

Multiculturalismo(s), control social y ética de la diferencia

Por Rafael Vidal Jiménez

Esc.de Cs. de la Comunicación - Univ. Autónoma de San Luís Potosí, México

SUMARIO:

La cuestión postmoderna de la diferencia ontológica frente a las diversidades culturales (socialmente construidas) remite al nuevo proceso de descomposición postclasista de unas "multitudes" planetarias, sujetas a los múltiples y variables juegos de clasificaciones y segmentaciones socio-económico-culturales, acordes con los intereses autorreguladores del nuevo Capitalismo Trans-disciplinario de Redes. Se impone así un nuevo "Multiculturalismo de gueto" (a escalas microfísicas infinitas) desde las que emergen nuevas subjetividades reactivas, basadas en: a) el violento miedo defensivo a la alteridad física y de sentido; b) la legitimación de los poderes (post)-democráticos según el principio del "enemigo necesario" y la "guerra perpetua" de todos contra todos; c) el reciclaje (autopoiético) de los "desposeídos" como amenaza justificadora de su mismo expolio material y cultural en nombre del "Mercado Soberano"; d) su conversión paralela en producto exótico de consumo como diversidad estigmatizada. Frente a ello, se propone la nueva "trans-modernidad" del "Multiculturalismo transcultural": a) una nueva ética de la responsabilidad por el "otro"; b) un pensamiento nómada de la mediación; c) la estrategia post-política de la resistencia de las multitudes como "General Intellect" post-obrerista, como redes descentralizadas de individuos asociados eventualmente ante objetivos y medios comunes, fuera de la lógica vertical, rígida, totalitaria y terminal de las "viejas" masas revolucionarias.

DESCRIPTORES:

multiculturalismo, miedo, control, transculturalidad, multitudes

SUMMARY:

The issue of the postmodern ontological difference versus cultural diversity (socially constructed) refers to the new process of decomposition of some Postclassic planetary "crowds", which are related to the multiplicity of variables and sets of classifications and segmentations socio-economic-cultural that are in tone with the self-regulated interests of the new Trans-disciplinary Capitalism Networks. It imposes a new "Multiculturalism of ghetto" (in an infinite microphysics scale) from this emerges a whole new reactive subjectivities, based on: a) a defensive violent fear of the otherness physical sense, b) the legitimization of power (post)-democratic according to the principle of a "necessary enemy" and "perpetual war" of all against all, c) the (autopoiético) recycling of the "poverties" as the threat that justifies for their own material and cultural plundering in the name of "Sovereign Market "D) its parallel conversion into an exotic product of consumption as stigmatized diversity. Against this background, it is proposed the new "trans-modernity" of "Multiculturalism" cross ": a) a new ethic of responsibility for the "other", b) a nomadic thinking of mediation c) the post-policy strategy of resistance towards the crowds as "General Intellect" post-workers, as decentralized networks of individuals associated with any common objectives and means, beyond the logic upright, rigid, totalitarian terminal of the "old" revolutionary masses.

DESCRIBERS:

multiculturalism, fear, control, transculturalism, the crowds

«Sólo me interesa lo que no es mío.
Ley del hombre. Ley del antropófago»
(Oswald de Andrade.
Manifiesto Antropófago. 1928)

1. LAS DIMENSIONES SOCIALES Y ECONÓMICAS DE LAS DIFERENCIAS CULTURALES (IMAGINADAS)

Uno de los rasgos que más acentúan la singularidad socio-histórica de nuestro mundo global -surgido de las ruinas materiales y culturales del colapsado Proyecto Moderno- es la intensificación creciente de los flujos de interacción e intercambio a distancia de símbolos, propiciados por la nueva centralidad económico-social, política y cultural de las llamadas Nuevas Tecnologías. Del mismo modo, la proliferación masiva de (des)-plazamientos transfronterizos de población, y de apertura a nuevas experiencias (interpersonales o mediadas) del "Otro", las cuales, por consiguiente, no conciernen necesariamente a la coincidencia física y espacio-temporal de la "diversidad" humana construida -de forma imaginaria- en esos mismos (des)-emplazamientos, en esas circulaciones turbulentas, caóticas y nada planificadas que representan la "Gran Migración" (Enzensberger, 2002), no sólo territorial sino, podríamos añadir, cibernética.

Estos movimientos -situados en la tensión entre el nomadismo primario y el instinto de apropiación territorial, que siempre ha dotado al encuentro de las diferencias de un doble carácter de esperanza y temor, de convivencia enriquecedora y conflictividad excluyente- tienen sus lugares y no-lugares (Augé, 1999) en ese desbordamiento poselectrónico de la modernidad (Appadurai, 2001). Las tradicionales "sociedades nacionales" han dado paso a un nuevo modelo de co-existencia social, concretado en la reivindicación exacerbada de las diferencias culturales e identitarias. Las nuevas "sociedades multiculturales" son, ante todo, un síntoma agudo de la desestructuración del esquema de relaciones sociales imperantes

en la era industrial, allí donde el sistema institucional conformado por los valores democráticos de libertad, igualdad, bienestar económico y apertura política ofrecía un grado relativamente suficiente de sentido e integridad social, sin que ello estuviera siempre exento de distintos niveles de encerramiento nacionalista excluyente.

Frente a las posturas que interpretan el nuevo poder de las identidades culturales como una patología transitoria derivada de la crisis de los fundamentos modernos, como un problema coyuntural que no requiere sino la adopción de determinadas medidas correctoras, es posible afirmar, por tanto, que asistimos a una redefinición profunda de organización planetaria de la vida colectiva. El nuevo contexto surgido del estrepitoso fracaso de los grandes metarrelatos emancipadores modernos viene a estar en la base de una crisis post-social que conduce a la búsqueda desesperada (y violenta) de nuevas fuentes de sentido y pertenencia identitaria.

De modo muy paradójico, al tiempo que las lógicas capitalistas de la innovación tecnológica y de la expansión planetaria han puesto de manifiesto el carácter irreversible de la degradación medioambiental y el incremento imparable de las desigualdades en el reparto de la riqueza -no podemos soslayar constataciones empíricas tan alarmantes como la que, en la práctica sólo el 20-15 % de la población mundial consume el 80-85 % del producto mundial total-, el debilitamiento paulatino de la forma en que fue planteada y vivida la cuestión social en los siglos XIX y XX ha situado lo cultural en el primer plano de la atención (a)-social.

En efecto, el ya citado desvanecimiento operacional de los estados nacionales parece formar parte de un fenómeno muy amplio completado con el: «agotamiento histórico del movimiento obrero como figura central del conflicto social, y [...] la embestida en potencia de las afirmaciones culturales, en todo el mundo. [...] las fórmulas clásicas de la cuestión social, surgidas con el

auge de la industria, están desgastadas, y ello exige situar a la cultura en el centro del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social» (Wieviorka, 2006: 47).

En realidad, este pasaje de los movimientos de las masas revolucionarias a la atomización insolidaria post-social obedece al triunfo de un nuevo Paradigma de Redes (las relaciones-contexto priman sobre unos elementos sociales emergentes en las mismas interacciones que los actualizan), que, como se verá más adelante, afecta tanto al desarrollo de un nuevo sistema de reproducción material de la existencia –junto a un juego de relaciones (trans)-globales de poder– como a un cambio de paradigma cultural y epistemológico, oscurecedor y trastocador de las viejas visiones estructuralistas y funcionalistas de lo social.

La morfología reticular de esta nueva sociedad mundial entraña en sí misma el fin del concepto estructural de clases. La disgregación creciente de los proyectos sociales no permite pensar las clases sociales como grupos más o menos cohesionados, cuya posición “objetiva” respondiera a unas posiciones e intereses “objetivos” con respecto a los medios de reproducción material “objetiva” de la vida. La lógica de red nos coloca en una perspectiva relacional de lo social coherente con los nuevos enfoques interpretativo-comprensivos de lo que fue el concepto (estructural) de clase. Considero muy ilustrativo de ello la propia noción de clase social en la que E. P. Thompson basa su análisis histórico-social-cultural: «clase es una *formación [formation] social y cultural* (que a menudo consigue una expresión institucional) que no se puede definir abstractamente o aislada, sino sólo en términos de su relación con otras clases; y, por último, sólo se puede definir la clase a través del tiempo, es decir, a través de los procesos de acción y reacción, cambio y conflicto. Cuando hablamos de una clase pensamos en un *cuerpo definido muy sueltamente*, un cuerpo de personas [...], que tienen una disposición a compor-

tarse como una clase definiéndose a sí mismos en sus acciones y en su conciencia en relación con otros grupos de personas. Pero la clase como tal no es una cosa sino una *acontecer [happening]*... [que consiste en] este proceso por el cual una clase se descubre y se define a sí misma».¹

Esta concepción agencial y autocomprensiva de las clases sociales, donde el conflicto irrumpe como un choque de sentido interpretativo, parece coherente con otras ideas –surgidas también en el seno de una tradición (post)-marxista hermenéutica– reveladoras de la naturaleza político-cultural con la que hoy se enfrenta el análisis crítico de las diferencias sociales. En esta nueva tradición, la noción relacional del fenómeno de la formación de las clases sociales adopta un sentido post-estructural en tanto la preocupación por la situación social objetiva de los elementos sociales con respecto al sistema de reproducción material de la vida capitalista se traduce en una lucha política de contenido esencialmente simbólico. El proceso de autorreconocimiento mediado por una experiencia vital emplazada en contextos concretos de interacción y enfrentamiento enfoca, pues, el fenómeno del conflicto social desde la óptica de la identificación de la acción con el lenguaje en el proceso de construcción comunicativa del sentido. Lo determinante es la forma en que los sujetos toman conciencia de lo que son y pretenden llegar a ser en función de la imagen de la otredad en la que basan su propia ideología como proyecto vital. El paradigma clásico de la acción da paso al “Paradigma de la Comunicación” como nuevo principio de inteligibilidad de la lucha social (Mattelart, 1997).

Ahí es donde encaja la construcción (trans)-subjetiva de una identidad inestable a partir de la traducción en clave cultural de la experiencia social compartida por determinados grupos, siempre en referencia y oposición a los valores antagónicos representados por otros grupos. Las identidades sociales adoptan así

un carácter transicional supeditado a las capacidades de apropiación narrativa (ser-contándose-en-lo-que-nos-pasa-en-el-tiempo) frente a la imposición dominante del Relato constituyente del Orden.

Por tanto, la interacción comunicativa precede a la posición. En este nuevo ámbito social, los sujetos no ocupan posiciones fijas y objetivas de acuerdo con el marco previamente dado de las instituciones económicas, políticas y culturales. Todo se resuelve en un complejo mecanismo de articulación interactiva y transitoria de prácticas discursivas desde las que las posiciones relativas de los agentes sociales están constantemente determinadas por la reciprocidad de las diversas y cambiantes relaciones que las van redefiniendo de manera continua. La situación siempre provisional de los sujetos sólo se “lee” en relación con los restantes (des)-emplazamientos. Laclau y Mouffe argumentan que las relaciones, en su articulación sistémica, nunca llegan a “emplazar” a las identidades. Al ser éstas esencialmente relacionales, la propia identidad no alcanza nunca a constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación tiene un origen metafórico (Laclau y Mouffe, 1987).

Pero, como ya sugerí al comienzo, la heurística metafórica puede operar aquí un fundamental desplazamiento en el tránsito de las figuras de lo estructural a un nuevo enfoque de red: la posibilidad de responder a un principio (des)-organizador y (des)-centralizado basado en la multiplicidad de unidades autónomas, asociadas “eventualmente” según niveles de conectividad (fluidez de las interconexiones) y consistencia (unidad de fines). Esta flexibilidad y multiplicidad constituyente y reconfiguradora de los planos de inmanencia social convertiría a éstos en mallas moduladoras, continuamente redefinidas en función de las alteraciones de sus elementos transicionales: «Los controles son *modulaciones*, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al

otro. Esto se ve bien en la cuestión de los salarios: la fábrica era un cuerpo que llevaba a sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio: lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas. Sin duda la fábrica ya conocía el sistema de primas, pero la empresa se esfuerza más profundamente por imponer una modulación de cada salario, en estados de perpetua metastabilidad que pasan por desafíos, concursos y coloquios extremadamente cómicos. Si los juegos televisados más idiotas tienen tanto éxito es porque expresan adecuadamente la situación de empresa. La fábrica constituía a los individuos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de los sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; pero la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del “salario al mérito” no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la empresa reemplaza a la fábrica, la *formación permanente* tiende a reemplazar a la *escuela*, y la evaluación continua al examen. Lo cual constituye el medio más seguro para librar la escuela a la empresa» (Deleuze, 1991: 2).

Quiero insistir que mi proyección transfronteriza y globalmente relacional de las disciplinas foucaultianas a la comprensión de nuestro nuevo Capitalismo de Redes justifica las denominaciones que vengo utilizando en mis últimas obras: “Capitalismo (Disciplinario) de Redes”, por ejemplo. La idea de “disciplina”, coherente con la de “control” de Deleuze, me permite incidir en el concepto microfísico, relacional e inmanente que adoptan hoy todas las prácticas de poder en su nueva naturaleza (post)-nacional y (post)-política. Podemos así hablar de una “Trans-Disciplina Planetaria” de Mercado.

En consecuencia, se trata de poner de relieve los distintos niveles de la tensión permanente entre violencia y resistencia, de una parte, y consenso y normalización, de otra, que configuran dinámicamente las formaciones sociales históricas. Estoy pensando en la recuperación de la categoría gramsciana de "hegemonía" desde un nuevo punto de vista constituyente, y nunca constituido, de las configuraciones socio-económico-culturales, expresadas como "acciones simbólicas" políticas emergentes, esto es, surgidas, y sólo ahí, en el momento mismo de establecerse una interacción significativa concreta, en un contexto específico de (des)-encuentro social (trans)-subjetivo.²

"Hegemonía" significa aquí, entre otras cosas subsiguientes, la superación del reduccionismo economicista metafísico marxista ya iniciado por Althusser.³ Ahora bien, la tajante distinción althusseriana entre "ciencia" e "ideología" «refleja ciertas ilusiones científicas respecto a una ciencia "pura", desvinculada de toda "especulación metafísica", la cual constituiría la única forma legítima de racionalidad» (Cardoso, 1989: 72): «librada del misterio reverencial que muchas veces la ha acompañado, la cuestión del método en Marx puede resumirse así: afirmación del punto de vista desde el cual se hace el análisis + programa + elección de la mejor herramienta filosófica-teórica existente en la época (a juicio, claro está, del propio Marx) para la exposición de los logros científicos. Esta es, por otra parte, la versión que dio Engels del asunto cuando Marx le pidió que reseñara su *Contribución a la crítica de la economía política*» (Fernández Buey, 1991: 25).

Establezco estos puentes interpretativos para clarificar en qué sentido me apropio -en su "fuera-de-texto", abierto a la fusión de horizontes con nuestras incitaciones presentes-, la noción gramsciana. Tan sólo pretendo dar operatividad hermenéutica a esa aportación. En una esfera interpretativa-comprensiva de un nuevo saber (post)-científico, que reivindique la

singularidad de la experiencia social frente a la anticipación predictiva de la ley, es necesario diluir las fronteras clásicas entre lo científico y lo ideológico. Toda crítica ideológica es en sí misma ideológica, puesto que aquélla siempre será absorbida por su propio referente.⁴

Dicho todo lo anterior, pretendo dar ese paso que nos introduzca en el problema de la interpretación que conlleva todo conflicto social. Este choque de "diferendos" opera en las prácticas hegemónicas al "interior" del plano inmanente de la relación de fuerzas inscritas en el mismo dominio que cae bajo su capacidad reguladora y reductora de la complejidad social disidente. La lucha político-ideológica, vista como un enfrentamiento entre identidades culturales en construcción (Gramsci, 1986), se comprendería, por tanto, como conflictos de imaginarios. Y estos se resuelven entre una tipología de procesos de codificación-descodificación de los que sobrevendrán grados diferentes de normalización-desviación en el Meta-Sistema Trans-Disciplinario.

No es difícil hablar de lo social como un juego polisémico de "negociación" del sentido, en complementariedad lógica entre diferencia interpretativa; reconocimiento, comprensión-apropiación, y respuesta a los mensajes. Podemos distinguir, a efectos metodológicos tres tipos básicos de codificación/descodificación:

- a. "Descodificación dominante" (o "modo hegemónico" de interpretación comprensión): refleja los puntos de vista de la cultura hegemónica, es decir, los valores compartidos del orden social y el ámbito profesional. Integración directa y sin restricciones el sentido connotado de las informaciones emitidas, mediante una descodificación ajustada al código de referencia de la codificación. Aceptación total de los mensajes tal y como son manufacturados mediáticamente.
- b. "Descodificación negociada" (o modo negocia-

do de interpretación-comprensión): tensión entre elementos de oposición y de adaptación. Sintetiza los puntos de vista de la cultura dominante -de la que los medios son potentes portavoces- con el sustrato cultural diferenciado sobre el que actúan. Aceptación de la definición de la realidad reflejada por el mensaje, una vez adaptado al contexto local desde la restricción del alcance en una desviación parcial.

- c. "Descodificación de oposición" (o modo oposicional de interpretación comprensión): líneas des-territorializadoras, enfrentadas a las de segmentación concretadas en el primer tipo, que apuntan hacia un marco de referencia cultural contrario al hegemónico. Los receptores des-totalizan el mensaje en el código seleccionado para re-totalizarlo en otro marco de referencia.⁵

Pero este juego social (de interpretaciones) en red es holográfico en tanto en cada parte reproduce las características fundamentales conformadoras del todo en el que se integra. De ahí la importancia que cobra la asociación de los conceptos claves de microfísica del poder, disciplinas, control y hegemonía, siempre en una perspectiva compleja y sistémica. De hecho, no es difícil sostener que «lo social es la realidad misma de la transubjetividad, de la nidificación de unas subjetividades en otras, nidificación en la que cada una de esas realidades acarrea su propia forma de objetividad» (Navarro, 1994: 302).

Así que términos como el de "bases sociales" aluden mejor a la heterogeneidad, inestabilidad y transversalidad intrínsecas de las agrupaciones sociales. Ello, porque la noción de "hegemonía" que la sostiene, cristaliza en un esquema más complejo de regulación negociada de las contradicciones del sistema a partir de la dirección político-cultural y moral ejercida por las bases sociales preponderantes. Las relaciones sociales quedan, de este modo, entendidas como procesos continuos de construcción de una identidad inestable

"en" la traducción en clave cultural de la experiencia social compartida por determinados colectivos, siempre en referencia y oposición a los valores antagónicos representados por otros (Caínzos, 1989).⁶

Siendo muy conscientes de la disfunción cognitiva que supone desplazar del centro de acción crítica las dimensiones económico-sociales de las problemáticas a las que se enfrenta ese 80-85 % de la "humanidad excedente", este referente material de pertenencia social anclado en relaciones "objetivas", dentro del sistema productivo industrial, ha sido sustituido por la capacidad seductora y subyugante de la "Identidad": la obsesión -con mucha frecuencia auto-destructiva y disciplinaria- por lo simbólico; por la sujeción a las consecuencias (imprevistas) de los procesos de construcción social del uno-mismo, individual y/o colectivo, en la búsqueda imaginaria de una "otredad" creada en las prácticas-discursivas desde las que emerge el espectáculo hiperreal de esa mismidad tan soñada como imposible.

Insisto, con todo el tratamiento sociológico preferencial que merecen estos procesos en cuanto condicionantes de una nueva forma de estar-en-el-mundo frente al "Otro", urge -sin obviar su naturaleza simbólica- contextualizarlo en los marcos sociales y económicos de producción, circulación y consumo. Contra el peligro de caer en una suerte de textualismo culturalista que pudiera arrojarnos a una paralizante e irresponsable actitud banalizadora de lo "real", pero previniéndonos a su vez de un atosigante determinismo economicista, tan represivo como lo anterior, el compromiso ético-político que debe presidir cada pensar-decir-hacer intelectual nos obliga a recordar que «no hay cambios simbólicos que dependan enteramente de las condiciones infraestructurales económicas, sociales y políticas; pero no pueden ser entendidos, revertidos o modificados sin tomar en cuenta esas condiciones» (García Canclini, 1999: 59-60).

Expresado en otros términos: aunque, desde el ta-

lante fenomenológico-hermenéutico de mi trabajo no se pueda soslayar que toda práctica social emana, rompe a hablar como tal, en tanto es dotada de sentido contingente, el tema del multiculturalismo y de la reivindicación generalmente esencialista y reactiva de la identidad y de la diferencia debe comprometer los componentes naturales y específicamente sociales de la existencia humana. La diferencia, o mejor dicho, la imagen simbólica de ella misma habita, de un lado, en la inevitable naturalización de los agentes sociales apelada en el momento de reivindicar la distinción como mujer, homosexual, discapacitado, inmigrante, etc. Del mismo modo, en muchos casos, «la diferencia cultural se combina con fuertes desigualdades sociales, que van a la par con un difícil acceso al empleo, a la salud, a la vivienda, a la escuela, y las dos dimensiones, lo social y lo cultural, parecen reforzarse mutuamente» (Wieviorka, 2006: 44).

2. MULTICULTURALISMO(S), Y MIEDO A LA OTREDAD COMO DISCIPLINA-RED

El complejo fenómeno del multiculturalismo remite, de entrada, a la explosión planetaria de esa “mundialidad autorreflexiva” emergida en la apertura de los espacios cerrados, en la nueva disolución (en red) las fronteras territoriales y simbólicas contemporáneas. En la dialéctica permanente entre, en un extremo, las fuerzas homogeneizadoras del Capital Soberano y, en el otro, las reacciones locales (y diluyentes) de las localidades socio-culturales, amenazadas por esa hegemonía transterritorial capitalista, quizá, por primera vez en la historia, el mundo ha tomado conciencia de su propio carácter mundial (Beck, 1998). Ello habilita enormes posibilidades de recrear las diferencias en la medida en que pensamos a través de la forma en que pensamos la “otredad” (Rodrigo Alsina, 1999).

Pero ese (re)-descubrimiento del uno mismo (en la elaboración “objetivante” de un “Otro”) no actúa como una saludable diferenciación cultural, basada en la

apertura plural y abierta a esa alteridad que, en la práctica, constituye al sí-mismo en su propia multiplicidad y complejidad constituyente.⁷ En contra del principio dialógico y transcultural, en rebeldía (autodestructiva) contra todo pensamiento híbrido y mestizo –ese pensamiento “nómada” consciente del potencial creador de espacios culturales terceros a partir del encuentro (variable) entre alteridades situadas en la constante tensión entre lo idéntico y lo diferente-, se implanta un multiculturalismo “asesino”, definido por la brutalidad sojuzgadora de ese “Otro”, al que se le impone la ultimidad del callar: la violencia simbólica engendrada en la imposibilidad de dar una respuesta.

Como señala Enrique Dussell, el origen de la modernidad, la construcción de una identidad europea, la constitución hegemónica de un falso occidentalismo hegemónico, fue sólo posible mediante la invención de un “otro” salvaje americano, ubicado en un plano de inferioridad material y cultural, como legitimación de la supuesta superioridad civilizatoria del colonizador (Dussell, 1994), es decir, y quiero resaltarlo bien, del exterminador blanco, cristiano, racista y patriarcal. Estaríamos ante un jalón decisivo en esa “galería de espejos deformantes” (Fontana, 2000) de un “otro” bárbaro, rústico, hereje, salvaje-caníbal, primitivo, mujer, homosexual, judío, musulmán, etc. que ha sido la Historia Universal unilineal. No olvidemos que, siguiendo la “teoría de los actos del habla”, la performatividad, el poder realizador del lenguaje, nos impone un activo y efectivo “como sí”. De ahí que estos imaginarios sigan marcando las interacciones multiculturales presentes desde la actualización de las reservas de sentido que la propia conciencia histórica custodia, ya que la forma en que los hombres imaginan la historia es historia misma. (Rodrigo Alsina, 1999).

Pero no lo olvidemos, hago hincapié, que «la gente no discrimina a grupos porque son diferentes, sino que más bien el acto de discriminación construye categorías de diferencias que ubican a la gente en una je-

rarquía de “superior” o “inferior” y luego universalizan y naturalizan esas diferencias» (McLaren, 1998: 267). Es más, las propias reacciones de exclusión de los excluyentes por parte de los excluidos responden, en gran medida, a la imagen peyorativa que el rechazo “eticista” ha ido provocando en los dominados. Como ejemplo, Hernán Neira se detiene en la desmoralización, la pérdida de confianza en la propia cultura etnocéntrica indígena que produjo la permeabilidad a las influencias “exteriores”. La conciencia de la derrota, la desesperanza y la apertura ecléctica a los flujos culturales occidentales cristianos constituyen razones importantes del déficit de iniciativa auto-interpretativa que caracteriza a América (Neira, 1997).

Entonces, una de mis tesis principales consiste en que semejante semillero histórico de imposiciones simbólicas, odios y complejos identitarios son objeto hoy día de un reciclaje estratégico por las nuevas formas de dominación, invasoras de todos los niveles de la existencia humana que gozaban de cierta autonomía y contención funcional en el caduco mundo industrial contemporáneo. En nuestra nueva “Cultura (Global) del Miedo” a lo ajeno como respuesta al miedo a sí mismo, aneja a la propia capacidad (in)-formadora y (con)-formadora del Capitalismo Global, la dinámica autorreguladora prevaleciente apunta hacia soluciones muy agresivas material y simbólicamente. Como reacción local al impacto negativo y excluyente de las políticas globales, va proliferando (a escala mundial) ese modelo multicultural -su arquetipo originario lo hayamos en el “melting pot”, en el mosaico multiétnico segregador estadounidense- centrado en el establecimiento de férreas barreras de sentido, materializadas espacialmente en la reconfiguración segmentadora y descentrada de los nuevos paisajes urbanos postmodernos-informacionales (de gueto).

A escala local y regional, las nuevas ciudades de la “(des)-conexión disciplinaria” son el campo fértil del reciclaje de los explotados y marginados como ene-

migos, de la mercantilización exótica de la diversidad (comercialmente) ejercida, y, en fin, de la alerta insomne por la amenaza del “Otro”, toda vez que los Mass Media -auténtico (Eco)-Sistema social de emergencia de lo que “es”- reciclan, en términos de abundante rentabilidad la violencia que inducen como “Espectáculo”. En esta nueva situación histórica de supresión de los límites entre los enemigos interiores y exteriores, psico-socialmente, «el mundo es un espejo del yo, una superficie en la que uno proyecta sus propias necesidades, necesidades que uno verdaderamente ve satisfechas. Pero cuando se refleja detrás otra imagen, fuera de uno mismo pero en dirección a uno mismo, toda esa capacidad de desear, de imaginar y dar cuerpo a los propios deseos se ve amenazada, como si, cuando se reflejan dos imágenes en el espejo, éste fuera a romperse» (Sennett, 1980: 12-13).

Como un nuevo radical de interpretación sociológica transdisciplinaria, o sea, como todo un nuevo “Paradigma Social”, hemos de tratar de distinguir entre el Miedo como un mecanismo (natural) de defensa, de una parte, y el Miedo como dispositivo (reactivo) de rechazo de lo diferente: “aprendizaje social del miedo” en contextos de interacción determinados, de otra. Como forma de vida, ese miedo canalizado y asumido culturalmente posee una impresionante capacidad anticipadora de los “objetos” potenciales desde los que se retroalimenta. El miedo teme a lo presente-existente, teme a lo que todavía no es. Hago alusión a su vigor “profético” y su aptitud autoconfirmadora, a su predisposición esencial a la actualización permanente de las virtualidades a las que remite. El Miedo está inevitablemente abocado a temer, a racionalizar su irracionalidad constitutiva, a modelizar y acomodar cualquier evento a sus premisas. De lo que se desprende su poder emplazante, su fuerza cohesionadora y configuradora de las masas contra las masas, dispuestas a ceder la libertad de elección (individual) a cambio de la (ficticia) sensación de protección y se-

guridad (Vidal, 2006).

Las cuevas urbanas del miedo a lo diferente, a lo que no es como sí, sujetas al tropismo de los flujos proyectados hacia la dispersión mundial de niveles muy diversos de interconectividad y exclusión –cuando en los nortes proliferan nuevos nortes (Mattelart, 1998)-, constatan un intenso desgarramiento social diferencial. Estas nuevas ciudades «se desintegran en una selva social-darwinista» en tanto «la globalización de la economía neoliberal va acompañada de la globalización de la violencia» (Kurnitzky, 2000: 9). Como componentes de la “Gran Holografía” –el principio hologramático defiende que cada parte reproduce los rasgos que definen la totalidad de la que forman parte-, nuestras ciudades europeas, latinoamericanas, estadounidenses, etc., son el (no)-lugar de la “Gran Desconexión”: «cuando la Red desconecta al Yo, el Yo, individual y colectivo, construye su significado sin la referencia instrumental global. El proceso de desconexión se vuelve recíproco, tras la negación por parte de los excluidos de la lógica unilateral del dominio estructural y la exclusión social» (Castells, 1997: 51).

Estas “ciudades videoclip” (García Canclini, 1999), (des)-planificadas como espacios rizomáticos –sin principio ni fin, donde todo está siempre en medio (Deleuze y Guattari, 2000)-, sumergidos en el ambivalente (des)-codificador del fango de la violencia como forma de vida “multicultural”, no son sino en el entorno de una desconexión comunicacional, de un radical aislamiento inter-grupal, llevado al extremo de la total privatización tribal y apropiación exclusiva de un viejo espacio público, reducido hoy a la experiencia omnímoda del Miedo: «en nuestra época postmoderna, “el factor miedo sin duda ha crecido, como lo demuestra la proliferación de cerraduras en automóviles y casas, así como los sistemas de seguridad; las comunidades ‘cercadas’ y ‘seguras’ para grupos de todas las edades y niveles de ingresos, la creciente vigilancia de

los espacios públicos, además de los interminables mensajes de peligro emitidos por los medios de comunicación masivos» (Bauman, 2006: 65).

La constitución social de este “Multiculturalismo de Gueto” está implementando una especie de propagación planetaria de una “neurosis del miedo”, de naturaleza viral, extremadamente contagiosa. La falsa idea de la inevitabilidad del propio miedo como reacción natural sirve de coartada para el desarrollo de nuevas actitudes heterofóbicas (temor a la diferencia, paralela al sostenimiento de un estado permanente de “alerta insomne” ante los demás y lo demás). El sujeto postmoderno adolece, en general de una grave esquizofrenia paranoide funcional, impulsora de la constante conversión del vecino en extraño y éste en enemigo.

La ciudad (comunicacional) de la “Desconexión” (postmoderna) es un espacio ambiguo, dinámico, acotado, y convertido, al mismo tiempo, en un campo de fuerzas inmanente al propio ámbito autopoietico en el se insertan las relaciones de poder, los patrones motivacionales autorreproductores del “Imperio” (Hardt y Negri, 2002), de la nueva “Sociedad (transdisciplinaria) de Control”: ese “Dispositivo Global” de clasificación y distribución asimétrica y variable en función de los intereses impersonales, de una política de gestión de las subjetividades que hace de la sinérgica autorreguladora entre el Miedo (reactivo) y el Consumismo (insolidario y compulsivo), o sea, las actitudes fundamentales de esa “humanidad perdida”, llorada por (Alain Finkielkraut, 1998) un triple factor de:

- a. Legitimación de la postdemocracia digital a través de la sustitución del discurso ilustrado del “pacto rousseauniano” por el de los vínculos de protección-obediencia gobernados por “El Leviatán” hobbesiano.
- b. Un disciplinante panoptismo multidireccional de naturaleza sinóptica como forma de poder afianzada en la libertad comunicacional que se concede a la masa social a la hora de vigilar y observar

a unos pocos, a unas élites minoritarias, por otra parte, bien seleccionadas, cuya simulación mediática se reduce a un engañoso «medio interactivo unidireccional» (Bauman, 2006).

- c. Un dinamismo económico-financiero, con la consiguiente expansión de los negocios de la (falsa) seguridad: la tecnología militar, el cártel farmacéutico mundial, el sector de la (re)-construcción de lo que se destruye para reconstruir, etc. Las nuevas fuentes de acumulación de riqueza enlazan de alguna u otra forma con las nuevas “Economía-Red del Miedo”.

Acabo de sugerir la oposición al panoptismo centralizado clásico (del “Big Brother”) y el nuevo “Sinóptico” postmoderno. Desde la vigilancia de las mayorías por la minoría dominante, el primero tenía como misión principal la reclusión del vigilado en sus espacios concretos de reclusión. Ello coincide con esos moldes disciplinarios, esos dispositivos foucaultianos en los que imperaban relaciones de poder específicas afines a lógicas muy diversas: carcelarias, sanitarias, educativas, laborales, etc. Como propuso Gilles Deleuze, las nuevas sociedades postmodernas implican la crisis del encierro, del molde disciplinario moderno a favor del Control (Deleuze, 1991).

Pero la(s) disciplina(s), la(s) interiorización(es) del “deber ser”, la(s) (in)-corporación(es) biopolítica(s) de la Norma (el conjunto de acciones hegemónicas orientadas hacia el condicionamiento y el “control” de la acción selectiva, de la libertad de elección de los sujetos) constituyen una noción muy operativa desde la asunción, precisamente, de una concepción microfísica, capilar, relacional y postestatal del Poder. La apuesta por este concepto de “Control” compete al interés del citado Deleuze por designar la transversalidad, la proyección en todos los sentidos y direcciones de una misma lógica disciplinaria capitalista.

Por ello, yo mismo he hablado –como concepto equivalente– de “Sociedad (Disciplinaria) de Redes”,

coincidiendo en el hecho de que en el nuevo “Imperio Trans-nacional”, los controles se basan en variaciones (reticulares) inseparables, constitutivas de un sistema de geometría variable: modulaciones (descentradas) en tanto moldes deformantes, siempre en movimiento, adquiriendo configuraciones (caleidoscópicas) muy distintas en cada momento, operando los elementos interrelacionados como meras instancias transicionales. Es más, «el Sinóptico es global por naturaleza; el acto de vigilar libera a los vigilantes de su localidad, los transporta siquiera espiritualmente al ciberespacio, donde la distancia no importa, aunque sus cuerpos permanezcan en lugar» (Bauman, 2006: 71).

Al fin y al cabo, el “Gran Deformador Universal” tiene como horizonte autosostenido la reducción permanente –simbólicamente generalizada– de la complejidad social, de ese “Caos Multicultural” del que emana –en ciclos autopoieticos de control mantenido– el mismo “Orden Global”. El “Disciplinamiento-Red” –éste lo baso en los efectos sinérgicos y recursivos (los efectos actúan sobre las causas por retroalimentación negativa-redundante y estabilizadora del Sistema) de la asociación entre el Miedo y el Consumismo– nos somete al resultado emergente de la complementariedad de los “fundamentalismos” locales (de gueto) y el fundamentalismo global (de mercado). Los cuales acaban separando uniendo y uniendo separando al antojo del doble mecanismo antropofágico (de absorción) y antropoémico (de expulsión) con el que la “Sociedad de Control” apunta sus estrategias de auto-ajuste a partir de la interacción de los dos modelos de violencias postmodernas en que se asienta lo que denomino “Política del Caos Programado”.

Este intrincado fenómeno sistémico ha acabado consolidando sus juegos de control en la autorreproducción y rentabilización mediática de esas violencias como el “Gran Espectáculo del Mundo”. Esta interacción asimétrica y diferencial entre dos modelos de

violencia identificados con la oposición Global-Local -el "relato épico" del *globalismo tecnocrático* en hostilidad simbólica frente el "relato melodramático" de los afectados por sus consecuencias negativas (García Canclini, 2001)- abarca estos dos polos:

1. La "Violencia de los "Excluidos" (de carácter reactivo). Este comportamiento agresivo de los "condenados de la Tierra" (Fanon, 2001) se dirige a la eliminación real del "enemigo excluyente". Tiene como objetivo principal la recuperación de una "territorialidad-gueto", física y simbólica amenazada por los procesos globalizadores. Ello, cuando la desesperanza absoluta y la falta total de confianza y amor por uno mismo y la propia vida no impele -como "solución final"- a la autoinmolación en busca del "Paradise Now" (del director cinematográfico Hany Abu-Assad, 2005).
2. La "Violencia de los "Excluyentes" (de carácter funcional-estratégico). Encuentra en el Caos (de las diferencias culturales imaginadas) su principal fuente de creación, reproducción y conservación del "enemigo" como: a. Principio de legitimidad de la "exclusión" ejercida. b. Mecanismo de control de la población "interior" subyugada por el Miedo. c. Fuente de auto-reproducción del "Capital Global" mediante el negocio de la vigilancia, la seguridad y la "guerra perpetua" de todos contra todos. Cristaliza también, entre otros comportamientos de control ya interpretados, en un "multiculturalismo (transterritorial) consumista", el cual identifica y distribuye las identidades culturales como mercancías exóticas en la amplia acepción de la palabra.
Lo importante aquí es, en primer lugar, que el consumismo (al mismo tiempo que identifica actúa como creador de identidades primarias en los falsos paraísos (orwellianos) de la "Abundancia". Se es en cuanto se tiene lo que se tiene. Se trata de un hedonismo individualista e insatisfecho (del tener) como posibili-

dad misma del Yo, como aquello que da un sentido a la vida, concediendo unidad y proyección a la existencia (Moulian, 1999). Pero esta identidad cultural consumista se autorrepresenta en la necesidad de velar continuamente por su supervivencia ante los "enemigos" del Bienestar. Es, precisamente, esa satanización de las víctimas (urbanas y planetarias) de la desconexión neoliberal la que justifica la propia dominación explotadora ejercida sobre ellas. Lo que nos permite describir un circuito continuo de retro-alimentación entre esa construcción imaginaria del "condenado" como amenaza, en un extremo, y la violencia estructural que se ejerce sistemáticamente sobre él en nombre de los falsos valores de la Libertad, la Igualdad y la Armonía Universal, en el otro.

En un sentido ético-político, el Capital-Red funda su poder auto-organizador en la recurrencia a la imagen mítica de Guerra Cósmica y Escatológica entre el "Bien" (el héroe occidental) y el "Mal" (el villano no-occidental) absolutos. Hecho que sólo cobra sentido a través de la atribución culpabilizadora de los males de la "globalización" (dominio planetario del Capitalismo-Red de Control) a la "Humanidad Sobrante", a las auténticas víctimas, criminalizadas y recicladas como legitimación postdemocrática y negocio del exterminio impune del diferente: «El resultado es la exclusión de millones y millones de seres humanos de la vida económica, si a eso se le puede llamar vida. El resto se rearma y encrespan como erizo: casas-fortaleza, colonias fortificadas, automóviles blindados y chalecos antibalas. Como en el medievo, la seguridad física y económica de los individuos sólo está basada en su capacidad para defenderse a sí mismos y en su habilidad para traficar sin escrúpulos o, como ha dicho Margaret Thatcher: "There is no Duch thing as a society"» (Kurnitzky, 2000: 11).

3. DIFERENCIA(S), TRANSCULTURALIDAD(ES) Y MULTITUD(ES)
Transcendido el sentido estático del sufijo "ismo" a

favor de los flujos dinámicos que connota la "idad", creo que es posible ir más allá de esos multiculturalismos complementariamente realizados "entre" el gueto y el miedo, de un lado, y el consumismo insolidario, compulsivo y banal, por otro. Propongo el esfuerzo para alcanzar una "multicultural-(idad)" resuelta en una mirada adjetival, procesual, de las identidades como "ipse-(idades)", como ese sí-mismo pléctico, convertido en el (no)-lugar del entrecruzamiento de elementos de identificación muy diversos, recreados continuamente en el encuentro fértil con la novedad del "Otro" y lo "Otro".

Junto a esta rebeldía "antropofágica" -que otorga un decisivo carácter resistente y positivo a las identidades híbridas, mestizas, intersectantes, necesitadas de la alteridad para seguir "ir-siendo" en el retorno infinito de las "diferencias-otras"- esta "multicultural-(idad)" de las diferencias sin fronteras también ha de permitir el dejar de entender las culturas como espacios simbólicos objetivos, esenciales y a-históricos. Defiendo una "multicultural-(idad)" para ir a "lo cultural" como rede(s) de sentido a partir de las cuales los sujetos implicados en interacciones (significantes) cotidiana van hilando ese tejido expansivo inherente a las prácticas-discursivas en cuyo contextos particulares, y sólo en ellos, emergen dicho sujetos, dando cuenta (provisional y contingente) de lo que creen ser y quieren llegar a ser "en" y "a través" de una "otredad", misteriosa e irreducible al "concepto" modelizador, sobregeneralizador y estereotipador, de un "ajeno" ambiguo, abierto y plural.

Evitar que nuestro mundo-cultural reduzca su lenguaje-acción, sus prácticas-discursivas, a la generación de identidades culturales basadas en la desigualdad y la discriminación significa, en mi opinión, la mirada hacia un nuevo horizonte antropofágo de la transculturalidad. Reivindico, como ya he hecho en otras ocasiones, la dinamicidad re-creadora del "trans" como un "entre" (des)-emplazante y emergente de lo que va siendo en esa trans-acción de un lado a otro, en ese

ir y venir hacia y desde donde las diferencias retornan siempre como otras.

En 1940, el cubano Fernando Ortiz propuso el concepto antifuncionalista y antioccidentalista de "transculturación". Este excepcional intelectual caribeño nos regaló un impresionante ejercicio de aplicación de la "antropofagia cultural" al estudio crítico de la compleja historia de Cuba, jugando a su vez con la metáfora musical con la que titula su libro: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ortiz convierte la infinidad de flujos de intercambio cultural producidos en su país como un ejemplo palmario de la doble desculturación-exculturación e "inculturación-neoculturación" que son los dos momentos lógicos de la propia dinámica transculturizadora (Ortiz, 2002).

Desde su estudio particular del pensamiento antropofágo, esa rebelión transcultural que hace de lo "otro" el alimento indispensable de la supervivencia identitaria, Browne puntualiza que: «esta hibridez intercultural habilita la siempre segregada diferencia de la "diferencia" (la *différance* siguiendo a Derrida) que permite rescatar al tercero y, al mismo tiempo, desarticular transcendentales imperativos de la modernidad. "(...) tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras"» (Browne, 2002).

Hagamos, en suma, de esta actitud transcultural y postnacional la fuerza principal para resistir contra el sistema de control global que el Capitalismo-Red nos impone en el engañoso juego del enfrentamiento intercultural. Abogamos por ese pensamiento contra-colonial enfocado hacia la anti-iconofágica resistencia contra el poder (trans)-disciplinario de esas imágenes autorreferenciales, de esos simulacros-espectáculo, de esas copias sin original que la "Mediocracia Global" nos ofrece como único criterio de referencia simbólico de las comunidades culturales que imaginamos. Co-

edifiquemos una nueva socialización de la disensión a contrapelo del juego de las subjetividades-bloqueo, programadas por las lógicas autorreguladoras del Sistema, y concretadas, como hemos visto, en la asociación identitaria-orgánica del miedo y el consumismo.

A cambio de ello, hagamos una auténtica práctica dialógica del yo-múltiple como experimento del sí-mismo-otro. Seamos sujetos habilitantes de lo posible. En disidencia decidida contra las lógicas segregacionistas del "Capitalismo (Disciplinario) de Redes", recuperemos-(nos) en un nuevo estatus de ciudadanos (trans)-globales en la premisa de responsabilidades compartidas, compatibles con el respeto (transgresor) de las diferencias culturales.

Ciudadanía anti-capitalista y anti-consumista, ciudadanía (trans)-cultural, ciudadanía antropófaga, participante, carnavalesca, transfigurada, devoradora del alimento hegemónico para digerirlo, para convertirlo –por medio de nuestros multidireccionales aparatos culturales- en sanos nutrientes simbólicos, asimilables por ese gran "Cuerpo sin Órganos", abierto a la individuación (des)-organizada como nueva experiencia ético-política: «que viole la relación establecida con el cuerpo; a partir de la perversión de los significados y los campos semánticos; a partir de dejar de experimentarse como un yo y comenzar a reconocerse como una multiplicidad de intensidades, sensaciones y deseos [...] producir sentido a una particular serie de acontecimientos (en vez de significados), producirse un inconsciente múltiple. Todo esto significa oponerse a un particular estado de cosas que se inscribe en un plan de organización y desarrollo, donde la forma política es el estado. Estamos a las puertas de un programa ético de un sujeto experimental y una apuesta micropolítica anárquica» (Salinas, 2007).

(Des)-emplacémonos de las viejas políticas encuadradoras de masas revolucionarias, estatalmente verticalizadas para comprobar un nuevo modo de Resistencia Global que sabe de las posibilidades

transgresoras de la misma cultura de redes donde se asienta actualmente el "Comando Capitalista". Desde un (post)-comunismo auténticamente comunitario, levantémonos como multitudes, como conjunto (asociable pero descentrado) de singularidades plurales, de sujetos sociales "ipse", cuya diferencia (reconocida) no se reduzca a la uniformidad (Hardt y Negri, 2004). Las multitudes son múltiples, cambiantes, modulares. Suponen momentos contingentes de colaboración en la integración de fines y recursos en acciones concretas, tras las cuales conviene su disolución antes de que se vuelva a normalización según lógicas estatales-normalizadoras.

Las multitudes se solidarizan en redes, pero se autodestruyen continuamente en su naturaleza efímera, (des)-espectaculizadora, como "entre-zonas" móviles y dinámicas, como "Zonas Temporalmente Autónomas" (Bey, 2007), las cuales funcionan según el modo de ser de las nómadas y desterritorializadoras "máquinas de guerra" deleuzianas, como trans-espacios creadores de nuevos espacios de encuentro cooperativo y colaborativo de lo común que pueda haber en las diferencias así re-creadas. Las multitudes, pienso yo, son la nueva utopía no-determinista y futurizadora del nuevo "General Intellect", de las nuevas particularidades individuadas que ponen su conocimiento, su dominio del trabajo (post-obrerista) mental, al servicio de la eterna dislocación y desviación que no busca órdenes sociales estables, sino la descomposición de toda organización disciplinaria a la que siempre tienden las sociedades humanas en su respectivo "aquí" y "ahora" histórico.

Pero, ante todo, estas multitudes "resistentes" han de pensarse desde nuevas categorías éticas que hagan efectivas en el mismo acto comunicativo el pensamiento de lo "Otro". No olvidar que «la "interpelación" del Otro en su *Decir* nunca es idéntico a lo simplemente *Dicho*» (Dussel, 2002: 59). Su sustento hermenéutico debe traspasar las barreras de la mera

especulación ontológica para ir al "más allá" de ese presente problematizado en la responsabilidad consigo-mismo-hacia-el-otro". La resistencia de las multitudes obliga a ubicar la reflexión desde «*el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica» (Dussel, 2002: 60).

Superar el choque de "diferendos", hoy saldado con la imposición de la interpretación del dominador sobre la del dominado, en tanto ésta "no-existe", implica un giro fundamental. Hay que tenderse hacia un proyecto común transmoderno, hacia esa nueva "Tierra-Patria" (Morin, 1999) constituyente a través de la conjugación compleja de las diferencias "en" las diferencias, de la realización de los valores de los de "afuera" mediante una "triple ecología" natural, subjetiva y social, la cual termine de diluir las fronteras entre lo idéntico-afirmativo y lo diferente-negativo.

Hablo de abrir los territorios existenciales a los que nos confrontan como encerrados-en-sí, redefinirnos constantemente en ese arte de "la eco" como principio profundo de habitabilidad que afecta a todas las dimensiones múltiples de la experiencia como siempre nueva en lo que atañe a íntimas maneras de ser, de la corporeidad, de los entornos más o menos inmediatos, a flujos relacionales referidos al género, lo étnico, lo nacional, o a derechos universales humanos (Guattari, 1996). Pero, como recalca este autor no se trata de imponer reglas universales como camino hacia esa praxis "ecosófica". El reto es extraer, descomponer las antinomias principales entre los tres niveles bio-subjetivo-social, los tres vasos discriminantes que la justifican.

En fin, esta ética de la diferencia -como horizonte de resistencia en multitudes descentradas- quizá deba comenzar por la búsqueda dialógica del otro-excluido en lo más profundo de su ir-siendo-en-el-mundo. Como diría Paul Eluard, alterar la lógica para llegar al absurdo, emplear el absurdo hasta alcanzar la razón..., una (contra)-razón surrealista situada en el "trans"

que separa uniendo el "yo" del "ello". Sondear nuestro "superconsciente" en su "belleza convulsa", esa transformadora de la imagen del universo por medio de los sísmógrafos de la inteligencia de nuestro presente, que diría Wolfgang Paalen. Adoptar una creadora y constructiva actitud surrealista fundamental, que -en ese mirar al "otro" hacia adentro- sea, hoy más que nunca, en palabras de Marcel Raymond, «la tentativa más reciente de romper con las *cosas que son* y sustituirlas por otras, en plena actividad, en plena génesis, cuyos contornos móviles se registran en filigrana en el fondo del ser...».⁹

NOTAS

1. Citado en Caínzos, 1989: 24. Lo contenido entre corchetes se corresponde, naturalmente, con el propio texto de Caínzos. La referencia pertenece a *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*.
2. Parece ya necesario hacer una aclaración de estilo. Mi utilización, creo que legítima, de determinados prefijos encerrados entre paréntesis y unidos con un guión al concepto en cuestión es una propuesta "compleja" –contraria al pensamiento binario moderno- para sostener la tensión entre identidad y diferencia con la que hoy abordamos nuestra nueva actitud hermenéutica y "(post)-estructural". Allí donde lo marxista mantiene una cierta identidad en la diferencia, hablo de (post)-marxismo; allí donde toda posición espacial-temporal-simbólica supone transición, aludo a (des)-emplazamiento; allí donde toda interacción social supone a la vez relación y oposición, me refiero a (des)-encuentro, etc.
3. Louis Althusser propuso una lectura filosófica de *El Capital* que, además de su relevancia en el ámbito de la economía política, significase la posibilidad de un discurso fundador de la nueva ciencia de la teoría histórica. Recuérdese, para el autor, ésta se basa en la diferenciación entre "ideología" como reconocimiento-descubrimiento de un problema artificial cuya solución está dada fuera del proceso de conocimiento, y "ciencia" como conocimiento-producción de soluciones para un sistema abierto de preguntas sobre el objeto. En este sentido, Althusser señala el carácter práctico de las proposiciones de la ciencia en tanto halladas en el mismo proce-

so científico. Ello le dio pie para rechazar cualquier sentido historicista del marxismo, si por historicismo se entiende la expresión del proceso de autoconciencia gradual del espíritu del mundo a través de las diversas fases de la historia. Para Althusser, *El Capital* es la base de un concepto de ciencia que remite a un presente del "saber absoluto" particular que tiene la capacidad de alcanzar su autocritica y conocimiento de sí (Althusser, 1985). Ello enlaza con el corte epistemológico que el propio Althusser estableció entre las obras de juventud, llenas de influencias hegelianas en un sentido determinista metafísico, y *El Capital*, como verdadero punto de arranque del pensamiento marxista (Althusser, 1967).

4. Ver mi análisis de la paradoja de Mannheim, a través de la obra de Paul Ricoeur, en Vidal 2007.

5. Un acercamiento útil a este problema puede hacerse en Hall, 1980.

6. Desde ese nuevo Paradigma (complejo y relacional) de Redes, ello entraña que el enfrentamiento y los antagonismos entre unas "bases sociales" hegemónicas y subordinadas penetra ambos grupos, formándose bloques ideológicos hegemónicos y subordinados tanto en el interior de los hegemónicos como en el de los subordinados (Pulido, 1999).

7. Para una profundización en los conceptos de multiculturalismo, la dimensión ideológica que los determinan, y otras nociones de base como lo cultural, lo identitario, la ipseidad, el etnicismo, la transculturalidad, consultar Vidal, 2005b. Existe una versión digital del mismo ensayo en: VIDAL, R. "Hermenéutica y Transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del "multiculturalismo" como ideología", *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* [en línea], nº 12, julio-diciembre de 2005. Disponible en Internet: www.ucm.es/info/nomadas.

8. Para la mejor comprensión del modo en que utilizo dicho concepto en relación con la forma de funcionamiento de lo que denomino "Capitalismo (Disciplinario) de Redes" puede acudirse a mi libro: Vidal, 2005a.

9. En Breton y Eluard, 2003. Edición reciente del Diccionario Surrealista publicado en 1938, de donde se han recogido las referencias que constituyen este último párrafo.

BIBLIOGRAFÍA

• APPADURAI, A. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce-Fondo de Cultura Económica, Montevideo-Buenos Aires. 2001.

• AUGÉ, M. "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana" en *Memoria. Revista mensual de política y cultura*, nº 129. 1999. Disponible en Internet: www.memoria.com.mx/129/auge.htm

• BAUMAN, Z. *La Globalización: consecuencias humanas*. FCE. México. 2006.

• BECK, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós. Barcelona. 1998.

• BEY, H. "Zona Temporalmente Autónoma" en *Devenir Nómada*. 2007. Disponible en Internet: devenirnomada.blogspot.com/2005/03/zona-temporalmente-autonoma.html

• BRETON, A. y ELUARD, P. *Diccionario Abreviado del Surrealismo*. Siruela. Madrid. 2003.

• BROWNE, R. "De antropófagos devoradores de imágenes a iconofágicas imágenes que nos devoran" en *Razón y Palabra*, nº 27. 2002. Disponible en Internet: www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n27/rbrowne.html

• CALNZOS, M. A. "Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo" en *Zona Abierta*, nº 50. (1989). pp. 1-69

• CARDOSO, C. F. S. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Crítica. Barcelona. 1989.

• CASTELLS, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*. Alianza Editorial. Madrid. 1997.

• DELEUZE, G. "Posdata sobre las sociedades de control" en Christian Ferrer Comp., *El lenguaje literario*, Tº 2. Nordan. Montevideo. 1991.

• DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Rizoma. Introducción*. Pre-Textos. Valencia. 2000.

• DUSSEL, E. *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. Cambio XXI / Colegio de Ciencias Políticas y Administrativas. México. 1994.

• DUSSEL, E. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana Puebla / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México. 2002.

• ENZENSBERGER, Hans-Magnus *La gran migración*. Anagrama. Barcelona. 2002.

• FANON, F. *Los condenados de la Tierra*. FCE. México. 2001.

• FERNÁNDEZ BUEY, F. *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Crítica. Barcelona. 1991.

• FINKIELKRAUT, A. *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Anagrama. Barcelona. 1998.

• FONTANA, L. *Europa ante el espejo*. Crítica. Barcelona. 2000.

• GARCÍA CANCLINI, N. *Imaginarios urbanos*. Eudeba. Buenos Aires. 1999.

• GARCÍA CANCLINI, N. *La globalización imaginada*, Paidós. Buenos Aires. 2001.

• GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel*. Era. México. 1986.

• GUATTARI, F. *Las tres ecologías*. Pre-Textos. Valencia. 1996.

• HALL, S. "Encoding/decoding" en Centre for Contemporary Cultural Studies (Ed.): *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* Hutchinson, London. 1980. pp. 129-139

• HARDT, M. y NEGRI, A. *Imperio*. Paidós. Barcelona. 2002.

• HARDT, M. y NEGRI, A. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate. Barcelona. 2004.

• KURNITZKY, H. "Prefacio", en Horst Kurnitzky (comp.), *Globalización de la violencia*. Colibrí. México. 2000, pp. 9-11.

• LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid. 1987.

• NEIRA, H. *El espejo del olvido*. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. 1997

• MATTELART, A. y M. *Historias de las teorías de la comunicación*. Paidós. Barcelona. 1997.

• MATTELART, A. *La mundialización de la comunicación*. Paidós. Barcelona. 1998

• McLAREN, M. *Multiculturalismo Revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*. Siglo XXI. México. 1998

• MORIN, E. *Tierra Patria. Nueva Visión*. Buenos Aires. 1999

• MOULIAN, T. *El consumismo me consume*. LOM. Santiago de Chile. 1999

• NAVARRO, P. *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*. Siglo XXI. Madrid. 1994

• ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cátedra. Madrid. 2002

• PULIDO, O. "Hegemonía y cultura: Introducción a las estructuras culturales disipativas", *The AnthroGlobe Journal*. 1999. [en línea] Disponible en Internet: wings.buffalo.edu/anthropology/anthroglobe/articles/hegemonia_cultura%htm

• RODRIGO ALSINA, M. "Comunicación intercultural", *Anthropos*. Barcelona. 1999.

• SALINAS, A. *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? Aproximación ético-política a Gilles Deleuze*. Nayit.8k. 2007. Disponible en Internet: es.geocities.com/nayit8k/articulos/cso.html.

• SENNETT, R. *Narcisismo y Cultura Moderna*. Kairós. Barcelona. 1980

• VIDAL, R. "La utopía después del fin de las utopías" en *Revista Telos. Cuadernos de Tecnología, comunicación y sociedad*, nº 70 (enero-marzo 2007), pp. 28-37.

• VIDAL, R. *Capitalismo (Disciplinario) de Redes y Cultura (Global) del Miedo*. Ediciones del Signo. Buenos Aires. 2005a.

• VIDAL, R. "Hermenéutica y Transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del "multiculturalismo" como ideología", *Redes.Com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación del Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo*, nº 2, 2005b, pp. 49-68

• VIDAL, R. *¿Hacia una sociología (postmoderna) del Miedo?* Primer Premio del Primer Concurso Nacional de Ensayos sobre Imaginaris Sociales (Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginaris Sociales (GCESIS-Coordinadora para América Latina)", el "Centro Chileno de Estudios Fenomenológicos" (CCHEF), y el "Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción), *Enfoques Sociológicos. Serie Imaginaris Sociales*, nº 6. Departamento de Sociología/Universidad de Concepción. Concepción. 2006.

• WIEVIORKA, M. "Cultura, Sociedad y Democracia", en Daniel Gutiérrez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. El Colegio de México / Siglo XXI. México. 2006. pp. 25-76

Registro Bibliográfico

VIDAL JIMÉNEZ, Rafael
 "Multiculturalismo(s), control social y ética de la diferencia" en *La Trama de la Comunicación, Volumen 13, Anuario del Departamento de Comunicación*. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. UNR Editora, 2008.