



El “Otro” como Enemigo. Identidad y Reacción en la Nueva “Cultura Global del Miedo”¹

Rafael Vidal Jiménez

1984@terra.es

Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación de la Universidad de Sevilla

Los intentos de elaboración por parte de nuestras élites políticas, económicas, mediáticas y educativas de un discurso sobre la existencia de una presunta “identidad supranacional europea” remite a un complejo proceso de negociación cultural que pone en juego nuevas formas de organización disciplinada de la subjetividad, es decir, nuevos modos de objetivación social de las relaciones del individuo consigo mismo, con los demás y con la verdad². Este proceso, cuyas directrices fundamentales voy a tratar de delinear aquí, está orientado, pues, hacia el afianzamiento de la cobertura ideológica de las nuevas prácticas de dominación, explotación y exclusión del nuevo *capitalismo transterritorial de redes*. Mientras los gobiernos de Estados Unidos, Gran Bretaña, España, etc., continúan sembrando de terror, de muerte y de sangre esas tierras cuyas gentes han cometido el imperdonable “crimen” de ser diferentes, hemos de plantearnos los términos de esa “ontología crítica de nosotros mismos” a la que, en mi opinión, debe encaminarse hoy la reflexión social. En ese sentido, siempre que asumamos las exigencias de lo que Ulrich Beck ha llamado “modernidad reflexiva”³, la

¹ Este artículo se corresponde con la comunicación presentada en el X Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica, *Desde el Sur: El Discurso sobre Europa*, Granada, 11-13 de diciembre de 2003. Ha sido publicado por primera vez en el número 9 (enero-junio de 2004) de *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Universidad Complutense de Madrid. Teoría: Portal Crítico de Ciencias Sociales / Philosophy & Social Sciences. Disponible en Internet: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas>.

² Estos tres aspectos, identificados, de manera respectiva, con la “hermenéutica de sí mismo”, con las “relaciones de poder” y con el “saber”, constituyen para Michel Foucault las tres esferas complementarias de la configuración de los individuos como sujetos en el horizonte histórico-contingente de cada sociedad humana. Desde su método “arqueológico” y su finalidad “genealógica”, la “ontología crítica de nosotros mismos” en la que se traduce la filosofía fronteriza foucaultiana se centra – reconociendo su propia “rareza” y finitud” histórica- en la siguiente cuestión: «cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones» (Foucault, 2003: 95). Ello, remite, en suma, a un “ethos filosófico” concebido, en su vocación radicalmente transgresora, «como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres» (Foucault, 2003: 93). Estas son, en síntesis, las inquietudes críticas que subyacen en mi trabajo.

³ Frente a una “modernización simple”, la de la racionalización de la tradición que dio vida a la época histórica contemporánea, Beck se sitúa en una “modernidad reflexiva” como “racionalización de la racionalización”, esto es, como una modernidad que se descompone, que se desmitifica, que se reconstruye, que se pregunta por sus propios límites de posibilidad (Beck, 2000).

preocupación principal debe estar en el análisis deconstructivo de los efectos de consenso social y legitimación política que se pretenden derivar, hoy día, del nuevo discurso, crecientemente generalizado, del "otro" no-blanco y no-occidental como *enemigo*. De hecho, en el contexto de una *democracia cansada*, desilusionada, traicionada a sí misma, los viejos discursos de la Libertad, la Igualdad y el Bienestar están dando paso a la casi exclusiva preocupación por la Seguridad y la Vigilancia como las nuevas promesas de un proceso histórico universal retraído, ideológicamente replgado sobre sí mismo⁴.

No es mi intención realizar en este momento el análisis pormenorizado de la multitud de factores que determinan de manera global el fenómeno al que aludo. Ello requiere otro espacio. Pero, sin embargo, pienso que es posible concretar algunos aspectos que deben guiar esos estudios de más alcance investigador. Quiero aclarar que este fenómeno no es nuevo en la historia. Tan sólo está adoptando una modulación concreta dentro de un contexto socio-histórico singular. Encajando estructuralmente en ese "miedo a la libertad" que Erich Fromm no sólo atribuyó a las sociedades totalitarias, sino, también, a las democráticas (Fromm, 1986), la activación del miedo que la construcción del "otro" como *enemigo* y, por tanto, como *amenaza* conlleva siempre ha constituido una fuente primordial de autoridad. Así que, sobre todo en momentos como los actuales, marcados por el patente déficit de confianza colectiva que sufren las instituciones y valores democráticos, las imágenes de enemigo que los medios construyen -mediante la canalización negociada de esa figuras "arquetípicas" fuertemente asentadas en el inconsciente de la colectividad a las que se dirigen- poseen una fenomenal fuerza integradora, crean por sí mismas consenso social allí donde no lo hay.

Para el citado Beck, las imágenes del enemigo permiten prescindir de la democracia con el consentimiento de la misma democracia, puesto que la modernidad se ha asentado en determinadas formas militares de autolegitimación política: «en consecuencia, milicia, caso de guerra, etc., no son sólo términos geoestratégicos y de política exterior; buscan también una forma de organización de la sociedad en el interior, no militar pero conforme a lo militar, en todos sus elementos: producción, trabajo, derecho, ciencia, política interior, opinión pública. En otras palabras, todas las democracias son democracias demediadas militarmente. El consenso militarista limita el consenso democrático, y a la inversa: la democracia establecida asume la disponibilidad para caso de guerra» (Beck, 2000: 159). En efecto, podrían venirnos en este instante a la cabeza los numerosos estudios en lo que Noam Chomsky ha mostrado, en el contexto de la "Guerra Fría", la directa conexión, con toda la fuerza legitimadora que ello supone en nombre de la "seguridad nacional" y la "paz internacional", entre la construcción artificial de la amenaza soviética -una amenaza situada, como él mismo propone, entre la realidad y la fantasía-, por un lado, y el

⁴ Como he abordado críticamente en *Identidad, poder y conocimiento en la «sociedad de la información»*, no es otro el significado histórico del "fin de la historia" proclamado por Francis Fukuyama en el verano de 1989 (Fukuyama, 1992). La presunción hegeliana de la consumación del proceso histórico en torno a los absolutos de la Democracia liberal y el Mercado que define la propuesta del funcionario del Departamento de Estado norteamericano, lejos de suponer una mera cancelación de los acontecimientos, apunta hacia la anticipación estratégica de un meta imposible en el marco de la crisis de la idea moderna de progreso. Como modo de legitimación de las nuevas élites hegemónicas del capitalismo global, esta versión neoliberal del "fin de la historia", con todas sus claras reminiscencias mítico-regresivas, no puede entenderse sin su complementario ideológico constituido por el "choque de civilizaciones" de Samuel A. Huntington (Huntington, 1997). El Mercado como modelo, como Bien absoluto justifica por sí mismo el enfrentamiento directo contra aquellos márgenes culturales no-occidentales, una vez convertidos en amenazas contra el cumplimiento de un mandato histórico universal (Vidal, 2003).

desarrollo de ese "complejo industrial-militar" sobre el que se ha apoyado la hegemonía de Estados Unidos, por otro (Chomsky, 1992)⁵.

Como señala Chomsky, «el final de la guerra fría exigió también nuevos mecanismos para justificar el sistema del Pentágono» (Chomsky, 1996: 93). Pero, hay mucho más. Hoy, la supervivencia de la falsa identidad democrática-liberal –ligada, dicho sea de paso, a las falsas promesas del falso paraíso consumista informacional– está conectada al desarrollo de lo que, frente al "imperialismo" tradicional, Hardt y Negri han definido como "Imperio". Ya no se trata del predominio de unos poderes institucionales cuyo objetivo sea la instauración de una jerarquía inter-nacional dotada de centro. Aunque en ese nuevo "Imperio" los gobiernos de Estados Unidos y de sus adláteres europeos sigan jugando un papel relevante, ahora prevalece, más que nada, la instauración de una específica forma de ejercicio transfronterizo del poder a escala global en la que participan, de manera asimétrica y diferencial, una multiplicidad casi incontenible de actores de naturaleza muy diversa: política, empresarial, mediática, etc. En síntesis, «el Imperio no sólo maneja un territorio y una población, sino que también crea al mundo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, sino que también busca, directamente, regir sobre la naturaleza humana. El objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por esto el Imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del Imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de Imperio está siempre dedicado a la paz- una paz perpetua y universal, fuera de la historia» (Hardt y Negri, 2003: 6-7).

Por tanto, nos enfrentamos a una *poder-disciplina* total que emerge, en su propia lógica autoconservadora, del desarrollo de unas determinadas prácticas combinatorias de los elementos inestables que conforman el sistema. Como sugiere Manuel Castells, hoy conviene hablar más del "poder de los flujos" globalizadores que de los mismos "flujos de poder" (Castells, 1997). Y es ahí, repito, donde hemos de situar el potencial subyugador de ese miedo activado en el predominio de unos patrones de conducta que cristalizan en una "inseguridad fabricada" proclive al encerramiento en la cárcel de una identidad esencializada, y al aislamiento recíproco consecuente. Estamos ante el lamentable triunfo de una cultura de las pistolas, del cerrojo y de la cámaras de vigilancia, de una «multicultura de egocentrismo y etnocentrismo, de estrechez de miras, de desconfianza, de envidia [...]: una multicultura de delimitaciones activas y de intolerancia ignorante»⁶. Nos situamos, en definitiva, ante una multicultura de las "guerras preventivas" y los "conflictos asimétricos", de esos nuevos conflictos que, como máxima expresión del absoluto control tecnocrático-desfuturizador sobre el tiempo que define al nuevo infocapitalismo global, hacen creer a sus élites hegemónicas –como en la película *Minority Report* de Steven Spielberg– en la

⁵ Con el concepto de "complejo industrial-militar", Chomsky pretende dar cuenta de una especie de Estado de Bienestar para los poderosos basado en una ideología de la "seguridad nacional", al servicio del control de la población, acorde con las prescripciones generales del NSC 68, documento del Consejo de Seguridad Nacional que, en abril de 1950, recogería las líneas maestras de la filosofía política de la Guerra Fría: la consideración de ésta como una auténtica guerra que, poniendo en juego la supervivencia misma del llamado "mundo libre", exigiría, ante todo, sacrificio y disciplina social. En síntesis, se trata de un mecanismo institucional identificado con un sistema de gestión industrial estatal-empresarial encaminado al sostenimiento del sector de la alta tecnología (industria electrónica, aeroespacial, etc.), derivando el esfuerzo de los contribuyentes hacia la investigación y el desarrollo en detrimento de otros servicios sociales (sanidad, educación, etc.), y hacia la configuración de un mercado estable, con la consiguiente implicación directa del sector privado a la hora de recoger los beneficios obtenidos (Chomsky, 1992).

⁶ El texto entrecomillado se corresponde con una cita de R. Hitzler recogida en Beck, 2000: 143.

posibilidad no sólo de prevenir los crímenes, sino de castigarlos antes de que éstos se produzcan⁷.

Desde la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, Occidente se encuentra *perdido* en la búsqueda orwelliana de un enemigo común desde el que sea posible la re-elaboración reactiva del "nosotros" frente al "ellos", un "ellos" que tiende a identificarse con las propias víctimas de siglos de esclavitud y dominación: el llamado Tercer Mundo. Beck recalca que, en el contexto internacional surgido desde el fin de la Guerra Fría, el enemigo ha perdido en concreción y ha ganado en movilidad, en dispersión. Predomina, pues, la imagen del enemigo temporal e indefinido [Beck, 2000]⁸. Pero, en la práctica, desde el conflicto del Golfo de 1990-1991 hasta las nuevas aventuras militares emprendidas tras el 11 de septiembre (Afganistán, Irak...), parece quedar claro que la *amenaza* predominante se sitúa en la esfera tercermundista del islamismo, sobre todo, allí donde, de paso, existen unos intereses estratégicos que conviene defender⁹. Así que, en un *mundo-espectáculo* en el que cualquier forma de resistencia ante el poder adopta unilateralmente la condición de "terrorismo", en un *mundo-simulacro* en el que se "democratiza" asesinando e integrando, es decir, imponiendo lo propio como universal, en un mundo en el que *nosotros* "prevenimos", "intervenimos", "reconstruimos", "pacificamos" y, en un caso extremo, nos vemos obligados a tomar "medidas de represalia", mientras *ellos* "matan", "traicionan", "violan", "invaden", "destruyen", "perpetran atentados", etc., estamos a punto de completar la página más negra de la historia del "racismo" como

⁷ Del paralelismo entre el referido film de Spielberg y las nuevas formas de "vigilancia total" que conforman esta nueva cultura del miedo también se encarga Ignacio Ramonet aludiendo a las nuevas leyes de control surgidas tras la gran coartada del tristemente célebre 11 de septiembre: «nuevos controles autorizados por la ley Patriot Act interfieren en la vida privada, el secreto de la correspondencia y la libertad de información. Ya no se exige una autorización para las escuchas telefónicas. Los investigadores pueden acceder a las informaciones personales de los ciudadanos sin orden de registro. Así, el FBI actualmente exige a las bibliotecas que le proporcionen las listas de libros y sitios de Internet que consultan sus abonados para trazar un "perfil intelectual" de cada lector...» (Ramonet, 2003a: 1). Para reforzar esa idea que apunto acerca de la anulación desfuturizadora del tiempo como modo de control social absoluto, quizá convenga reproducir la declaración textual de John L. Petersen, presidente del Arlington Institute reproducida en este mismo artículo junto a otra en la que justifica la pérdida de la vida privada en favor de una mayor seguridad: «"Vamos a poder anticipar el futuro gracias a la interconexión de todas las informaciones que les conciernan. Mañana vamos a saber todo sobre ustedes"» (Ramonet, 2003a: 1).

⁸ En la misma línea, Ramonet hablaba en 1997 de ese enemigo que ha dejado de ser unívoco, de ese "monstruo de mil caras" que puede adoptar múltiples apariencias: la explosión demográfica, la droga, las mafias, los fanatismos étnicos, el crimen organizado, el fundamentalismo islámico, el efecto invernadero, las grandes migraciones, etc. (Ramonet, 1997).

⁹ Para reforzar esta tesis, Chomsky suele echar mano del primer informe que, con posterioridad a la Guerra Fría, redefinía las líneas maestras de la política internacional estadounidense. En marzo de 1990, este informe estratégico «concluía que el poder militar estadounidense debía centrarse en el tercer mundo, siendo el principal objetivo el Oriente Medio, donde las "amenazas a nuestros intereses...no podían dejarse a las puertas del Kremlin". Por fin se puede reconocer los hechos tras décadas de engaños, una vez el pretexto soviético perdiera su eficacia. Debemos desarrollar –continúa Chomsky reproduciendo la postura americana– todavía más la capacidad de nuestras fuerzas de avance, contrarrevolucionarias y para los conflictos de baja intensidad [...] En resumen, se trata como siempre de negocios, además de las modalidades de control de la población y de estrategia militar: en el primer ámbito, un giro hacia la realidad a la hora de identificar al enemigo; en el segundo, cambios tácticos » (Chomsky, 1996: 93-94).

sistema tradicional de dominio económico-social, político y cultural de la población de Occidente sobre la del resto del mundo.

Anclado a nivel ideológico en las tesis complementarias del "fin de la historia" como fin de las alternativas ideológicas al Mercado y a la Democracia liberal (Fukuyama, 1992), de un lado, y el "choque de civilizaciones" como reivindicación del derecho del Occidente blanco y patriarcal a enfrentarse a todas aquellas civilizaciones que atentan contra su presunta identidad cultural (Huntington, 1997), este nuevo "racismo sin razas" –penetrando capilarmente todos los ámbitos de la interacción humana– asume, en realidad, la forma del "etnicismo". Como ha puesto de manifiesto Teun A. van Dijk, se trata del establecimiento de jerarquías culturales de grupo tendentes a la implantación de unos procesos de categorización y diferenciación que comportan aspectos muy distintos de naturaleza geográfica, fisiológica, cultural, social, y cognitiva (van Dijk, 2003). Involucrado en la construcción y reproducción de las relaciones globales de poder que atraviesan en dirección transversal los límites de ese "adentro" y ese "afuera" identitario individualista-utilitario-consumista, el nuevo "etnicismo" viene a ser una confirmación de la tesis gramsciana de la identificación del poder con la "hegemonía" cultural, es decir, con lo que Carlos Frade, haciendo historia de la imposición de la primacía moral del capitalismo, entiende como un auténtico "logopoder".

Frade habla de un poder de apropiación, manipulación y gestión de las palabras, los símbolos y los significados desde el que se fue «construyendo una visión del mundo afín al capitalismo conforme a la cual la expansión de éste aparecía tan estrechamente asociadas a las ideas de paz, civilización, humanidad, democracia y progreso que cualquier dificultad en su avance tendía a ser confinada a los reinos de la barbarie, la anarquía y las tinieblas –reinos cuya manifestación concreta el imaginario social no tenía ni tienen dificultades en identificar con las sociedades contemporáneas 'primitivas' o 'tercermundistas', o bien con la edad media y el feudalismo» (Frade, 2002: 10). El mismo autor identifica este proceso con una paulatina subordinación de la esfera política a la económica, toda vez que ésta se separa de lo moral al adoptar un carácter normativo propio. En ese sentido, la nueva naturaleza de los conflictos en el capitalismo global contrasta con el significado tradicional que la guerra y el enemigo poseen en el marco de lo específicamente político. Ante la posible condena social de la guerra –hoy estamos comprobando que, cuando se produce, su repercusión no es, a pesar de todo, demasiado importante–, la implementación de la lógica capitalista como criterio de demarcación de lo que es y no es útil a ese instrumentalismo omnímodo permite, en efecto, la puesta en práctica de una enorme variedad de intervenciones no consideradas oficialmente como de guerra: sanciones económicas, expediciones de castigo, fijación de zonas de exclusión, misiones de paz, bombardeos preventivos y el resto de «formas de guerra que matan, aterrorizan y devastan masivamente las poblaciones civiles y sus entornos de vida» (Frade, 2002: 10)¹⁰.

¹⁰ Para Frade, la utopía de la paz mundial capitalista unida a la supuesta superación liberal de lo político constituye el principal soporte de ese "logopoder" en cuyo nombre «no sólo se condena la guerra, sino que se proclama su abolición y se denigra a la política, a la que se identifica con la guerra por oposición a la 'pacífica' economía. Nada tiene de extraño –continúa el autor–, en este contexto ideológico, que los adversarios dejen de llamarse enemigos y se criminalicen como perturbadores de la paz, extremistas y seres irracionales que, no por causalidad, suelen coincidir con los pobres y los inmigrantes, así como con los Estados ricos en recursos energéticos que ofrecen resistencia» (Frade, 2002: 10). Como vemos, en contraste relativo con la tesis de la "modernidad demediada militarmente" estudiada por Ulrich Beck, Frade dirige su análisis crítico a la teoría del capitalismo pacifista elaborada por Comte, Schumpeter para resaltar que la «conquista pacífica de los mercados mundiales está por encima de cualquier otra conquista» (Beck, 2003: 156).

Pero lo importante es que la estimulación mediática de la amenaza tercermundista, en general, e islámica, en particular, en forma de un "simulacro" legitimador de la supuesta superioridad moral de "Occidente", representa un llamamiento a la construcción esencialista e insolidaria de una identidades replegadas sobre sí mismas en el plano del "eterno" conflicto hobbesiano de todos contra todos. Y ello no responde sino a una recuperación "subpolítica", es decir, post-estatal y "globalista", del modelo de agrupación política basado en la distinción amigo-enemigo. Éste, remitiendo a los vínculos de protección-obediencia sobre los que gravita el Estado ideal soñado por Hobbes en su *Leviathan*, ha sufrido importantes desarrollos teóricos posteriores en autores como Carl Schmitt. Hacia 1932, en *El concepto de lo político*, Schmitt limita la existencia y el grado de cohesión de una comunidad política a esa capacidad de definir un "otro", un "extraño", un "enemigo". Ello está en la base de la posibilidad real y del sentido de la guerra hasta el punto de que, como el mismo reconoce, «los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realidad extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido» (Schmitt, 2002: 63)¹¹.

No podemos olvidar que Schmitt, crítico de los principios legitimadores del Estado liberal-burgués y, a la vez, fuente inspiradora de ese odio nacionalsocialista hacia el "otro", el cual cristalizaría en la vergonzosa transformación del "vecino" judío, primero, en "extraño" y, después, en "enemigo", se desarrolló en el terreno del "derecho europeo de gentes"¹². Se pronunció, pues, en el contexto teórico-jurídico de un derecho internacional entre Estados soberanos, entre unidades políticas organizadas y fuertemente territorializadas, sujetas a un reconocimiento mutuo, y a una reglamentación específica de las condiciones de guerra, paz y neutralidad, así como de los estatus de combatiente y no combatiente, de aliado y adversario, etc. Sin embargo, lo decisivo es que, en mi opinión, y a tenor de las categorías diferenciadoras a las que remiten los referentes ideológicos del nuevo *globalismo informacional* –el "choque de civilizaciones", por ejemplo–, estamos asistiendo a una subsunción del resto de esferas asociativas humanas bajo el dominio "político" transnacional de una lógica económica global asentada en una agrupación mundial amigo-enemigo. En consecuencia, la soberanía transterritorial y atemporal del "Imperio" reside, justamente, en eso, en los efectos auto-correctores y retroalimentadores de una constante tensión organizada entre lo propio *consumista* y lo ajeno *no-consumista*. Por

¹¹ Hay que dejar claro que Carl Schmitt reivindica la autonomía de lo público-estatal-político sólo en tanto en cuanto representa, a diferencia del resto de esferas de la vida social, esa esencial agrupación amigo-enemigo. Según esto, «todo antagonismo u oposición religiosa, moral económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos» (Schmitt, 2002: 67).

¹² Para un acercamiento al fenómeno sociológico de la conversión de los vecinos en extraños y enemigos, consultar Beck, 2000. En referencia al "extraño" como lo excluido según los estereotipos de un determinado orden social, y centrándose en la experiencia sufrida por el pueblo judío en la Alemania nazi, Beck hace hincapié en la elemental ambigüedad de un concepto basado en una combinación simbólica de la cercanía y la distancia: «los extraños son unos vecinos de los que se dice (éste es el *quid* de la cuestión): ¡éstos no son como «nosotros»! La categoría de extraño, por tanto, representa una doble provocación: son de aquí, pero no respetan los estereotipos que los que aquí han formado y cultivan de sí mismos» (Beck, 2000: 131).

consiguiente, urge considerar el modo en que los medios de comunicación social -y los modelos cognitivos cerrados y simplificados que proyectan en todas las esferas cotidianas de la interacción social- juegan un papel excepcional a la hora de canalizar el mutuo reforzamiento de la adhesión insolidaria al modo de vida consumista, de una parte, y el miedo al "otro", de otra, dentro del proceso recursivo y holográfico de autorreproducción material y simbólica del sistema¹³.

Como señala Víctor Silva, «los medios de comunicación, fundamentalmente la televisión, se han apoderado de los debates públicos, monopolizando los temas de discusión y banalizando los hechos, convirtiendo, por ejemplo, el debate sobre la inmigración, en un conjunto de imágenes etnocéntricas e intentando replantear binariamente la discusión en la lógica *nosotros* contra *ellos* (Silva, 2003: 132). Así es. En esta sociedad en la que, más que mirar nosotros los medios, son ellos los que nos miran y vigilan en una cada vez más pobre existencia cotidiana (Baudrillard, 1984), en esta "sociedad del espectáculo" marcada por la absoluta autonomización y ubicuidad de unos signos desprovistos de cualquier referente práctico-discursivo, lo que opera, más que un "logopoder", es un *iconopoder global*, el *iconopoder* de la *banalización* general de la experiencia del sí mismo¹⁴. Por tanto, «los perros guardianes del orden económico establecido», -ese «brazo ideológico de la mundialización» (Ramonet, 2003b: 7) que se corresponde con los medios de comunicación social- parecen inducirnos, casi de manera irremediable, a la reductora, asfixiante y disciplinante construcción de los "estereotipos" de "uno mismo" y del "otro". En el marco de las *instrucciones-planos* de vida que los "mass media" nos transmiten, en la esfera de esos modelos de interiorización disciplinaria de una libertad de acción *vigilada*, esa economía simbólica del sí mismo y del otro a la que se refieren los estereotipos constituye un poder absoluto autoconsistente.

Esas construcciones simplificadas, esas "sobregeneralizaciones" etnocentristas de las imágenes del "otro", no siempre conscientes e intencionadas -eso son los estereotipos-, representan, en realidad, una relaciones de poder que determinan asimétricamente los límites de pensamiento, discurso y acción moral de los sujetos implicados. Para Miquel Rodrigo Alsina, los estereotipos ayudan a producir un cierto orden simbólico en el plano de la irreductible complejidad del universo social, justifican el desigual reparto de los privilegios y diferencias sociales, marcan fronteras en términos de superioridad del grupo propio sobre el "otro", y, en suma, «suponen la atribución a los individuos particulares de las supuestas características de su cultura» (Rodrigo Alsina, 1999: 83). Es más, los estereotipos, afines a un "pensamiento monocultural" coherente con un paradigma cognitivo de la simplicidad, operan ocultando y minimizando la pluralidad constitutiva de los grupos humanos que los elaboran, al mismo tiempo que contribuyen a acentuar, de forma artificiosa, las diferencias intergrupales, una vez que están son objetivadas metafísicamente, esencializadas, remitidas al universo mítico-religioso de la eterna repetición de lo idéntico estudiado por Mircea Eliade (Eliade, 1994).

La nueva "cultura global del miedo" soslaya la multiplicidad inherente a lo cultural como compleja red de significados entretrejida "inter", o, mejor, *trans-*

¹³ Hacia ello apuntan las conclusiones de mi estudio antes referido (Vidal, 2003).

¹⁴ Como argumenta Guy Debord, el "espectáculo" se asienta en una fundamental "banalización" al concentrar la imagen de un posible papel que desempeñar -la estrella- en el plano de la misma representación espectacular del hombre. De este modo: «el representante del espectáculo unificado (la estrella del espectáculo) es lo contrario del individuo, el enemigo del individuo tanto para sí mismo como para los demás. Al desplazarse hacia el espectáculo como modelo de identificación, el individuo ha renunciado a toda cualidad autónoma para identificarse con la ley general de la obediencia al curso establecido de las cosas en cuanto tal» (Debord, 2002: 65).

subjetivamente en la incesante búsqueda de sentido¹⁵, entendido éste -en su acepción no-trascendente- como la identificación simbólica que realizan los actores sociales del objetivo de su acción (Castells, 1998). Se asienta, pues, en una concepción reactiva de la identidad personal y cultural que ignora, de entrada, la aportación hermenéutica del "otro" en la constitución mestiza del sí mismo. Como también recoge Rodrigo Alsina, reseñando un estudio de Shohat y Stam, el eurocentrismo engulle, se apropia de la producción cultural de los no-europeos, negando dicha aportación en el mismo acto "antropofágico" de esa apropiación puesta al servicio de la autoglorificación de lo propio (Rodrigo Alsina, 1999)¹⁶. Ello, en resumen, para levantar siempre esas barreras físicas y mentales en las que se traduce el desenvolvimiento reactivo de una identidad fuertemente territorializada. Como argumenta García Canclini, «la narrativa sobre la incomensurabilidad ideológica sigue conservando vigencia y reinventando fronteras que deben examinarse como parte de la globalización» (García Canclini, 2001: 99). En el escenario de lo que percibo como un nuevo *apartheid global*, y, desde su complementariedad con los muros icónicos del "espectáculo", ¿cómo hemos de interpretar si no esa gran muralla que separa México de Estados Unidos, construida, dicho sea de paso, según la información ofrecida por el citado García Canclini, con las planchas de acero que la aviación Norteamérica utilizó como pistas de aterrizaje en el desierto durante la Guerra del Golfo de 1991? ¿Cómo asumir el carácter de valladar infranqueable e impermeable en el que se ha convertido el Estrecho de Gibraltar tras dicha guerra, lo cual, como indica Rafael Valencia, puede representar -de hecho ya lo está siendo- un peligroso traslado del muro de Berlín al Mediterráneo (Valencia, 1994)? ¿Cómo habremos, en suma, de *digerir* ese "muro de la vergüenza" levantado, para aislar, para separar económica, social, culturalmente los territorios palestinos de Cisjordania, por una Israel cuyo predominio político-militar en la región de Oriente Medio constituye una pieza clave en el entramado "imperial" de la satanización y destrucción occidental del "Otro"?

Lo importante es que, en este despliegue funcional-estratégico del "etnicismo", no sólo está en juego el dominio ejercido por un pueblo sobre otros. Estudios como el ya citado de van Dijk, sugieren que la práctica con fines ideológicos -esto es, legitimadores de la autoridad conferida a unas élites determinadas- de este tipo de discurso de dominio social y cognitivo sobre los "otros" contribuye, sobre todo, a reforzar las mismas estructuras de dominación existentes en el seno del grupo blanco y occidental hegemónico. Es esto por lo que he estado tratando de extender mi análisis crítico a la conformación del «consenso étnico sobre la legitimidad del grupo de dominio blanco dentro del propio grupo dominante» (van Dijk, 2003: 45). Y es ello

¹⁵ Esta es la perspectiva desde la que Clifford Geertz articula su antropología fenomenológica de corte comprensivo-interpretativo-descriptivo. Lejos de ser una realidad objetiva frente a los que se sitúan los individuos de una sociedad, lejos de ser una conducta previamente estructurada o una estructura de la mente, o las dos cosas a la vez, lo cultural adquiere en la obra de este autor el carácter emergente de esa "urdimbre" de significados a través de las cual los agentes sociales dan cuenta de lo que son en su relación con los demás (Geertz, 2001).

¹⁶ Utilizo la metáfora antropofágica para recalcar el modo en que las culturas no se alimentan sino del propio encuentro intercultural aunque este no esté siempre determinado por una apertura positiva al "otro". Por consiguiente, tengo que destacar los esfuerzos realizados por el investigador chileno Rodrigo Browne a la hora de trasladar ese enfoque "antropofágico" tribal a distintos niveles de conformación relacional de la cultura contemporánea postmoderna: el nivel básico de la intertextualidad; el segundo nivel del consumo iconofágico publicitario; y el tercer y último nivel de la "indigestión icónica", de la patología iconoadictiva que hace referencia al poder sojuzgador de las imágenes creadas por nuestros discursos -podríamos decir- "espectaculares" (Browne, 2002-2003). Es así cómo el mismo autor se hace cargo de la deuda contraída con la ya citada "sociedad del espectáculo" de Guy Debord (Debord, 2002).

por lo que nuestra reflexión final debería ir encaminada hacia una seria valoración del modelo de identidad que se está colocando sobre el tapete del consenso social en torno a la idea de la llamada "construcción europea". Hemos de plantearnos, pues, cómo vamos a pensar desde ahora el problema de la identidad en la nueva Europa postmoderna de la diversidad multicultural. Si seguimos afrontando la cuestión identitaria en términos metafísicos, esencialistas y reactivos, está claro que convendrá –ello coincide con propuestas como las de García Canclini- disociar las cuestiones relativas a "lo cultural" como espacio relacional de las diferencias o, más bien, de esa "différance" en la que, conjugándose heterogeneidades múltiples, «lo híbrido no es un dato suplementario sino la posibilidad de desterrar las maneras binarias de pensar la diferencia» (Silva, 2003: 146), de un lado, y la identidad como refugio local de una autoafirmación excluyente, de otro.

Pero, en la práctica, «la identidad se define y redefine, una y otra vez, en interacción con otras sociedades» (García Canclini, 2001: 85), la identidad puede concebirse como una relación transpersonal y transcultural entre el "yo" y el "otro" puesto que «no hay identidad sin el "otro"» (Rodrigo Alsina, 1999: 55), la identidad, en tanto conformación dinámica de un *yo-otro* situado siempre en las fronteras, en los límites, en los intersticios, en el "plexo", en el "entre" complejo y emplazado de un *adentro-fuera* abierto y dialógico, puede perfectamente asumirse, en conclusión, como "ipseidad", como intrusión liberadora de la "meta-categoría" del "otro" en la realización de un sí-mismo¹⁷. En mundo en el que, en realidad, todos somos "extraños" de nosotros mismos, en un mundo en el que «ser humano no es el dueño de la íntima certeza de existir sobre el mundo del sí-mismo» (Ricoeur, 2001: 329), no parece quedar otra alternativa constructiva y emancipadora que la recreación positiva de nuestro sustancial entramado transcultural. De modo que habremos de "universalizar" –recalco el entrecomillado- desde la única ley moral del diálogo, desde la asunción complementaria de lo común y diferente en el plano de un *multiculturalismo de la resistencia*, de un *multiculturalismo del límite*, de un *multiculturalismo fronterizo y dialógico* que convierta la fecunda apertura a la aportación del "otro" en una proyección cooperativa de múltiples líneas de fuga deleuzianas con respecto a los diagramas normalizadores de ese "Imperio" tecnocrático del rechazo y del odio autodestructivo del *otro-enemigo*. Como resalta Charles Taylor desde un "multiculturalismo liberal" lleno de buenas intenciones, pero quizá insuficiente, el falso reconocimiento del "otro" produce en éste una nefasta "autoimagen despectiva" de sí mismo (Taylor, 2001). A mi entender, ello constituye la fuente misma de reproducción de ese odio que el sistema retroalimenta a la hora de hacer creíbles esas *imágenes-simulacro* de enemigo confeccionadas con el producto de las mismas dominaciones, explotaciones y exclusiones de los "otros". Pero –no lo olvidemos- ello tiene su contrapartida disciplinaria. El que domina, explota y excluye al "otro" desde una determinada construcción social de las diferencias culturales, de género, etc., al mismo tiempo que está dispuesto en convertir en cualquier instante a ese "otro" en "enemigo" como alimento de su propia insignificancia, está enclavado en unas estructuras relacionales de sumisión concretas que afectan a su autonomía como sujeto. El sujeto racista –como individuo "inauténtico" en el sentido heideggeriano de una acomodación a lo común por el simple hecho de ser común- es, ante todo, un sujeto dúctil, amoldable y moldeable, absolutamente propenso a la pasiva

¹⁷ Para una aproximación a este fenómeno dialógico de la permanente tensión entre una "identidad-idem" y una "identidad-ipse", consultar Ricoeur, 2001. En lo que atañe al concepto de "plexo", dentro del papel fundamental que juega en la "Teoría del Emplazamiento" como lugar dinámico de entrecruzamiento de múltiples agenciamientos, y flujos relacionales de dirección, sentido e intensidad variable, consultar Vázquez Medel, 2003.

experimentación de la sujeción a un modelo nunca cuestionado y sacralizado de unos intereses, en verdad, ajenos: los intereses de las élites que saben sacar provecho material y simbólico de su *acrítica* actitud con respecto a cualquier representación "espectacular" de la autoridad¹⁸.

El director norteamericano Martin Scorsese, criado en el "gueto italiano" de Manhattan, invitaba, en su reciente película *Guns of New York*, a una mirada casi benevolente hacia esa brutal violencia sobre la que se edificó la ciudad neoyorquina y se construyó, por extensión, la nación americana. En una clara metáfora del *multiculturalismo de gueto* -de ese multiculturalismo conservador basado en la exclusión y separación jerarquizada sobre las que pivotan esas falsas relaciones transidentitarias "cristalizadas" simbólicamente en la bandera de barras y estrellas-, Scorsese recrea la historia del crecimiento de esa ciudad -y de esa nación- sobre el campo de batalla de una lucha sin fin entre "nativos" y "extranjeros". Recordemos la secuencia final. Sobre ese escenario ensangrentado del combate siempre inacabado del hombre contra el hombre, una sucesión rápida de imágenes representa el progresivo levantamiento de ese paisaje de rascacielos, de ese enjambre de altas torres arquitectónicas con el que se nos quiere decir, que, en el fondo, "ha valido y vale la pena", que "en eso consiste la grandeza de esa gran nación", que "del odio y la destrucción del "otro" también surge el progreso...". Pero, ¡qué progreso más débil e inconsistente! Reflexionemos para que ese *multiculturalismo de gueto* y de "acción afirmativa" que hoy rige en EE.UU. no se convierta nunca en el gran referente, en el espejo en el que habría de mirarse lo que, por el contrario, debe ser una auténtica *convivencia* transcultural europea. Espero que, así, comprendamos pronto el porqué de esa caída igualmente rápida y contundente, el porqué de ese estruendoso y "espectacular" derrumbamiento de unas torres erigidas sobre los cimientos del miedo y de la construcción del "otro" como *extraño* y como *enemigo*.

¹⁸ Esta es la línea seguida en el análisis del proceso de "fasticización" de las clases medias que hiciera Wilhem Reich en el contexto del ascenso al poder del nazismo alemán (Reich, 1980).

Referencias Bibliográficas

- J. Baudrillard (1984): *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- U. Beck (2000): *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona, Paidós.
- R. Browne (2002-2003): "Comunicación intercultural y multiculturalismo: de la antropofagia a la iconofagia", *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria*, 16/17, pp. 217-242.
- M. Castells (1997): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial.
- ----- (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II. El poder de la identidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- N. Chomsky (1992): *El miedo a la democracia*, Barcelona, Crítica.
- ----- (1996): *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica.
- G. Debord (2002): *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
- M. Eliade (1994): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial.
- M. Foucault (2003): *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- C. Frade (2002): "La nueva naturaleza de la guerra en el capitalismo global", *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 83, pp. 10-11.
- E. Fromm (1986): *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós.
- F. Fukuyama (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- N. García Canclini (2001): *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.
- C. Geertz (2001): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- M. Hardt y A. Negri (2003): *Imperio* [pdf] Traducción: Eduardo Sadier de la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000 [en línea] [citado 6-12-2003] Chile Vive. Una página abierta a las utopías... Disponible en World Wide Web: <www.chilevive.cl>.
- S. P. Huntington (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Ramonet (1997): *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Madrid, Debate.
- ----- (2003a): "Vigilancia total", *Le Monde diplomatique. Edición española*, 94, p. 1.
- ----- (2003b): "El quinto poder", *Le Monde diplomatique. Edición española*, 96, pp. 1/7.
- W. Reich (1980): *Psicología de masas del fascismo*, Barcelona: Bruguera.
- P. Ricoeur (2001): "Identidad", en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 325-329.
- M. Rodrigo Alsina (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- C. Schmitt (2002): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- V. Silva (2003): *Comunicación e Información (Inter)cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*, Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- C. Taylor (2001): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.
- R. Valencia (1994): "La imagen del otro en el medievo hispano", en J. Bargalló (ed.): *Identidad y alteridad: aproximación al tema del 'doble'*, Sevilla, Alfar, pp. 171-181.
- T. A. van Dijk (2003): *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa.
- M. A. Vázquez Medel (2003): "Bases para una Teoría del Emplazamiento", en A. Acosta, R. Browne y V. Silva (eds.): *Teoría del Emplazamiento: aplicaciones e implicaciones*, Sevilla, Alfar, pp. 21-40.
- R. Vidal (2003): *Identidad, poder y conocimiento en la «sociedad de la información». Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico* [en línea] Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en World Wide Web: www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=11545.