

¿Cómo citar los artículos de este libro?

Apellidos, Nombre (del autor del texto elegido) (2010). "Texto" (del artículo), en Aguilar Gil, M. (Coord.) *Construcciones y deconstrucciones de la sociedad*. Toledo: ACMS, pp. (de inicio y final del artículo elegido).

ANTONIO MARTÍN CABELLO.
(Universidad Rey Juan Carlos).

Resumen

Las relaciones interétnicas no dejan de ser un asunto controvertido en las complejas sociedades actuales. En el presente texto se pretende analizar la dinámica de dichas relaciones teniendo en cuenta el papel de la cultura y de su utilización política. Se plantea que la cultura ha sido utilizada en dos sentidos, como flujo y como esencia, claramente alineados con sendas concepciones políticas. Finalmente, se plantea que la comprensión del otro debe descansar en una visión integradora del concepto de cultura y en una recuperación del concepto de ciudadanía que excluya un uso político de dicho concepto.

Palabras clave: Ciudadanía, identidad social, política cultural, relaciones interculturales, teoría sociológica.

From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, which neverthesse they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one an other"

Thomas Hobbes (1985: 184).

"Las guerras culturales que importan tienen que ver con cuestiones como la limpieza étnica, y no con el valor relativo de Racine y de las telenovelas"

Terry Eagleton (2001: 83).



COMPRENDER A LOS OTROS. LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA Y CULTURAL DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Introducción

Con mucha frecuencia, el inmigrante es contemplado con recelo por el habitante del lugar al que llega. Ésta, pese a lo que pueda parecer, no es una característica de las autodenominadas “sociedades avanzadas”, sino que parece ser un rasgo universal. Jared Diamond habla de lo complicados que resultan los “primeros contactos” entre las poblaciones premodernas. La humanidad ha tendido a vivir durante buena parte de su existencia en regiones bien delimitadas geográficamente y a mantener la mayor parte de sus contactos dentro de su grupo de pertenencia. Cuando se producían encuentros con “los otros”, solían ser con “los otros” próximos: los vecinos, siendo contactos que aún así eran contemplados con recelo. Mucho más difíciles eran las aproximaciones a personas que procedían de regiones distantes y sobre las que no se poseía ningún tipo de conocimiento. En general, “todos los grupos humanos han vivido en la ignorancia con respecto al mundo que se extendía más allá de los territorios ocupados por su propia tribu y las tribus vecinas. Solo los cambios de la organización política y tecnológica ocurridos en los últimos milenios permitieron que algunas personas comenzaran a recorrer grandes distancias, a conocer pueblos remotos y a adquirir conocimientos de primera mano sobre lugares y pueblos que no habían visitado personalmente. Este proceso se aceleró a partir del viaje realizado por Colón en 1492, y hoy día solo un puñado de tribus de Nueva Guinea y América del Sur siguen sin entrar en contacto con los habitantes de tierras lejanas” (Diamond, 2007: 308-309). En realidad, apenas concebimos ya los problemas que podía generar el contacto entre dos grupos de seres humanos que no poseían ningún tipo de conocimiento previo de la existencia del otro.

La creciente integración económica en lo fundamental, pero también y en gran medida cultural, social y política, produce que disminuyan las barreras mentales que separaban a los pueblos. La mundialización o globalización unifica el planeta y conlleva un mayor conocimiento de los demás seres humanos (Uña, Hormigos y Martín, 2007). Sin embargo, los miedos permanecen. Conocemos mejor a nuestros vecinos y la cultura de los inmigrantes que conviven junto a nosotros, pese a lo cual la desconfianza sigue presente. Los temores ante los “primeros contactos” no se desvanecen y parecen consustanciales a las respuestas que nuestra cultura da a la inmigración.

En este escrito se trata de explorar las raíces de esos miedos. Si los pueblos preindustriales temían al “otro” al carecer su sociedad de un sistema de producción y gestión del conocimiento social necesario para manejar las relaciones interétnicas, los pueblos industriales los temen en función de las características de su sistema cultural. Es decir, disponen de un sistema cultural capaz de “conocer” al otro en profundidad, pero que no impide (e incluso fomenta) la emergencia de estereotipos y distorsiones que dificultan e incluso impiden la convivencia interétnica. La causa de este fenómeno radica en que el instrumento que permite comprender al otro: la cultura, que se transformó durante la modernidad –si no lo era ya anteriormente, aunque en menor medida–, en una herramienta política de primer orden.

1. De la versión “Fuerte” a la “Débil” del concepto de cultura.

Los miedos y ansiedades sociales son factores cruciales en la configuración del imaginario colectivo, sobre todo en la formación de la imagen otro. De hecho, la capacidad de crear imágenes sociales sobre el grupo de pertenencia y los demás grupos es un rasgo que adorna y distingue a nuestra especie. El paleoantropólogo Stephen Mithen, en su obra *Arqueología de la mente* (1998), afirma que la capacidad simbólica del Homo sapiens sapiens le distingue como especie. En concreto, encuentra que en el uso de la metáfora descansa nuestra genialidad, pero también nuestra condena. La metáfora permite afirmar de la amada que su rostro es una rosa, pero del enemigo se puede decir que no es humano: los otros son perros, animales, “no-hombres”. La capacidad simbólica, por tanto, proporciona las herramientas mentales necesarias para reducir al otro a una condición inhumana o, muy al contrario, elevarlo a niveles sobrehumanos. David Lewis-Williams mantiene, en su obra *La mente en la caverna*, que el Homo sapiens creó el arte como un modo de diferenciarse de otros grupos de homínidos. “Lewis-Williams tiene la teoría de que estos nuevos hombres [homo sapiens] crearon el arte rupestre para testimoniar su superioridad sobre los neanderthales” (Carey, 2007: 126). La cultura, el imaginario colectivo, por tanto, permite que los seres humanos creen grupos unidos por vínculos fortísimos y, al tiempo, favorece el enfrentamiento y la estigmatización de los demás grupos de seres humanos. Este rasgo produce que el fenómeno del etnocentrismo y prejuicio interétnico se encuentre ampliamente extendido entre todas las sociedades humanas. “Los estudios antropológicos demuestran que la tendencia de todas las sociedades a situarse en el centro del cosmos, evaluando y clasificando a los restantes pueblos en función de sí mismos, niega con mucha frecuencia a los demás la condición de humanidad plena que reserva para sí” (Zanfrini, 2007: 67-68).

Por tanto, la capacidad de nuestra especie de crear y mantener una cultura posee una importancia crucial en las relaciones entre diferentes grupos sociales. El mismo modo de entender la cultura configura las relaciones interétnicas. Sobre el concepto de cultura se han escrito muchas y variadas obras y, a

resultas de las mismas, no es posible llegar a una definición unívoca. Se han propuesto varios sistemas para clasificar las definiciones de cultura existentes: jerárquica, antropológica y sociológica en función de su capacidad para discriminar la estructura y la complejidad de la sociedad (Ariño, 1997); o, entre otras, como concepto, estructura y praxis, por el nivel de aprehensión de la realidad (Bauman, 2002). En este caso, se propone una distinción entre dos formas de ver la cultura, que si bien no es novedosa, si arroja claridad sobre los debates políticos en torno a la cultura. Según esta clasificación, la cultura puede ser definida a modo de “esencia”, de un lado, y como un “flujo” de otro. Estas concepciones se diferencian no por la filosofía subyacente, como pudieran hacer pensar los términos elegidos, sino por sus implicaciones políticas y sociales. Ambas formas de pensar y vivir la cultura derivan de dos posiciones políticas en el más hondo sentido del término, es decir, de modos de encarar las relaciones de poder frente a los otros significativos.

El esencialismo cultural defiende la existencia de una cultura-esencia, una cultura reificada. Gustavo Bueno considera que esta posición mitifica la cultura y crea la falsa idea de una cultura como un todo orgánico, impecedero e inmutable. “La idea metafísica de cultura comparte una visión *holística* de la cultura como una totalidad global sistematizada que se compara muchas veces con un organismo viviente” (Bueno, 1996: 49). Las culturas son esencias incontaminadas por las contingencias de la vida. Esta posición nació, según Bueno, de pensadores como Herder, Fichte y Hegel, estando estrechamente ligada a las nociones de pueblo y nación. La nación y el pueblo se convirtieron de mano del romanticismo alemán en conceptos tan metafísicos como la cultura. El papel político de la cultura orgánica es claro: servir de fundamento a la emergencia de las naciones y enmarcar los esfuerzos y sacrificios individuales en un relato totalizador de la existencia humana. Resulta más sencillo el martirio en pos de una esencia que de una contingencia.

En consecuencia, la muestra más clara del uso político de esta forma de entender la cultura es la ideología nacionalista, pues apela directamente a la cultura como base del orden político. La ideología nacionalista, afirma Anthony D. Smith, mantiene seis proposiciones básicas que fundamentan su discurso: “(1) El mundo está dividido en naciones, cada una con sus características historia y destino. (2) La nación es la única fuente de poder político. (3) La lealtad a la nación está por encima de cualquier otra lealtad. (4) Para ser libre, cada individuo ha de pertenecer a una nación. (5) Toda nación requiere autonomía y plena libertad para la propia expresión. (6) La paz y la justicia mundial requieren un mundo de naciones autónomas” (2004: 38). Todas ellas pivotan alrededor de los conceptos de nación y cultura, que configuran el esqueleto de la ideología. Los seres humanos son para el nacionalista meros engranajes encargados de llevar a su plenitud el destino histórico ineludible de la nación. La cultura aquí es una entidad trascendente que cementa el orden social y fundamenta la estructura política. Así, no debe resultar extraño que “la unidad política (el Estado) [sea] protectora de una cultura y la cultura [sea] simbolismo y legitimación del Estado” (Gellner, 1995: 60).

Esta forma de comprender la cultura es inseparable del proceso de modernización. La cultura adquirió la función que la religión y el estatus poseían en la sociedad tradicional. Así, según José María García Blanco, en la modernidad “la nación es resaltada semánticamente porque pretende ser la diferencia que hace posible admitir que muchas otras diferencias, como las religiosas o estratificadoras, pasen a un segundo plano. Dentro de la nación puede haber conflicto, pero nunca amenazar la existencia de las partes enfrentadas como integrantes de la comunidad” (en Ariño Villarroya, 2005: 363). A través de la nación, la idea de cultura quedó indisolublemente unida a la de modernidad (Williams, 1961).

Posteriormente, la modernidad tardía ha supuesto una ruptura con esa forma de entender la cultura, lo que no significa, en modo alguno, que la concepción de cultura propia de la postmodernidad sea apolítica. El postmodernismo rechaza la existencia de esencias culturales y plantea la cultura como una construcción plenamente contingente. Como afirma James Clifford, un representante significativo de esta corriente en antropología, “la diferencia «cultural» ya no es una estable y exótica alteridad; las relaciones yo-otro son cuestiones de poder y retórica más que de esencias” (2001: 29). Esta postura pasa al otro extremo, pues la cultura deja de ser contemplada como un “ser-en-sí”, para ser vista como un aspecto contingente de las relaciones sociales. Tanto es así, que las culturas son entendidas como parte de un viaje, es decir, las culturas se constituyen en el contacto de unos seres humanos con otros. El desplazamiento de los seres humanos genera cultura, es su base. Esto produce que las entidades políticas que provienen de la cultura en su versión esencialista, no sean ya realidades “naturales” y “necesarias” de la historia. “Esas comunidades imaginadas que llamamos «naciones» requieren un mantenimiento constante, a menudo violento. Es más, en un mundo de migraciones y satélites de televisión, el control de las fronteras y de las esencias colectivas nunca puede ser absoluto ni durar mucho tiempo” (Clifford, 1999: 21). La nación no es ya una esencia, sin una construcción social como también lo es la cultura que la sustenta.

Ernest Gellner plantea que “las naciones no son algo natural (...); y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales. Lo que en realidad existe son culturas, culturas a menudo sutilmente agrupadas, a la sombra unas de otras, superpuestas, entremezcladas; y generalmente, aunque no siempre, existen unidades políticas de todas las formas y tamaños” (1994: 70-71). En esta línea autores como Benedict Anderson (1993) han mantenido que las naciones son “comunidades imaginarias”, es decir, construcciones sociales institucionalizadas alejadas de toda realidad ontológica. En definitiva, desde esta perspectiva el nacionalismo no es más que “la mitificación colectivista de una comunidad social y cultural a la que se prioriza hasta el punto de transferir las cualidades de los individuos al todo nacional con el que se identifican” (Lucas, 1994: 33). La nación, como la cultura, no es una esencia. Considerar que la cultura o la nación son realidades metafísicas es para esta perspectiva muestra de una forma de pensar que niega y oculta la unicidad de la especie humana y la contingencia de las culturas.

Esta distinción entre cultura como esencia y como flujo ha sido formulada por Zygmunt Bauman como cultura como *sistema* y cultura como *matriz*. La primera, la cultura como sistema, enfatizaría el territorio cerrado y el estado nacional; mientras que la segunda, como matriz, es abierta, globalizadora y desterritorializada. Según Bauman, “la primera perspectiva dependía de la experiencia de la capacidad de selección de la sociedad propia, con sus prácticas incluyentes y excluyentes, sus presiones asimiladoras ejercidas en el interior del Estado-nación sobre los «elementos foráneos» y su lucha por mantener su propia y distintiva identidad”; mientras que en la segunda “la sociedad y la cultura, como la lengua, retienen su carácter distintivo, su identidad, pero ese carácter distintivo no es «el mismo» durante mucho tiempo. *Perdura a través del cambio*” (2002: 35 y 50).

La forma de entender la cultura no es una cuestión baladí ni un asunto nominalista. La prueba más clara de esta afirmación la encontramos en el momento en que dos culturas se encuentran —una forma de decir que dos pueblos, compuestos de individuos concretos, mantienen contactos sociales—, ya que en ese instante los seres humanos vuelen sobre sus premisas conceptuales para enfrentarse al otro. La concepción esencialista enfatizará la autonomía y originalidad de cada una de las culturas,

habitualmente ordenándolas jerárquicamente en función del grupo de pertenencia; mientras que la concepción del flujo cultural apostará por la integración y creación de un nuevo espacio cultural híbrido, que diluya las diferencias en la feria del mercado global.

El problema de ambas concepciones es que limitan el entendimiento del otro, cada una a su modo, pero distorsionando ambas la percepción. La esencia niega al otro y lo considera un opuesto estructural, puesto que “la inclusión lleva consigo la exclusión” (García Blanco en Ariño Villarroya, 2005: 367). Además, esta versión de la cultura es errónea porque parte de una serie de presunciones falsas. Como analiza Seyla Benhabib, este enfoque parte de “premisas epistemológicas falsas: (1) que las culturas son totalidades claramente delineables; (2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (3) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las «políticas»” (2006: 27). Por su parte, el flujo impide conocer la especificidad del otro, convirtiendo la diferencia en folclore que opera en un mismo marco común de intercambio mercantil. Y es errónea, como la anterior, porque se fundamenta en premisas falsas: (1) que las culturas son contingentes y no delimitables; (2) que no existe un vínculo socio-histórico profundo entre una cultura y un grupo social; y (3) porque minusvaloran el papel de la identidad cultural entendida como esencia al describir las relaciones interétnicas. Estas concepciones, con sus errores, coexisten en la actualidad, viciando las relaciones interétnicas e impidiendo un verdadero entendimiento entre diferentes grupos culturales.

2. Hacia un modo integrador de pensar la cultura.

En esta descripción de las distintas concepciones de la cultura se ha tratado de mostrar sus fundamentos políticos. Conviene, asimismo, describir sus principales consecuencias. Como se ha descrito, la versión esencialista de la cultura está íntimamente ligada al nacionalismo político o a sus rivales: por ejemplo, el fundamentalismo religioso (Gray, 2004). Partiendo de esta versión de la cultura, los políticos de todo tipo crean Estados y crean patrimonios nacionales, museos, academias y universidades (Martín Cabello, 2005). Los ciudadanos crean cultura, apenas sin quererlo, a veces a favor de la corriente, otras en contra. Esto ha sido siempre así. Como afirma N. K. Sandars: “El proceso continúa hoy en día a pesar de un nuevo *crescendo* en el cambio: «los señores van y vienen, el resto permanece»” (2005: 210). El ser humano no hace cultura, es cultura, con o sin Estado. La política, sin embargo, según Raymond Williams (1961) selecciona entre este material simbólico en función de los intereses del grupo dominante y crea una tradición selectiva que se abroga el título de Cultura (con mayúscula). El siguiente paso es la perpetuación de la cultura en el tiempo, su naturalización y conversión en una sustancia metafísica. Quizá quien mejor ha descrito la tendencia totalizadora de la política haya sido el escritor Martin Amis, para quien aquellos que ejercen el poder “quieren que la política esté en todas partes en todo momento, política permanente y omnimoda” (2004: 23). La cultura se vuelve política y la política cultura.

La reificación de la cultura, que como afirmamos posee un claro trasfondo político, es imposible de mantener. La sociología de la cultura al desvelar los orígenes políticos de la cultura solidificada

acaba con esta ilusión. La cultura no es una sustancia, aunque tampoco es un flujo. Posee la inestable permanencia de lo social. La idea de convertir la cultura en flujo, aunque pueda parecer paradójico, también posee una clara intencionalidad política. La cultura como flujo no es una concepción menos política que la cultura como esencia. Así, la cultura como flujo es una concepción estrechamente ligada al fenómeno de la globalización y tiene consecuencias políticas que pueden pasarse por alto fácilmente en un mundo tan abigarrado como el actual. Para Jonathan Friedman, “la formación de nuevas elites globalizadoras es un aspecto instrumental de la hegemonía creciente de la ideología de la tan celebrada globalización. La polarización vertical ha caracterizado a la mayoría de las sociedades de Occidente. Tiende a fusionar algunas élites políticas y culturales y las enlaza con un proyecto económico de solidaridad transnacional entre ellas, de modo que a veces se confunden a sí mismas con la *comunidad internacional*” (en García y Barañano, 2003: 171). Dichas elites proceden a la identificación de las “clases peligrosas” o localismos, creando un discurso multicultural o híbrido enfrentado al discurso nacionalista.

En este sentido, el nacionalismo cultural que auspiciaban las elites en el pasado ha sido reconvertido en un discurso transnacionalista que conlleva una versión de cultura como flujo. Terence Turner afirma que se ha creado un *cronotopo* postmodernista, donde se enfatiza un pluralismo sincrónico que sustituye al aislacionismo diacrónico, al progreso de la modernidad. Según Turner, “el mercado global no tiene la perspectiva estructural de un Estado. Desde su ventajoso punto –el globo– todos los individuos y grupos son iguales: todos son consumidores y productores. Sus identidades específicas culturales, lingüísticas o nacionales son irrelevantes” (en García y Barañano, 2003: 91). El transnacionalismo se constituiría en una ideología donde desaparece la diferenciación de la estructura social. No resulta extraño, pues, que las etnicidades reivindicadas sean consideradas producto de las clases vinculadas al territorio y a la estructura social concreta. Las elites que vieron los movimientos de reivindicación nacional-cultural como un apoyo en el pasado, pasan ahora a considerarlas un obstáculo en la difusión del transnacionalismo neo-liberal.

Ambas concepciones, por tanto, esconden profundas presunciones políticas que marcan el destino del uso de la cultura. Convendría plantearse la necesidad de utilizar una noción de cultura que no sesgue de raíz su uso posterior. El uso de la cultura como esencia o como flujo posee todas las limitaciones (y ventajas discursivas) de las categorías dicotómicas. La cultura ni es esencia ni es flujo y contingencia. La cultura es discurso y práctica significativa abarcadora de todas las áreas de la vida social y que, al tiempo, se constituye en un área específica de la misma. Sin embargo, como se ha planteado, la cultura tiende a cosificarse, se solidifica y los seres humanos construyen su identidad e ideologías basándose en dicha reificación. Se crea, en consecuencia, una visión esencialista de la cultura, convirtiéndose ésta en algo que uno posee y condiciona su existencia. Dicha visión tiende a olvidar que la cultura es, como afirma José Antonio Marina, “el conjunto de soluciones que un grupo humano da a los problemas planteados por la naturaleza, por el contexto social, y por las necesidades y expectativas personales, soluciones que adquieren una cierta permanencia y son transmitidas como herencia social” (en Conill, 2002: 225).

La cultura no es un ente inmutable, ni un *a priori* incontestable. Las culturas son construcciones sociales de los seres humanos, mediadas históricamente. Sin embargo, reiteramos, tampoco se puede caer en un voluntarismo absoluto. La cultura es un *a priori* que puede ser modificado bajo unas circunstancias y condiciones concretas. La cultura, pues, es un proceso construido en constante negociación con nuestras condiciones sociales, históricas, medioambientales y personales. Como mantenían desde la

Escuela de Birmingham, la cultura es “el nivel en el cual los grupos sociales desarrollan distintos modos de vida y dan forma expresiva a sus experiencias vitales sociales y materiales. La cultura es el modo, las formas, en el cual los grupos utilizan la materia prima de su existencia social y material” (Hall y Jefferson, 2000: 10). La cultura, por lo tanto, es herencia, pero es herencia utilizada creativamente por los grupos en su vida social. Partiendo de aquí, tanto el nacionalismo como el internacionalismo cultural globalizador pierden fundamento.

3. Cultura y relaciones interétnicas.

Cabría preguntarse por qué importa el modo de entender la cultura a la hora de analizar las relaciones interétnicas. No siempre la cultura ha sido clave para este hecho. En las sociedades tradicionales la religión asumía ese papel y los conflictos entre diferentes grupos étnicos se explicaban mejor en términos de “lucha de religiones” que de “lucha de culturas”. La modernidad trajo consigo una revalorización de la cultura, que en buena medida asumió muchas de las funciones de la religión. Una de ellas fue la de unir a los pueblos, servir de “cemento” de sociedades cada vez más seculares (Gellner, 1994). La religión pasó a ser vista como un elemento más de la cultura de los pueblos. Incluso el racismo, por definición basado en una noción biológica de las relaciones humanas, ha sido culturizado. Así, se habla de un “nuevo racismo”, de “racismo diferencialista” o de “racismo simbólico”, basado en “reivindica[r] el derecho a preservar *nuestra* cultura de la amenaza de la contaminación y la hibridación. La cultura se considera aquí la base fundamental de la identidad del grupo y de los inmigrantes, presentes cada vez en mayor número con su bagaje de valores y costumbres irremediablemente distintas y amenazadoras para los nuestros” (Zanfrini, 2007: 89). Las relaciones interétnicas en la modernidad, pues, están indisolublemente unidas a la idea de cultura (fuerte o débil, como esencia o flujo) y los individuos construyen su identidad en función de la cultura en la que se encuentran inmersos.

En función de las concepciones de la cultura presentes en las sociedades podemos perfilar diferentes formas de dibujar al otro, al extraño. Se trata de presentar una serie de disposiciones generales de las culturas frente a todo lo que no pertenece a dicha cultura (sea cual sea la definición de ésta). En otras palabras, se pretenden mostrar las posibilidades, a modo de tipo ideal, conferidas por la concepción predominante de cultura en una sociedad frente a otras culturas con concepciones similares o diferentes. Idealmente es posible dibujar tres escenarios de contacto intercultural en función del tipo de concepción de la cultura predominante: esencia-esencia, flujo-flujo y flujo-esencia o esencia-flujo.

(1) *Esencia-esencia*. En este escenario, los grupos que contactan comparten una versión esencialista de la cultura, que sitúa su cultura en el centro del entramado simbólico y se definen por oposición a las demás culturas. Obviamente este es el contexto más propicio para el conflicto entre diversos grupos étnicos. Sin embargo, las soluciones culturales a la presencia del otro son más amplias, ya que este puede ser entendido como un enemigo, como una amenaza o como un ser diferente, inocuo pero sucio o contaminado. En todo caso, todas estas soluciones abogan por una separación clara entre el nosotros y el ellos.

La primera de las soluciones suele entender que el “otro” es un peligro, un enemigo al que se contempla como un mal encarnado. Dicha concepción se encuentra muy cercana a una visión religiosa militante: los creyentes en otros dioses son infieles, merecedores de los peores destinos. El inmigrante, por ejemplo, puede ser contemplado como un quintacolumnista de una potencia extranjera esperando el momento más propicio para atacar. De este modo, los otros significativos son la antítesis de lo bueno, representado por la comunidad de pertenencia. En segundo lugar, el otro puede ser visto como una amenaza, sin que sea explícitamente belicoso, pero sí un peligro. Es habitual, desde este punto de vista ver al inmigrante como una clase peligrosa, no extranjera, pero sí amenazante. Y, en tercer lugar, una formulación más avanzada de esta forma de ver al otro puede incluso contemplarlo como una realidad neutra pero diferente, que tiene rasgos diferenciales –a veces teñidos de un aura de impureza– que impiden su inclusión en la comunidad. Estas tres formas de comprender al otro tienen expresión en formulaciones hobbesianas. Los demás, tanto el vecino como el extraño, persiguen fines divergentes a los propios y, por tanto, son un peligro potencial. La única fórmula para evitar el conflicto, “la lucha de todos contra todos”, es la creación de un poder fuerte, una cesión de libertad, que asegure la paz interior de la comunidad (de los que son definidos como “la comunidad” o “los nuestros” en términos culturales) y que los defienda de las amenazas externas (los “otros”). Para esta visión, “sin seguridad, no se puede ser libre. Y para eso se necesita un Estado fuerte” (Gray, 2006: 124). El otro, desde esta perspectiva, es visto como una amenaza al orden preexistente, una amenaza que el Estado debe desactivar o, simplemente, controlar.

Estas tres formas de conceptualizar al “otro” descansan, como se ha afirmado, en una concepción esencialista de la cultura. Se considera que la cultura propia es una esencia que debe preservarse de la “contaminación” de la cultura del “otro”. No hay hibridación ni mezcla, simplemente en el mejor de los casos una coexistencia pacífica. El tipo de relaciones que se establezcan entre dos grupos que entiendan la cultura en estos términos dependerá básicamente de sus posiciones de poder relativas, fluctuando entre el conflicto abierto (cuando ambos se ven como enemigos irreconciliables) y la segregación cuando se ha de compartir un mismo espacio (por ejemplo, las minorías de un grupo con una concepción esencialista pueden vivir en guetos dentro de otra sociedad con una concepción esencialista, trabajar “juntos pero no revueltos” y mostrar un grado de tolerancia variable entre ellos).

(2) *Flujo-flujo*. El segundo escenario dibuja el contacto de dos grupos con una visión contingente de su cultura. Los conflictos entre grupos serán vistos como conflictos de intereses y no serán interpretados en clave de una lucha de almas o esencias, por lo que serán fácilmente reconducidos en términos de negociaciones individuales o grupales. La presencia del conflicto es muy limitada en este tipo de relaciones, ya que la cultura es contemplada las más de las veces como un rasgo casi folclórico en las relaciones humanas.

En una sociedad con una concepción de la cultura como flujo el otro (de otra sociedad que entienda la cultura también como flujo) es contemplado como un “igual en la diferencia”. Es decir, se puede conceptualizar al otro como un ser humano con las mismas características que los habitantes del territorio receptor, aunque posea rasgos fenotípicos y culturales diferenciados. La única exigencia descansará en la mutua aceptación de las normas que regulan los intercambios materiales y simbólicos en esa sociedad, por lo demás en manos del libre mercado. La comunidad y el Estado se inhibirán, al considerarlo un “asunto” de la sociedad civil.

(3) *Flujo-esencia o esencia-flujo*. El último escenario es el más complejo y, paradójicamente, uno de los más frecuentes. El problema surge cuando un grupo con una versión esencialista de la cultura debe relacionarse con otro grupo con una versión de flujo, o al contrario, ya que entonces las respuestas van a variar en función de la posición de poder relativo de dichos grupos. Según Stuart Hall, la respuesta a un discurso dominante puede revestir tres formas o tipos ideales: aceptación, diversas formulas de negociación y oposición (en Hall, Hobson, Lowe y Willis, 2002: 128-138). En el primer supuesto, los receptores aceptan los mensajes de los emisores y su discurso como un todo o a lo sumo con modificaciones no sustanciales. Por el contrario, el receptor puede oponerse al mensaje y no aceptar nada o solamente elementos superficiales del mismo. Entre ambas posturas se encontraría la posición negociada, en la cual el receptor produce respuestas intermedias que tratan de combinar el discurso del emisor con el propio.

En este caso, es habitual que el grupo “esencialista” tienda a rechazar la posición del grupo de flujo (oposición), considerando que la versión débil de la noción de cultura es propia de grupos decadentes. Por el contrario, el grupo “de flujo” suele tildar a la versión “esencialista” de localismo peligroso y también lo rechaza (oposición). De todos modos, caben otras opciones intermedias (negociación) o de aceptación de la cultura del otro en función de la fortaleza relativa de cada uno de los grupos.

Estas tres posibilidades suelen reflejarse en el lenguaje sociólogo más habitual con los conceptos de etnocentrismo, multiculturalismo, interculturalidad, transculturalidad e hibridación. El etnocentrismo haría referencia a la disposición de un grupo cultural a situar su cultura en el centro y en una posición de privilegio frente a las demás culturas y, claro está, proviene de la versión esencialista de la cultura. Su respuesta ante otra cultura puede oscilar entre el asimilacionismo (o absorción de los miembros de la otra cultura y de algunos de sus elementos en la propia), en el mejor de los casos, y la segregación o el genocidio en el peor.

Por otra lado, el multiculturalismo es un concepto con el que habitualmente se hace referencia a la “consecuencia del contacto entre dos o más agentes de diferentes culturas, que concurren o coexisten durante indeterminados periodos de tiempo en los mismos lugares o territorios” (García Breso en Uña y Hernández, 2004: 960). Es, no obstante, un concepto ambiguo al unir elementos valorativos y descriptivos. El multiculturalismo presenta dos vertientes. Por un lado, puede tener un sentido *descriptivo*, planteando la coexistencia de dos o más culturas en un mismo territorio durante un periodo histórico concreto. Para Johan Galtung existen cuatro fórmulas o modos de encarar el multiculturalismo sociológico, esto es, la coexistencia de diferentes culturas en un mismo espacio social: la intolerancia, la tolerancia, el diálogo y la coexistencia activa (en Conill, 2002: 348-349). Del cómo se encare esta convivencia surge una nueva dimensión del concepto. Así, el multiculturalismo adquiere un sentido *normativo* o *político*, haciendo referencia a la tolerancia y respecto de la diversidad (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 1998: 702). En este último sentido ha sido denominado pluralismo (Sartori, 2001), emparentado con la idea de tolerancia, y también interculturalidad y transculturalidad, siendo un concepto próximo a las respuestas que enfatizan el diálogo y la coexistencia activa de diferentes culturas dentro de una sociedad.

El concepto de hibridación hace referencia, en palabras de Nestor García Canclini, a “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para genera nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2001: 14). Esta noción recoge y abarca una familia conceptual más amplia: mestizaje (o hibridación biológica), sincretismo (religiosa), creolización

(lingüística) o fusión (musical). Además, hace referencia tanto a las hibridaciones tradicionales (mestizaje, sincretismo o creolización), como a las producidas por la modernidad (fusión). Con el concepto de hibridación, por tanto, se hace alusión al paso de la simple multiculturalidad segregada a una transculturalidad en la cual las formas culturales se combinan y producen nuevas realizaciones. En este caso, el interculturalismo y la hibridación fomentan respuestas relativistas, entendidas como una equiparación valorativa de las diferentes culturas, dentro del intercambio libre entre grupos iguales.

Ambas son respuestas limitadas, fruto de concepciones estrechas de lo cultural. Así, el etnocentrismo fruto de los esencialismos culturales impide las relaciones interétnicas. Pues, como reconoce Emilio Lamo de Espinosa, “sólo a través de la plena aceptación del otro como «ser de cultura» es posible la mutua comunicación y, por lo tanto, el mestizaje, mientras que el rechazo del otro como «ser de cultura» inevitablemente genera actitudes reactivas, estigmatización, autoafirmaciones agresivas y racismo” (Lamo de Espinosa, 1995). Por su lado, el discurso transculturalista, hijo de la idea de cultura como flujo, descuida el papel de la estructura social, del poder y de los intereses en la creación y mantenimiento de las culturas humanas, así como su enorme poder a la hora de crear y definir las identidades personales y colectivas. La cultura presenta una doble faz que configura las relaciones interétnicas. Como ha descrito Amartya Sen: “La comunidad bien integrada en la que los residentes hacen instintivamente cosas maravillosas por los demás con prontitud y solidaridad pueden ser la misma comunidad en la que se arrojan ladrillos a la ventana de los inmigrantes que llegan al lugar” (2007: 25). La explicación reside en el carácter ambivalente de la cultura que, por un lado, cohesiona al grupo de pertenencia pero que, por otro, nos separa de los demás grupos. En otras palabras, en su marcado carácter político.

4. Cuestiones de identidad cultural.

El problema de estas formas de entender la cultura, a saber, como esencia o como flujo, es que los individuos acaban “en un mundo en el que algunos parecen estar demasiado seguros de quiénes son, mientras que otros lo están muy poco” (Eagleton, 2001: 116). Las relaciones entre diferentes grupos étnicos, que portan culturas diferenciadas, son tan importantes en la actualidad debido a que la identidad social de los individuos se construye en términos culturales. Y las identidades son “asesinas” y “necesarias”, fundamento de la vida social y, al tiempo, base de nuestro lado más oscuro.

La versión esencialista de la identidad identifica y hace que el individuo se comprenda en términos de inclusión simbólica en el grupo de pertenencia. El individuo es alguien en cuanto es autoconsciente de la cultura de su grupo. Además, se plantea que la identidad es única o que, al menos, existe una identidad primordial. Por el contrario, la versión de la cultura como flujo, entiende que la identidad “no es aquello que permanece idéntico, sino la consecuencia de una identificación circunstancial, un efecto resultante de una labor de diferenciación junto a una labor de generalización, aquello que busca lo diferente en lo común” (García Manso, 2007: 214). No hay, por tanto, una identidad primaria, sino múltiples identidades yuxtapuestas y cambiantes.

Según Amartya Sen (2007), el problema de la identidad en el mundo actual, fundamento de nuestro modo de ver al otro, es que tiende a ser vista como algo unitario, desde un punto de vista “singularista”. Los seres humanos, argumenta, no posee una identidad única, sino que en su vida comparten múltiples identidades y deben negociar de modo racional su posición en el mundo desde esta complejidad.

Los Gobiernos y Estados definen a los individuos partiendo de un enfoque “singularista” y los tratan como miembros de una comunidad (religiosa, cultural, etc.) y, por tanto, pasan por alto la capacidad de los individuos y de la sociedad civil de construir un espacio social multiidentitario. Para las autoridades, los inmigrantes son “latinos”, “magrebíes” o “musulmanes”, y no personas adultas y racionales capaces de negociar su posición en la sociedad. Tal vez un ciudadano marroquí que se instale en España o Francia sea ateo y no se sienta muy feliz al ser representado por el imán de la mezquita local. El punto de vista singularista descansa de nuevo en una visión esencialista de la cultura.

La respuesta del discurso “del flujo”, afirmaría que los individuos deben elegir entre sus múltiples y cambiantes identidades, y que de hecho lo hacen. Por tanto, los Estados no deberían partir de la idea de una identidad esencial o fundamental a la hora de definir a sus ciudadanos. La identidad sería una cuestión de elección racional y voluntaria.

Es posible argumentar que el problema subyacente a estos planteamientos es que los individuos no se relacionan con la cultura de su grupo de pertenencia (ni con la de los demás grupos) de un modo racional. Es difícil, si no imposible negociar “racionalmente” con la cultura que conforma nuestro pensamiento. Sin embargo, como afirma Terry Eagleton: “El hecho de que nuestras lealtades culturales (con nuestro propio grupo o con otros) sean *a*-racionales no implica que sean necesariamente *i*-rracionales” (2001: 93). Este hecho no nos preocupa, por ejemplo, en la elección de la pareja, que no suele realizarse mediante un sistema racional, pero tampoco se puede decir por eso que sea irracional. La identidad cultural no es una elección racional, pero tampoco es un *a priori* incontestable. Siguiendo el ejemplo de la elección de la pareja, no suele ser una elección racional –al menos completamente– de los individuos, pero tampoco viene impuesta por oscuras fuerzas de carácter irracional. Los individuos, en este sentido, pueden “negociar”, como diría Amartya Sen, con su cultura (habitualmente diversa y fragmentaria), dentro de los límites que imponga esta e incluso, en algunos casos, transgredir dichos límites. La dialéctica entre la cultura y el individuo en la construcción de la identidad no cae, pues, en un determinismo culturalista ni en un voluntarismo racionalista. La identidad cultural se “negocia” en unas condiciones dadas.

En definitiva, la identidad no parece ser un asunto enteramente personal y no puede afirmarse con rotundidad que el individuo elija “a la carta” entre diferentes opciones identitarias. La cultura de pertenencia determina el peso relativo de los criterios que configuran la identidad, sin duda. Pero tampoco puede afirmarse que existe una identidad esencial y que el individuo no elige entre las diversas posibilidades que le ofrece la cultura de pertenencia (las culturas nunca son tan homogéneas como presuponen los esencialistas). La cultura condiciona nuestra identidad y a la vez nosotros condicionamos nuestra identidad y, de paso, la cultura a la que pertenecemos.

De todos modos, no conviene olvidar que los conflictos sociales actuales no son meramente culturales, sino que la cultura es una variable más a la hora de explicar el conflicto. El poder, la economía, etc., son variables clave a la hora de entender cualquier tipo de conflicto. La identidad no es la única fuente de conflicto. Pese a lo cual, como afirma Dahrendorf, “seguramente que la exclusión lateral ha originado más violencia que la exclusión social. Las disputas en torno a la definición se cuentan también entre los más insolubles conflictos humanos. No escasean los ejemplos. Las sociedades multirraciales constituyen una excepción más bien que una regla, incluso en el mundo moderno. La civilización no ha traído consigo un descenso notable en el deseo que tienen las personas de encontrarse con los suyos” (1990: 55). Las relaciones interétnicas y la construcción de la identidad son y serán, por tanto, claves

a la hora de comprender la evolución de las sociedades y de analizar los conflictos futuros. El miedo y recelo ante el “otro”, parece que nos acompañará aún mucho tiempo en las aparentemente avanzadas y tolerantes sociedades “postmodernas” o “tardo-modernas”.

Quizá la única solución a los conflictos culturales y a la búsqueda de identidad se encuentre en una noción reforzada de ciudadanía. Como también mantiene Dahrendorf: “La ciudadanía hace soportable la diversidad cultural. Puede que el derecho a ser diferente sea uno de los derechos básicos que conlleva el ser miembro de una comunidad, pero implica el que renunciemos a métodos de persuasión que ponen en peligro el principio de ciudadanía común. La experiencia contemporánea nos dice que es más fácil decir que hacer. (...) Los separatistas, los fundamentalistas y los románticos desean la homogeneidad, pero los liberales necesitan la heterogeneidad, porque es el único camino hacia la ciudadanía universal” (1990: 188-189). El paraguas de la ciudadanía parece el único método viable para “gestionar” las relaciones interétnicas. La política, pues, no es una derivación de la cultura. La política puede, y podríamos afirmar que debe, ayudar a que individuos de diversas comunidades étnicas formen comunidad. Renunciar a ellos es la trampa del culturalismo, es un “regreso a la tribu”, frente a la idea de construir una comunidad política cada vez más humana y racional. La politización de la cultura suele ser una poderosa herramienta para “naturalizar” intereses políticos y, al tiempo, una traición a la verdadera esencia de lo político.

Conclusiones

Este texto ha pretendido mostrar las raíces profundamente políticas del concepto de cultura. Esto puede parecer extraño, ya que habitualmente se reserva el término cultura para referirse a una esfera vivencial ajena al fragor de la lucha por el poder. La neutralidad y el canon parecen convivir mejor con lo cultural que con lo político. Sin embargo, cuando se analizan el fundamento de las distintas concepciones de lo cultural resulta evidente sus orígenes y consecuencias políticas. La cultura no es una esfera ideal que gravita sobre lo social. Lo social permea lo cultural. Las ideologías tanto del nacionalismo como del globalismo desterritorializado descansan en concepciones particulares de lo cultural, que condicionan su uso político.

Ambas concepciones, además, buenas herederas de sus orígenes en el campo político, se sitúan una frente a la otra, descansando en una lógica dicotómica. La cultura como concepto sociológico no puede alinearse con ningún bando, porque perdería una parte del fenómeno. La cultura no es mera contingencia y flujo, tiene una enorme permanencia; pero de ningún modo es esencia, pues está construida históricamente. Asimismo, tampoco es un terreno neutral o ajeno al entramado social. Los grupos sociales hacen cultura y ésta no es sino expresión de esos grupos. Así, cuando dos grupos sociales contactan y lo hacen también sus respectivas culturas, no establecen contacto dos esencias ni dos flujos, sino dos realidades permanentes y maleables, ancladas a grupos humanos concretos. Solamente conceptualizando así la cultura es posible entender las relaciones interétnicas.

Las relaciones entre diferentes grupos culturales solamente pueden ser comprendidas desde una concepción de lo cultural alejada tanto del esencialismo como del la idea de “flujo”. Ambas concepciones no son sino usos políticos de la cultura, las más de las veces inconscientes, que impiden una verdadera comprensión de los verdaderos problemas políticos y sociales que rodean a toda relación entre

grupos con culturas diferentes. Del mismo modo, comprender la identidad desde cualquiera de esas premisas nos proporciona una visión unilateral de la misma. Las relaciones interétnicas, en definitiva, deben ser contempladas desde una óptica que desvele los intereses políticos inherentes a una determinada visión de la cultura. Así, los “primeros contactos” no serán distorsionados por el instrumento que tiene como misión permitirnos comprender al otro significativo. Porque, como afirma Tzvetan Todorov, “si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de «tomar»; el saber quedará subordinado al poder” (2010a: 143).

Bibliografía

- ABAD MÁRQUEZ, L. V. (1993), "Nuevas formas de inmigración: Un análisis de las relaciones interétnicas", en *Política y Sociedad*, 12: 45-59.
- AMIS, M. (2004), *Koba el Temible. La risa y los Veinte Millones*, Barcelona, Anagrama.
- ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ANDERSON, P. (2000), *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, Anagrama.
- ARIÑO VILLARROYA, A. (1997), *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- (Ed.) (2005), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid, CIS.
- BAUMAN, Z. (2002), *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós.
- (2006), *Vida líquida*, Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2002), *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- BECK, ULRICH, G., A. y Lash, S. (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós.
- BENHABID, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- BUENO, G. (1996), *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- BURY, J. (1971), *La idea del progreso*, Madrid, Alianza.
- CAMPILLO, A. (1985), *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama.
- CAREY, J. (2007), *¿Para que sirve el arte?*, Barcelona, Debate.
- CLIFFORD, J. (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- CONIL, J. (Coord.) (2002), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja.
- DAHRENDORF, R. (1990), *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, Barcelona, Mondadori.
- DIAMOND, J. (2007), *El tercer chimpancé*, Barcelona, Debate.
- DUBET, F. (2006), *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*, Barcelona, Gedisa.
- EAGLETON, T. (2001), *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós.
- GARCÍA, J. L. y BARAÑANO, A. (Eds.) (2003), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes
- GARCÍA CANCLINI, N. (1986), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
- (1999), *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós.
- (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós.

- GARCÍA MANSO, A. (2007)**, “Del Cyborg pasando por la Netiana hasta los transgéneros: la identidad de género en Internet”, en VV.AA., *XII Congreso Nacional de Sociología en Castilla-La Mancha. Ponencias y comunicaciones*, Toledo, ACMS: 211-231.
- GARCÍA MORENTE, M. (1980)**, *Ensayos sobre el progreso*, Madrid, Dorcas.
- GEERTZ, C. (2001)**, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1994)**, *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza.
- (1995), *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, A. (1993)**, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- (2002), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.
- GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C. (Eds.) (1998)**, *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza.
- GONZÁLEZ DURO, E. (2007)**, *Biografía del miedo: los temores en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Debate.
- GRAY, J. (2004)**, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós.
- (2006), *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós.
- HALL, S., HOBSON, DOROTHY, LOWE, A. y WILLIS, P. (Eds.) (2002)**, *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, London, Routledge.
- HALL, S. y JEFFERSON, T. (Eds.) (2000)**, *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*, London, Routledge.
- HARRIS, M. (2000)**, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica.
- HOBBS, T. (1986)**, *Leviatán*, London, Penguin.
- JAMESON, F. (1991)**, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- KIRBY, P. (2006)**, *Vulnerability and Violence: The Impact of Globalisation*, London, Pluto Press.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (Ed.) (1995)**, *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza.
- (1996), *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*, Oviedo, Nobel.
- LEVY-BRUHL, L. (1972)**, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade.
- LIPOVETSKY, G. (1992)**, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- (2003), *Metamorfosis de la cultura liberal*, Barcelona, Anagrama.
- LUCAS, J. (1994)**, *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Madrid, Tecnos.
- MARTÍN CABELLO, A. (2005)**, “Tradición y memoria popular: los museos militares y la recreación de la historia”, en *RIPS*, 4 (2): 153-166.
- (2006), *La Escuela de Birmingham. El Centre for Contemporary Cultural Studies y el origen de los estudios culturales*, Madrid, Dykinson.
- MARTÍN CABELLO, A. y HORMIGOS RUIZ, J. (2006)**, “La sociedad del riesgo y la necesidad moderna de seguridad”, en *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Sociología*, 7: 27-40.
- MITHEN, S. (1998)**, *Arqueología de la mente: orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Barcelona, Crítica.

- NISBERT, R.(1980), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- PEYREFITTE, A. (1996), *La sociedad de la confianza*, Barcelona, Andrés Bello.
- RITZER, G. (1999), *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel.
- RODRÍGUEZ KAUTH, Á. (2001), *Inmigración: Los miedos a la invasión cultural*, en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 3.
- RODRÍGUEZ MORATÓ, A. (Ed.) (2007), *La sociedad de la cultura*, Barcelona, Ariel.
- SAN JUAN, C. (1999), “Control social y reacción social ante la criminalidad de los inmigrantes”, en *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, 13: 15-24.
- SANDARS, NANCY, K. (2005), *Los pueblos del mar. Invasores del Mediterráneo*, Madrid, Oberon.
- SARTORI, G.(2001), *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- SEN, A. (2007), *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz.
- SENNETT, R. (2000), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- SMITH, Anthony D. (2004), *Nacionalismo. Teoría, ideología e historia*, Madrid, Alianza.
- STEINGRESS, G. (2003), “La cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología”, en *Revista Española de Sociología*, 2: 77-96.
- TODOROV, T. (2010a), *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo XXI.
- (2010b), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo XXI.
- UÑA JUÁREZ, O. y HERNANDEZ SÁNCHEZ, A. (Dir.) (2004), *Diccionario de sociología*, Madrid, ESIC.
- UÑA JUÁREZ, O., HORMIGOS RUIZ, J. y MARTÍN CABELLO, A. (Coords.) (2007), *Las dimensiones sociales de la globalización*, Madrid, Thompson-Paraninfo.
- VALERO MATAS, J. A. (2003), “La identidad cultural como elemento de disociación social”, en *Praxis Sociológica*, 7: 114-129.
- WILLIAMS, R. (1961), *The Long Revolution*, London, Chatto and Windus.
- ZANFRINI, L. (2007), *La convivencia interétnica*, Madrid, Alianza.