

MULTICULTURALISMO, GLOBALIZACIÓN Y FENÓMENO MIGRATORIO

Octavio Uña Juárez, Gonzalo Miguel López y Giuliano Tardivo

*Universidad Rey Juan Carlos
Departamento de Ciencias Sociales*

Resumen: *En este texto se recogen los principales hitos que caracterizan, en la actualidad, el debate político y social. Desde las raíces mismas del proceso de globalización, con Internet y las nuevas tecnologías como factor de desarrollo y a la vez fuente de nuevas exclusiones, hasta la sociedad red como punto de encuentro entre culturas diferentes. En la parte central del texto se abre un importante paréntesis para reflexionar sobre los orígenes de la alteridad y del mismo concepto de extranjero, que tanta importancia tiene y tantas discusiones provocan en nuestras sociedades.*

Palabras clave: *Globalización, McLuhan, inmigración, otredad, xenos, sociedad red.*

Abstract: *In this text we can see the main milestones that characterize the actual political and social debate, from the very roots of the globalisation process -with internet and new technologies as a development factor and a source of new marginalizations- to the Net Society as a meeting point between different cultures. In the main part of the text, an important parenthesis is opened to think about the origins of the alteritas and even the foreign concept, that is so important and has caused so many discussions in our society.*

Key words: *Globalisation, Mc Luhan, immigration, alteritas, xenos, Net Society.*

Globalización y cultura global son términos utilizados por los analistas en los planos sociológico, político e histórico desde hace al menos un par de decenios, sobre todo a partir del 9 de Noviembre de 1989, día de la histórica caída del Muro de Berlín y, según Dahrendorf y otros autores, fecha histórica que simboliza el "principio de otro mundo"¹. Con este simbólico acontecimiento, como es bien sabido, se cerraba para siempre la época de la Guerra Fría², que dividió durante 45 años al mundo. Terminaba, así, un conflicto largo

aunque sólo potencial, siempre amenazador pero nunca llevado a cabo, por ser demasiado peligroso y destructivo como para consumirse hasta sus consecuencias extremas³.

La globalización tiene sus raíces históricas y culturales en la sociedad de masas, que se plasmó en la década de los sesenta: en esta época asistimos a la difusión generalizada de los media en todos los hogares, y se difundió entre los jóvenes una idea de "libertad" y de "comunidad" que, de alguna forma, anticipan las comunida-

des virtuales y la libertad de expresión que caracterizan a la red en su actual desarrollo. Además en los sesenta nació en EE.UU. Arpanet⁴, considerada la red precursora de Internet, que tiene sus raíces en investigaciones y aplicaciones que se llevaron adelante como mínimo desde 1969. De todas formas es innegable que el mundo globalizado y la cultura global, del que procede, representan, sin duda alguna, un "Aufhebung" del precedente modelo. Así como frente al ímpetu suscitado por la difusión de los medios de masas se creó una dicotómica y maniquea distinción entre apocalípticos e integrados⁵. Igualmente ante la difusión de la cultura global se han creado divisiones entre defensores de la globalización y adversarios y, más aún, entre zonas de privilegio que se pueden aprovechar de las ventajas de la nueva conformación del mundo y zonas totalmente excluidas, que perciben sólo negatividad, y que reciben continuamente el mensaje "no sois parte del mundo real". Entre los aspectos negativos de la globalización, Dahrendorf evidencia el incremento del tráfico mundial de drogas o el terrorismo, que se han beneficiado de la disminución de los controles y del desarrollo de las nuevas tecnologías y la creciente anomía, retomando un concepto introducido en el lenguaje sociológico por Durkheim. Además los medios se han convertido en el eje central de la sociedad y la invisibilidad produce la muerte social de los sujetos, que, como dice Bauman, en la sociedad del "compro, luego existo" son comparables en todo a unos meros productos comerciales. Ha cambiado también el concepto de tiempo: desde la seguridad a largo plazo de la sociedad de productores a la actual sociedad centrada en el consumo como eje central que busca la satisfacción inmediata y la acelerada lógica ahorista y sustituye la antigua "forma mentis". "Todos nuestros deseos deben ser inmediatamente satisfechos", diría con una celebre frase Erich Fromm. El consumo que antaño era sinónimo de destrucción y desperdicio o de vanidades mundanas, que había que rechazar en nombre de

Dios y del "ascetismo", hoy se convierte en la "condicio sine qua non" de nuestro ser social, de nuestro estar en el mundo y en el determinante principal de nuestro estatus social. Sentirse bien se ha convertido en sinónimo de acumulación: el fetichismo de los objetos del cual nos había avisado Marx parece gustar mucho a los publicistas y no sólo a ellos⁶.

Entre los muchos elementos objetivos que podríamos destacar de esta nueva conformación del mundo tendríamos que subrayar el histórico pasaje de una economía dominada por el terciario a una sociedad dirigida por el conocimiento, la información, las nuevas tecnologías y, más en general, la economía inmaterial. Las tecnologías transmisoras de información se han convertido en las nuevas y absolutas protagonistas de la economía global, como demuestran la difusión creciente del e-commerce y la transformación de muchas empresas tradicionales en organizaciones en red. Además éstas ocupan espacios cada vez más importantes en nuestra vida cultural y social, que se está literalmente convirtiendo en "cibervida"⁷. De hecho hay quien define sin rodeos esta nueva etapa del desarrollo humano como la era del "capitalismo mediológico" o, si se quiere, de "mundialismo comunicativo"⁸.

Las nuevas tecnologías ejercen un papel tan importante que, como dijo McLuhan, representan el primer factor de cambio social⁹ e incluso político, como demostró la movilización que hubo en España después del atentado del 11-M. De hecho ¿no fue este genial y extravagante profesor de literatura inglesa¹⁰ el mayor precursor de la actual "virtualidad" cuando habló de "aldea global" o cuando reveló en su obra *Comprensión de los medios* que estábamos a punto de alcanzar la fase final de las extensiones del hombre? Estamos, "si parva licet componere magnis", ante el Virgilio de la Sociedad Red, es decir, la sociedad de nuestro tiempo, con su actual forma organizativa, con las redes informáticas y tecnológicas e Internet como protagonistas

que "conectan lugares mediante flujos de información y comunicación"¹¹. El cambio copernicano ha tenido fuertes repercusiones también a nivel cultural y social. La llamada ética o cultura hacker ha permitido la difusión masiva de Internet y de la comunicación masiva, entendida en su significado etimológico originario, es decir como puesta en común de los resultados de las investigaciones y de los descubrimientos, cooperación y coparticipación.

Las nuevas tecnologías y sobre todo Internet han facilitado la comunicación a escala global y agilizado los intercambios, llegando a producir una nueva conformación del mundo. El sociólogo Castells define este nuevo mundo, "apertis verbis", como *Galaxia Internet*, en oposición a la antigua y tradicional *Galaxia Gutenberg*, nacida con la imprenta¹². Ésto no significa que no hayan surgido nuevos problemas y nuevas apartheid sociales. Los nuevos excluidos del uso de las modernas tecnologías son los habitantes de zonas marginales: la renta, la educación y la edad se han convertido en determinantes básicos en el uso de Internet. Los trabajadores, los inmigrantes y las mujeres, como confirma Alain Touraine, son los que más padecen estos cambios.

Estos nuevos excluidos representan una versión contemporánea de los que Marx en otra época llamó "Lumpenproletariat". Aunque el determinismo tecnológico de McLuhan en la década de los '80 parecía haber pasado de moda, destruido por las críticas de ilustres académicos como el mismísimo Umberto Eco, sus profecías y sus análisis, que a veces ni siquiera él mismo compartía, y el llamado partido de los "mcluhanistas", al cual ni él creía pertenecer, "mutatis mutandis", parecen volver a tener un cierto interés todavía hoy. Mientras el otro McLuhan, Jean Baudrillard, denunciaba en sus ensayos la disolución de la histórica distinción entre lo real y lo abstracto, y la proliferación del modelo Disneyland, importado desde EE.UU.

¿Es la globalización la prosecución de un proceso ya empezado muchos años atrás o un fenómeno del todo nuevo sin raíces en el pasado? El debate sigue abierto. Alberro Asor Rosa, Michel Hardt y sobre todo Toni Negri¹³, miran al pasado para resucitar el concepto de "Imperio". Una palabra antigua, casi cuanto el hombre, que parecía haber desaparecido del "Historikerstreit". "Imperio" en este caso no se refiere a una presunta americanización del mundo por parte de la "hyperpuissance"¹⁴, como podría parecer a un lector despistado, sino a un nuevo orden mundial, el de la globalización soberana, que se impone, que detiene un verdadero "poder biopolítico"¹⁵ o "biopoder", que regula la vida misma y todos los campos sociales desde el interior, y que dificulta cada vez más las voces de protesta o las elecciones alternativas. De hecho, según un admirador de Gramsci como Jameson nuestra época más que el fin de la historia signa el final del análisis crítico, de las voces disidentes, que se oponen a la nulidad axiológica, cada vez más percibidas como amenazas y alteraciones¹⁶.

Según Jean François Revel, filósofo de la derecha francesa, el verdadero padre de la Globalización desde un punto de vista teórico sería nada menos que Francis Fukuyama, hoy día abandonado por sus propios secuaces, que más que el fin de la historia¹⁷ con su famosa profecía se refería a la 'mundialización' de la economía¹⁸. En realidad, dice Negri en su célebre *Imperio* las posiciones de Fukuyama y Friedman, que exaltan el "American Way of life", no son las únicas y tienen que convivir con posturas menos optimistas como las conservadoras de Pat Buchanan y Sam Huntington o las de la izquierda crítica.

Otra cara del proceso de globalización es la 'desterritorialización' y la creciente crisis del Estado-Nación, al menos en la forma clásica que hasta ahora hemos conocido, analizada, entre otros, por Immanuel Wallerstein¹⁹, otro gurú y teórico "ante litteram" del mundo globalizado y de sus

consecuencias. Si, como decía Weber, la característica fundamental del Estado-Nación (concepto nacido después de la Revolución Francesa y que en el siglo XX se convirtió en la base de los totalitarismos opuestos) era el monopolio del uso de la violencia legítima, los estados contemporáneos se muestran ser cada vez más incapaces de asegurar la defensa de los ciudadanos.

Si utilizamos un lenguaje “hobbesiano”, si cedemos todos nuestros derechos al Estado para que nos defienda y éste se revela incapaz, entonces el Estado pierde su función básica y la razón de existir. El declive del Estado-Nación (que ya no detiene su antiguo poder y se convierte en un elemento más dentro de la compleja economía mundial mientras deja cada vez más peso en las manos de los grandes grupos económicos transnacionales) afecta, incluso, según Wallerstein, a Estados Unidos, destinado a hundirse, junto con la actual configuración del mundo. Un declive lento que empezó con la guerra de Vietnam y que ha seguido con el atentado a las Torres Gemelas, otro claro “signum prognosticum” de la imparable decadencia.

La otra cara de esta inseguridad es el fenómeno migratorio, percibido en Occidente como un problema más que como un recurso y una fuente de posible desarrollo. La vuelta al ‘grupismo’ y a las teorías neodarwinistas y a las etiquetas étnicas y religiosas es, utilizando las mismas palabras de Wallerstein, la respuesta de la asustada opinión pública occidental a dicho fenómeno. O, si tomamos las palabras de Adorno, podríamos añadir, como demuestra el éxito electoral de la extrema derecha en muchos países de Occidente, que vuelve la personalidad autoritaria, “que necesita al Otro para someterlo y humillarlo”²⁰.

“El Otro” tendría que ser un elemento imprescindible para el enriquecimiento personal y la misma definición de la propia identidad. Como decía Goffman, la identidad del Yo se define en relación con

el Otro. Pero el otro desgraciadamente en un mundo de bienes cada vez más escasos vuelve a ser el enemigo de otras épocas. Y aquí vamos a abrir un paréntesis sobre el concepto de extranjero en la historia, para demostrar que lo que está ocurriendo en Occidente hoy día no es nada nuevo sino una repetición de lo ya visto en muchas otras etapas de nuestra historia. Si analizamos desde un punto de vista etimológico la palabra extranjero, podemos ver que en todos los idiomas y en todas las culturas, desde las más complejas y desarrolladas civilizaciones hasta las más elementales, se ha utilizado siempre para identificar algo extraño y diferente y para expresar la idea de alteridad.

Extranjeros o extranjeras son todas aquellas personas, ideas, cosas, rituales, etc. con los cuales no conseguimos establecer de forma inmediata, “pavloviana”, una “sunpatheia” porque nos resultan desconocidos, poco familiares y, así como ocurre con todo lo que es novedoso, ponen en duda nuestro tradicional sistema de creencias.

El propio y agudísimo Suetonio llegó a definir el cristianismo (la religión que derrotó al mundo pagano y con él, el sistema de vida y de creencias hasta entonces universalmente aceptado) con la célebre fórmula: “superstitio nova et malefica”: “lo nuevo, lo desconocido, es extraño, es malféfico, es dañino”. Y hasta en nuestros modernísimos tiempos la palabra en sí sigue teniendo una connotación todavía tan negativa que los pensadores más liberales y abiertos, en lugar de extranjeros a secas, prefieren utilizar muchas veces eufemismos como “personas de origen extranjero” o expresiones parecidas.²¹

En el mundo antiguo, especialmente en Grecia y Roma, el concepto de extranjero es en realidad ambivalente y no se utiliza sólo para describir lo extraño y por ende peligroso. El latino “hostis” designaba en origen a aquellos que, a pesar de no ser romanos por nacimiento, eran considerados

"*pari iure cum populo romano*". Sólo en un segundo momento "*hostis*" se convierte en sinónimo de enemigo público, "*perduellis*", y se separa radicalmente del "*hospes*" (huésped) y a la vez también del "*inimicus*" (el enemigo privado). Sin olvidar la figura del "*competitor*", que coincide con el adversario en cuestiones de intereses.

Tras el concepto de "*hospes*" y "*hostis*" hay mucha ambivalencia: el uno se puede convertir en el otro cuando uno menos se lo espera. El estatus de huésped o enemigo no es un "*Beruf*", y no estamos predestinados a vestir los hábitos de uno u otro grupo de forma permanente²². De hecho, tras el huésped se puede esconder el peor de los enemigos, así como bajo el enemigo puede aparecer de repente un antiguo *hospes*. La historia, antigua y moderna, está llena de episodios que atestiguan este pasaje, esta posibilidad de cambiar de estatus. En el año 212 d.C, con la aprobación de la Constitución de Caracalla los romanos deciden conceder la ciudadanía, el estatus del "*civis romanus sum*", a todos los súbditos del Imperio, es decir a todas aquellas poblaciones con las que se habían enfrentado. Desde enemigos a ciudadanos de una misma comunidad, el cambio copernicano es incluso ratificado por ley. Sin embargo en los albores de su expansión Roma había derrotado a las poblaciones limítrofes, como etruscos y sanitas, y les había concedido sólo una "ciudadanía de segunda", desprovista de los derechos más elementales²³. Así, los romanos se portaron también con las poblaciones del Sur de Italia, después de las famosas guerras pírricas. Las poblaciones que fueron conquistadas se convirtieron en "*socii*" (súbditos) sin los derechos propios de los ciudadanos.

Pero si hay un autor que es paradigmático en lo que concierne a la ambivalencia entre la figura del huésped y del enemigo, este es sin duda alguna Homero. Tan grande y útil que, como decía Aristarco, Homero se puede explicar sólo mediante Homero. En la antigua Grecia el extranjero, "*xenos*", era, ante todo, un huésped

y sólo en un segundo momento se podía convertir también en enemigo. Los deberes de hospitalidad eran sagrados y casi inherentes a la condición humana: en la *Odissea*, por ejemplo, Homero recuerda cómo los Cíclopes²⁴ son fieras inhumanas que no tienen en cuenta ni las más elementales reglas de la "*xenia*". De hecho, el terrible y a la vez ingenuo Cíclope se dirige a Ulises como ningún griego respetuoso de los dioses y, por ende de los huéspedes, jamás habría hecho: "*¿O Xenoi tines esté?*" y en seguida le pregunta si había llegado hasta allí para provocar algo dañino. En la retorcida mentalidad del Cíclope, el único "*xeineion*" que se siente obligado a ofrecer al "*polymechanos*" Ulises es la promesa de dejarle como postre de su horrible y canibalesca comida. El extranjero es para el brutal y pantagruélico Cíclope sinónimo de peligros y daños. Prejuicios y perjuicios se esconden detrás de una cara desconocida, así como ocurre, "*mutatis mutandis*", en nuestros tiempos, en nuestros "*anticicloópeos*" mundos²⁵. Y el mismo Ulises, una vez llegado, sin haberse dado cuenta, en la nativa Ítaca se pregunta a sí mismo: "Desgraciado, ¿a qué tierra he llegado? Quizá a la de violentos y salvajes, sin leyes, u hospitalarios y bien dispuestos hacia los dioses". El tema de la hospitalidad reaparece continuamente durante el largo periplo del sagaz Ulises.

Episodio del Cíclope aparte, toda la saga homérica se construye en torno a esta ambivalencia. Y como se puede deducir leyendo los maravillosos versos del "soberano poeta"²⁶ ciego, en general los que aman a los dioses, y los que no se olvidan de venerarlos, nunca traicionan a sus huéspedes. Siempre tienen algo que ofrecer para el hambriento y triste viajero que se dirige hacia la tierra nativa entre miles de peripecias.

Emblemático es el episodio de Alcino, rey de los feacios: después de su discurso toda la corte se pone inmediatamente a trabajar para acoger al huésped como piden los dioses. En honor de Ulises, Alcino

encarga un maravilloso banquete y el pobre viajero puede así reconfortarse, hasta que oye los cuentos de los heraldos sobre el altercado que hubo entre él y Aquiles e intenta inútilmente esconder sus lágrimas²⁷.

Hasta los personajes más humildes conocen las reglas de la "xenia" y son fieles seguidores de estas, como lo atestigua el caso de Eumeo, el humilde porquero que pasa triste sus días por la lejanía de su amado dueño. Acoge al mendigo como si hubiera reconocido desde el primer momento que se trataba de su amado Rey y sacrifica por él dos cochinos.

Aunque la reciprocidad, como hemos dicho anteriormente, sea un elemento esencial de la "xenia", hay muchos casos de trasgresión a esta férrea regla: el mismo Eumeo cuenta al mendigo que Penélope acoge a todos los extranjeros que se presentan a su palacio y que ellos, en cambio, le cuentan muchas mentiras sobre el destino de su amado marido²⁸. Y a este propósito tampoco hay que olvidar al caso de Eurialo que, a despecho de los sagrados principios de la hospitalidad, desafía a Ulises con insultantes palabras: "Extranjero, tu no pareces un atleta". Ulises, herido en su orgullo, acepta la provocación a condición de que no se le obligue a competir con Laodamante, que le estaba hospedando. De hecho, ¿qué persona humana "podría luchar contra su huésped?"²⁹

La misma guerra de Troya empieza (¿quién no lo recuerda?) por un delito contra las reglas de la hospitalidad. Un delito sin expiación, destinado a dejar estigmas para la eternidad. Más de mil años después, Dante colocará a Paris, entre los pecadores carnales "que la razón someten al talante", junto con Paolo y Francesca³⁰. Y si el Poeta se pone a llorar por los tristes cuentos de la pobre Francesca, atormentada por el amor incluso después de la muerte, Paris es un simple nombre, culpable entre los culpables, que "il ghibellin fuggiasco"³¹ cita en *passant*.

El vínculo originado por la hospitalidad es tan fuerte y estrecho que consigue parar incluso las batallas o luchas más cruentas: Diomedes y Glauco dejan las armas cuando descubren que sus antepasados habían sido huéspedes y renuevan el antiguo vínculo de sus parientes³².

Y no se pueden olvidar otros grandes autores de la antigüedad que construyen sus cuentos alrededor del concepto de "xenia": en sus *Metamorfosis* Ovidio nos habla de las "mille domos clausere serae", es decir de las miles de puertas que cerraron con cadenas al dios Júpiter que, con hábitos de mendigo, pedía hospitalidad... Filemone y Bauci, los únicos que acogen al falso mendigo asistirán a la transformación de su humilde hogar en un maravilloso templo. Los dioses saben siempre cómo recompensar a quienes los respetan. La "xenia", de hecho, es siempre un "do ut des", un don en el sentido socio-antropológico de la palabra³³.

No cabe duda: dañar a los huéspedes es sinónimo de dañar a los dioses, es decir, mancharse con la culpa más grave conocida por la justicia griega. Detrás de un pobre mendigo que pide un trozo de pan y una cama se puede esconder, y no sólo metafóricamente, como en el episodio antes mencionado, un dios que pone a prueba a los hombres porque, como dijo Ermete a Ulises "theoi panta dunantai" ("todo lo pueden los dioses"). Paganismo y religión cristiana nunca han estado tan cerca como lo están ante las peticiones de los huéspedes: "En verdad, en verdad os digo: quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a Aquel que me ha enviado".

Pero no todos pueden aspirar al título de hospes. Los bárbaros (palabra creada por el helenismo maduro y después recogida por la civilización romana) que hasta en el lenguaje incomprensible demuestran su estado de inferioridad, nunca podrán ser aceptados como tales. Los bárbaros son los extraños, los que farfullan un raro

“bar-bar”³⁴, y contra ellos el único método posible es el de la espada: el “polemos”. El mismo Herodoto, “el padre de la Historia”, según palabras de Cicerón, que se había formado en un ambiente cosmopolita como el que reinaba en Halicarnaso³⁵ por aquel entonces, describe a los bárbaros -los egipcios en este caso- como si de seres inferiores se tratara, más parecidos a las mujeres que a los hombres. Las leyes de la hospitalidad no se aplican hacia los bárbaros: el bárbaro es el monstruo que hay que eliminar y después de haberle eliminado lo único que queda es el “nunc est bibendum”: no se puede sentir piedad alguna hacia los bárbaros: hay que eliminarlos de la tierra...la lógica rooseveltiana del “tenemos que luchar porque los pueblos que viven en la barbarie se liberen de sus cadenas” todavía no había cuajado. Para los bárbaros no vale la “apocatástasis” de Orígenes³⁶.

Hasta Aníbal, al que los romanos consideraban extranjero-enemigo “par excellence”, después de haber pasado los últimos doce años de su vida mendigando hospitalidad, murió en Bitinia, como nos cuenta Tito Livio, probablemente suicidándose, invocando las sagradas leyes de la “xenia” y quejándose por el hecho de que a él no le habían sido aplicadas: “(...) Los antiguos romanos advirtieron al rey Pirro, un enemigo armado que se encontraba en Italia con su ejército, que tuviera cuidado con el veneno. Ahora han enviado a un ex cónsul [Tito Quintio Flaminio] como emisario para obligar al rey Prusias a que asesine a su huésped, rompiendo así las leyes divinas de la hospitalidad”³⁷.

Algo parecido a lo que ocurría en Atenas o en Roma hace milenios sigue ocurriendo hoy, aunque no hay que generalizar, en las sociedades aparentemente menos desarrolladas y que viven más lejos de los principios de la modernidad. El antropólogo Clifford Geertz³⁸ nos cuenta, por ejemplo, una historia popular que se transmite entre los habitantes de la isla de Bali relativa a un emblemático caso de “xe-

nia”: un hombre que se ha quedado sin dinero por haber participado en demasiadas apuestas regala las últimas monedas que le quedan a un mendigo. Además le invita a su casa y le ofrece el último gallo que le había quedado. También en este caso, así como pasó en los episodios mencionados anteriormente, la hospitalidad nunca es gratuita, siempre tiene su recompensa: el mendigo, que en realidad es Siva, y que vive en un maravilloso palacio en el cielo, devolverá los regalos percibidos ofreciendo al hombre que le había invitado a tres gallos en su casa.

Acercándonos más a nuestros tiempos un ejemplo clamoroso de la ambivalencia del concepto de extranjero enemigo-huésped y de la posibilidad de conversión -desde enemigo absoluto a nuevo e inesperado aliado- lo encontramos en la figura del presidente egipcio Sadat, que visitó Jerusalén después de haber firmado la histórica paz con el ex enemigo judío. Al recordar su llegada a la tierra de Israel el futuro mártir declaró: “La incredulidad se convirtió pronto en maravilla”.

Más interesante aún por lo que concierne a la teoría contemporánea sobre el concepto de extranjero-enemigo es el pensamiento de Carl Schmitt: el filósofo alemán describe al extranjero, es decir al extraño, al que está fuera de la comunidad de los amigos, como el enemigo público con el que hay que enfrentarse. Schmitt recoge la idea antigua de los bárbaros, que no comparten las reglas de pertenencia a una comunidad: contra ellos hay que luchar hasta la muerte. El enemigo para Schmitt es el que procede de fuera, es externo al Estado y con él no es posible ningún intento de síntesis hegeliana. Y al igual que pasaba en la antigüedad, también en el pensamiento del filósofo teutónico el enemigo de hoy puede convertirse en el amigo de mañana. A principios de los años '30, en pleno auge de la modernidad, asistíamos a una terrible vuelta atrás, como si Kant o el iluminismo cosmopolita nunca hubieran existido...

Otro gran filósofo de la modernidad que se ha dedicado al tema de la alteridad, aunque con acentos muy diferentes de los de Schmitt, es Emmanuel Lévinas³⁹. La cuestión del otro se relaciona en el pensamiento de Lévinas con la cuestión del lenguaje⁴⁰, que es la puesta en marcha de la alteridad⁴¹. El otro no puede ser reducido al yo, a lo mismo: hay que descubrirlo a través del rostro⁴². Apelando a la esencia de la relación con el otro, que es la reciprocidad, Ricoeur⁴³ ha criticado a Lévinas, acusándole de haber olvidado en su teoría justo este aspecto. De hecho para Lévinas el amor hacia el otro es gratuito, no depende de la reciprocidad. Como ha dicho Sergio Labate⁴⁴ la filosofía de Lévinas es "don del otro"⁴⁵. Según el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, el otro será siempre otro diferente, pero eso no impide que se pueda crear una relación entre el yo y el otro, o entre el yo y el tú, como diría Martín Buber, porque el otro es siempre un espíritu encarnado con el cual se puede entrar perfectamente en contacto, a través del "Einfühlung". Una posición que encontró las críticas y las oposiciones de Lévinas, quien acusó a Husserl de haber reducido "el otro al yo mismo". Pero es sólo comprendiendo al otro que uno puede llegar a comprender de verdad a sí mismo y puede liberarse "del mundo solipsístico de antaño"⁴⁶. Si, al contrario, prevalece la incapacidad de ir más allá de sí mismo y el "si se non noverit" de Narciso, nunca podremos percibir en profundidad ni el otro, ni nosotros mismos. Y esta es la mejor herencia que nos deja el pensamiento filosófico sobre esta cuestión.

En realidad hasta en la filosofía moderna no faltan las contradicciones y el extranjero sigue manteniendo en muchos autores su histórica duplicidad y ambivalencia: el otro puede ser sí el rostro del Amor de Lévinas, pero a la vez también el enemigo de Schmitt. Independientemente de las diferentes perspectivas no quedan dudas de que el estudio del otro "de una

corporeidad extraña es una forma fundamental y específica de la experiencia"⁴⁷.

Hoy, sin embargo, en casi todos los idiomas modernos, esta ambivalencia descrita en todas estas páginas, parece desaparecer: el extranjero (straniero, étranger etc.) es sólo el extraño, el diferente, y el huésped es una categoría "altra", totalmente diferente. Sin embargo esta duplicidad sigue en pie, más viva que nunca: extranjeras son las niñeras que cuidan afectuosamente a nuestro hijos y a la vez los que, en el estúpido imaginario colectivo, quitan el trabajo a nuestros más cualificados jóvenes. Según algunos, los que son útiles de día se convierten en peligrosos por la noche...una esquizofrenia y una postura hostil que Held ha definido eficazmente como "desfase moral"⁴⁸. Entre ellos hay pacíficos vecinos de casa y a la vez sanguinarios terroristas dispuestos a inmolarse⁴⁹, secuestrados del "genial africano"⁵⁰ Ibn Jaldún⁵¹ y wahhabíes⁵², que tergiversan el mensaje pacífico del Corán. Detrás de una misma cara se esconden a la vez personas que intentan a duras penas acercarse al estilo de vida de Occidente y de la llamada "normalidad" y otras que no consiguen romper con sus extrañas costumbres y siguen con ancestral afición espectáculos extravagantes, como las riñas de gallos o la lucha entre Rangda y Barong⁵³.

En este proceso de involución los medios de comunicación tienen un papel relevante aunque dan poca información, se olvidan de las verdaderas razones históricas y económicas de los retrasos y de la pobreza (como sugiere la teoría de la espiral del silencio de Noelle Neumann⁵⁴) y en muchas ocasiones cuando hablan de ello sólo presentan la parte negativa. Sirva como ejemplo que los medios europeos relacionan a los árabes con los terroristas, los inmigrantes o los integristas fanáticos y, en el mejor de los casos, con los ricos emires del Golfo, pero nunca se relacionan con la cultura, la investigación, el deporte o cualquier otro valor positivo.

Son los medios de masas, en definitiva, los principales responsables de la ecuación inmigración-conflicto que predomina en la opinión pública occidental, aunque es lógico si tenemos en cuenta que las 500 personas más ricas del planeta suman más dinero que el que tienen en su haber los 416 millones de pobres⁵⁵. Después del 11 de Septiembre las consecuencias de los atentados sobre Wall Street han ocupado más espacio informativo en televisiones y periódicos que los cientos de trabajadores inmigrantes y precarios que fallecieron ese día.

Como dice el premio Nobel Wole Soyinka, África sirve sólo como contenedor escondido "de residuos industriales y atómicos de los países ricos"⁵⁶. Las luchas contra el colonialismo, las denuncias de Franz Fanon y el artículo segundo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos parecen haber sido olvidados demasiado rápido. El emigrante, el pobre, el excluido vuelve a ser el enemigo, el peligro público que pone a prueba la seguridad ciudadana⁵⁷, ahora que no sólo se encuentra en el Tercer o Cuarto Mundo sino que también puebla las periferias degradadas de las capitales europeas del Primer Mundo.

Primer y Tercer Mundo parecen hoy mimetizarse más que nunca: mientras Occidente acerca las sucursales de las multinacionales a las zonas empobrecidas, el Tercer mundo parece contestar llenando de guetos y "bidonvilles" el corazón mismo del capitalismo más desarrollado. Estos estratos sociales no parecen interesar a los medios de masas y al sistema de poder político-económico que los controla. Están excluidos y privados de casi todos los derechos sociales reconocidos a la mayoría de los ciudadanos⁵⁸, a pesar de los múltiples convenios internacionales, firmados por la mayoría de Estados democráticos y los adelantos cumplidos gracias al Consejo Europeo de Tampere de 1999. Importantes sí pensamos que en la primera Ley Orgánica española -7/1985- que tuvo que afrontar el nuevo fenómeno no se contemplaba siquiera que un inmi-

grante pudiera ser sujeto activo de derechos sociales. Es más: a los inmigrantes en situación irregular aún hoy se les priva de libertades fundamentales.

La globalización viene acompañada por un renacer de los fundamentalismos, de diferente color y procedencia. El fundamentalismo islámico tiene la oposición, "obtorto collo", del fundamentalismo de la derecha religiosa americana, que eligió a G.W. Bush como el nuevo defensor de sus dogmas antimodernos, algo que, según Derek Lundy ni el ala más conservadora de los republicanos de Ronald Reagan⁵⁹ estuvo dispuesta a hacer.

Cualquier análisis de los acontecimientos que han caracterizado la nueva conformación del mundo y las transformaciones de estos últimos años sería tan radical y profundo que hay quien habla de un auténtico cambio de paradigma, como el ilustre sociólogo francés Alain Touraine, o como Edgard Morin, quien ve nuestro tiempo dominado por el "paradigma de la complejidad" y no puede evitar recordar el ya mencionado 11 de Septiembre de 2001. Un acontecimiento terrible y que a la vez tuvo una fuerte carga simbólica. "El mundo ha cambiado" y "nada será como antes" son las frases que más espacio han ocupado en telediarios y análisis políticos.

Desde entonces, dice Blanca Muñoz, el 11 S (o 9/11 como dicen los americanos) "se ha convertido en el referente oculto y no expreso de la mayoría de los contenidos informativos, y a la vez de los programas de entretenimiento y espectáculo"⁶⁰.

El politólogo italiano Bonanate compara el esqueleto humeante de las Torres Gemelas con las imágenes de la ciudad de Guernica, reducida a escombros el día 26 de abril de 1937, preludio de las futuras guerras con bombardeos ciegos sobre las poblaciones civiles.

Para Jürgen Habermas sería más justo comparar el atentado de Nueva York (definible según él como el primer aconteci-

miento bélico vivido en directo por millones de personas de todo el mundo) con el principio de la Primera Guerra Mundial⁶¹.

Otros, "in finis", comparan el impacto de las escenas de las dos torres con la imagen de Pearl Harbour pero con un enemigo menos evidente y más difícil de castigar. De todas formas una terrible ducha fría despertó a los Estados Unidos aquella mañana y cambió para siempre el destino del mundo. Samuel Huntington habla de una guerra entre religiones y civilizaciones que comenzó en realidad con la guerra entre Iran e Iraq y continuó con el conflicto en Afganistán. Al 11-S siguieron la "Coalition of the Willings", el "balancing" franco alemán, el caos de Iraq, etc.

Para comprender mejor nuestro tiempo la perspectiva sociológica de la comunicación intercultural e internacional creada en los años setenta, constituye una ayuda imprescindible⁶² porque analiza los problemas de comunicación entre personas de culturas y lenguas diferentes, aspectos muchas veces olvidados o relegados a un segundo plano, como sucede con las diferencias a nivel de comunicación no verbal, gestos, tabúes táctiles⁶³, olores, etc. sin contar con los diferentes sistemas axiológicos que constituyen en muchos casos obstáculos incluso más grandes. Como decía Paul Watzlawick, para un extranjero o forastero a veces es más fácil aprender el idioma del país de acogida que sus valores y emociones⁶⁴.

Touraine, por su parte, afirma que el 'antiislamismo' de hoy tiene, sobre todo, orígenes y consecuencias culturales y religiosas⁶⁵. Lo que está bien visto o parece natural en algunas sociedades está mal visto o es del todo artificial en otras.

En la sociedad de la hibridación total, sólo una perspectiva multidisciplinar, una mezcla de identidad y alteridad y una "metacomunicación" abierta y continua⁶⁶ -que en la práctica cotidiana quiere decir ir más allá de uno mismo y de nuestros propios confines- puede llevar a un verdadero y

profundo conocimiento para evitar, así, choques culturales peligrosos y perniciosos.

Se dan casos de acercamientos positivos y exitosos de personas de razas, culturas e idiomas diferentes, como el de "Silicon Valley", donde el encuentro entre cerebros procedentes de todo el mundo y la predisposición a recibir ideas diferentes, sin distinción, han dado vida al caso más exitoso de "Sociedad Red": un ejemplo que está ahí para atestiguar lo que puede producirse cuando se superan las barreras físicas y mentales⁶⁷. En "Silicon Valley" nació en 1984 la primera empresa red, que señaló un camino después retomado por miles de otras organizaciones en todo el mundo: se trata de la famosa Cisco System, líder en la producción de equipos electrónicos para Internet, que debió su inicial éxito a su conformación, abierta a proveedores y clientes que podían interactuar de forma directa e instantánea, con un *feedback* continuo. Existen casos exitosos de empresas red, por ejemplo en Finlandia, que no deben su éxito a esta predisposición hacia trabajadores y cerebros de todo el mundo. El caso finlandés de todas formas no invalida la importancia para una empresa que se debe enfrentar al mundo globalizado de disponer de una estructura y un "modus operandi" abierto hacia la diversidad. Porque la red es un arma de doble filo y sólo quien la sabe utilizar y sabe adaptarse a los múltiples mercados y clientes, diferentes y a la vez cada vez más dependientes en sí, puede alcanzar el éxito deseado. Estamos hablando lógicamente de una inmigración "sui generis", con inmigrantes preparados desde un punto de vista cultural y normalmente de clase media o alta, jóvenes sin familias y más abiertos a los cambios repentinos en sus vidas y en sus formas de trabajar: es indudable que el milagro que se ha producido en estos años en la Bahía de San Francisco no habría podido desarrollarse sin la aportación de los inmigrantes⁶⁸. Algunos gobiernos europeos, cada vez más favorables a una inmigración selectiva, han tomado como ejemplo el éxito del modelo

Silicon Valley. El ministro británico Charles Clarke en 2006 llegó a proponer una inmigración basada en admisión según nota de corte, con el fin de atraer sólo a las mentes más brillantes.

Concluyendo con las palabras del ganador del Premio Príncipe de Asturias, Todorov, sólo a través de los contactos con las otras culturas, una sociedad puede llegar efectivamente a progresar.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (2006): La construcción ideológica de la ciudadanía, Madrid, Editorial Complutense.
- Agosto, P. (2003): Wallerstein y la crisis del Estado-nación, Madrid, Campo de Ideas.
- Alí, Tariq (2002): El choque de los fundamentalismos, Madrid, Alianza Editorial.
- Barceló, P. (2006): "Aníbal", *Historia National-Geographic*, nº 30: 70 – 78.
- Bauman, Z. (2007): Vida de consumo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Borradori, G. (2003): La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida, Madrid, Taurus.
- Castells, M. (ed.) (2006): La Sociedad Red: una visión global, Madrid, Alianza.
- (2003): La Galaxia Internet, Barcelona, Mondadori.
- Curi, U. (2005): "Sul concetto filosofico di straniero" *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, nº3: 42 – 58.
- Curi, U. y Giacomini, B. (ed.) (2002): *Xenos. Filosofia dello straniero*, Padova, Il Poligrafo.
- Dahrendorf, R. (2005): *En busca de un nuevo orden*, Barcelona, Paidós.
- Di Nolfo, E. (2002): *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*, Roma-Bari, Laterza.
- Eco, U. (2004): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Mondadori.
- Geertz, C. (1973): *The interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Hernández de la Fuente, D. (2006): "Heródoto", *Historia-National Geographic*, nº 30: 60 – 69.
- Horrocks, C. (2004): *Marshall McLuhan y la realidad virtual*, Barcelona, Gedisa.
- Huntington, S. (2001): "Lo scontro di civiltà é cominciato con l'Afghanistan", *La Repubblica*, 27 de diciembre.
- Kohan, N. (2002): *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Madrid, Campos de Ideas.
- Lamberti, E. (2000): *Marshall McLuhan*, Milano, Mondadori.
- Lundy, D. (2003): "La religione dell'Impero", *Aspenia*, 20: 81-91.
- Malgesini, G. y Jiménez, C. (2000): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, Catarata.
- Méndez Rubio, A. (2004): *Perspectivas sobre comunicación y sociedad*, Universitat de Valencia.
- Monge Marigorta, J. A. (2006): "Roma conquista Italia", *Historia – Nacional Geographic*, nº 29: 72 – 83.
- Muñoz, B. (2005): *La cultura global*, Madrid, Pearson.
- (2000): *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos.
- Negri, A. (2003): *Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Raffaele Cortina
- (2003b): "Il povero minaccioso, indispensabile nemico", *Global*, nº 2: 48-50.
- Noelle - Neumann, E. (1995): *La espiral del silencio*, Barcelona, Paidós.
- Popper, K.R., Condry, J., Clark, C. Y Wojtyla, K. (2006): *La televisión es mala maestra*, México, Debolsillo.
- Qualter, T.H. (1994): *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, Barcelona, Paidós.
- Revel, J.F. (2003): *La obsesión antiamericana*, Barcelona, Urano-Tendencias.
- Rodrigo Alsina, M. (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- Sempere, P. (2007): *McLuhan en la era de Google*, Madrid, Editorial Popular.
- Sloterdijk, P. (2002): *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-Textos.

- Torres, M., Seuba, X., Aparicio, M. et al. (coords.), (2006): *Sur o no Sur. Los derechos sociales de las personas inmigradas*, Barcelona, Icaria.
- Touraine, A. (2005): *Un nuevo paradigma*, Barcelona, Paidós.
- Uña Juárez, O. (dir.) (2006): *El urbanismo ante el encuentro de las culturas*, Madrid, Dirección General de Urbanismo y Planificación Regional,.
- Uña Juárez, O. y Hernández Sánchez, A. (2003): *Diccionario de sociología*, Madrid, ESIC.
- Uña Juárez, O., Hormigos Ruiz, J. y Martín Cabello, A. (coords.) (2008): *Las dimensiones sociales de la Globalización*, Madrid, Paraninfo.
- Wallerstein, I. (2004): *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal.
- 6 En Qualter, T.H. (1994): *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, Barcelona, Paidós: 68.
- 7 En Bauman, Z. (2007): *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 13.
- 8 Muñoz, B. (2005): *La cultura global*, Madrid, Pearson: 13 y ss.
- 9 A este propósito se pueden encontrar importantes reflexiones en Sempere, P. (2007): *McLuhan en la era de Google*, Madrid, Editorial Popular y en Horrocks, C. (2004): *Marshall McLuhan y la realidad virtual*, Barcelona, Gedisa.
- 10 Lamberti, E. (2000): *Marshall McLuhan*, Milano, Mondadori.
- 11 En Castells, M. (ed.) (2006): *La Sociedad Red: una visión global*, Madrid, Alianza: 30.
- 12 McLuhan, M. (1962): *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*, University of Toronto Press.
- 13 Entre los críticos de los análisis y reflexiones de Toni Negri se encuentran el filósofo francés Daniel Bensard y el sociólogo americano James Petras. Sin embargo Néstor Kohan y Slavoj Žižek han comparado al autor de *Imperio* con el Marx de *El Manifiesto*. Kohan, N. (2002): *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Madrid, Campos de Ideas.
- 14 El ex ministro francés Hubert Vedrine fue el primero en definir a los Estados Unidos como la Hyperpuissance, en lugar del concepto tan usado de "Superpotencia".
- 15 La influencia que ha ejercido en la parábola intelectual del filósofo italiano el pensamiento post-estructuralista francés (corriente que rechazaba la idea de estructuras centralizadas y exaltaba la multiplicidad) como, entre otros, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, está claro y es reconocido por el mismo Negri: "Hemos hibridado el marxismo obrero con las perspectivas del post-estructuralismo francés con Spinoza como óptimo punto de encuentro ontológico" dice en Negri, A. (2003): *Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Raffaele Cortina.

NOTAS

1 Dahrendorf, R. (2005): *En busca de un nuevo orden*, Barcelona, Paidós: 34.

2 Fue el periodista Walter Lippman, en 1947, el pionero en utilizar el concepto de Guerra Fría.

3 Algunos teóricos de las Relaciones Internacionales como Di Nolfo afirman que las mismas bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron utilizadas no sólo para derrotar definitivamente a Japón sino también como advertencia a la Unión Soviética. Si fuera acertada esta tesis, la Guerra Fría no sólo habría sido una guerra más caliente de lo que se pensó sino que habría tenido su mismo "incipit" con el arma más sangrienta y mortífera hasta entonces conocida. Véase a este propósito Di Nolfo, E. (2002): *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*, Roma-Bari, Laterza.

4 Arpanet surgió en 1969 y consiguió conectar diferentes centros de investigación universitarios a una única red de ordenadores. Debe su nombre a la agencia ARPA, creada por el Ministerio de Defensa, que ideó esta red para mejorar la comunicación militar y, por consiguiente, la fuerza del ejército americano en su lucha contra los ejércitos soviéticos.

5 Véase el famoso texto del semiólogo y escritor italiano Eco, U. (2004): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Mondadori.

16 Muñoz, B. (2005): o.c.: 38-40.

17 Una teoría que, como bien es sabido, se derribó junto con las dos torres.

18 Revel, J. (2003): *La obsesión antiamericana*, Barcelona, Urano-Tendencias.

19 Wallerstein, I. (2003): *Wallerstein y la crisis del Estado-nación*, Madrid, Campo de Ideas; (2004): *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal.

20 En Muñoz, B. (2005): o.c.: 44. Véase también Muñoz, B. (2000): *Theodor W. Adorno:*

teoría crítica y cultura de masas, Madrid, Fundamentos.

21 Véase a este propósito lo que se dice en Malgesini, G. y Jiménez, C., (2000): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, Catarata: 188.

22 Según el filósofo italiano Umberto Curi en Curi, U., (2005): "Sul concetto filosofico di straniero", *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, nº3: 42 – 58, la ambivalencia entre el "xenos" huésped y el "xenos" enemigo se parece a la dualidad del concepto de "pharmakon", a la vez remedio y veneno, y de "doron", don y engaño (véase por ejemplo el famoso caballo de Troya o el vaso de Pandora).

23 En Monge Marigorta, J. A. (2006): "Roma conquista Italia", *Historia – National Geographic*, nº 29: 72 – 83.

24 Según la interesante interpretación de Rosa Calzecchi Onesti, en Omero, *Odissea*, (traducción al italiano de Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1982, pág. 235,)), la tierra de los Cíclopes no es una invención puramente fantástica sino que representa fidedignamente a cualquier población primitiva desprovista de las más elementales reglas de convivencia humana. Es decir: una especie de "homo homini lupus" ante litteram.

25 Sin embargo, hay que recordar que mientras en la antigua Grecia la hospitalidad era por definición recíproca, esto no siempre ocurre en nuestros días: ¿qué puede ocurrirle a un cristiano que quiere profesar su religiosidad en un país islámico no moderado?

26 Así, Virgilio, que acompaña a Dante en su viaje infernal, se refiere a Homero en el canto cuarto de la *Divina Comedia*: "Aquel es Homero poeta soberano".

27 Véase el libro VIII de la Odisea.

28 Véase los versos 125-130 del libro XIV de la Odisea.

29 Véanse los versos 208 del libro VIII de la Odisea.

30 Véase el canto quinto del Infierno de Dante en la versión comentada por V. Sermoni en Sermoni, V. (edición de) (2001): *L'inferno di Dante*, Milano, Rizzoli: 93 – 113.

31 Así, Dante se define a sí mismo, a pesar de su pertenencia al partido de los guelfos.

32 Citando el episodio de Glauco y Diomede, María Yolanda Montes Miralles, en Montes Miralles, M. Y., "Mecanismos de definición ideológica de la sociedad homérica", en AA. VV. (2006): *La construcción ideológica de la ciudadanía*, Madrid, Editorial Complutense: 37-38,

nos habla del "philos – xenos": la xenia crea la "philotes" entre individuos que antes no tenían ninguna relación. "Philos", dice Montes Miralles, es alguien con el que no tengo una relación hostil, más que amigo verdadero...es en la sociedad homérica uno de mi grupo o uno con el que no estoy enfrentado.

33 Véase a Marcel Mauss.

34 La evaluación negativa no se limita a la incomprendibilidad del lenguaje: como nos recuerda Clifford Geertz, citando a Wittgenstein, en su Geertz, C. (1973): *The interpretation of Cultures*, New Cork, Basic Books (tr. castellana de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa: 27) deriva también de las costumbres y de la misma gente extranjera por cómo es. Emblemática la frase de Geertz a este propósito: "Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más singulares me parecen".

35 Como recuerda a este propósito Hernández de la Fuente en Hernández de la Fuente, D. (2006): "Herodoto", *Historia- National Geographic*, nº 30: 60 – 69.

36 Se trata de la famosa teoría según la cual al fin y al cabo todos, bárbaros e inhumanos incluidos, estamos destinados a la salvación.

37 El episodio, contado por Tito Livio, ha sido recogido por Barceló, P. (2006): "Aníbal", *Historia National-Geographic*, nº 30: 70 – 78.

38 En Geertz, C. : *ob.cit.*: 363 nota 27.

39 E. Lévinas (1905-1995) es un filósofo francés de origen lituano. Describir su filosofía del "autrui" necesitaría mucho más espacio. Por consiguiente en este pequeño ensayo podemos sólo presentarla de forma muy rápida.

40 El diálogo infinito es la esencia misma de la filosofía de Lévinas, como se dice en Cautucci, S. "Lévinas. Voci incrociate nel dialogo infinito della filosofia", www.swif.it.

41 Véase el ensayo de Vergani, M., "Dire l'altro. L'opera di Lévinas", en Curi, U. y Giacomini, B. (edición de) (2002): *Xenos. Filosofia dello straniero*, Padova, il Poligrafo: 121.

42 Para explicar más concreta y sencillamente su filosofía del rostro, Lévinas cita un caso concreto: las páginas del texto de Grossman *Vida y destino* en las que el autor nos habla de los parientes de los presos políticos en la URSS comunista que formaban colas para dejar mensajes a sus seres queridos: cada uno leía en el rostro del otro los sentimientos y las esperanzas de su propia miseria.

43 Se trata de otro gran filósofo francés del siglo XX.

44 Véase Schopflin, M. "L'Amore ama il bene. Parola di Lévinas", www.swif.it.

45 Y el otro es por Lévinas el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero.

46 Dalla Chiara, M. "Intersoggettività e intercorporeità", en Curi, U. y Giacomini, B. (2002): *Xenos. Filosofia dello straniero*, Padova, Paradosso: 121.

47 Dalla Chiara, M. "Intersoggettività e intercorporeità", en o.c.: 104.

48 A este propósito Imanol Zubero en Zubero, I. (2005): "Especie humana y ciudadanía común: del sueño de la razón ilustrada al proyecto de la filantropía cosmopolita", *Documentación Social*, 139: 35 – 51 habla de "solidaridad finsemanista". Y añade a este propósito en la pág. 49 del mismo artículo: "Si una sociedad bárbara es aquella en la que algunos de sus miembros sobran, vivimos los más bárbaros de todos los tiempos".

49 En el imaginario colectivo occidental, dejando de un lado los lógicos comentarios de carácter moral sobre estas terribles y cada vez más utilizadas prácticas, también esta forma de suicidarse atestiguaría la diversidad, el ser extraño de los extranjeros de religión islámica. Porque se trata de unas prácticas que rompen con el tabú del instinto de supervivencia, del apego a la vida que caracterizaría a todos los hombres... los fanáticos musulmanes que se inmolan, de hecho, van a encontrarse con la muerte sonriendo y agradeciendo a su Dios. Mientras que para nosotros, los autodenominados "normales", un hombre para poder ser humano tiene que tener el instinto de autoconservación, como se puede leer en Geertz, C., *ob.cit.*: 112.

50 Con estas palabras Ortega y Gasset describió a Ibn Jaldún: "Africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego".

51 Sobre este célebre pensador árabe (1332-1406), para algunos el precursor de la moderna sociología, María Jesús Viguera Molins ha escrito en Viguera Molins, M.J., (2006): "Ibn Jaldún", *La Aventura de la Historia*, nº 91: 104 – 111, "ahora más que nunca su legado intelectual [véanse sus famosos *Prolegómenos*] puede ayudarnos a comprender mejor la actual complejidad cultural".

52 En Alí, T., *The Clash of Fundamentalisms Crusades, Jihads and Modernity* (tr. española de María Corniero Fernández, 2002, *El choque de los fundamentalismos*, Madrid, Alianza Edito-

rial: 105-112) se puede encontrar una interesante y detallada descripción de los orígenes del wahhabismo. El predicador Ibn Abdul Wahhab (1703-1792) con su radical predicación a favor de una vuelta al Islam primitivo y en contra del llamado "relajamiento de las costumbres", recibió el apoyo político que necesitaba por parte del emir Ibn Saud. El wahhabismo se convertirá así en el principal credo político religioso de Arabia Saudí.

53 Ambos ejemplos se refieren a dos rituales típicos de la isla de Bali y que han sido descritos por Clifford Geertz. Sólo los habitantes pueden de verdad entender el significado de estos ritos. Para los occidentales que asisten desprevénidamente son sólo demostraciones de extravagancia.

54 Noelle - Neumann, E. (1995): *La espiral del silencio*, Barcelona, Paidós.

55 Este dato se puede encontrar en el Informe del año 2005 del PNUD, Programa Naciones Unidas sobre el Desarrollo.

56 En Muñoz, B. (2005): o.c.: 235.

57 Interesantes análisis a este propósito se pueden encontrar en Negri, T. (2003): "Il povero minaccioso, indispensabile nemico", *Global*, nº 2: 48-50.

58 Torres, M., Seuba, X., Aparicio, M. et al. (coords.) (2006): *Sur o no Sur. Los derechos sociales de las personas inmigradas*, Barcelona, Icaria.

59 En Lundy, D. (2003): "La religione dell'Impero", *Aspenia*, nº 20: 81-91.

60 Muñoz, B. (2005): o.c.: 113 y ss.

61 En Borradori, G. (2003): *La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus.

62 En Rodrigo Alsina, M. (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.

63 En Rodrigo Alsina, M.: o.c., p. 147. Entre los tabúes táctiles más conocidos hay que recordar que en los países árabes es una obscenidad tocar a un hombre con la mano izquierda, considerada sucia, o la traición cristiana que considera la derecha superior a la izquierda.

64 En Rodrigo Alsina, M.: o.c., 196-197.

65 En Touraine, A. (2005): *Un nuevo paradigma*, Barcelona, Paidós: 45.

66 En Rodrigo Alsina, M.: o.c.: 79.

67 En Castells, M.: o.c.: p. 88.

68 La mayoría de migrantes llegados a Silicon Valley proceden de China e India.