

La cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología.

Gerhard Steingress

1. EL FIN DE LA CULTURA NACIONAL

Tras ser considerada como un mero efecto de la modernización técnica y administrativa o como elemento funcional del sistema social, la dinámica cultural se ha convertido en un tema central de la sociología¹ y la investigación social, como demuestra toda una serie de estudios empíricos, encabezados por la *Encuesta Europea de Valores* (1982) y el *Estudio Mundial de Valores* (1990-91) (Inglehart, 1998). Bajo el ambiguo y opaco término de «postmodernidad», influenciado por una amplia gama conceptual pluridisciplinaria que incluye hasta el llamado «pensamiento débil», se discute el vago perfil de una emergente civilización globalizada. A pesar del escepticismo reinante, Anthony Giddens la interpreta como base de una deseada tolerancia cosmopolita (Giddens, 2000). Otros, como Jürgen Habermas, ven en ella la «constelación posnacional» y el fundamento de una nueva democracia anclada en la razón comunicativa (Habermas, 2000) y Ulrich Beck la considera como «segunda» o «nueva modernidad» que, una vez liberada de la carga de una cultura tipo nacional, étnica o clasista, desarrolla su dinámica en el marco de la «sociedad del riesgo» (Beck, 2000). No sorprende, pues, que como consecuencia de ello se reabriese el debate sobre la relación del individuo con un nuevo entorno social especialmente determinado por una tecnología avanzada y compleja, sobre el sentido de su ser social y, en definitiva, de su identidad. Todos estos cambios influyen en la construcción simbólica o cultural del mundo humano y requieren una profunda revisión de su conceptualización sociológica en el marco de lo que José Félix Tezanos comprende como necesidad de una «actualización del paradigma de explicación sociológica» desde la perspectiva de la realidad del siglo XXI (Tezanos, 2001: 33). A este respecto quisiera partir de la siguiente hipótesis para perfilar la relación entre cultura, identidad y reflexión sociológica: *las nuevas identidades ya no se construyen mediante la delimitación nacional-cultural, sino más bien a través de una transgresión sistemática de las tradiciones, estructuras y fronteras, como efecto de la imposición de nuevas realidades sociales en el marco de la globalización: la cultura se ha convertido en un reto, también para la sociología.*

¹ La gama teórica y metodológica con la que se envoca es muy amplia. Sólo quisiera recordar a título de ejemplo las aportaciones de Jeffrey C. Alexander (2000), M. Ferguson/P. Golding (eds., 1998), Philip Smith (ed., 1998), F. Jameson/S. Zvizek (1998), Blanca Muñoz (1995) así como el exhaustivo replantamiento que hizo Andreas Reckwitz al respecto (Reckwitz 2000).

A continuación señalaremos la necesidad de revisar algunas de las categorías sociológicas de la cultura en vista de la actual transformación de los espacios socioculturales procedentes de la era del Estado nacional. Se discutirán los términos «aculturación», «interculturalidad», «multiculturalidad»/«multiculturalismo» y «transculturalidad», con el fin de proponer el concepto de «hibridación transcultural», ya que consideramos a éste como el más adecuado para atender a los cambios y actuales tendencias de los espacios socioculturales en los que se genera el nuevo modelo de cultura y socialización en el marco de la globalización.

El uso polifacético de este término nos obliga a cierta cautela en su aplicación teórica y metodológica, y exige una precisión previa de nuestro enfoque, centrado en los procesos artísticos como generadores de actitudes y elementos simbólicos *transgresivos*, es decir, dirigidos contra la «cultura nacional» como concepción histórico-normativa de la sociedad. Es oportuno recordar el artículo de Arturo Rodríguez Morató sobre los efectos de la globalización en el actual mundo artístico, en el que circunscribe a la globalización como aquel conjunto de procesos sociales y culturales basados o relacionados con el avance revolucionario de la informática y las telecomunicaciones, cuyas consecuencias han creado una situación, donde «la definición territorial de las sociedades se ha convertido en problemática» (Rodríguez, 1999: 54). Es decir, si los conceptos de «aculturación », «interculturalidad» y «multiculturalidad»/«multiculturalismo» fueron definiéndose para atender a determinados fenómenos socio-culturales desde los presupuestos teóricos y metodológicos de una sociología basada en la idea de las sociedades como entidades organizadas en el marco de la nación², los de «transculturalidad» e «hibridación transcultural» responden a dinámicas que han surgido a consecuencia del debilitamiento del Estado nacional y de las llamadas culturas nacionales, en vista del resurgimiento de nuevos espacios y procesos sociales a nivel global. Partiendo de las reflexiones hechas recientemente por Néstor García Canclini en su ensayo sobre la «globalización imaginada», podríamos precisar: se trata de identificar el objeto cultural de la globalización desde los presupuestos sociológicos y de inspirar una teoría cultural correspondiente. Esta propuesta no surge del simple perfeccionismo académico, sino de la necesidad de adaptar el nivel explicativo de la teoría sociológica a los hechos sociales relacionados con la globalización.

En su respuesta a la pregunta «¿qué es la globalización?», Ulrich Beck la definió como «proceso (...) que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas» (Beck, 1998: 30). El carácter novedoso de esta dinámica no consiste sólo en una compleja transgresión de lo político, económico y cultural del marco categorial del Estado nacional hacia las nuevas fronteras de una todavía difusa «sociedad mundial», o en la acelerada circulación de las «industrias culturales globales»: la globalización se refleja también y sobre todo en «la incoercible percepción de los otros transculturales en la propia vida, con todas sus contradictorias certezas» (ibíd.). De este modo, la transcultura-

² Recordemos la «Grand Theory» de los tiempos de Parsons. Beck, para justificar la necesidad de formular una sociología de la globalización, habla de la anterior sociología como «potencia de orden intelectual» que ha dado lugar a una «teoría del contenedor de la sociedad» (Beck 1998: 46).

-ción se nos revela como uno de los efectos de la dinámica socio-económica, tecnológica y política a la que están sometidos todos los componentes de las sociedades actuales, tanto las avanzadas como las demás. A diferencia de los procesos globalizadores anteriores a la segunda mitad del siglo XX, la actual globalización desarrolla un carácter totalizador al convertirse en «un nuevo régimen de producción del espacio y del tiempo» (Canelini, 2000: 47). Con ayuda del desarrollo tecnológico y la aparición de la «sociedad informacional» (M. Castells), la economía del mercado no sólo convierte en mercancías a las culturas, sino que acelera el acercamiento de las culturas y crea contactos transculturales con sus correspondientes efectos, incluyendo la xenofobia.

De acuerdo con la teoría sistémica de Niklas Luhmann (Luhmann, 1975 y 1980) podríamos entender la transculturación como la consecuencia de una profunda transformación de la relación entre lo social y lo cultural a partir de la diferenciación social-estructural en función de la adaptación del sistema societario a un entorno cambiante, que es la globalización. La sociedad responde a las fases de aumento de complejidad de sus estructuras con una correspondiente transformación de la semántica, es decir, del conjunto de significaciones, símbolos y sentidos, resumidos bajo el concepto de «cultura».

No cabe duda, estamos ante un fenómeno empírico muy complejo, al menos en dos sentidos:

- En primer lugar, ante el atractivo de la fusión y colisión productiva de distintas culturas en un espacio o en situaciones de contacto libres de la tradicional sumisión al Estado nacional, se derrumba el mito de la cultura nacional.
- En segundo lugar, el creciente contraste entre las culturas autóctonas establecidas y la experiencia multicultural hace disminuir la relación entre cultura e identidad, propia del modelo moderno, y replantea el tema central del sujeto y del poder (Moreno, 2002).

A pesar de todo, los Estados nacionales siguen ejerciendo un papel central en las relaciones globales, pero, como destaca Samuel Huntington en su conocido trabajo sobre el choque de las civilizaciones, «sus intereses, asociaciones y conflictos están cada vez más caracterizados por factores culturales y civilizacionales.» (Huntington, 1997: 36) Podemos concluir que la cultura se asemeja cada vez más al poder como fenómeno central de las sociedades de clases para convertirse en determinante de los emergentes «espacios sociales transnacionales», como escribe Beck (Beck, 1998: 48 ss.). Según el sociólogo alemán, esta nueva relación funciona a varios niveles, tal como refleja la discusión internacional sobre el tema: a un nivel crea relaciones sociales transnacionales, a otro permite la revalorización de las culturas locales, «débiles», y en un tercer nivel genera «terceras culturas», culturas híbridas. De manera semejante, Rodríguez Morató subraya que tanto la hibridación como la yuxtaposición se han convertido en características de lo que denomina «líneas discursivas independientes (...) en el marco de un flujo cultural global de carácter fragmentario» (Rodríguez, 1999: 62). Es decir, *las relaciones entre las distintas culturas, establecidas en los nuevos espacios sociales transculturales y apoyadas por las nuevas tecnologías y el mercado, representan el núcleo de una nueva dimensión social fundamental en la determinación de las culturas: la relación «abierta» con «los otros» ha sustituido al modelo nacionalista, etnocentrista e incluso relativizado el occidentalista, y*

es, cada vez más, el modelo de la futura «cultura mundial». La dialéctica «inclusión-exclusión», en la que se basaba el anterior modelo de la cultura nacional, deja de ser la principal fuerza constructiva de las identidades colectivas. Ahora bien, sin dejarnos arrastrar por la hegeliana idea de la aparición de una «cultura global» y teniendo en cuenta el peso de las culturas nacionales establecidas, hay que admitir que estamos inmersos en una serie de procesos que demuestran que la territorialidad de las culturas se restablece en forma de redes transculturales (p.e. los «poblados» de la Web). Se trata, pues, de una evasión («transgresión») de lo cultural del marco del Estado nacional, de una profunda perturbación de la relación entre cultura y sociedad definida en la idea de la nación, tanto la étnica como la política. Estos procesos son, pues, la *conditio sine qua non* de la creación de los rasgos de un nuevo tipo de culturas de masas basadas en la hibridación.

2. LA AMBIGÜEDAD DE LA NUEVA DINÁMICA CULTURAL

2.1 La cultura como reto

La nueva y polifacética dinámica cultural ha despertado el interés de los científicos sociales y provocado una amplia discusión a nivel internacional, caracterizada por su discrepancia y ambigüedad que nutren una polémica que se extiende desde la visión de un republicanismo mundial (Beck, Habermas) hasta el eufórico globalismo neoliberalista. La crítica se centra en revelar las consecuencias de la galopante liquidación de la diferencia entre las esferas políticas (el Estado) y económicas (el mercado), la creciente sumisión de lo público bajo el mandato de los intereses económicos, la homogeneización y uniformación social y cultural, así como la «americanización» de la «civilización occidental», basada en la expansión del capitalismo como modelo social dominante. No obstante, el carácter polifacético de este proceso llamó la atención, como es poco conocido, de Marx y Engels³. A pesar de que la actual globalización se caracteriza en muchos aspectos como la verdadera «etapa superior del imperialismo» (Lenin), es decir, del capitalismo monopolístico en expansión global, esta expansión, basada en los últimos logros de la revolución científico-técnica, pone de relieve, curiosamente y confirmando la mencionada tesis de Marx y Engels, tanto los límites del propio modelo capitalista hegemónico, como las nuevas posibilidades que genera la intensificación de las comunicaciones para la creación de nuevas pautas y símbolos culturales contrarios a las tendencias hegemónicas. Como subraya García Canclini, «junto a la homogeneidad generada por la circulación de capitales y bienes, emergen las diferencias culturales. No como simples resistencias a lo global.» (García, 1999: contraportada).

Para analizar la emergente «cultura mundial», Emilio Lamo de Espinosa propone comprenderla a

³ Ambos vieron en la explotación del mercado mundial la base económica para el cosmopolitismo de la burguesía, la superación de las limitaciones nacionales mediante la creación de unas estructuras universales de comunicación e intercambio, y la imposición de la civilización (occidental). Es importante subrayar que incluyó en esta dinámica no sólo la producción material sino también y expresamente la simbólica: «Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.» Esto fue formulado, sorprendentemente, en el *Manifiesto Comunista* de 1848, es decir en la fase inicial del capitalismo expansionista (Marx/Engels, 1974: 466). Teniendo en cuenta que la mencionada «literatura universal» («mundial») se crea a partir de experiencias concretas y visiones compartidas, estamos ante una observación que recuerda el actual concepto de «glocalización».

partir de «una triple y contradictoria dinámica» (Lamo de Espinosa, 1995: 72): la primera se refiere a la homogeneización como consecuencia de la modernización de tipo occidental (la llamada «MacDonaldización», como anotó Ritzer); las dos tendencias restantes son opuestas: por un lado, la revitalización política y económica de las grandes culturas históricas, y por otro, la fragmentación interna de la cultura occidental (ibíd.: 73). Concluyendo, podríamos decir que el modelo occidental, alienado ya de sus bases nacionales, se ha convertido en pauta cultural universal, aunque su alcance esté muy limitado geográficamente— y socialmente. Debido a la reaparición de otros modelos culturales y como efecto de su creciente difusión internacional, la cultura o «civilización» occidental debe ser apreciada sólo como un elemento entre otros que intervienen como variables en los procesos culturales contemporáneos. Lamo de Espinosa culmina destacando que esta reagrupación histórico-cultural trae como consecuencia la aparición de una macro-cultura de la globalización que se ve acentuada y contrastada por «un regreso a lo micro» y a la «reafirmación de identidades particulares» (ibíd.). No cabe duda que se refiere a lo que Robertson, Appadurai, Featherstone y otros afiliados a los Estudios Culturales tildan con el neologismo de «glocalización», para evitar la identificación precipitada de «globalización» con «occidentalización». Pero, como añade, dichas «identidades particulares» «distan de estar claras» y dejan a su paso «un gran vacío entre medias» (ibíd.) que exige respuestas concluyentes.

Con esto hemos llegado a un punto clave de nuestra reflexión. En un primer intento por analizar dicho «vacío», podríamos recordar con Jan Nederveen-Pieterse se trata precisamente de aquel espacio sociocultural donde se establece el difuso y opaco cruce de culturas, el llamado «efecto *melange*» o «mestizaje». *La cultura, una vez «desterritorializada», ha dejado de ser un epifenómeno de lo étnico, se ha librado de su peso nacional, para convertirse en una manifestación de los estilos de vida anclados en los nuevos espacios multiculturales, generados por la dinámica de los procesos socio económicos, tecnológicos y políticos.*⁴ Los nuevos perfiles culturales son, por lo tanto, la consecuencia de una semántica reestructurada a partir de los anteriores elementos étnicos.

2.2 La dimensión cultural de la globalización

Hay quienes, como Wolfgang Welsch, aun reconociendo la tenacidad de los particularismos, consideran la globalización con optimismo. Ven en ella (a) un acontecimiento en pro del intercambio y la interacción que capacita para la superación de la era de los nacionalismos y de las perspectivas regionalistas, (b) el inicio de una fase de expansión de una cultura universal a través de la transculturalidad y (c) la aparición de un tipo de personalidad cosmopolita, propia de la «sociedad mundial» (Welsch, 1999: 204). Otros traducen la globalización cultural como una opción de la política global para reestructurar el orden mundial, como demuestra el ya mencionado estudio de Huntington, o guardan cierta distancia al destacar la polisemia del concepto como consecuencia del fuerte impacto político-estratégico y económico de la globalización. Por otro

⁴ Este fenómeno fue analizado, por ejemplo, por parte de la (etno)musicología (Pelinski, 2000, Martí, 2000) y la sociología de la música y la cultura (Steingress, 1998 y 2002). Sobre todo hay que recordar las importantes aportaciones al tema de Arnold Hauser, Howard Becker, Pierre Bourdieu y otros.

lado, los los decisivamente escépticos, como Lyotard o Gianni Vattimo, interpretan la globalización desde su proyecto de postmodernidad y en analogía a los «juegos del lenguaje» como la base de una pluralidad de formas racionales. Más cercana a la sociología sea quizás la concepción de Jean Baudrillard, quien pone de relieve el agotamiento de un tipo de cultura que era la manifestación de la voluntad del sujeto y que se ha convertido en simulacro, en repetición de lo dado en una cada vez más sofisticada espiral tecnológica (Baudrillard, 1994). Frente al sujeto que desea se sitúa el objeto que seduce. La cultura no es el lugar de la realización del sujeto, sino el mecanismo de su disolución mediante el juego de la reificación. La cultura del simulacro es la consecuencia de la saturación de lo social en la producción y reproducción de una peculiar lógica totalizadora y entrópica, donde «lo real se borra en favor de lo más real que lo real: lo hiperreal» (ibíd: 9). Dicho de otra manera: la reificación tecnológica de lo dado sustituye al sujeto por el juego. Consecuentemente, este tipo de cultura ha perdido su capacidad crítica inherente: ya no hay alienación, porque no hay conciencia sino simplemente reificación. De este modo, los efectos de la nueva orientación cultural sólo camuflan los hechos socio-económicos y políticos, es decir, la dominación y la represión, convirtiendo a la cultura en un importante referente ideológico de la era postmoderna. La ética de la cultura del simulacro, «liberada» de cualquier sujeto histórico, se vende bien y, lo que es más, permite camuflar los intereses.

Habría que completar las conclusiones críticas del pensamiento postmoderno con observaciones más «realistas», como, por ejemplo, las de Jeremy Rifkin (Rifkin, 2000): La globalización de la cultura es un fenómeno vinculado a la nueva economía y por esta razón es una realidad determinada por el mercado y la tecnología. Así como las empresas se benefician de la reproducción de la cultura como mercancía, pero al convertirse en productores de una «cultura de la empresa» en función de los valores instrumentalistas del mercado, ellas mismas se convierten en pseudosujetos culturales motivados por la misma racionalidad económica. De este modo, bajo las condiciones del nuevo ciberespacio y convertida en objeto del marketing, la «producción cultural se convierte en el fin último de la cadena del valor económico» (ibíd.: 228) o, lo que es lo mismo, la cultura pasa a ser la reificación del valor económico convertido en imagen o apariencias. Este aspecto ya fue comentado en su época por Marx y profundizado más tarde por la Escuela de Francfort y reaparece también en la concepción de la «hiperrealidad» de Baudrillard: la cultura, además de ser un reflejo ideológico de la sociedad, es una técnica social en manos del poder. Desde nuestra actual perspectiva podríamos añadir: *la cultura ya no es el lugar donde habita la ideología, sino que, una vez sometida a la lógica económica del mercado, tiende a convertirse en su ideología por excelencia que a través de su «naturalidad» aparente sirve como superestructura «hiperreal» de la expansión del capital a nivel global.*

Nos enfrentamos, pues, ante una nueva encrucijada de la sociología. Ya no se trata de comprender la cultura como «segunda naturaleza»: nos situamos ante una construcción simbólica que intenta sustituir la realidad social por el simulacro (la imagen, el símbolo). El cinismo de Baudrillard puede interpretarse como

⁵ Como es sabido, Max Weber atribuyó el funcionamiento de la racionalidad económica a la creencia masiva en su funcionamiento, hecho que, por ejemplo, se considera imprescindible para hacer funcionar el sistema bursátil.

un síntoma del fracaso del proyecto ilustrado de cultura, entendida como realización universal de los sujetos, proyecto aun reafirmado de un modo inconfundiblemente pragmático y positivo por Daniel Bell en su estudio sobre las contradicciones culturales del capitalismo de 1976. Allí, el sociólogo americano adscribió a la cultura occidental la cualidad de ser «el componente más dinámico de nuestra civilización, superando hasta al dinamismo de la tecnología» y le otorgó la misión de «una búsqueda oficial e incesante de una nueva sensibilidad» (Bell 1992: 45). Hoy, el optimismo de Bell genera extrañeza, al mismo tiempo que ha potenciado una profunda revisión del papel de la cultura en el mundo actual.

2.3 El «giro cultural» en la sociología

Una primera reacción a la nueva dinámica de la relación entre lo social y lo cultural por parte de la sociología se produjo justo en el momento en que los conceptos de postmodernidad y de globalización comenzaron a tomar cuerpo como instrumentos analíticos de los actuales cambios socio-culturales en las sociedades interrelacionadas, cuando dichos cambios comenzaron a analizarse como fenómenos globales fuera del contexto hegemónico de la civilización occidental. Estamos ante un fenómeno que da cabida tanto a tendencias totalizadoras como a acentuados procesos de individualización, a una indudable desintegración social y cultural, a la par que a la formación de nuevas esferas, en las que se establecen las futuras relaciones sociales basadas en la semántica de las nuevas estructuras de comunicación electrónica. Asistimos a la desaparición del tipo de cultura territorializada como modelo hegemónico de la dinámica cultural y a la aparición de espacios sociales multiculturales. Por lo tanto, hay que buscar las bases de esta nueva fase de diversificación cultural en los actuales procesos socio-económicos, tecnológicos y políticos, para no caer, de nuevo, en la trampa de un culturalismo idealista.

Los nuevos procesos han puesto de relieve no solamente la creciente incongruencia entre lo étnico y lo cultural, sino también entre las realidades culturales y los conceptos sociológicos con los que las abordamos. La cultura ha dejado de ser lo que el siglo XIX y buena parte del XX hicieron de ella bajo los auspicios proteccionistas del Estado nacional preocupado por reforzar la identidad nacional mediante construcciones culturales. De este modo, y recordando a Pierre Bourdieu, estamos ante una nueva situación donde la creciente desigualdad social se refleja en sus dimensiones culturales tanto en el ámbito de las nuevas sociedades multiculturales como entre las principales culturas o civilizaciones que caracterizan la vida en nuestro planeta. Como afirma Huntington, estas desigualdades deben considerarse como elementos constitutivos de posibles conflictos violentos a escala global (Huntington, 1997). Otros comparten esta opinión y consideran la globalización como un importante campo de conflictividad en la era postindustrial, cuyos antagonismos socioeconómicos quedan ahora perfilados en la dimensión cultural de las sociedades como campos de futuras confrontaciones (Giddens 2000: 16).

En este contexto resulta legítimo preguntarse por las consecuencias de estos procesos en la conceptualización sociológica. ¿Podemos explicarlos aún con el polifacético y ambiguo concepto de «aculturación»? ¿Basta con introducir los términos técnicos de «multiculturalidad» e «interculturalidad»? ¿Es correcto identificar el neologismo «transculturación» con el antiguo concepto de «aculturación»? ¿En qué

sentido habría que ajustarlos a los actuales procesos de globalización desde la perspectiva de una imprescindible reformulación de la cultura como objeto central de la sociología contemporánea?

2. LOS CONCEPTOS TRADICIONALES Y SUS DEFECTOS

Como ya es sabido, la construcción histórica y la legitimación del Estado nacional moderno se basa, en general, en dos principios tradicionales: el político de la Constitución y el étnico de la vinculación a una determinada cultura como marco de inclusión. El principio de la Constitución es subjetivo al ser la expresión de la voluntad de la ciudadanía en cuanto conjunto de individuos que, independientemente de su origen étnico, de su raza, religión o su perfil cultural, se unen como sujetos políticos por su propia voluntad. El principio de la vinculación cultural recurre a determinantes supuestamente objetivos cuya función normativa otorga el carácter nacional a todos aquellos individuos que compartan algunas de las características consideradas como esenciales. No obstante, deducir de aquí que las naciones culturales serían más homogéneas culturalmente que las constitucionales y que el esencialismo o fundamentalismo cultural serían características de las primeras mientras que el multiculturalismo podría atribuirse sobre todo a las segundas, sería no sólo precipitado sino impreciso. Cualquier mirada a la realidad mundial nos demuestra que la dinámica de las relaciones culturales se desarrolla en un alto grado independientemente del tipo de sociedad nacional, sea de tipo constitucional, o sea de tipo étnico, es decir, se entrecruzan en distintos niveles. Hoy se impone como condición general la tendencia hacia la composición multiétnica y multicultural de muchos Estados nacionales. Los exclusivamente basados en una cultura homogénea son más bien excepciones. De este modo, en las sociedades avanzadas aparecen cada vez más focos de conflictos sociales camuflados de rasgos culturales y étnicos, especialmente en una situación de crecientes inmigraciones y del aumento del grado de movilidad geográfica. El actualmente tan citado «choque de civilizaciones» no parece ser una simple ficción, siempre que se tienen en cuenta las subyacentes y cada vez más preocupantes desigualdades socio-económicas del sistema mundo actual. Por tanto, entre las consecuencias culturales de la globalización reaparecen también tendencias opuestas, basadas en el esencialismo cultural o en el fundamentalismo, con connotaciones político-ideológicas. Por todas estas razones resulta imprescindible un análisis más detenido de las actuales tendencias culturales y de su significado para el conjunto de sociedades en la era de la globalización. Parece que se están reforzando políticas cuyo origen se remonta al principio de la «pureza cultural» como base de la organización social, es decir, a la distorsionada aplicación de la fórmula herderiana de la cultura como instrumento político de homogeneización social, consolidación étnica y delimitación de los pueblos como sujetos de la historia.

La cultura une y separa al mismo tiempo, se construye en torno a la idea de una identidad colectiva mediante un sistema simbólico que debe justificar los procesos de inclusión y exclusión (Eisenstadt & Giesen, 1995). La consiguiente «territorialización de las culturas» en el ámbito del proyecto político del emergente estado nacional pronto daría lugar al concepto de hegemonía, basado en la supuesta superioridad de la «civilización» occidental frente a las culturas tradicionales descubiertas en el curso de la expansión colonialista. La debilidad de esta concepción etnocentrista de la cultura es evidente, pues casi nunca llegó a

crear entidades político-étnicas correspondientes. Por el contrario: las sociedades nacionales modernas, tanto los Estados-nación como las naciones-Estados y Estados multinacionales, demuestran que la dispersión étnica es muy grande y el multiculturalismo es una norma independiente de la acentuación étnica interna.

Tal como afirma Lamo de Espinosa, basándose en un estudio empírico que G. P. Nielsson presentó en el II Congreso Mundial Vasco en 1987, la correspondencia entre nación y estado ha sido más bien un «ideal romántico» (Lamo de Espinosa, 1995: 24), pues de las 575 étnias analizadas sólo 28 lograron organizarse como nación-estado, mientras que el resto vive en varios estados (ibíd.). El hecho social de la multiculturalidad básica de prácticamente todas las sociedades, especialmente las complejas, genera una amplia gama de procesos interactivos, incluso conflictivos, en el establecimiento de marcadores de identidad en vista de las diferencias culturales. La definición del «yo» colectivo es la consecuencia de una identificación *contra* alguien, efectuada mediante un «juego de espejos»(ibíd.: 30) y esta interacción/identificación transcurre en una situación concreta y ante la influencia de los marcadores de identidad. Haciendo hincapié en el conocido teorema de Thomas, y como demuestran los conflictos interétnicos, hay que recordar que cualquier definición de una situación como real puede implicar consecuencias reales. En este sentido, el protonacionalismo de tipo herderiano, sigue aun en pie debido a la potencial funcionalidad ideológica que permite convertir a la etnicidad en un instrumento de confrontación social ajustable a diversos fines políticos. Como demostró el caso de la desmembración de Yugoslavia, paradójicamente es la insistencia en el valor de la diversidad cultural que puede convertir la «otra cultura» en una amenaza para la propia para justificar los verdaderos conflictos sociales subyacentes. Y el multiculturalismo político puede llevar a la segregación interna de la sociedad, es decir, reproducir fronteras étnicas con su consiguiente conflictividad, como demuestra el caso de Estados Unidos. Como destaca Johan Lemman en consonancia con la tesis de Huntington, en la era de las crecientes migraciones transnacionales de las periferias a los centros nos vemos confrontados de nuevo con una serie de problemas y conflictos entre las etnicidades indígenas altamente secularizadas y las de los inmigrantes ancladas en la religión como principal marcador de identidad (Lemman, 2000). Mas en esta ocasión no se trata de un fenómeno colonial sino de conflictos étnico-culturales que tienen lugar con distintas intensidades en los diferentes espacios sociales de las sociedades avanzadas. Esto ocurre no solamente en los Balcanes o rincones alejados, sino también en España: la definición de la identidad étnica o cultural sigue siendo un instrumento político que persigue, además de la consolidación del Estado-nación, sobre todo la destrucción de las relaciones sociales establecidas en el marco del multiculturalismo básico. La conflictividad interétnica en zonas de alta concentración de población extranjera procedente del mundo pobre demuestra que la conciencia de la diferencia de los unos y los otros sigue sirviendo como mecanismo de exclusión social y represión. Como señala Welsch, se trata de un concepto político peligroso e insostenible, de una derivación del «racismo cultural», en fin, de un anacronismo actualizado (Welsch, 1999: 194-197). Por su parte, Lamo de Espinosa señala que «el problema no es tanto el multiculturalismo (...), no es la convivencia, sino el rechazo, no la variedad, sino la fobia hacia lo extraño» (Lamo de Espinosa, 1995: 29). La respuesta está, pues, y como demuestra bien el caso de Bosnia, no en la cultura, sino en la economía política y en las relaciones de poder,

que fomentan la exclusión, tanto a escala nacional como internacional⁶. En fin, estamos ante una situación paradójica: el concepto herderiano de la cultura como línea divisoria entre los pueblos sigue funcionando a nivel de la ideología y en contra de la realidad social caracterizada por fuertes migraciones y situaciones multiculturales. La construcción ficticia de la nación como manifestación de una cultura homogénea e única no se corresponde con la realidad social y cultural de la sociedad, pero influye en la definición de la situación con sus a veces negativas consecuencias.

3.1 Aculturación

Con el término de «aculturación», la antropología y luego la sociología enfocaron el cambio cultural desde la perspectiva de la imposición de valores, hábitos, significados y costumbres culturales propios de un grupo «fuerte» a otro «débil». Por esta razón, el concepto de «aculturación» tiene una connotación ideológica evidente que se pone de relieve en el encubrimiento de los procesos hegemónicos bajo la denominación, demasiado general, de «cambio cultural», y esto tanto en la era del colonialismo como en la del consumismo y del neoliberalismo. El término no solamente refleja esta realidad sino que también la justifica y la inspira al darle un carácter de objetividad basado en el evolucionismo social.

En este sentido, el término se usó en el marco de la antropología americana por Boas, Margaret Mead, Redfield, Linton y Herskowitz en su *Memorandum on the Study of Acculturation* de 1936. Se aplicó al conjunto de fenómenos procedentes de los continuos contactos de primera mano entre grupos de individuos de diferentes culturas y a los subsiguientes cambios en sus primitivas pautas culturales. Independientemente del valor cognitivo de tal observación, el etnocentrismo occidental es evidente: la aculturación identificada con «modernización» lleva al ascenso cultural y —en última instancia— a la «civilización».

Dos décadas más tarde (1958), en el primer diccionario de la sociología alemana de corte explícitamente empírico, René König subsumió la aculturación en el concepto, aparentemente neutral, de «cambio cultural», provocado éste por *situaciones de contacto* entre los representantes de dos o más culturas, caracterizadas por la progresiva disolución de las culturas primitivas ante el impacto de la civilización occidental, es decir, como «una adaptación más o menos forzada a una cultura hasta ahora ajena, con el posible efecto de pérdida de la propia cultura y una consiguiente proletarización» (König, 1967: 296). Como podemos observar, König destacó las consecuencias sociales del cambio cultural: la imposición de una cultura hegemónica puede llevar a la depravación social masiva. La realidad en muchos países del Tercer Mundo confirma su concepto.

La aculturación remite a la tesis weberiana del «espíritu del capitalismo» como determinante del cambio cultural mediante la creciente e intensificada aplicación de la racionalidad económica con arreglo a fines a la organización de la vida social y cultural en todas las sociedades. La racionalización produce el «desencantamiento» del mundo, y este proceso es, sobre todo, un proceso cultural. Con la acumulación

⁶ Kaldor habla de una «realpolitik» impuesta por las élites en el poder basada en la partición de Yugoslavia como objetivo que exigió una justificación de los conflictos desatados al respecto mediante el odio étnico sembrado: «...fue una guerra de los nacionalistas excluyentes contra una sociedad secular, multicultural y pluralista.» (Kaldor, 2001: 64)

expansiva del capital se establece la aculturación como efecto de la sumisión de las sociedades bajo la racionalidad del mercado capitalista. De este modo, la cultura se convierte en ideología capitalista, al mismo tiempo que el capitalismo genera su propia cultura frente a las demás. El concepto occidental de «aculturación» neutraliza el contenido social de la cultura, convirtiéndola en una consecuencia cuasi natural de la modernización.

Últimamente hay intentos de redefinir la aculturación como sinónimo de *transculturación*. En este sentido, Duncan Mitchell la define como «proceso por el que un individuo o grupo adquiere las características culturales de otro individuo o grupo mediante el contacto directo y la interacción» (en Giner et. al., 1998: 10). Sin embargo, también esta definición resulta demasiado general e incluso tautológica. Resumiendo, y partiendo de la realidad sociocultural actual, podríamos señalar principalmente dos deficiencias del concepto «aculturación»: primero, oculta el carácter social desigual del cambio cultural y las relaciones de poder que caracterizan las situaciones de contacto; segundo, como sinónimo de «transculturación» no distingue entre el simple y cuasi mecánico intercambio cultural y los procesos transculturales de creación de manifestaciones culturales autónomas e híbridas que se convierten en nuevos objetos de identificación socio-cultural supranacionales.

3.2 Interculturalidad, multiculturalidad y multiculturalismo

El concepto de *interculturalidad* surge de la potencial conflictividad entre las culturas como dimensión de las naciones. Como espacio de encuentro y representación, la interculturalidad aumenta el grado de interconexión de culturas separadas, aunque la raíz del problema se mantiene debido a la dificultad estructural para la comunicación entre ellas: hay relaciones entre distintas culturas, pero con dinámicas diferentes, y la interculturalidad —por ejemplo mediante las ferias, exposiciones mundiales, el deporte, giras artísticas— sólo puede establecer unas relaciones superficiales, temporales, entre sus esferas potencialmente excluyentes.

De manera semejante, aunque bajo condiciones distintas, el concepto de *multiculturalidad* responde a la diferencia cultural. En este caso, las diferentes culturas conviven en el mismo espacio, en la misma sociedad, sobre todo en las grandes metrópolis. Como señala Nielsson, de los 161 estados analizados, sólo 28 son «monoestatales», el resto cuenta con una composición pluriétnica, y sólo 26 son realmente estados multinacionales (Lamo de Espinosa, 1995: 29)⁷. No obstante, la multiculturalidad de los estados actuales no suele obedecer exclusivamente a su composición étnico-social, sino también incluye a la aceptación e incluso asimilación de los elementos étnicoculturales de las minorías por sectores de la población mayoritaria. De este modo, el contacto cultural intersocietal crea nuevas situaciones sociales y estilos de vida basados en el «popurrí» cultural, en el «cruce de culturas» o «mestizaje». Estas situaciones de multiculturalidad en determinadas enclaves sociales de las sociedades modernas y avanzadas crean el multiculturalismo como un comportamiento (político) que debe establecer unas condiciones normales de cohabitación cultural entre los

⁷ Sería más preciso hablar de «multiétnicos», pues una étnia no tiene que constituirse necesariamente como minoría nacional o nación.

diferentes grupos étnicos. Como destaca Welsch (1999), la convivencia de diferentes culturas en el mismo espacio social ofrece oportunidades tanto para la tolerancia como para el aislamiento, para los fundamentalismos y la confrontación social. Asimismo, Lamo de Espinosa distingue entre el multiculturalismo como término normativo o político y su sentido sociológico que atiende a la existencia de «espacios de acción social en los cuales coexisten personas así como grupos sociales con variadas adscripciones e identidades culturales» (Giner et al. 1998: 702). El anterior «espíritu nacional de la cultura» se sustituye, pues, por una mixta o mestiza» (Lamo de Espinosa, 1995: 34). No obstante, han de tenerse en cuenta los factores socioeconómicos y de poder que nos explican la diferencia esencial entre las situaciones de contacto por ejemplo en El Ejido y en Marbella, proporcionalmente sujetas al poder económico de los grupos sociales en juego. Podemos concluir, pues, que en el fondo el multiculturalismo es sólo una variante peculiar y concentrada de la interculturalidad en una situación de cohabitación impuesta por factores ajenos a la cultura y que sigue basándose en el concepto de las culturas nacionales o étnicas.

3.3 Transculturación

Welsch no duda de que el concepto de transculturación es el que mejor se adapta a la situación global generada durante las últimas décadas. Esta interpretación se basa en observaciones empíricamente contrastables que revelan una nueva dimensión cognitiva del término, distinta a la de «aculturación». Tras recordar que la transculturación no es nueva en la historia y que sólo fue relegada a segundo término por la visión imaginaria de culturas étnicamente homogéneas, distingue entre dos de sus niveles: En el «nivel macro», destaca una gran variedad de vida y culturas que se interpenetran y emergen las unas de las otras, dando lugar a la diferenciación interna y la complejidad de las culturas modernas. Estas culturas, en permanente interrelación migratoria y comunicativa, generan no sólo una uniformidad similar en culturas básicamente diferentes, sino que también dan lugar a la dinámica innovadora que representa la hibridación cultural. En el «nivel micro», estas tendencias se reflejan en una creciente migración de los individuos a través de diferentes mundos sociales y sus peculiares identidades. La identidad cultural como factor de cohesión pasa a convertirse en un puzzle compuesto de componentes de origen cultural diferente.

Teniendo en cuenta que la realidad de la cultura siempre se ve influida por la concepción de cultura que se le adscriba, la transculturación apuesta por una cultura inclusiva y compuesta de múltiples vínculos. Crear nuevos vínculos sociales y simbólicos es, pues, el efecto de la transculturalidad en cuanto nuevo hábito que sujeta a cada individuo a toda una serie de influencias culturales diferentes. La conciencia colectiva, que a veces produce una determinada cultura, se ve cada vez menos determinada por factores étnicos, para asumir diferentes estilos de vida, de pensar y sentir que componen los individuos y grupos sociales según su autoestima y el nivel de consumo que determina el acceso al creciente «material» multicultural. *La transculturación es, pues, una consecuencia específica de la creciente permeabilidad de las culturas y como actitud en un nuevo espacio socio-cultural señala el debilitamiento de las anteriores culturas nacionales.*

¿Mas, es la transculturación la condición para la futura uniformidad o unidad multiforme de una civilización única mundial? Para Welsch se trata de una nueva forma de diversidad cultural, y según su

previsión, las nuevas redes transculturales facilitan la afiliación a diferentes culturas de un modo semejante al de las tradicionales identidades culturales. Su diferenciación en el espacio es una ventaja para la coexistencia, que incluye la creación de identidades transculturales que comprenden tanto la dimensión cosmopolita como la afiliación local, es decir, la «glocalización» (Robertson). Aceptamos, pues, el concepto de transculturación como una de las nuevas variantes en la construcción de identidades, aunque no compartimos el optimismo de Welsch con respecto al carácter voluntarista de esta orientación cultural. La transculturalidad no es idéntica a la tolerancia cosmopolita de la que habla Giddens, sino que más bien se trata del efecto de una nueva socialización que canaliza los espacios culturales de acuerdo con los medios a disposición y los intereses subyacentes. En este sentido, *la cultura sigue siendo la dimensión simbólica de una realidad social concreta, y la transculturalidad es una faceta adicional de nuestra identidad cultural en general, una competencia social y comunicativa que nos facilita movernos en el espacio globalizado, estructurado por el poder*. Aquellos que no puedan participar activamente en este espacio limitado por el acceso a los conocimientos, la información y las redes de comunicación globales, quedan necesariamente excluidos de los procesos de redefinición de las identidades culturales, es decir, «atrás», limitados a un tipo futuro de cultura tradicional. Por todo ello, surge una serie de preguntas adicionales: ¿En qué sentido la cultura en la era de la globalización es capaz de satisfacer las necesidades transculturales vinculadas a la globalización, sin disolverse en nuevas funcionalidades ideológicas como sospechamos al comienzo? ¿En qué sentido estamos creando una nueva cultura basada en la transculturalidad de nuestras identidades? ¿Es el espacio sociocultural, son las llamadas situaciones de contacto capaces de superar la conflictividad procedente de la diversidad cultural? ¿Basta reclamar un relativismo cultural sin reservas, una tolerancia absoluta como medio subjetivo oportuno? ¿No hay tendencias objetivas que permitan superar las diferencias nacionales en las culturas mediante la creación colectiva de una síntesis cultural igualitaria, solidaria y democrática? ¿No está una posible solución en la superación del mito de la cultura creado durante las últimas dos décadas en pro de un nuevo realismo social?

3.4 Hibridación transcultural

El término *hibridación*, procedente de la biología, se ha establecido como metáfora que frente al esencialismo o dualismo interpreta los contactos culturales como la fuente de un sincretismo que se establece en un «tercer espacio» y genera un nuevo tipo de identidad y alteridad. Tras su aplicación en el análisis del lenguaje y los géneros literarios (por ejemplo por Bajtin, quién habló de una «imaginación dialógica»), fue perfilándose como constructo explicativo de las relaciones interculturales sobre todo en Derrida, Lacan y Bhaba, hasta constituir un concepto general en el marco de los Estudios Culturales. En este sentido, también nos llega a través de la etnomusicología, que lo utiliza para explicar la producción de «las músicas de fusión, desterritorializadas y posétnicas» (Pelinski, 2000: 156). Podemos decir que la hibridación cultural es uno de los elementos activos del cambio cultural y explica la aparición de nuevas formas culturales a partir del espíritu creativo y sintetizador de determinadas subculturas, cuyos productos «entran en la circulación internacional como *lingua franca*» (ibíd.: 157). No obstante, debido a la segmentación social y geográfica de

las culturas, debemos distinguir entre un tipo de hibridación que se lleva a cabo en el marco de una cultura nacional y otra transcultural. En ambos casos se crean nuevas formas culturales mediante la transgresión social y cultural, pero sólo en el segundo estamos ante un fenómeno exclusivo de la globalización. Además: mientras que la transculturación consiste en erradicar determinados elementos culturales y trasplantarlos a otras esferas sociales y culturales, sin que se pierda por completo la conexión con sus anteriores bases, su identidad originaria, la hibridación cultural hace hincapié en la creación de unas manifestaciones culturales *nuevas*, como *síntesis* de diferentes elementos culturales. La principal característica es, pues, su *autonomía subversiva*, su transformación en elemento «libre» de construcción simbólica, y no por casualidad encontramos estos procesos sobre todo en el arte y la música. Mientras que la transculturación es el efecto de determinados comportamientos de actores, anclados en sus correspondientes culturas, que generan productos eclécticos a partir de la mezcla y fusión de diferentes elementos culturales o estéticos que circulan en espacios culturales definidos, la hibridación transcultural es algo cualitativamente diferente de la simple transculturación, al tratarse de un proceso anclado en un *nuevo espacio vivencial*, desanclado de las culturas de origen y susceptible de un estado apátrida subversivo que permite una nueva creación de sentido y de formas estéticas y simbólicas. La hibridación transcultural es, pues, (a) una fusión innovadora de distintos elementos culturales en situaciones de contacto multiculturales, (b) una praxis sintetizadora, que crea un nuevo sentido y una nueva colectividad subcultural a partir de la transgresión cultural, y (c) que se elabora sirviéndose de la experiencia de convivencia entre las culturas que le sirvieron de cantera. Mientras que la simple transculturación es una combinación mecánica, temporal, «funcional» y ecléctica, la hibridación transcultural se basa en el «abandono» (la transgresión) de la propia cultura para crear algo nuevo. La hibridación transcultural no es un fenómeno abstracto, sino un determinado tipo de comportamiento sociocultural, inspirado y determinado por las condiciones sociales y culturales de la emergente globalización. Bajo su influencia se establecen espacios sociales multiculturales que fomentan un nuevo tipo de creatividad y estética que luego son asimiladas en el comportamiento cultural de sectores sociales más amplios, es decir, que sobrepasan los límites de la subcultura vanguardista que la generó. En fin, con vistas a las nuevas condiciones tecnológicas de la era de la informatización, la hibridación transcultural se ofrece como generadora de sentido a partir de un nuevo tipo de generalización del otro mediante una comunicación participada, como proyecto éticopolítico que acerca Habermas al constructivismo social de Georg Herbert Mead.

En esta situación cabe preguntarse si la hibridación transcultural es o no es capaz de determinar los nuevos espacios sociales de producción y reproducción cultural en un tipo de sociedad globalizada. Dicho de otra manera: ¿Es la hibridación sólo un efecto de la globalización o puede valorarse como una praxis determinante de tal proceso? Ahora bien, los procesos de hibridación se basan, con todo, en una doble dinámica subversiva: por un lado acentúan la deconstrucción de las culturas establecidas, por otro buscan nuevas formas de integración multicultural. Así pues, paradójicamente la hibridación transcultural requiere de aquello que pretende superar, es decir, de la existencia de naciones, culturas y étnias, y sus correspondientes identidades. De este modo, se trata de una opción de comportamiento cultural más, que ofrece la globalización.

Cabe añadir otro complejo de preguntas claves: ¿Es la hibridación transcultural una manifestación de los sujetos y de una nueva sensibilidad o más bien la consecuencia del progresivo dominio de lo aparente, de un tipo de deseo que se ha convertido en mito, en algo propio de la globalización imaginada? ¿Hasta que punto se trata de una realidad cultural propia y no de una «cultura del simulacro», como insinúa Baudrillard, o de la indiferencia relacionada con una emergente «cultura del narcisismo», según Christopher Lasch (Lasch, 1999)? En fin: ¿Es la hibridación cultural parte de lo que Gustavo Bueno rechazó como el «mito de la cultura» (Bueno, 1996), la «pseudocultura» según Blanca Muñoz (Muñoz, 1995) o la «cultura en mosaico» avisada hace tiempo por Abraham Moles (Moles, 1978)?

No podemos profundizar en estos aspectos, pero insistimos (a) en el carácter inoportuno de la idea de «cultura homogénea», (b) que todas las culturas históricas, incluyendo las meramente étnicas, se definen a partir de su interrelación e interacción con otras, y (c) que tanto la naturaleza como el cambio de esta interrelación constituyen un objeto importante del análisis sociológico. Por ello, consideramos que la transculturación e hibridación cultural son los principales determinantes de la permanente redefinición cultural, es decir, de la permanente reconstrucción simbólica de la realidad social.

4. CONCLUSIONES FINALES: EL PECULIAR PAPEL DEL ARTE PARA LA PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Aunque la hibridación transcultural es una variante de la transculturación, se trata de una variante específica. Esta afirmación es el fruto de toda una serie de conclusiones que he podido extraer de mis investigaciones sociomusicológicas sobre la dinámica del desarrollo artístico y de la música popular a partir del siglo XVIII. De acuerdo con los trabajos de Bajtin, Hauser, Featherstone y Bourdieu, consideramos que las transgresiones culturales se producen sobre todo en el campo del arte debido a diversos cambios estructurales que se reflejan a nivel de las necesidades expresivas y estéticas. De este modo, los elementos culturales cambian su significado, su «estructura semántica» según Luhmann. Es, por ejemplo, el caso de la transformación de la cultura agraria tradicional en el actual folklore urbano, o de la religiosidad popular en espectáculo y valor mercantil. En esta misma dinámica se deja inscribir la actual transformación de las «músicas étnicas» en la llamada *música mundial* (*world-music*).

En este sentido, tal como quedó analizado para algunos estilos de la música popular etnicitaria (Steingress ed., 2002), la hibridación transcultural no es un fenómeno exclusivo de la globalización, sino la expresión de la dinámica de la cultura misma, que bajo las condiciones de la globalización adquiere un peculiar perfil. Su carácter propio consiste en destruir y reorganizar de manera simbólica los distintos tipos de «otredad», excluidos por parte de la cultura establecida, una recreación que tiene lugar en los nuevos espacios multiculturales y sus peculiares situaciones de contacto. Para Stallybrass y White (1986) las ferias son un buen ejemplo histórico para demostrar que independientemente de su papel como «guardianes de las tradiciones locales» fueron «lugares de transformación de la tradición popular mediante la intersección de

diferentes culturas», es decir, de «hibridación» (Featherstone 1991: 79). Hoy, estas situaciones de contacto ya no se limitan al modelo de la cultura tradicional y nacional, basadas en lo étnico o en un estilo de vida definido, sino que se ajustan al juego libre e individualizado de elementos étnico-culturales y estilos de vida, que han pasado a convertirse en mercancías o información que circulan en las redes de la comunicación global como nuevos referentes para la producción simbólica, cuyo efecto se refleja en una nueva praxis simbólico-estética.

Por último, y para terminar: la globalización no es sólo un proceso socioeconómico en torno a la producción, el mercado y el consumo globalizado, no es simplemente un hecho político-administrativo o estratégico, sino también una nueva condición histórica para la producción de significados, es decir, para la producción simbólica de la realidad mediante las nuevas tecnologías de la telecomunicación, la universalización de lo étnico y las situaciones transculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER Jeffrey C. (2000): *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, introd. de Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo, Barcelona: Anthropos.
- BAUDRILLARD, Jean (1994 [1984]): *Las estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama (Paris, 1983).
- BECK, Ulrich (1998): *¿Qué es la globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós (Francfort/M. 1997).
- BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós (Francfort/M. 1986).
- BELL, Daniel (1992 [1977]): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza (New York 1976).
- BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- BUENO, Gustavo (1996): *El mito de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica.
- EISENSTADT, Shmuel Noah/Bernhard Giesen (1995): «The construction of collective identity», en *Archives Européennes de Sociologie*, tome XXXVI, vol. 1, pp. 72-102.
- FEATHERSTONE, Mike (1995): *Undoing culture*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- FERGUSON, M./P. Golding (eds., 1998): *Economía Política y Estudios Culturales*, Barcelona: Bosch.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor (1999): *La globalización imaginada*, Barcelona/México: Paidós
- GIDDENS, Anthony (2000): *El mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus
- GINER, Salvador, LAMO DE ESPINOSA, Emilio, TORRES, Cristóbal (eds.) (1998): *Diccionario de Sociología*, Madrid: Alianza.
- HABERMAS, Jürgen (2000): *La condición posnacional*, Barcelona: Paidós.
- HUNTINGTON, S.P. (1997 [1996]): *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Touchstone.
- INGLEHART, Ronald (1998): *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid: CIS (Princeton, 1997).
- JAMESON, Fredric/Slavoj Zizek (1998): *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona: Paidós.
- KALDOR, Mary (2001): *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona: Tusquets.
- KÖNIG, René, ed. (1967[1958]): *Soziologie*, umgearbeitete und erweiterte Neuauflage, Francfort/Meno: Fischer.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1995): «Fronteras culturales», en *Culturas, estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*, ed. por Emilio Lamo de Espinosa, Madrid: Alianza, pp. 13-79.
- LASCH, Christopher (1999): *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile/Barcelona: Andrés Bello (Norton & Co. 1991).
- LEMAN, Johan (ed.) (2000): *The Dynamics of Emerging Ethnicities. Immigrant and indigenous ethnogenesis in confrontation*, 2a ed. rev., Frankfurt/Main etc.: Peter Lang.
- LUHMANN, Niklas (1975): *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, dos tomos, Francfort/M.: Suhrkamp (aquí: tomo 1).
- MARTÍ, Josep (2000): *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales*, San Cugat del Vallés: Deriva.
- MOLES, Abraham (1978): *Sociodinámica de la cultura*, Barcelona: Paidós.

- MORENO, Isidoro (2002): *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*, Sevilla: Mergablum.
- MUÑOZ Blanca (1995): *Teoría de la pseudocultura. Estudios de Sociología de la Cultura y de la Comunicación de Masas*, Madrid: Fundamentos.
- PELINSKI, Ramón (2000): *Invitación a la etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*, Madrid: Akal.
- PINO ARTACHO, Juan del y BERICAT ALASTUEY, Eduardo (1998): *Valores sociales en la cultura andaluza. Encuesta Mundial de Valores. Andalucía 1996*, Madrid: CIS.
- RECKWITZ, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Erweiterung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück.
- RIFKIN, Jeremy (2000): *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Barcelona: Paidós.
- RODRÍGUEZ, Arturo (1999): «El impacto de la globalización en la articulación de las dinámicas artísticas», en *Porto Arte. Revista de Artes Visuais* (Porto Alegre), 18, vol. 10, pp. 53-65.
- ROBERTSON, Roland (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- SMITH, Philip (ed., 1998): *The New American Cultural Sociology*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- STEINGRESS, Gerhard (1998): «Social theory and the comparative history of flamenco, tango, and rebetika», en Washbabaugh, William (ed.), *The passion of music and dance. Body, gender and sexuality*, Oxford/New York: Berg, pp. 151-171.
- STEINGRESS, Gerhard (Ed.), (2002): *Songs of the Minotaur. Hybridity and popular music in the era of globalization. A comparative analysis of rebetika, tango, rai, flamenco, sardana, and English urban folk*, Münster-Hamburgo-Londres: LIT.
- TEZANOS TORTAJADA, José Félix (2001): «Reflexiones sobre el presente y el futuro de la sociología», en *Revista Española de Sociología*, 1, pp. 33-59.
- VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo (eds.) (1988): *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra [Milano 1983].
- WELSCH, Wolfgang (1999): «Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today», en *Spaces of Culture. City-Nation-World*, ed. por Mike Featherstone & Scott Lash, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, pp. 194-213.

Extraído de: <http://www.fes-web.org/publicaciones/res/archivos/res02/05.pdf>