

EXOMEMORIA Y CULTURA DE FRONTERA: HACIA UNA ÉTICA TRANSCULTURAL DE LA MEDIACIÓN¹

Antonio GARCÍA GUTIÉRREZ

ABSTRACT

The social construction of the digital memory, let us call it “exomemory”, has traditionally been a task related to aseptic procedures and tools but, in fact, it is an activity crossed by complexity and mediation. The positivist model claims for objectivity as the frame and goal in and for which electronic and external memory workers and thinkers have to fight and strive. The theoretical concept of multiculturalism is a dangerous slogan and no sufficiently critical as to tackle the rights of diversity and singularity even within a given (but not real) “monocultural society”. Exomemory mediators as librarians, archivists, documentalists or virtual curators are not capable to address their tasks from a holistic approach compatible with every culture without determining their products and services of symbolic value from an hegemonic position, should it be at local, national or global level. So, these professionals and scholars have to practice reflexivity and include other metatheoretical concepts in their ordinary actions so that users may know who is behind the analysis, “whose are the tracks”. To get this purpose, the field of research called “knowledge organization” must be opened to a new paradigm in which Critical Theory and Hermeneutics go together. Several theoretical and metaphorical terms commonly used are reviewed and forced to their paradoxical limits. The essay stands for a “culture of the border” as the best imaginary place to depict and accept those contradictions denied by dogmatic and hermetic intelligence .

CULTURA DE FRONTERA Y LÓGICA DEMARACIONISTA

La memoria social registrada -exomemoria- necesita organizarse éticamente. Pero esta regulación de conductas justas y respetuosas con la propia memoria y la ciudadanía ha de fundarse en los principios de la transcultura y en el reconocimiento de las legítimas redes de sensibilidad y reinterpretación transversal que construyen la realidad y la memoria misma, incluyendo la de los propios mediadores.

Para presentar esta cuestión, me ubicaré en lo que entiendo como cultura de frontera: una metáfora que permite llevar al absurdo el conocimiento acorazado y la defensa de un único modo de percepción y cognición. La frontera, como lugar complejo de saberes, sensibilidades y afectos, favorece la adopción de una nueva y poderosa concepción sobre el sentido del límite (y a la postre, del centro), un espacio ya simbólico o físico en el que lo que cuenta son tanto los puntos de conexión como los puntos de ruptura. El límite representa aquí el punto de encuentro de viejos contrarios: un entorno exterior y extraño del que también somos su exterior extraño. Pues es en la frontera donde se abren los mundos no textualizados incluso a los discursos más dogmáticos y herméticos. En esa interacción fronteriza radica el conocimiento y también la memoria.

Todo se construye, incluyendo nuestra cultura y nuestra identidad, como bien lo muestra Paul Ricoeur, de semejanza (idem) y mismidad (ipse) aunque no hay un “yo mismo” desvinculado de alteridad artículo. La interacción es consustancial a la construcción del yo, de la comunidad, de las culturas, del conocimiento y de la memoria. Y ese acoplamiento estructural (según expresión de Maturana y Varela) siempre acontece en el frente fronterizo, y acontece sin cesar. Solo los sistemas cerrados (e irreales) pueden negarse ilusoriamente a ese intercambio.

Cierto demarcacionismo busca infructuosamente utópicas purificaciones ontológicas que en la realidad se traducen en parcelamientos muy forzados. Sin embargo, aunque el demarcacionismo, como objetivo, se establece en la perversa simplificación de la diferencia, la demarcación, en sí misma, no es intrínsecamente negativa: lo que importa es el código y la

intencionalidad de demarcación y el imaginario simbólico que regenera, desplaza o aniquila. Inclusive, demarcar forma parte inexorable de los modos de reconocimiento del mundo y de nuestros medios de representación (entre la percepción y la cognición se halla la clasificación, dice el neurofisiólogo F. Mora). El propio lenguaje acota el pensamiento, lo parcela y sirve por entregas. Denominar es una demarcación política de devastadoras consecuencias: a un territorio se le llama Brasil o España o Andalucía o mi jardín, lugares, hasta cierta medida determinados por el dictado de ese orden jerárquico dominante. El tiempo horario también es un formateado necesario de la flecha lineal e irreversible del tiempo físico (Prigogine). La selección natural es demarcacionista porque, en un sentido, demarcar implica excluir la debilidad. Pero precisamente con el surgimiento de la inteligencia, como decía Jon Elster, la evolución se trascendió a sí misma: una inteligencia que protege la debilidad y la sensibilidad contra la agresión del reloj natural y, paradójicamente, incluso el ataque de la propia inteligencia programada. Esa inteligencia que, en primer lugar, arrastra a su hermano muerto -la irracionalidad- tras asestarle un golpe cainita y ahora debe empeñarse en reinventar un conocimiento ético.

Concretamente, en nuestros estudios, herederos del positivismo mutilante y, más profundamente, de un patriarcado que ha monopolizado la visión de muchas culturas, como veremos, se percibe una supuesta y errónea debilidad atribuida a lo secundario -al rasgo menor o discreto- frente a la fortaleza de una equivocada concepción de lo relevante, de la instancia que más vocifera. Por ejemplo, el pensamiento positivista ha establecido su régimen de raciocinio basándolo en la demarcación excluyente que es un modo de autodefensa (y supervivencia de la teoría) que utiliza la ceguera y el acorazamiento para ignorar el entorno en ebullición. Así, la teoría positivista busca el sentido en los núcleos de significación o relevancia (como la llamada ritual del pavo que solo emociona a los pavos que la oyen) y descuida o destierra la erosión de los sentidos sobre la razón. En este aspecto, la instrucción social derivada de la Modernidad ha rechazado nuestra irracionalidad -el cerebro emocional que diría la neurociencia-, inmenso iceberg que no solamente direcciona buena parte de la racionalidad sino que atesora muchas conducciones de lo sensible. Pero, al final, el humano demarca y selecciona racionalmente de forma similar a los seres que solo señalan y reconocen demarcaciones por vía sensorial/irracional. La detección instintiva de olores de orina y pelaje, propia de los cerebros paleocefálicos, no presenta un comportamiento lejano al de cierto racionalismo disyuntor y simplista.

El desarrollo de las facultades humanas se ha centrado históricamente en el cuidado del razonamiento en perjuicio de la sensibilidad. Pero en aras de una verdad dogmática, sustentada por la razón religiosa, la Inquisición quemó vivo, por ejemplo, a Giordano Bruno y prohibió sus magistrales obras sobre el arte de la memoria. La barbarie de la razón y la violencia ejercida en su nombre, en otras épocas, sólo ha sido superada exponencialmente por la maquinaria de brutal o sutil represión y sumisión, dependiendo del territorio, de nuestro tiempo neototalitario.

Es por ello, que el conocimiento que producimos debe ser incuestionable e incondicionalmente ético: un conocimiento decente como propone Boaventura Santos, la “razón sensible” de la que habla Michel Maffesoli o ya insistieran, al vincular indisociablemente conocimiento a ética, Jürgen Habermas, Otto Apel y muchos otros. Ahora bien, ¿a quién corresponde acometer una ética de la memoria social registrada? Evidentemente epistemógrafos, mediadores y ciudadanos, en abierta cooperación transcultural tienen mucho que decir al respecto (un ejemplo muy incipiente de cooperativismo podría ser el modelo de tecnologías constructivas o “modelo holandés” auspiciado por una UE radicalmente inclinada hacia el mercantilismo).

Se trata, entonces, de aplicarnos al desarrollo simultáneo de una inteligencia estésica y no,

solamente, de una “inteligencia razonable”. La **Estesia** se ocupa de lo sensible ampliando el marco de la Estética habitualmente reducida a lo bello como advierte Muniz Sodré. Hemos de proveernos de una ética estésica, de equilibrio y transculturalmente aceptable, que no olvide las cuotas de racionalidad y sensibilidad que deben estar presentes en la construcción de la memoria registrada. Estos campos nos podrían ayudar a configurar categorías menos ambiciosas, más cercanas al terreno, más porosas, sin atentar contra la riqueza y diversidad de la producción de sentido.

Hasta el momento, y en general, tan culpable del reduccionismo de nuestros estudios es el análisis cuantitativo, que excluye la interpretación, como los análisis cualitativos que discriminan la cuantificación y los recuentos a pesar de que, como dijo Marx, a partir de un cierto nivel de cantidad pueda aparecer la cualidad.

Nuestro campo de estudios, a propósito, sabe mucho de clasificación lineal y limpieza conceptual cuando, en realidad, la naturaleza y el mundo cognitivo se configuran en un orden paradójico y rizomático (por emplear la figura que Deleuze tomó de Empédocles). Por ello, debemos llevar la teoría y prácticas de la clasificación, sesgadas por la lógica positivista, a la crisis del límite para, a continuación, deconstruir esa lógica, es decir, pensar la desclasificación. Esto significa buscar otros órdenes organizativos en el mundo del conocimiento: también admitir el desorden como orden posible. Por ejemplo, la teoría epistemográfica sobre la que estoy trabajando propone, en primera instancia, una hipótesis basada en una asociación radicalmente horizontal que contrarreste la verticalidad y la jerarquía. El árbol, como estructura metafórica opuesta al rizoma, traslada organigramas del poder constituido a una organización esclavizada del conocimiento que admite otras muchas aproximaciones (por ejemplo, la de las acciones e intereses cotidianos). Esa misma teoría comienza por una renovación económico-política del vocabulario epistemológico convencional: por ejemplo, transcultura en lugar de multiculturalidad y universalismo, participación en lugar de acceso o ciudadano en lugar de usuario/cliente.

Conocimiento y memoria pertenecen, en términos de Hans Gadamer, al *apeiron*, al ámbito de lo ilimitado. La línea de la frontera es de longitud y latitud difusas. Las preguntas se mezclan con las respuestas en una especie de crisol atravesado de haces fronterizos. La relevancia de una frontera no es más que cuestión de perspectiva o interés. Y en el universo del intercambio simbólico, es decir de la cultura y de la memoria, estas líneas pueden ancharse o estrecharse a placer pues, si las fronteras existen, la totalidad del mundo se ubica en ellas, el pensamiento y la acción son frontera.

Por ello, la frontera, como límite, solo es un punto más de observación desde un imaginario extremo que siempre tiene un más allá, de ambos lados. Es una mera argucia intelectual o física para instalar controles o dismantelarlos, para el sometimiento ideológico o la emancipación personal o social.

Ahora bien, si he afirmado que la demarcación no es necesariamente perversa también es cierto que, en el mundo racional, habitualmente se demarca con intencionalidad. Y a esta intención diferenciadora se ha aplicado nuestro instinto demarcador natural superándolo con un mayor rigor y visibilidad de la demarcación. Las barreras son ya parte de nuestro modo de entender el mundo. Son matrices mentales (adquiridas en los “programas de doma” que diría Nietzsche), desde las que entendemos el mundo. Esto es dramáticamente cierto. Muchas ciudadanas afganas no saben mirar sin el burkha; los hijos de las dictaduras se sienten perdidos solo con la idea de la libre decisión. Nuestras casas no son concebibles sin el burkha nomotético de la televisión que nos provee de una agenda de prioridades y normas. En ciencias, solo vemos

oscuridad más allá del faro del paradigma. El miedo es noción clave de nuestro tiempo como dice Eduardo Galeano (de todos los tiempos, como adelantara Montaigne en sus *Ensayos*): el temor a la oscuridad consolida un solo tipo de foco, el arraigo a un territorio bien señalizado y demarcado, la forma de mirar y vernos, o negarnos a vernos, reflexivamente.

El modelo demarcacionista ha operado implícitamente en el subconsciente del organizador del conocimiento como regla maestra del positivismo otletiano cuyo relevo ha sido tomado por la neurosis tecnicista neoliberal. La conocida e inculcada máxima positivista “un lugar para cada cosa y una cosa para cada lugar” ejemplifica ese reduccionismo de la diversidad que veremos presente, más adelante, también en el doctrinario multiculturalista. Ha llegado el momento de reequilibrar y explicitar nuestro inevitable oficio disgregador y descontextualizador con una conciencia de la reinterpretación basada en una epistemología cuyo *ethos* sea el borrado de las fronteras que se erigen en nombre de la diferencia y la purificación (“fencing-categories”) y, en su lugar, construir eslabones radicados en la integración y el mestizaje (“linking-categories” como los epígrafes, por ejemplo). Pratt y Clifford, por ejemplo, hablan de “zonas de contacto” más que de fronteras separadoras. También Gruzinski analiza y destaca los numerosos puntos de producción del mestizaje en la América colonizada invisibles a los ojos del ocupante. Entre el orden y el desorden radica el más fructífero campo de cultivo de la creatividad y la creación al que algunos caólogos denominan frontera del caos. Un ámbito de cooperación y no meramente de devastación bíblica y aniquilamiento del más débil.

En las aplicaciones de nuestro campo de estudios poco se ha tratado **la mediación** (también como un derecho que no hay por qué ocultar, somos cintas transportadoras que dejan su huella, pues ya “no hay comienzos” como afirmara Derrida), bien por falta de interés, bien por no vérselas con el tabú de la pseudo-objetividad, bien por proclamar la asepsia que nos regalan, aparentemente, las tecnologías. Por ello, la teoría debe asumir nuestros procedimientos como acciones mediadas para las que debemos buscar marcos de consenso en la intersubjetividad y la explicitación reflexiva de itinerarios e itinerantes. Asumimos, por tanto, el principio de que el epistemógrafo -investigador o práctico- no puede representar multiculturalmente los usos en sus operaciones y que tampoco ha de hacerlo puesto que tiene **tanto el “derecho a ser” en la red como el deber de “ser explícito”**. Una primera ética del organizador del conocimiento no es aquélla que se propone conseguir una objetividad imposible sino la que busca intencionalmente una explicitación de los legítimos sesgos en asumidos marcos de procesos transculturales. La cuestión central es, entonces, cómo dotar política y técnicamente de honestidad, reflexividad y transparencia a la acción de epistemógrafos y mediadores que manipulan la exomemoria social.

Volvamos, por tanto, a la Estesia. Si el conocimiento y la inteligencia deben ser inundados de sensibilidad, como decía antes, la Organización del conocimiento no puede ignorar ese imperativo. Debemos refundar nuestros estudios sobre una ética estésica a partir, por un lado, de la revisión de esta tan reciente como arraigada y extendida terminología autocomplaciente e incuestionable de los “indicadores universales” de calidad, rentabilidad, explotación, competitividad, innovación, etc. No hay indicador universal o neutral. Los indicadores siempre responden a un marco conceptual, de intereses y valores concretos. En los casos citados, ese marco es el neoliberal mercantilista incondicionalmente “westernizado”. Necesitamos una ética que trascienda el conformismo del acceso a la memoria (he ahí otro indicador perverso) mediante la exigencia de participación activa y de libre apropiación. En el territorio electrónico, ya han comenzado las grandes particiones y haciendas de la memoria pero aún hay mucho

espacio preservable y expropiable.

Por otro lado, debemos deshacernos definitivamente, si algo nos quedara, de la dañina ingenuidad de creernos poseedores de las claves de la relevancia. Voy a justificar, brevemente, esta necesidad de reformular la relevancia, de sospechar del tópico más estruendoso y llamativo realizando un **elogio de lo secundario**, esto es, una **rehabilitación y dignificación de la sensibilidad en la cultura, la inteligencia, el conocimiento y la memoria**. La *estésica* del conocimiento implica una mayor atención al detalle, al rasgo menor, modesto y habitualmente desapercibido complementando, como diría Morin, a la mirada holística pero también desafiando a la generalización que, como bien apuntaba Gaston Bachelard, no es sino un nuevo modo de oscurantismo (“la totalidad es mentira”, decía Adorno). Y esa justificación va a basarse en los trabajos sobre crítica de arte de Giovanni Morelli a partir de las conjeturas de Ginzburg.

MODELO INDICIAL

A finales del siglo XIX, el italiano Giovanni Morelli ideó un procedimiento para descubrir la autenticidad de las obras pictóricas denunciando cientos de perfectas falsificaciones en los museos europeos. Obras cuyos estilemas, colores, antigüedad y trazos eran, para los expertos, sin lugar a dudas de Boticelli o Tiziano, resultaron ser de discípulos y copistas, muchas veces autorizados por el maestro.

Morelli, quien por cierto era contemporáneo de Freud y de Sir Arthur Conan Doyle, creador de Sherlock Holmes, advirtió que los falsificadores y discípulos se centraban en los rasgos fuertes, en los tópicos y detalles relevantes de los maestros (ojos, mantos, coronas, etc.) y desatendían los detalles secundarios como los lóbulos de la oreja o los perfiles de las uñas de las figuras. Esos elementos, que los autores originales inconscientemente repetían, pasaban inadvertidos a los copistas. Al comparar un cuadro atribuido a un pintor con un original, la autenticidad o falsedad afloraba en los detalles menores y no en las evidencias.

Pues bien, según este procedimiento que el historiador italiano Carlo Ginzburg considera la base de lo que denomina paradigma de la inferencia indicial, una matriz cognitiva básica en la historiografía y en la investigación, propulsora de un instrumental lógico que busca la realidad en los indicios y no en los tópicos y estereotipos, podríamos pensar que la autenticidad en las culturas y en los textos, esto es, su relevancia, tal vez se muestre en los rasgos menores y más desapercibidos a simple vista y no ya, o no solo, en eslóganes y consignas grandilocuentes. Ginzburg observa un conocimiento práctico ya en los cazadores y recolectores del Neolítico al descifrar las huellas de la pieza de cacería. Asimismo en la adivinación babilónica y en la *firasa* de los sufíes, se descubre un procedimiento basado en el indicio menor, en el índice como elemento de inferencia y referencia. Ese indicialismo también se da en el análisis de la cultura, del texto y en nuestro campo al organizar y representar documentos. Un procedimiento necesariamente **indexado** sobre una red de sentido compleja y, a la vez, concreta cuyo fin es generar índices universales para un ciudadano recolector de saberes. ¿Acaso no punzan la intuición y la “adivinación” tras las etiquetas y metadatos de la red digital?.

Recientemente he iniciado exploraciones sobre las repercusiones del modelo de inferencia indicial en nuestros estudios. Habitualmente, la lectura y representación de conocimientos registrados ocurre en el marco de tópicos y de una aproximación holista. El holismo nos da una descripción global necesaria pero insuficiente si no la completamos con una indagación atomista y transversal. Para empezar, esta “exaltación de la relevancia de lo secundario”, si se

me permite el oxímoron, me ha hecho revisar a la baja toda la teoría del discurso de Teun Van Dijk, por ejemplo.

La relevancia no se encuentra exclusivamente en los vértices de las macroestructuras, sino también en rasgos habitualmente desapercibidos. El sentido, distinto del mero significado, no se concentra necesariamente en la macroproposición. Es más, la relevancia no la propone solamente el productor sino también -como sabemos a través de la teoría de la recepción- otras instancias, esencialmente el usuario o, más que éso, un sujeto generado -un co-sujeto- en un proceso interactivo inexorablemente vinculado a complejas redes de sentido que lo atraviesan aquí y ahora -**un sujeto indexado**- . Esto nos sitúa en la necesidad de redefinir nuestras categorías teóricas y pragmáticas de análisis y representación a partir de la superación de esa visión estática que tenemos de autores, textos y usuarios especialmente ya en el bullicioso proceso fronterizo de la exomemoria digital.

Acabo de mencionar el problema de las categorías, instancias sin las que no es posible la construcción del sentido pero cuya presencia tiene un efecto catastrófico para la singularidad y el detalle. Las macrocategorías, especialmente, funcionan como inmisericordes guillotinas de los sentidos minoritarios, particulares o personales transformándolos en generalizaciones. El camino que inician, con la categorización occidental, la ciencia y la documentación modernas, es el camino del exterminio de la diversidad y la estesia: es, justamente, la **anestesia del sentido**. Pero sin categorías, el diálogo y el consenso no son posibles. La pregunta, entonces, es ¿cómo viabilizar, con el menor coste para la exomemoria y los ciudadanos, ese contrasentido?

MULTICULTURALISMO

Vayamos ahora con unos breves apuntes sobre cultura y multiculturalismo para detectar sus repercusiones en la organización de la memoria. En la teoría de la cultura y en nuestra cultura investigadora tenemos los mismos déficits que he señalado antes. Estamos aturdidos por la generalización, la simplificación y el “fast-knowledge”. Y el conocimiento sensible es sosegado o no es. En eso debemos recuperar no ya el tiempo, sino el *tempo* (Virilio) apropiado de cada individuo y comunidad.

Sin embargo, tendemos a reducir la cultura en un puñado de tópicos y grandes rasgos superficiales amplificados por quienes, generalmente, no viven plenamente esa cultura. Esos mismos que, tal vez, han inventado la nefasta noción teórica de multiculturalismo. Creo que el adjetivo “nefasto” requiere una explicación: en primer lugar, debemos reconocer la diversidad y el respeto a las culturas, esto es, un multiculturalismo *de facto*. Lo que rechazo es, por el contrario, el multiculturalismo normativo o doctrinario en el mismo sentido que lo expresan el crítico literario Harold Bloom, o los estudiosos de la cultura Slavoj Zizek y Fredric Jameson, entre otros.

Hay que contemplar el concepto de multiculturalismo desde la sospecha de su doble filo. Para ello, vuelvo a situarme en una línea demarcacionista imaginaria entre las culturas, no para ocupar una posición de neutralidad o equidistancia imposible sino, más bien, para derribar el mito de la pureza cultural a partir del desvelamiento de profundas paradojas. La cultura, considerada como imaginario simbólico e intangible, es una fenomenología exclusivamente concebible como sistema abierto, es decir, pensarla o forzarla como sistema cerrado y perpetuable es un error. Solo los entes físicos permiten esa aproximación a corto plazo si el entorno o sus propias reacciones atómicas no le provocan continuamente cambios (ya decía Nietzsche que nuestros sensores son demasiado groseros como para percibir el cataclismo presente y

constante). Y si la cultura es un sistema abierto, por excelencia, ¿cómo y quién puede y, sobre todo, para qué se quiere demarcarla?

La expresión “multiculturalismo” utiliza el prefijo “multi-”, que si bien es aceptable en lo que connota de variedad, puede ocultar un sentido de cuantificación sobre un proceso que no se deja enumerar, lo cultural, ni fácilmente denominar (¿sabemos qué es y dónde acaba la cultura española, qué límites tiene la cultura andaluza o europea u occidental?, ¿podemos inventariar y purificar taxonomía culturales, indicando con nitidez sus componentes y fronteras? Si no sabemos hacerlo, entonces estamos ante una noción -la multicultural- que, para ser una construcción teórica, parece poco útil y nociva como esas otras construcciones de raza y etnia que todavía circulan en nuestra época, en un mundo necesariamente mestizo y transcultural.

En algunos usos del concepto de multiculturalismo observamos, incluso, ciertas tendencias racistas preocupantes. En la edad media europea, los linajes familiares y el pedigrí se vinculaban a la clasificación de “buena raza”. La sangre azul y la nobleza tenían raza en tanto que el plebeyo era desprovisto de esta propiedad. Sin embargo, la ciencia positivista decimonónica retoma raza como concepto teórico útil para fabricar taxonomías raciales por interés de la política y la antropología coloniales.

Se pasa a establecer un catálogo de razas, que todavía perdura en el imaginario colectivo occidental, de mayor o menor prestigio en función del color y otras características de la “raza y ciencia blancas” dominantes. La antropología física colonial se centró en la diferencia de color, tipo de pelo o anchura de la nariz, por ejemplo, para elaborar un abominable “top 40” que desembocó en el holocausto, en el apartheid y en otros conflictos contemporáneos. Conuerdo con Miquel Rodrigo cuando advierte que el problema se agudiza en el momento en que se produce una traslación del concepto de raza, de la ciencia a las prácticas cotidianas: “en función de los criterios físicos o simbólicos que se impongan, todos somos susceptibles de exclusión”.

El concepto de raza ha ido, además, adaptándose a los nuevos tiempos e intereses y de los rasgos físicos diferenciados hemos pasado a los rasgos culturales diferenciadores. Es posible, por tanto, que en ciertas lecturas de lo que llamamos identidad cultural encontremos vestigios de un tipo de racismo basado en un culturalismo segregacionista. Así un concepto académico, como multiculturalismo, puede derivar en alguna práctica social indeseable. La música étnica, por ejemplo, es una inoportuna etiqueta occidental (de emisoras, clasificación discográfica, etc.) para clasificar otras músicas puesto que occidente no se considera etnia, las etnias son salvajes. (o, como decía Lévi-Strauss, esas etnias son nuestros salvajes aunque ellos no pueden decir lo mismo).

Así, el multiculturalismo emerge con la herencia de peligro o cinismo semántico que se ha apuntado respecto a lo multirracial, no solo por identificar, en parte raza y cultura sino por mantener tácitamente el nefasto e inútil concepto de raza tras el que siempre se han ocultado intereses sociales y de explotación, esto es, económicos y de poder. Podemos encontrarnos, incluso, ante un proyecto multicultural racista en el que a cada cultura le corresponda un lugar y haya un lugar predestinado y estanco para cada cultura, de modo que se impida la contaminación, el mestizaje.

Alguna cita para reforzar lo mantenido hasta aquí: Slavoj Žižek considera la doctrina multiculturalista como puro invento eurocéntrico y neo-racista: “en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respeto la

identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad auténtica cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (Jameson; Zizek, 1998: 172). Un rigor crítico similar es expresado por José Luis Solana al puntualizar que el nuevo racismo de la diferencia cultural se presenta como antiuniversalista y, consiguientemente, como defensor del pluralismo cultural y del respeto a las identidades de grupo. En nombre de la defensa de las diferencias culturales y de las identidades colectivas se defiende un “desarrollo separado” de las culturas (como en el *apartheid*) (Solana, 2000: 99-126).

Si conseguimos delimitar y aislar una cultura, incluso con el pretexto de su protección en nuestro hemisferio, tal vez se esté insinuando un objetivo perverso que utiliza los estereotipos más explícitos y folclóricos y falsas matrices socioculturales con el fin de embalsamar lo cultural en aras de fines extraculturales, esto es, expansionismo, imperialismo, nacionalismo, neocolonialismo. El multiculturalismo es, en este sentido, un concepto teórico-político demarcacionista definido por intereses económicos y de poder. Bajo el legítimo pretexto de preservar una cultura del rodillo del pensamiento único global, **se convierte a esa cultura en un pensamiento único local.**

Por ello, solo acepto la teoría multiculturalista que considera las culturas como sistemas abiertos al mestizaje y dialógicos que se nutren y enriquecen de una interacción en el presente y no exclusivamente de tradiciones y nostalgias, habitualmente reinterpretadas y forzadas en los contextos irremediamente evolucionados de las sociedades.

Y enlazando, ya para finalizar, con el elogio de lo secundario, resulta que el culturalismo persigue la demarcación y un cierto confinamiento de las culturas mediante la purificación, amplificación y canalización de los tópicos y estereotipos de cada comunidad aniquilando la sensibilidad y los rasgos cambiantes, a veces precarios y volátiles, que precisamente dan vida a una cultura. El culturalismo propone una musealización de lo cultural, su momificación exaltando unas cuantas consignas y categorías forzadas del complejo universo simbólico de los ciudadanos mediante estrategias mediáticas que emplean la retórica (la argumentación encapsulada) y la psicagogia (recurriendo a la emoción y al corazón) para acabar, más que otra cosa, con la cultura espontánea. Y la comunidad investigadora y profesional de la organización del conocimiento no escapa a esas estrategias cuando no las practica también: pues una resistencia inicial radica, como demuestra B. Santos, en la negación de la presencia de retórica en nuestros enunciados más académicos y formales.

Pero no podemos ordenar una memoria que no tiene dueño como si lo tuviera. Y, de ahí, la urgencia de una ética socialmente comprometida que reclame la transculturalidad (y no la homogeneización universal, global ni local) de la memoria. Una ética dialógica basada en categorías no agresivas con los derechos de comunidades y singularidades que ha de estar presente en los programas de investigación, en las prácticas con la memoria y en los centros de formación en nuestro ámbito.

La construcción de la memoria social registrada, y sus efectos en las identidades individuales y colectivas, está, en buena medida, en las manos de una epistemografía ética, en nuestras manos. Y merece un modelo de gestión que combine pluralismo, modalidades, algoritmos

y estesia. Por ello, permítanme que termine parafraseando ese hermoso lema del foro social inaugurado en Porto Alegre: “otra memoria es posible”.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, Gonzalo (1997): *Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos*. - Madrid: Cátedra
- APEL, Otto (1996): *Ethics and the Theory of Rationality*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities press
- BACHELARD, Gaston (1989): *Epistemología* - Barcelona: Anagrama
- BERGER, P y Luckmann, T (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. - Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Felix (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. - 2ª ed.. - Valencia: Pretextos
- ELSTER, Jon (1991): *Domar la suerte*. - Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- FOUCAULT, Michel (1990): *La arqueología del saber*. - 14ª ed. - México: Siglo XXI
- GADAMER, H.G.(2000): *Elogio de la teoría*.-Barcelona: Península. Del griego *peras*, el límite
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (1998): *Principios de lenguaje epistemográfico*.-Sevilla; Granada: Instituto andaluz del Patrimonio histórico; Comares
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (2002): *La memoria subrogada: mediación, cultura y conciencia en la red digital*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada
- GIDDENS, Anthony; Habermas, Jürgen; Jay, Martin; McCarthy, Thomas; Rorty, Richard; Wellmer, Albrecht y Whitebook, Joel (1994): *Habermas y la modernidad*. - 3ª ed. --Madrid: Cátedra
- GINZBURG, Carlo (1994): *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. - 2ª ed.--Barcelona: Gedisa.
- JAMESON, Fredric; Zizek, Slavoj (1998): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. - Buenos Aires: Paidós
- MATURANA, H. y Varela, F.(1999): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. - 3ª ed.-Madrid: Debate.
- MORIN, Edgar (1996): *Introducción al pensamiento complejo*. - Barcelona: Gedisa
- NEGRI, Toni y Guattari, Felix (1996): *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*. - San Sebastián: Garoa
- OLIVÉ, León (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*. - México: Paidós.
- PRIGOGINE, Ilya (2000): *Las leyes del caos*. - Barcelona: Crítica
- RODRIGO ALSINA, Miquel (2001): *Teorías de la comunicación. Ámbitos, métodos y perspectivas*. - Universitat de València; Universitat Jaume I; Universitat Pompeu Fabra; Universitat Autònoma de Barcelona: Servei de publicacions.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989): *Introdução a uma ciência pósmoderna*. - Rio de Janeiro: Graal
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000): *Pela Mão de Alice: o social e o político na posmodernidade*. - 7ª ed. São Paulo: Cortez
- SODRÉ, Muniz (1998): *Reinventando la cultura. La comunicación y sus productos*. -Barcelona: Gedisa
- SODRÉ, Muniz (2000): *Claros e oscuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. - 2ª ed. -Petrópolis (RJ): Vozes.
- SOLANA RUIZ, José Luis (2000): “Identidad cultural, racismo y antirracismo en Gómez García, Pedro (Coord.): *Las ilusiones de la identidad*, Madrid: Cátedra.

Notas

¹ Versión modificada y en español del texto presentado en el VII Congreso Internacional sobre Organización del Conocimiento celebrado en Granada (España), del 10 al 13 de julio de 2002.

