecimientos” como esa “Guerra del Golfo”, *simulada e hiperreal*, que, para Jean Baudrillard, “nunca tuvo lugar”⁵-, Ella Shohat y Robert Stam argumentan:

«(...) en definitiva, si el postmodernismo ha difundido la sensación telemática de los medios de comunicación del Primer Mundo por todos los rincones del planeta, apenas ha reconstruido las relaciones de poder que marginan, devalúan y aniquilan una y otra vez a pueblos y culturas alterizados. A la explicación radicalmente ahistórica de Baudrillard se le escapa el hecho de que el tiempo es palimnésico; vivimos en muchas épocas, no sólo en la “nueva” época de la publicidad y los medios de comunicación. En el caso de la guerra del Golfo, la tecnología más sofisticada se opuso al servicio de ideas procedentes de fuentes milenarias, desde las cruzadas cristinas contra los musulmanes hasta las “guerra salvajes” contra los indios. Con la guerra del Golfo, la presencia de una muerte indiscriminada y la radical discontinuidad entre vivos y muertos

individual” por la de “identificaciones múltiples”. Ello, para hacer notar que esas “identificaciones” «nos remiten al polimorfismo del ser y a su permanente reconstrucción» (Rodrigo Alsina, 1999: 54).

⁴ En relación con ello, los autores citados advierten de la necesidad de un cambio –digamos postnacional- de las concepciones de las fronteras para ver en ellas, no unos dispositivos de aislamiento y cierre en función de la preservación de una pretendida pureza étnica o política, sino aperturas, lugares dinámicos de intercambio y entrecruzamiento de experiencias humanas de todo tipo: «de esta manera hay que destacar las potencialidades de las fronteras como espacios liminales, como ENTRES que se deslizan por entre las grietas y desestabilizan los centros de dominación económicos y políticos. Es decir, no mirar a las fronteras como nuevos centros, como pretenden algunos teóricos contemporáneos del mestizaje, sino como márgenes que siempre se enfrentan a ellos o como afueras que penetran en los adentros» (Silva y Browne, 2004: 58).

⁵ Para llegar a esa, en apariencia, “sorprendente” conclusión, Baudrillard reparó, en el mismo 1991, en cuestiones como ésta: «en la actualidad, todo tiende a sepultarse, la información incluida, en sus bunkers informáticos. La guerra, también, se sepulta para sobrevivir. En este foro que es la guerra del Golfo, todo se oculta: se ocultan los aviones, se entierran los tanques, Israel se hace el muerto, se censuran las imágenes, toda la información está bloqueada en el desierto: sólo funciona la tele, como un medio sin mensaje, mostrando por la fin la imagen de la televisión pura» (Baudrillard, 2001: 68).

dejan al descubierto las limitaciones de un mundo que se percibe sólo a través del prisma del simulacro» (Shohat y Stam, 2002: 150)⁶.

Esto constituye el telón de fondo –muy sensible a la radical complejidad espacio-temporal-simbólica que singulariza nuestra actual *Sociedad de Redes*- sobre el que proyectaré la deconstrucción crítica de la noción de “multiculturalismo”. De inicio, este concepto, como también señalan Shohat y Stam, posee una naturaleza polisémica abierta a diversas interpretaciones y a discusiones políticas de distinto signo, hasta el punto de convertirse en esa palabra “hueca” sobre la que diferentes grupos proyectan sus temores y esperanzas, de significados muy dispares. En cualquier caso, el concepto de “multiculturalismo”, desde un sentido básicamente reactivo y segregacionista cada vez más generalizado, connota, en la mayor parte de las ocasiones, una reivindicación *interesada* de la diversidad cultural que banaliza, mercantiliza y exotiza las diferencias como base estratégica, y bien económicamente “útil” y “transferible”, de ese “capitalismo global informacional” descrito por Manuel Castells (Castells, 1997). Lejos de esos otros matices dialógico-relacionales que pueda adoptar en el ámbito “inter” y “trans”-cultural del que después me ocuparé, me referiré aquí al “multiculturalismo” como un nuevo modo de desarrollo del tradicional dominio del hombre blanco occidental sobre la población del resto del planeta. Es decir, lo entroncaré con ese “racismo en las cúpulas” del que hacen gala hoy día las grandes corporaciones, el mundo académico y los medios de comunicación, en general, para fabricar -de manera siempre culturalmente negociada, y desde el *vacío* discurso liberal de la “tolerancia”- esa “discriminación estructurada” que, en el plano de nuestra existencia cotidiana, se asienta sobre esas líneas duras de segmentación que Teun A. van Dijk describe como *etnicismo*: «el sistema de predominio de un grupo étnico que se basa en la categorización mediante criterios culturales, la diferenciación y la exclusión, entre los que se encuentra el lenguaje, la religión, las costumbres o las concepciones del mundo» (van Dijk, 2003: 24).

Tratando de emplazarnos dinámicamente en esa “modernidad reflexiva” –aquella que se percibe a sí misma como tema y problema (Ulrich Beck, 2000)-, abierta autocráticamente a un nuevo diálogo global entre las culturas, pero condicionada, al mismo tiempo, por los “imperativos” del *riesgo* como principio auto-organizador de un sistema social basado en la articulación -con fines ideológicos de control social y rentabilidad económica- de esa estructura de medios necesaria para la resolución de los problemas que genera de forma recursiva el mismo sistema (Ulrich Beck, 2001), urge desentrañar esas nuevas formas de dominación, esos nuevos esquemas de distribución, esas nuevas desigualdades, esos nuevos mecanismos de clasificación y exclusión, en suma, que se esconden tras la exaltación corporativa-empresarial, académica y mediática de lo que entiendo como un nuevo *multiculturalismo de mercado*.

Como primera clarificación terminológica, Peter McLaren distingue entre, primero, un “multiculturalismo conservador”, en el que la separación inter-étnica remite a un criterio de jerarquía centrado en la primacía del elemento blanco anglosajón; segundo, un “multiculturalismo liberal” defensor de la igualdad natural y la equivalencia cognitiva inter-racial; y, tercero, un “multiculturalismo liberal de izquierda” denunciador de las violaciones de esa igualdad supuestamente reconocida en consonancia con una desigualdad de oportunidades económicas y sociales (García Canclini, 2001). En ese “multiculturalismo” de corte liberal norteamericano podríamos inscribir las llamadas “políticas de reconocimiento” consistentes en la búsqueda reivindicativa del equilibrio entre la protección de los derechos universales, de un lado, y el respeto público de los particularismos culturales -no contemplado en la neutralidad intercultural de ese igualitarismo universalista ilustrado-, de otro. Taylor lo sintetiza de la siguiente forma: «con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que

⁶ En síntesis, y como ha planteado Hugo Achugar, esta nueva cartografía transterritorial impuesta por estos “flujos diaspóricos” transmodernos no sólo conlleva el potencial transformador de los imaginarios emergentes, sino que también implica la permanencia inquietante de la memoria de un pasado colonial reciente, así como de las viejas –también podríamos hablar de otras nuevas- desigualdades económico-sociales, culturales, lingüísticas y de acceso a la ciudadanía. Dicho de otro modo: «el impacto de la nueva cartografía impuesta por la revolución informática si bien desestabiliza las antiguas referencias localizadoras no lo hace de modo homogéneo. Es decir, que todavía tiene sentido la ubicación geográfica tradicional a la hora de sentarse frente a la computadora. Todavía tiene sentido e indica una diferencia –no sólo geográfica sino también simbólica- estar al sur o al norte. Todavía tiene sentido, cabría agregar, ubicarse o comunicarse en inglés o en otras lenguas, en una comunidad diaspórica afincada en el Primer Mundo o en cualquiera de otros mundos numerables» (Achugar, 2001: 14).

sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás» (Taylor, 2001: 61).

Ahora bien, según lo recoge García Canclini, Nancy Fraser ha denunciado las graves deficiencias de este “multiculturalismo” que, con independencia del espíritu emancipador que lo inspire, reduce el conflicto político a una lucha por la reorganización de las diferencias étnicas, nacionales y de género, dejando al margen las cuestiones fundamentales de carácter económico-social relativas a la desigual distribución de la riqueza. Es por eso que en el mosaico multicultural norteamericano - tan complejo como jerarquizado- hacia el que, no obstante, tienden mis críticas se hayan puesto en práctica medidas relativamente compensadoras de esa doble discriminación cultural y socio-económica según el modelo de la “acción afirmativa”: «políticas que buscan contrarrestar las desigualdades y discriminaciones estructurales favoreciendo a grupos minoritarios» (García Canclini, 2001: 111).

Taylor admite en parte que estas políticas de “discriminación a la inversa” tienen su razón de ser en el intento de reducir gradualmente los desfases discriminatorios acumulados históricamente entre los distintos grupos integrantes de un país, Estados Unidos, que, como sugiere Appadurai, se basa en la ilusión ideológicamente construida de un “multiculturalismo” pacífico e inteligente, capaz de efectuar singulares conexiones entre la democracia, la diversidad cultural y la prosperidad económica (Appadurai, 2001). Sin embargo, para el citado Taylor, sigue pendiente el gran problema de la “ceguera a la diferencia” en el marco de una sociedad plural donde la principal preocupación es la preservación de la identidad (Taylor, 2001). Pero ahí está precisamente el problema, en el modo “disciplinante” en que se aborda la cuestión de la identidad desde una perspectiva multicultural que, en su modalidad más extendida, «degenera fácilmente en un pluralismo de imagen decretado por el estado o por una empresa del tipo United-Colors-of-Benetton por el cual el poder establecido promociona la “oferta del mes” étnica con intenciones ideológicas o comerciales» (Shohat y Stam, 2002: 68). Nos adentramos, así pues, en ese *multiculturalismo de souvenirs*, a ese *multiculturalismo de agencias de viaje* desde el que se admira y desea –desde una exaltada antropofagia consumista- a ese “buen salvaje” al que el mundo occidental admira precisamente, en el ejercicio de una perversa “xenofilia”, «en razón de su primitivismo, de su retraso, de su inferioridad tecnológica» (Todorov, 1988: 14)⁷. Por todo ello, García Canclini, encarando uno de los tres modelos de narrativas europeo-latinoamericanas que siguen teniendo una gran fuerza en la autodefinición y heterodefinición de lo que se entiende como identidad Latinoamérica, esto es, la “fascinación distante”, señala:

«(...) los europeos han visto en América Latina lo que el racionalismo occidental ha reprimido, placeres, sin culpabilidad, relaciones fluidas con la naturaleza que la intensiva urbanización europea habría sofocado, la exuberancia de la naturaleza que envuelve la historia y nutre la corriente de la vida, como imaginaron Gaugin cuando huyó a Tahití, Segal a Brasil, Artaud a México. Palmeras, papayas y pirámides, tapiocas, tucanes y turbas, el cóndor pasa y en cualquier momento vamos a la Selva Lacandona a responder personalmente de los *e-mails* de los zapatistas. “Narrativas edénicas”: en su versión disneylandesca (“la jungla amazónica”, ecológica (la biodiversidad debe preservarse) o antropológica (la desnudez de los indígenas que sedujo a Lévi-Strauss y a tantos otros), esas romantizaciones simplifican –aquí el autor cita a Candance Slater- “en exceso el complejo pastiche regional de bosques, matorrales, ciénagas y sabanas” y convierten a los grupos variados y contradictorios que los habitan en “especies en peligro o guardianes infieles”» (García Canclini, 2001: 89).

⁷ Para terminar de centrar el asunto y comprender la dimensión ideológica de ese multiculturalismo norteamericano que pretende convertirse hoy en modelo de referencia para un multiculturalismo transnacional postmoderno, Shohat y Stam proponen una análisis socio-metáforico del discurso que puede servir para conocer mejor las prácticas significantes en que se traduce dicho fenómeno: «en el contexto norteamericano, el multiculturalismo ha catalizado una serie de respuestas políticas, cada una con sus metáforas favoritas, muchas de ellas culinarias: crisol, el cocido étnico, el revoltillo, la bullabesa, la ensaladilla, etc. Para los “neoconservadores”, el multiculturalismo es la palabra que representa «la oposición de izquierdas” y la “gente de color”, dos chivos expiatorios ideales ahora que la guerra fría ha terminado. Los neoconservadores prefieren una imagen de pureza y de “niveles aceptables”, de fortalezas medievales defendidas contra el asedio bárbaro. Los militantes nacionalistas, por su parte, prefieren originales metáforas de raíces, fuentes culturales de las que beben, y consideran el multiculturalismo ambivalente algo en que pueden participar los círculos oficiales y también un instrumento estratégico para el cambio y la regeneración nacional. Los liberales, finalmente, invocan una “diversidad” amable que aparece en los folletos de publicidad de las universidades, pero que rechaza las tendencias antieurocéntricas de versiones más radicales del multiculturalismo. Planteando el ideal de “daltonismo racial”, los liberales prefieren metáforas que evoquen un pluralismo inocuo: metáforas de artesanía como “hermoso mosaico” o culinarias como la “experiencia *smorgasbord*” (Shohat y Stam, 2002: 68).

2. Multiculturalismos y Esencialismos Identitarios

Propongo, por consiguiente, como definición operativa, un engañoso “multiculturalismo” xenófilo complementario al *multiculturalismo* (xenófobo) *de guetto* sobre el que se apoya el aparato de auto-control y auto-normalización del *Capitalismo Global de Redes*. Se trata, en síntesis, de las dos caras de un mismo fenómeno multicultural que actúa en conformidad con los efectos ideológicos de las “sobregeneralizaciones” y “estereotipos” que se proyectan desde el doble juego de la negación “afirmativa”, y el rechazo explícito del “otro”, propio de una nueva *Cultura Global del Miedo* (Vidal, 2004)⁸.

Vayamos por partes. Esencializando y sustantivando unas diferencias obligadas a su repliegue contra-dialógico, neutralizador de su potencial innovador y transgresor, ese “multiculturalismo” xenófilo de *ferias de muestras de la diversidad cultural* -en ellas corren el peligro de convertirse, desde la “Soberanía Imperial del Mercado Global”, eventos e iniciativas como el “Forum (de las Culturas). Barcelona, 2004”- diferencia para excluir (Rodrigo Alsina, 1999), sobredimensionando y deformando las distancias culturales “reales”, o sea, las que podrían construirse simbólicamente desde la búsqueda hermenéutica de una experiencia común en el respeto dinamizador de esas mismas diferencias.

En ese multiculturalismo que, teniendo en Estados Unidos su gran referente conceptual, pero que más y más va tomando forma en esa “nueva” Europa de la “integración”, de esa “casa familiar” que, en el diario *El País*, se ha identificado alegremente con «un proyecto único basado en la democracia, la paz, la estabilidad y el progreso» (Yárnoz, 2004: 2), la “diversidad cultural” adopta cada vez más la categoría de recurso productivo barato, y –ya lo he señalado- de bien económico “escaso”, útil y transferible. Es decir, no se mide tanto por lo que, de manera metafórica, podríamos entender como una especie de “valor-de-uso” dialógico, relacional e intercultural, sino por su “valor-de cambio” como mera mercancía diseñable según los esquemas estáticos y metafísicos del pensamiento dicotómico y monocultural occidental. De ahí el interés que en todo esto tiene esa distinción propuesta por Víctor Silva, siguiendo el punto de vista del enfoque poscolonial de Homi Bhabha, al indicar que «la diversidad cultural es un objeto epistemológico (la cultura como objeto de conocimiento empírico), en tanto que la diferencia cultural es un proceso de *enunciación* de la cultura, es decir, es una construcción permanente que nunca está estabilizada, ni termina de construirse» (Silva, 2003: 142).

Por eso, ese “multiculturalismo” en el que, como recuerda Graciano González, «muchos ven *la sombra alargada* de la mentalidad occidental» (González R. Arnáiz, 2002: 79), opera oprimiendo al “otro”, obligándolo a adecuar su comportamiento y auto-imagen a los binarismos simplificadores impuestos por el orden práctico-discursivo hegemónico desde el que se auto-reproduce la totalidad del sistema. «Los grupos dominantes –argumenta Charles Taylor- tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados» (Taylor, 2001: 97). Por consiguiente, el inexistente y sólo simulado reconocimiento del “otro” -Shohat y Stam identifican esto con los métodos de control social representados por las “cárceles de la imagen” de Alice Walter- contribuye de forma decisiva a inducir en los individuos y grupos afectados una inseguridad y un concepto despectivo de sí mismos, por muy “positivas” que parezcan las imágenes impuestas. Su poder coactivo y anulador es, en realidad, implacable. Colocándonos en el plano del discurso audiovisual, puede observarse en el “cine liberal” norteamericano la atribución al “otro” de una imagen positiva, de diálogos interesantes, y de algunas referencias ocasionales a su punto de vista, mientras que los personajes blancos occidentales proporcionan los “centros de conciencia” y los “filtros” de la información como canales de difusión de los discursos raciales-étnicos dominantes. Eso sin olvidar que «un cine de imágenes positivas artificiosas revela una falta de confianza en el grupo que se retrata así, el cual tampoco se hace ilusiones en cuanto a su propia perfección» (Shohat y Stam, 2002: 210).

⁸ Sobre las consecuencias anti-dialógicas y violentas de las “sobregeneralizaciones” con las que “creamos” al “otro”, Amin Maalouf expresa: «por comodidad, englobamos bajo el mismo término a las gentes más distintas, y por comodidad también les atribuimos crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas: «los serbios han hecho una matanza...», “los negros han incendiado...”, “los árabes se niegan...”. Sin mayores problemas formulamos juicios como que tal o cual pueblo es “trabajador”, “hábil”, o “vago”, “desconfiado” o “hipócrita”, “orgullosa” o “terco”, y a veces terminan convirtiéndose en convicciones profundas» (Maalouf, 2002: 29-30).

Desde otra perspectiva, en el lado negativo, y ofreciendo un ejemplo concreto, «la tendencia de los medios de comunicación a presentar a los hombres negros como delincuentes en potencia [...] tiene un fuerte impacto en las mismas vidas de los negros» (Shohat y Stam, 2002: 192). Este hecho, en multitud de ocasiones –pensemos hoy día en el mundo islámico-, deriva en trastornos psíquicos de naturaleza identitaria que, en mi opinión, acaban siendo reaprovechados por el sistema potenciando las tensiones sociales y los conflictos inter-culturales –aludo a la tesis del “choque de civilizaciones” de Samuel P. Huntington (Huntington, 2003)⁹– desde los que se retroalimenta autopoieticamente la gran máquina dicotómica de exclusión consumista que es el *Capitalismo Global de Redes*: el control social a través del miedo al “otro” y a lo “otro”, apelando a los vínculos hobbesianos-schmittianos de protección-obediencia, en detrimento de unos valores democráticos en rápido proceso de extinción planetaria¹⁰.

Saliendo del paradigma norteamericano, el relacionismo etnicista, que no dialógico, en el que se funda la lógica combinatoria hegemónica de la “Sociedad Red” coincide, pues, con la estimulación estratégica de los localismos reaccionarios, dentro de ese proceso que Manuel Castells ha definido como la defensa de la identidad frente al poder de los flujos globales afines a las élites gestoras-tecnocráticas-financieras del “capitalismo global de la información”. El citado autor defiende que «la oposición entre globalización e identidad está dando forma a nuestro mundo y a nuestras vidas» (Castells, 1998: 23). En ese sentido –ello para proponer soluciones auténticamente transculturales como las que ofreceré hacia el final de mi trabajo-, García Canclini describe la llamada “globalización” como un choque de imaginarios que bien podría interpretarse como la oposición dialéctica entre, de un lado, ese “relato épico” de naturaleza tecnocrática-economicista-sociologista, propio de la ideología dominante, enfocado hacia los valores informacionales del incremento del volumen y la intensificación de los intercambios de bienes y capital; y, de otro, ese “relato melodramático”, promovido por los estudios antropológicos, psicoanalíticos y estéticos, que, tratando de mostrar «el carácter parcial de los procesos globalizadores, o su fracaso, o los nuevos desplazamientos que engendra su unificación apurada del mundo, poco atenta a lo que distingue y separa» (García Canclini, 2001: 34), actúa como auténtica caja de resonancia de las fisuras, violencias y dolores constitutivos de ese *multiculturalismo segregacionista global* del que me vengo ocupando en su doble cara incluyente-excluyente. Lo preocupante que es que ese multiculturalismo que, en la práctica, separa esencialmente, en la misma medida en que concuerda con posturas espacio-temporales premodernas, o sea, abocadas a la reivindicación de la eterna repetición de lo idéntico¹¹, puede ser, y, de hecho, lo es, la sede del desarrollo de lo que Amin Maalouf detecta como “identidades asesinas” allí donde el apego a un sentimiento único y homogéneo de pertenencia constituye el caldo de cultivo del miedo al “otro” como amenaza. En consecuencia, renunciando a cualquier esquema binario y maniqueo “a la occidental”, aclara:

⁹ Recordemos que desde una visión esencialista, reactiva, y totalizadora de las culturas, Huntington proyecta un nuevo mundo marcado por el conflicto inevitable entre los distintos ámbitos de civilización excluyentes en los que estructura, de manera estática, el planeta: el occidental, el confucionista, el japonés, el islámico, el hindú, el eslavo-ortodoxo, el latinoamericano, y, quizá, como el mismo indica en un alarde de insoportable cinismo ultra-racista, el africano. Así, “anticipando” la importancia crucial que a partir de ahora habrá de cobra la “interacción militar” entre Occidente y el Islam, perfila a un mundo occidental amenazado por las diversas conexiones que intuye entre el resto de civilizaciones enemigas. El balance final es el siguiente: «que los conflictos entre grupos de civilizaciones distintas serán más frecuentes, prolongados y violentos que los sostenidos entre grupos de la misma civilización; los conflictos violentos entre grupos de civilizaciones diferentes son la más verosímil y peligrosa fuente de escalada susceptible de transformación en auténticas guerras mundiales; que el eje supremo de la política mundial lo serán las relaciones entre “Occidente y el resto”; que los dirigentes en algunos países no-occidentales de situación y comportamiento indecisos tratarán de hacer de esos países parte de Occidente, si bien en la mayoría de los casos habrán de afrontar graves obstáculos para cumplir ese objetivo; que surgirá un foco central de conflicto para el inmediato futuro entre Occidente y diversos Estados islámico-confucianos» (Huntington, 2003: 68).

¹⁰ Para una profundización en esta última idea, ver mi artículo Vidal, 2004. En él, sugiero el modo en que la crisis actual de los valores e instituciones democráticas se corresponde con la revitalización de la concepción hobbesiana del Estado como instrumento de supervivencia y seguridad frente al carácter esencialmente conflictivo de las sociedades humanas. En relación con ello, aludo a la obra de Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, como una posible fuente, en sentido hermenéutico-fenomenológico, de las nuevas políticas de “guerra preventiva” en las que se basan la lucha occidental contra el llamado “terrorismo islámico”. Lo decisivo aquí es que, salvando las distancias que supone la entrada en un mundo posnacional como el nuestro en el que las fronteras territoriales de los estados nacionales han dado paso a nuevas líneas globales de segmentación, clasificación y separación, es posible identificar en la práctica política hegemónica actual ese “viejo” principio schmittiano según el cual lo que determina la naturaleza auténticamente política de una comunidad social es su capacidad para definirse y constituirse en función de la clara delimitación de un “enemigo” (Schmitt, 2002).

¹¹ De la dimensión simbólica-temporal de los distintos imaginarios sobre la actual “sociedad global de la información”, aspecto del que no me puedo encargar específicamente aquí, me ocupé extensamente en Vidal, 2003.

«(...) no creo que la pertenencia a tal o cual etnia, religión, nación u otra cosa predisponga a matar. Basta con repasar los hechos sucedidos en los últimos años para constatar que toda la humanidad, a poco que su existencia se sienta humillada o amenazada, tiende a producir personas que matarán, que cometerán las peores atrocidades convencidas de que están en su derecho, de que así se ganan el Cielo y la admiración de los suyos. Hay un Mr. Hyde en cada uno de nosotros; lo importante es impedir que se den las condiciones que ese monstruo necesita para salir a la superficie» (Maalouf, 2002: 36).

Concretando aún más, antes de hacer algunas propuestas sobre ese relato mediador de la unicidad global y la diferencia local que deberíamos “entre”-tejer hermenéutica y transculturalmente desde una noción compleja e inestable de las identidades, conviene aceptar que nos enfrentamos a un *multiculturalismo-mosaico*, fuertemente jerarquizado positiva y negativamente, o sea, antropofágica (incluyendo) y antropológicamente (excluyendo) a la vez, cuyo creciente alcance transnacional se corresponde con la racialización, minorización y tribalización de unas “diferencias” sometidas al absoluto control autorregulador del *Capitalismo Global*. En el ámbito teórico, apunto, pues, hacia la aplicación a la arquitectura transfronteriza, flexible y reticular de la nueva “sociedad (*metadisciplinaria*) de la información” testimonios como el que, para la esfera nacional estadounidense, nos ofrece Arjun Appadurai:

«(...) en la medida en que muchos de nosotros nos encontramos racializados, biologizados, minorizados y reducidos –en vez de potenciados- por nuestros cuerpos y nuestras historias: nuestros acentos, diferencias y peculiaridades se vuelven nuestras prisiones, y la figura de la tribu nos diferencia y nos aparta de un Estados Unidos *otro*, decoroso, civilizado y blanco, aunque no demasiado especificado, pero, en todo caso, lejano y ajeno al clamor de la tribu; en suma una tierra en la que todavía no somos bienvenidos» (Appadurai, 2001: 179).

Lo grave, repito, es que este fenómeno ya no se restringe a los cerrados ámbitos de la territorialidad estatal-nacional, sino que concierne, de modo global, al ochenta por ciento de la “humanidad sobrante”, cuya inutilidad es parte constituyente del programa del nuevo “capitalismo total” (Michéa, 2002). Este “multiculturalismo” dominante, el multiculturalismo de los manuales académicos escolares y universitarios; el multiculturalismo del marketing empresarial y de las fantasías publicitarias; el multiculturalismo de la vacía retórica política; el multiculturalismo, en suma, de los medios de comunicación masivos, representa el núcleo ideológico de ese gran *Mercado Global de Redes* realizado “en” y “a través” de la manipulación flexible y cambiante de la *diferencia*, una vez convertida ésta, según el plano en el que nos emplazemos, en “amable” y “jugosa”, o en “peligrosa” y “amenazante” *diversidad cultural*.

De acuerdo con lo que acabo de señalar, hemos de insistir todo lo que esté a nuestro alcance en la función ideológica-normalizadora que, en este sentido, realizan los “mass media” en su completariedad transdiscursiva con el resto de los discursos referidos a la “alteridad”¹². Dentro del esfuerzo conceptual que estoy haciendo, convendría, por tanto, resaltar que, cuando hablo del “multiculturalismo” como ideología, me estoy ubicando en la dimensión específicamente cultural de las prácticas discursivas de naturaleza política, es decir, en todo aquello que incumbe al problema central de la legitimidad del poder y de la autoridad. En un desempeño más de ese pensamiento dialógico-hermenéutico de la “intersección” que estimula su trayectoria intelectual, Paul Ricoeur sitúa la ideología en un “entre”, esto es, en las grietas intermedias, en el punto de cruce *entre* su concepción crítica-negativa -de origen marxista- como deformación, como imagen invertida de la praxis social real, de un lado; y su definición -más neutra antropológicamente hablando- como ese patrón o modelo reticular que –junto a otros esquemas culturales como los religiosos, filosóficos, estéticos o científicos- organiza y orienta intersubjetivamente los procesos sociales y psicológicos, de otro. De hecho, Clifford Geertz, abundando en la dimensión simbólica de toda acción social, aduce, quizá soslayando demasiado el carácter conflictivo que con frecuencia las relaciones trans-subjetivas mantienen, que «la ideología suministra “una salida”

¹² Los medios «fomentan en el público la reproducción de la ideología de los políticos y otras élites mediante la publicación de artículos (también llamados de investigación en profundidad), que inducen al temor, a “riadas” o “invasiones masivas” de refugiados, inmigrantes “ilegales”, guetos “de deficiencia”, consumo abusivo de drogas, ataques de negros, violencia callejera, amenazas de “fundamentalistas” musulmanes, costumbres “raras”, inmigrantes desmotivados para trabajar, parásitos de la beneficencia social, racismo negro, la corrección política de lo multicultural, los puntos débiles de la acción positiva y tantas otras historias que nunca fallan, ya sea para instilar o bien ratificar en general el resentimiento xenófobo o antiminorías en la base de la población blanca» (van Dijk, 2003: 22). El subrayado es mío.

simbólica” a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social» (Geertz, 2001: 179).

Es por eso que, considerando el déficit de credibilidad que determina toda relación de dominación entre la autoridad y la ciudadanía, Ricoeur convierte lo ideológico en una especie de catalizador simbólico de una determinada práctica política. Ello, en favor de la creación persuasiva del mínimo consenso social en el que debe basarse la estabilidad de ese sistema de poder. Por consiguiente, la ideología proporciona ese código de interpretación que garantiza la integración social justificando, de esta manera, una forma concreta de ejercicio normalizador del poder. En su primordial función legitimadora, «el papel de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al suministrar los necesarios conceptos de autoridad que le dan significación» (Ricoeur, 1999: 55).

Pero, en nuestro complejo mundo global, no nos ha de preocupar ya tanto la justificación simbólica de los caducos estados nacionales. Se trata, en mucha mayor medida, de la legitimación de esa gran entidad postmoderna, postilustrada, postmetafísica y postnacional que, en coherencia con un concepto relacional y disciplinario del poder –en la línea de las reflexiones realizadas al respecto por autores tan diferentes, pero pienso que complementarios, como Michel Foucault (Foucault, 1992a, 1992b) y Niklas Luhmann (1995)-, Hardt y Negri proponen como ese nuevo *des-orden rizomático*, esa una nueva lógica y estructura de poder, control y mando obediente a las exigencias autogeneradoras de los mercados globales y de los flujos globales de bienes, personas e ideas conectados a ellos: el “Imperio” como «el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo» (Hardt y Negri, 2004: 4).

A mi entender, para referirnos de forma terminológicamente provechosa a lo que vengo perfilando –todo ello, desde un lenguaje afín a las nociones *plécticas* de la “complejidad” (Morin, 1994) y el “emplazamiento” (Vázquez Medel, 2003)- como una nueva *Transnación Multicultural* vinculada, de modo directo, a las cambiantes formas de ese *tribalismo postmoderno planetario* localizado por Maalouf en una época actual transcurrida «bajo el doble signo de la armonización y la disonancia» (Maalouf, 2002: 101), parece aconsejable la recuperación del concepto gramsciano de “hegemonía”. Este concepto servirá para terminar de comprender el “multiculturalismo” como una forma de dominación, no basada en una mera confrontación de realidades objetivas-sustantivas, sino en un complejo juego cultural de posiciones políticas relacionales, o sea, “emplazantes”, “desemplazantes” y “reemplazantes” a la vez en contextos de interacción determinados. Dicho de otro modo, en el no-lugar trans-subjetivo de la constante tensión entre el nivel ideológico de la dominación, y el nivel transgresor de las desviaciones con respecto a los diagramas normalizadores que constituyen aquél.

Proponiendo una “entre”-lectura, un “entre”-tejido trans-subjetivo de ese gran “hipertexto” que es la sociedad mundial como fluctuante entramado práctico-discursivo global –no olvidemos que el origen etimológico del término “texto” es “tejido”-, la noción de “hegemonía” concibe el ejercicio de la dominación política desde múltiples relaciones diferenciales de adaptación y oposición, de consenso y normalización, de orden y caos entre grupos sociales heterogéneos implicados en la lucha nunca concluida por el auto-reconocimiento, y la imposición de una “cosmovisión” prevaleciente. De hecho, comporta la sustitución de la óptica estructural y estática de las “clases sociales” por el prisma “agenciante” y “transversal” de lo que autores como Orlando Pulido definen como “bases sociales” para reflejar ese antagonismo dinámico que inter-penetra a los grupos “hegemónicos” y “subalternos”, trans-modelándose, como resultado de ello, bloques ideológicos dominantes y subordinados al interior de cada uno de ellos (Pulido, 1999)¹³.

En efecto, desde estos presupuestos teóricos sistémico-relacionales-comunicacionales, el *multiculturalismo monocultural* que estoy deconstruyendo no es más que el gran principio

¹³ Además de recordar la aplicación sociológica que Pulido hace aquí del concepto caológico de “estructuras disipativas” (Ilya Prigogine), me gustaría incidir en el carácter de “agenciamiento” que asumen las relaciones sociales trans-subjetivas subyacentes en la noción de “hegemonía”. Siguiendo la obra de Gilles Deleuze, Víctor Silva convierte cualquier enunciado en el «producto de un *agenciamiento colectivo* que siempre pone en juego poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos y acontecimientos» (Silva, 2003: 59). En consecuencia, los “agenciamientos” constituyen la pura heterogeneidad desde la que emergemos en virtud de múltiples e indeterminadas relaciones, en la misma medida en que sólo pueden definirse desde otros ejes de referencia, es decir, de acuerdo con los mismos movimientos que los estimulan, fijan o desplazan.

legitimador de la nueva hegemonía imperial del *Capitalismo-Red (de Control)*. Ello, porque, si seguimos los presupuestos “estructurales” e “ideológicos” sobre los que se sostiene la gran “Soberanía Imperial” descrita por los ya citados Hardt y Negri, enseguida percibimos que se cumple todo lo que, de manera general, Martín-Barbero atribuye a las posibilidades epistemológicas y ético-políticas de un concepto de “hegemonía” que posibilita pensar la dominación social:

«(...) ya no como imposición desde un *exterior* y sin *sujetos*, sino como un proceso en el que una clase hegemoniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas. Y “en la medida” significa aquí que no *hay* hegemonía, sino que ella se hace y deshace, se rehace permanentemente en un “proceso vivido”, hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y complicidad. Lo cual implica una desfuncionalización de la ideología –no todo lo que piensan y hacen los sujetos de la hegemonía sirve a la reproducción del sistema- y una reevaluación del espesor de lo cultural: campo estratégico en la lucha [emplazante] por ser espacio articulador de los conflictos» (Martín-Barbero, 1998: 85).

3. Multiculturalismo y Capitalismo de Control

Veamos, pues, cómo se resuelve, en el “Imperio”, la oposición hegemónica entre el universalismo (globalista) de mercado y el pluralismo (particularista) multicultural. Actuando mediante redes de dominación acentradas y rizomáticas, la soberanía ejercida por el “Capitalismo Global” presenta un carácter inmanente que contrasta fuertemente con la naturaleza trascendente de la soberanía moderna, es decir, «el capital funciona, según la terminología de Deleuze y Guattari, a través de una decodificación generalizada de los flujos, una deterritorialización masiva, y luego mediante conjunciones de estos flujos deterritorializados y decodificados» (Hardt y Negri, 2004: 279). De entrada, ello conlleva la pérdida de la distinción moderna –fronteriza y territorial- entre un “afuera” y un “adentro” desde el que definir un “Yo” soberano en oposición a un “Otro” bien demarcado: «la dialéctica moderna del adentro y afuera ha sido reemplazada por un juego de grados e intensidades, de hibridez y artificialidad» (Hardt y Negri, 2004: 157). Entre otras consecuencias, ello ha permitido poner a disposición de una lógica de control absoluto –transfronterizo y transterritorial, repito- aquellas condiciones, en principio, siempre desde cierto punto de vista, liberadoras, que han dado forma a los discursos postmodernista y postcolonial. El “Capitalismo Global de Control” es acorde con una filosofía relacional –antifundacionalista y antiesencialista- hacia la permanente interacción entre unos elementos puramente transicionales, remodelados de forma diferencial y asimétrica en función de las características específicas de las relaciones desde las que emergen como tales. Por tanto, en sintonía con los nuevos principios de la circulación, la movilidad, la velocidad, la flexibilidad, la pluralidad, la mezcla, y el mestizaje – esto último, siempre bajo determinadas reglas de contención recodificadora-, la “lógica imperial” postmoderna, que no “imperialista” moderna, rompe con la distinción “sociologista” entre individuo y sociedad, entre acción y estructura, entre personas e instituciones sociales. Ello coincide, a su vez, con la desaparición de la oposición entre cultura y naturaleza, entre el espacio “interior” del orden civil y el ámbito “externo” de lo natural. Y, todavía más, entre el “afuera” público y el “adentro” privado, entre lo político y lo económico, en virtud de una patente privatización y desactualización de aquello por parte de esto último.

Desde estos parámetros interpretativos-descriptivos, debemos identificar el “Imperio” con esa *metarred global* que Castells ha estudiado rastreando la interconexión asimétrica y diferencial de nodos de diverso tamaño y naturaleza: los mercados de la bolsa y sus centros auxiliares dentro de la red de los flujos financieros dominantes; los consejos nacionales de ministros y, los representantes de esos intereses nacionales y transnacionales en las redes políticas como la de la Unión Europea; los elementos materiales, humanos y financieros del crimen organizado internacional; los medios de comunicación escritos y audiovisuales, etc. Como resume el autor:

«(...) la tipología definida por las redes determina que la distancia (o intensidad y frecuencia de la interacción) entre dos puntos (o posiciones sociales) sea más corta (o más frecuente, o más intensa) si ambos son nodos de una red que si no pertenecen a la misma. Por otra parte, dentro de una red determinada, los flujos no tienen distancia, o es la misma, entre los nodos. Así, pues, la distancia (física, social, económica, política y cultural) para un punto o posición determinados

varía entre cero (para cualquier nodo de la misma red) e infinito (para cualquier punto externo a la red). La inclusión/exclusión de las redes y la arquitectura de las relaciones entre sí, facilitada por las tecnologías de la información que operan a la velocidad de la luz, configuran los procesos y funciones dominantes en nuestras sociedades» (Castells, 1997: 506).

Lo decisivo es tener en cuenta que, como ya he ido argumentando, la *morfología de redes* constituye también una fuente sistémica de reorganización de las “relaciones de poder”. Por eso mismo, no existe un “afuera” para el Mercado Mundial, por cuanto la totalidad del mundo se convierte en su dominio autopoiético. De ahí que Hardt y Negri hagan corresponder la misma anti-arquitectura del mercado global con la “soberanía imperial”. Llegados a este punto es cuando tiene sentido hablar de un nuevo “racismo imperial” que convierte este *Capitalismo Global de Redes* en un más que eficiente aparato de control-gestión de unas diferencias y unas multiplicidades que, lejos de negarlas, canaliza e “integra” dentro de su propia lógica auto-organizadora. Ésta, como ya he analizado en otros lugares, atiende a los efectos sinérgicos de la combinatoria homeodinámica del trinomio Comunicación-Consumo-Miedo (Vidal, 2003; 2004). Así que, segmentando, clasificando, emplazando y reemplazando diferencias de toda clase –de mercancías, poblaciones, culturas, etc.–, y operando en un espacio global libre de las sujeciones territoriales modernas, el Mercado Mundial se autorrealiza mediante una verdadera política de diferencias, o mejor, de diversidades, *hegemónicamente* configuradas.

Siguiendo a Vertovec, Rodrigo Alsina resalta que, tras el nuevo multiculturalismo, pueden ocultarse los signos de un nuevo racismo, de ese racismo sin razas anejo a una novedosa retórica de la exclusión. Y añade: «uno de los peligros actuales es que el principio de exclusión basado en la diferenciación por la raza, categoría que ha sido ya rechazada por la ciencia, sea remplazado por el de identidad cultural» (Rodrigo Alsina, 1999: 74). Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo racismo más versátil, más difícil de distinguir debido a las múltiples caras que adopta y a las continuas reconfiguraciones a las que está sujeto. Para Hardt y Negri, la falsa sensación de que el racismo ha sido finalmente desterrado de nuestro mundo actual, cuando, en realidad, no ha dejado de aumentar en extensión e intensidad, sólo se debe a los cambios de forma y estrategia que ha sufrido con respecto a su versión moderna. Pues bien, mi postura personal es que ese cambio de estrategia es “multicultural”. Frente a las teorías racistas modernas fundadas en la afirmación biológica de la radical diferencia ontológica, necesaria, eterna e inmutable en el orden del ser, irrumpen ahora nuevos discursos -no menos racistas- que proyectan nuevas líneas de segmentación –sociologistas y culturalistas- como factor clave de los nuevos celos, miedos y odios inter-étnicos que conforman el “tribalismo planetario” denunciado por Maalouf (Maalouf, 2002)¹⁴.

Ese nuevo “racismo imperial” multicultural, diferenciador, diversificador, sin razas, anti-biologicista, que, en su práctica real –ya lo he sugerido- actúa como un gran mecanismo bloqueador y neutralizador de la plasticidad y del potencial transgresor de la hibridación y del auténtico mestizaje, impone «límites rígidos para la flexibilidad y compatibilidad de las culturas. Las diferencias entre las culturas y las tradiciones son, en última instancia, insuperables. Es inútil e incluso peligroso, de acuerdo con la teoría imperial, permitir a las culturas mezclarse o insistir en que lo hagan: Serbios y Croatas, Humus y Tutsis, Afroamericanos y Coreanoamericanos deben ser mantenidos separados» (Hardt y Negri, 2004: 161). Convertidas las diferencias étnico-culturales en necesarias -más allá de la aceptación inicial de su carácter contingente- como nuevo principio de separación social, se articula, así, un nuevo *esencialismo multiculturalista* que deviene en toda una “estrategia (capitalista-consumista) de inclusión diferencial”. Este modelo multiculturalista de segregación y jerarquía diferenciales antepone la primera a la segunda, surgiendo ésta, finalmente, de la misma diversidad cultural pre-determinada. La jerarquía es consecuencia sobrevenida del mero desempeño del “rol” cultural que corresponde coyunturalmente a cada elemento del mosaico multiétnico resultante. Este racismo multicultural

¹⁴ «La teoría racista imperial sostiene que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y que la naturaleza no puede ser dividida en razas humanas diferentes. También sostiene que el comportamiento de los individuos y sus habilidades y aptitudes no son resultado de su sangre o sus genes, sino que se deben a su pertenencia a culturas diferentes, históricamente determinadas. Así, las diferencias no son fijas e inmutables sino efectos contingentes de la historia social. La teoría racista imperial y la teoría antirracista moderna está diciendo en realidad lo mismo, y es difícil en este sentido separarlas. De hecho, es precisamente porque se asume este argumento relativista y culturalista como necesariamente antirracista, que la ideología dominante en toda nuestra sociedad puede aparecer como contra el racismo, y la teoría racista imperial puede aparecer como no siendo racista» (Hardt y Negri, 2004: 160).

imperial hace de la supremacía y la subordinación el resultado emergente de la libre competencia como valor supremo en la gestión relacional de las diferencias. Hardt y Negri, señalando hacia una “meritocracia de mercado de la cultura”, concluyen:

«(...) el Imperio no ve las diferencias en términos absolutos; nunca coloca las diferencias raciales como diferencias de naturaleza sino, siempre, como diferencias de grado, nunca como necesarias sino, siempre como accidentales. La subordinación se establece en regímenes de prácticas cotidianas más móviles y flexibles, pero que crean jerarquías estables y brutales» (Hardt y Negri, 2004: 162).

Sólo así se entiende el funcionamiento real de ese “panóptico” multicultural, participatorio, descentralizado, consensual, consumista y multidireccional descrito por Reg Whitaker desde la complementariedad entre un aislamiento vertical y una solidaridad horizontal. El criterio fundamental de este doble juego integrador y segregador -que toca muy directamente a la diversidad cultural definida y prospectada por los mercados globales- es la capacidad de consumo en el marco de esa progresiva desmasificación que Alvin y Heidi Toffler adjudican a la nueva economía informacional de la “tercera ola”: «de manera creciente, el mercado de masas se desintegra en fragmentos diferentes a medida que las necesidades de los clientes divergen y la mejor información permite que las empresas identifiquen y atiendan los micromercados» (Toffler, 1996: 52). Whitaker ha estudiado el modo en que el panóptico multicultural consagra diferencia “inter” e “intra” culturales allí donde las diferencias de riqueza en el seno de grupos inicialmente marginados pueden ser aprovechadas para atraer hacia el “paraíso” consumista elementos o segmentos concretos de dichos colectivos segregados, en función de su capacidad de compra. Es así, como se proyectan indefinidamente líneas transversales de separación entre comunidades étnicas determinadas según el nivel de ingresos de sus integrantes (Whitaker, 1999). Lo que, en las operaciones de marketing empresarial, aparenta ser un reconocimiento altruista y explícito de minorías culturales tradicionalmente excluidas, no es sino un ejemplo más del modo en que el *Capitalismo Multicultural (y Disciplinario) de Redes* integra y discrimina de acuerdo con sus tácticas de exploración de mercados posibles.

4. Transculturalidad y Resistencia Dialógica

Graciano González defiende que el fenómeno de la “interculturalidad”, más allá de lo que se pone de manifiesto en el término ambiguo de “multiculturalismo”, representa uno de los espacios privilegiados de reflexión sobre los nuevos modos de “ser” y “estar” en nuestra realidad postmoderna. De esta forma, la interculturalidad, a la vez que nos obliga a hacer una revisión profunda de conceptos centrales como los de cultura, identidad y subjetividad, debe proporcionarnos, de por sí, una nueva visión del mundo y una nueva estructuración social que permita formas alternativas a esos modos de ser y estar que he descrito desde la deconstrucción crítica del multiculturalismo. Intentaré, para finalizar, mostrar cómo los nuevos valores dialógicos y hermenéuticos de la “interculturalidad” y/o la “transculturalidad” pueden conducirnos hacia esa experiencia que el citado autor eleva al plano de una nueva categoría moral (González R. Arnáiz, 2002).

Por mi parte, el carácter relacional y no-estructural de ese “pensamiento otro”, de esa “antropofagia simbólica”, de ese “contrapensamiento nómada”, tan cercano a nociones como las de “hibridación”, “mestizaje” y “criollización”¹⁵, toda vez que pone el acento en el potencial transgresor de las grietas, de los intersticios, de los “terceros espacios” que se liberan en el encuentro contingente de unas diferencias dinamizadas en su mismo encuentro con la “alteridad”, aconseja la mayor productividad heurística del prefijo “trans” frente al “inter”. En ese “plexo”, en ese lugar dinámico de entrecruzamientos diversos donde emergemos siempre “en”, “a través”, “para” y “con” el “otro”, donde nos proyectamos como “agenciamientos” siempre en relación a los demás, donde sólo “somos” lo que nos marca el sentido y la dirección de las interacciones en las

¹⁵ A través de conceptos como estos, Silva y Browne, aluden a «la transculturalidad como propuesta teórica que permite pensar el mundo que se encuentra más allá del Occidente moderno y posmoderno, es decir, los amplios espacios y tiempos que han sido despreciados y considerados como nada, insignificantes y vacíos. Son claves para reflexionar sobre las diferencias culturales como diferencias coloniales y no como un conjunto de reglas establecidas ni códigos consensuales, sino la habilitación de terceros que nos invitan a reconocer la cultura como experiencia caótica, imprevisible y rizomática» (Silva y Browne, 2004: 54).

que participamos dentro del infinito juego del “ir siendo” desde la “alteridad”, el *trans* compensa, en mi modesta opinión, las connotaciones estáticas y estructurales del *inter*. Insistamos en ello, en este modelo alternativo de pensamiento dialógico, el “a través de” y el “al otro lado” al que se refiere el prefijo “trans” revela con mayor precisión conceptual esa *relacionalidad* desde la que nos vamos haciendo y re-haciendo desde la reciprocidad asimétrica y diferencial con el “otro” y lo “otro”. Pensemos –también con el *Diccionario de la Real Academia Española* en la mano- que el prefijo “inter”, contiguo a la preposición “entre”, denota precisamente eso, “en medio” o “entre varios”, es decir, que presupone la pre-existencia (metafísica) de los elementos o entidades que enlazan, a posteriori, en ese “intermedio”.

Ahora bien, mi intención no es reducir en lo más mínimo la más que posible rentabilidad epistemológica y ético-política de este enfoque dinámico, abierto y plural de nuestras experiencias de sí mismos y de los “otros” que pretendo esbozar con la ayuda de los que se sitúan en el horizonte común de mis reflexiones principales. Por eso, admitiré, no obstante, la equiparación, en la práctica gnoseológica, de ese *pensamiento del trans* al que aludo con el “pensamiento del entre” que Silva y Browne caracterizan desde la “liminalidad”, desde esos “escenarios híbridos”, desde esos “terceros espacios”, desde esos dinamismos heterogéneos en los que acontece - como “evento” heideggeriano- esa condición paradójica y potencialmente fecunda que supone la irrupción de lo nuevo a partir de un “entre dos” o un “entre varios” (Silva y Browne, 2004).

Como los citados autores recuerdan, el concepto hermenéutico de “transculturalidad” tiene su origen, hacia 1940, en el diálogo establecido por el investigador cubano Fernando Ortiz con la tradición funcionalista –organicista y presentista- predominante en el panorama antropológico anglosajón de la época. En su equivalencia con el cubanismo “contrapunteo” que da título a su trabajo¹⁶, Ortiz sugerirá la acuñación de la noción de “transculturación” para incidir en el sentido dinámico de los procesos de *transacción intercultural* desde los que estudiar los fenómenos de evolución histórica determinados por las múltiples incorporaciones y apropiaciones “antropofágicas” de las novedades constituidas por los restantes universos culturales con los que pueda entrar en contacto una cultura determinada. Como diría Todorov,

«(...) así como es imposible imaginarse a los hombres viviendo en un principio aislados para sólo después constituir la sociedad, tampoco se puede concebir una cultura y sin ninguna relación con las demás culturas: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural» (Todorov, 1988: 22).

Así, ese “toma y daca” intercultural que Ortiz delinea con su concepto de “transculturación” representa uno de los primeros cimientos de ese pensamiento anti-etnocentrista a partir del cual emplazar el desenvolvimiento histórico de las culturas en ese doble proceso (hermenéutico) de “desculturación-exculturación” e “inculturación-neoculturación” como los dos momentos lógicos de la propia dinámica transculturizadora. Muy adecuado, según el parecer del autor, a la complejidad histórica cubana, el neologismo de “transculturación” expresaría, en síntesis, el proceso de transición de unas culturas con respecto a otras, lo cual «no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación» (Ortiz, 2002: 260).

Estimo que esta genealogía conceptual de la “transculturalidad” obliga a una redefinición profunda del concepto de cultura. Siguiendo el enfoque relacional e interpretativo-descriptivo de Clifford Geertz, habremos de desustantivar la cultura en tanto *red (trans-subjetiva y transcultural) de significados* a partir de la cual los miembros de un espacio-tiempo social determinado organizan simbólicamente su acción (Geertz, 2001). En esa esfera de intercambio complejo para el que Raymond Williams propuso su definición como “sistema significativo realizado”, «no sólo para dar lugar al estudio de instituciones, prácticas y obras manifiestamente significantes, sino también

¹⁶ Se trata de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, donde Fernando Ortiz aclara: «*contrapunteo* es cubanismo de *contrapunto* –técnica musical en la que se combinan partes o voces simultáneamente y resultan en una textura armónica-, pero su definición original se refiere al contenido verbal de una disputa» (Ortiz, 2002: 26-27). Resulta interesante observar la forma en que la definición recoge la doble perspectiva integradora y opositora que caracteriza cualquier concepción relacional de lo intercultural.

para activar, mediante esta atención especial, el estudio de las relaciones entre estas y otras instituciones prácticas y obras» (Williams, 1994: 195), creo que habría que sustituir el sustantivo “cultura” por el adjetivo “cultural” para reforzar esa dimensión relacional que atañe a las diferencias, los contrastes y las comparaciones. Entendida no tanto como una sustancia, sino como una *dimensión contextualizada*, esto es, emplazada, de los fenómenos humanos –prácticas sociales, distinciones, concepciones, objetos, ideologías, etc.- esta adjetivación nos subraya «la idea de una diferencia situada, es decir, una diferencia con relación a algo local, que tomó cuerpo en un lugar determinado donde adquirió ciertos significados» (Appadurai, 2001: 28)¹⁷.

Creo que, desde estas nuevas herramientas conceptuales, ya es posible asumir un pensamiento auténticamente transcultural coherente con el desarrollo actual del paradigma hermenéutico, no como mera moda intelectual, sino como ese nuevo lenguaje común, como esa “koiné” anti-objetivista, anti-esencialista y anti-estructuralista que Vattimo identifica con la interpretación, no como una mera observación hecha por un observador “neutral”, sino como «un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos» (Vattimo, 1991: 61-62).

La nueva *transculturalidad* alternativa al *multiculturalismo de la segregación* que he venido “interpretando” de forma crítica debe hacer valer, ante todo, el diálogo como único posible lugar, no de una “Verdad Absoluta”, sino de un “conocimiento verdadero” –autocomprensivo y heterocomprensivo- *relativo* en cuanto referido a la contingencia de la interpretación como apertura al “otro”, y *objetivo*, en cuanto no sometido a las exigencias de un “sujeto” metafísico omnipresente, sino abierto a la complementariedad cooperativa de los puntos de vista espacial, temporal y simbólicamente emplazados¹⁸. Esa comunidad en la discontinuidad a la que apunta la “fusión de horizontes” gadameriana debe servir también hoy día para trabajar, de manera conjunta, en una visión compleja, múltiple, cambiante y heterogénea de la identidad. Para ello, me parece fundamental el estímulo transformador de la “interpelación”; de la puesta (entre paréntesis) de nuestras pre-concepciones y pre-cogniciones ante la novedad del “otro”; de la “interrogación” como mediador universal de las «relaciones dialécticas entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, entre el prejuicio formando orgánicamente parte de mi sistema particular de convicciones o de opiniones, es decir, el prejuicio implícito, y el nuevo elemento que le denuncia, es decir, el elemento extraño que provoca mi sistema o uno de sus elementos» (Gadamer, 2000: 113).

En la misma medida en que somos y emergemos “en” el lenguaje como expresión de nuestra radical finitud emplazante y reemplazante, sólo nos conocemos y nos descubrimos a nosotros mismos conociendo y descubriendo al “otro”. Es por ello que deberíamos esforzarnos en estimar la dimensión moral que la “transculturalidad” (o la “interculturalidad”, hechas las pertinentes aclaraciones conceptuales) puede adoptar al mismo tiempo que aceptemos un nuevo modelo de “subjetividad” entendida en clave nómada y migrante de “extranjería”. En ruptura productiva con nosotros mismos, quizá deberíamos de partir de la vivencia del “extrañamiento” en nuestro propio interior como “seres arrojados” a un mundo que nos precede, desborda y excede en su misma contingencia. Se trata, pues, del «reconocimiento de que ningún individuo, ni ninguna cultura, pueden hacerse *por sí mismos*. Todos necesitamos pasar por los demás para poder decirnos y hacernos» (González R. Arnáiz, 2002: 84). Esa presencia de lo “otro” en mí mismo, como expresión del específico extrañamiento, de la peculiar rareza que rodea la vida humana como “ser ahí”, engarza, por consiguiente, con esas subjetividades intersectantes e intercesoras de las que se ocupan Silva y Browne apoyándose en Bhabha, lo cual es también congruente con la función mediadora, moderadora y reconciliadora que Maalouf también asigna a la “personalidad fronteriza” del migrante (Maalouf, 2002).

¹⁷ Coincidiendo con esa concepción relacional y adjetival de la cultura, García Canclini resume: «lo cultural abarca el conjunto de procesos a través de los cuales representamos e instituímos imaginariamente lo social, concebimos y gestionamos las relaciones con los otros, o sea las diferencias, ordenamos su dispersión y su incommensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad (local y global) y los actores que la abren a lo posible» (García Canclini, 2001: 62-63).

¹⁸ Appleby, Hunt y Jacob insisten, desde su “realismo pragmático”, en el hecho de que la objetividad tan sólo corresponde al objeto, y no al sujeto (Appleby, Hunt y Jacob, 1998). Por eso, hermenéuticamente, el conocimiento de nosotros mismos, de los demás y del mundo se reduce a la relación concreta que establezcamos con ese “objeto” que sólo se nos aparece como tal desde el compromiso con la realidad que supone la posesión de una perspectiva, la adopción de un punto de vista determinado.

El binomio hermenéutica-transculturalidad que aquí propongo frente al *multiculturalismo segregacionista* que he reconstruido como cobertura ideológica del *Capitalismo-Red (de Control)* debe complementarse, en definitiva, con la práctica de esa “continua transvaloración” –«esa vuelta sobre sí mismo de la mirada previamente informada por el contacto con otro» (Todorov, 1988: 23) con la que Todorov se lanza a la búsqueda de ese “máximo común múltiplo” sobre el que construir una nueva forma de “universalidad”, de una nueva *mundialidad* realizada en esos valores dialógicos de lo “intercultural”. En ese sentido, Graciano González, dirige su reflexión hacia una “ética del encuentro” sustentada en los valores de la “asimetría” y el “respeto”. En el primer caso, para disipar cualquier posibilidad de disolución dialéctica hegeliana de las diferencias encontradas en síntesis superiores anuladoras de las mismas, dando cuenta «de una diferencia absoluta como manera moral de una relación entre dos términos que no se absuelven en dicha relación y de los que la razón nunca dará cumplida cuenta» (González, R. Arnáiz, 2002: 86). Y, en el segundo, para insistir en la necesidad de recurrir al “otro” para estar en condiciones de “decirse” con sentido. A su vez, estos valores entroncarían con otros dos criterios con los que se termina por articular ese espacio moral de la “interculturalidad”. Por un lado, la “no-indiferencia”: «la manera como la subjetividad, entendida como relación asimétrica, se toma su relación con todo aquello que no es ella, pero de lo que depende para poder decirse» (González R. Arnáiz, 2002: 92). Y, por otro, la “responsabilidad” como exigencia moral de tener que responder, es decir, como ese ineludible decir y decirse desde la interpelación interrogante que representa el “otro” que me constituye.

Concluyendo, cuando este pensamiento transcultural alcance semejante nivel ético-político, estaremos ante la posibilidad de concebir, de construir colectivamente ese “otro” “multiculturalismo crítico” que García Canclini rescata de la obra de Peter McLaren en el marco de esa concepción relacional, mestiza y fronteriza de las identidades culturales. La *transculturalidad*, tal y como la he esbozado aquí, podría convertirse, en resumidas cuentas, en un auténtico instrumento de “resistencia multicultural” frente a los diagramas normalizadores del *Capitalismo Total Imperial*. Y, por lo mismo, podría llegar a ser el principal punto de apoyo desde el que implementar esa narrativa mediadora entre la exaltación dominadora, excluyente y explotadora de la homogeneización global, de una parte, y la respuesta local, generalmente, reactiva, esencialista y, al fin y al cabo, también excluyente, de otra. En ese nuevo relato “intercesor” –siempre que anide en una nueva experiencia abierta, plural y multidireccional de la temporalidad, ajena a la pérdida normalizadora del referente de futuro de la que se hacen responsables ambos imaginarios sobre la globalización- la oposición ya no será entre lo global como el dominio absoluto del Mercado, y lo local como la defensa de esas diferencias atrincherada en sí mismas que la propia lógica totalizante del sistema contribuye a crear. No lo olvidemos, frente al “multiculturalismo” como ideología, en la “transculturalidad” «la diferencia no se manifiesta como compartimentación de culturas separadas, sino como interlocución con aquellos con los que estamos en conflicto o buscamos alianzas» (García Canclini, 2001: 123).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (2001) ACHUGAR, Hugo, "Prólogo: Aquí y ahora, los desafíos de la globalización", en Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo-Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica, pp. 11-15.
- (1998) APPLEBY, Joyce, HUNT, Lynn y JACOB, Margaret, *La verdad sobre la historia*, Barcelona, Andrés Bello.
- (2001) APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo-Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica.
- (2001) BAUDRILLARD, Jean, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama.
- (2000) BECK, Ulrich, *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona, Paidós.
- (2001) ---, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- (1997) CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1998) ---, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II. El poder de la identidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1991) FOUCAULT, Michel, *Saber y Verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- (1992a) ---, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- (1992b) ---, *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- (2003) ---, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- (2000) GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- (2001) GARCÍA CANCLINI, Néstor, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.
- (2001) GEERTZ, Clifford), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- (2002) GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, "La interculturalidad como categoría moral", en Graciano González R. Arnaiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 77-106.
- (2004) HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio* [en línea] Traducción: Eduardo Sadier de la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000. Chile Vive. Una página abierta a las utopías... Disponible en Internet (21-02-2004): <http://www.chilevive.cl>.
- (2003) HUNTINGTON, Samuel P., *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos.
- (1995) LUHMANN, Niklas, *Poder*. Barcelona. Anthropos.
- (2002) MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1998) MARTÍN-BARBERO, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili.
- (2002) MICHÉA, Jean-Claude, *La escuela de la ignorancia. Y sus condiciones modernas*, Madrid, Ediciones Acquarela.
- (1994) MORIN, Edgar, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.
- (2002) ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra.
- (1999) PULIDO, Orlando, "Hegemonía y cultura: Introducción a las estructuras culturales disipativas", *The AnthroGlobe Journal* [en línea] Disponible en Internet (23-03-2003): http://wings.buffalo.edu/anthropology/anthroglbe/articles/hegemonia_cultura&htm.
- (1999) RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- (1999) RODRIGO ALSINA, Miquel, *Comunicación Intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- (2002) SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2002) SHOHAT, Ella y STAM, Robert, *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*, Barcelona, Paidós.
- (2003) SILVA, Víctor, *Comunicación e Información (Inter)cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*, Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y desarrollo.
- (2004) SILVA, Víctor y BROWNE, Rodrigo, *Escrituras híbridas y rizomáticas. Paisajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación*, Sevilla, Arcibel.
- (2001) TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1988) TODOROV, Tzvetan, "El cruzamiento entre culturas", en Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Ediciones Júcar, pp. 9-36.
- (1996) TOFFLER, Alvin y Heidi, *La creación de una nueva civilización. La política de la tercera ola*, Barcelona, Plaza & Janés.
- (2003) VAN DIJK, Teun A., *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa.

- (1990) VATTIMO, Gianni, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 9-19.
- (1991) ---, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.
- (2003) VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel, "Bases para una Teoría del Emplazamiento", en A. Acosta, R. Browne y V. Silva (eds.), *Teoría del Emplazamiento: aplicaciones e implicaciones*, Sevilla, Alfar, pp. 21-40.
- (2003) VIDAL, Rafael, *Identidad, poder y conocimiento en la «sociedad de la información». Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico* [en línea], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en Internet (1-05-2004): <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=11545>.
- (2004) ---, "El "otro" como enemigo. Identidad y reacción en la nueva "cultura global del miedo", *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* [en línea], nº 9, enero-junio de 2004. Disponible en World Wide Web: <www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/>.
- (1999) WHITAKER, Reg, *El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad*, Barcelona, Paidós.
- (1994) WILLIAMS, Raymond, *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós.
- (2004) YÁRNOZ, Carlos, "Los Veinticinco entierran su división", *El País, Edición Andalucía*, 2-5-2004, p. 2.

