

# Modelos Alternativos de cohesión intercultural: El papel de la cooperación<sup>1</sup>.

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo- Director del IEPC en Asturias

## 1.- Planteamiento

Desde los años 60 Europa se ha convertido en uno de los destinos de la emigración mundial. El 85 % del crecimiento demográfico europeo resulta de inmigración internacional. En los últimos años España ha colocado a la cabeza en la lista de los países Europeos con saldo migratorio neto positivo. No obstante, en cifras absolutas, somos el cuarto país de la unión en número de inmigrantes residentes netos, después de Alemania, Francia y Gran Bretaña.

Esta situación es novedosa históricamente, porque en el pasado, Europa fue la principal emisora de emigrantes por el mundo. Entre 1750 y 1950 emigraron de Europa más de 70 millones. El llamado Viejo Continente diseminó así sus genes por el mundo entero. Como un efecto *boomerang* retornan los descendientes de los enviados en una mezcla extraordinariamente diversa. El planeta está hoy representado en la UE, y esa misma diversidad ha permitido que el estudio de las migraciones haya desbordado el planteamiento de las disciplinas particulares desde los años 90 (Cfer. Hammar, 1997, Bretell, 2000, Massey, 2005, etc.)

La situación no parece coyuntural, sino estructural, porque dos factores del proceso de globalización favorecen la nueva situación transnacional que está fraguando en Europa: 1.- La revolución de los signos favorecida por la informática, la telemática y las nuevas tecnologías de la comunicación (TV, Internet, telefonía móvil, etc.) que han eliminado las distancias y favorecido relaciones virtuales, creado incluso nuevas comunidades virtuales. Y 2.- el salto cualitativo en la facilidad y cantidad de personas que viajan por el mundo como trabajadores, turistas, jubilados o estudiantes debido al abaratamiento de los costes y al incremento en la velocidad de los transportes.

---

<sup>1</sup>.- El presente artículo fue presentado como ponencia al congreso: “La paz y el pacifismo” Toledo 2008, organizado por el Instituto de Estudios para la Paz (IEPC) [www.universidadabierta.org](http://www.universidadabierta.org)

Todo ello ha multiplicado de tal manera las diversidades nacionales, culturales y étnicas que supone un problema añadido a los problemas de cohesión interna que, por un lado, tenían tradicionalmente planteados los estados miembro en términos de desigualdad social, económica y política, y por otro, los puntos de aplicación de los fondos de cohesión que estaban tradicionalmente destinados a compensar desigualdades entre las regiones. En muchas *ciudades* europeas con el auge del desempleo (por la crisis actual), se multiplican los sin techo, la pequeña delincuencia urbana y vuelven algunas enfermedades que se consideraban erradicadas...

En un interesante artículo de Marco Martiniello de la Universidad de Lieja, titulado «Integración y diversidad en una Europa multicultural» (2007), después de preguntar sobre las decisiones políticas a adoptar, las posibilidades de intervención en la gestión del delicado asunto de la especificidad cultural y sobre el cómo compatibilizar la pluralidad constitutiva de la unión con los requisitos democráticos de igualdad y el problema de la exclusión social, se hace el siguiente diagnóstico/pronóstico que es forzoso suscribir:

«La preocupación a principios de tercer milenio no es elegir entre la construcción de una sociedad europea multicultural y la construcción de una sociedad homogénea en términos culturales. Más bien, cada sociedad, incluida la Unión Europea, se enfrenta al desafío de dar forma a una variedad de multiculturalismo adaptada a su población y a su historia con el fin de reconciliar la diversidad cultural e identitaria observada con la *necesaria cohesión social, económica y política*. En otras palabras, ¿cómo puede la UE combinar la búsqueda de una sociedad más unida e integrada sacando al mismo tiempo el mayor partido de las diversas facetas de su diversidad y alentando una mayor igualdad social y económica? Este es el reto de la ciudadanía multicultural de la Unión Europea» (p. 80).

Y este es también el reto que debemos abordar en esta ponencia.

## **2.- Modelos y Estructuras.**

Las estructuras no son realidades empíricas, sino construcciones sobre las realidades empíricas. Por eso las realidades cotidianas parecen contradecir constantemente las imágenes del pensamiento. Las estructuras no tienen ningún campo propio, sino que atraviesan distintos campos. Hay estructuras económicas, morfológicas, matemáticas, físicas, químicas, sociales, jurídicas, políticas etc., pero

ellas mismas no se encuentran en el campo de la política, de la economía, ni siquiera en el de la física o en el de las matemáticas. Por eso decimos que la “Estructura” es una *Idea que trasciende el ámbito de la experiencia*. Vivimos nuestras experiencias, experimentamos relaciones sociales, incluso las pensamos, las imaginamos o las soñamos espontáneamente, pero no por ello las *entendemos*. Para entender construimos nuestros propios modelos o usamos modelos estandarizados. Somos racionales porque podemos «relacionar», es decir, comparar unos modelos con otros y determinar cuáles son mejores y cuáles peores.

Las *relaciones sociales* son la *materia prima* sobre la que se construyen los *modelos* de las *estructuras sociales*. Un *modelo* es una *estructura* cuando se nos presenta con las características de un *sistema*. He aquí ya tres conceptos abstractos mutuamente imbricados sin los que no es posible entender qué queremos decir cuando hablamos de «modelos alternativos de cohesión intercultural»: «estructura», «sistema», «relaciones». Hace falta aún un cuarto concepto que viene exigido por las «relaciones»: se trata del concepto de «elemento» (*stokheion*, en griego), un concepto de uso ordinario, pero muy tramposo y sobre cuya naturaleza todavía no hemos dicho nada.

En las ciencias sociales damos por supuesto que los «elementos» son siempre los «seres humanos», pero eso es mucho suponer cuando hablamos de «cohesión intercultural» en el contexto de un Congreso dedicado a dilucidar las «relaciones» entre *cooperación internacional* (cuyos protagonistas son los Estados nación o los bloques y sus múltiples relaciones institucionales económicas, políticas o técnicas) e *identidad humana* (expresión que hace referencia a un «anacoluto», pues mientras la identidad se refiere al conjunto de atributos que caracterizan a una persona –¡vaya palabra difícil! (¿todo individuo es una persona?) – y la distingue de los demás, lo que se predica con «humana» afecta a los *rasgos comunes* de las personas que *no* les diferencian).

Entre los especialistas dedicados a estudiar los fenómenos migratorios, su diversidad constitutiva, las diferencias de los contextos y las políticas, así como las mutaciones de los flujos está generalizada la queja acerca de la «situación de confusión en torno a los paradigmas teóricos de la integración de los inmigrantes en las sociedades

receptoras». La perplejidad ante la ambigüedad conceptual e indefinición aumenta de grado cuando en lugar del *manido* concepto de «integración» (con su polémica entre la *asimilación* y la *segregación*) acudimos a la idea, más general aún, de «cohesión» ( que implica no sólo a los inmigrantes y forasteros, sino a los *nacionales* de las sociedades receptoras, que son los constructores y primeros beneficiarios del sistema de pensiones, de las prestaciones de desempleo y de los servicios sociales a los que tienen derecho en su condición de ciudadanos). Si ya resultaba complicado en la España de las autonomías vincular positivamente «identidad» y «ciudadanía», ¿qué podemos esperar en una situación en la que nuestra ciudadanía es ya «transnacional» (es decir, *europa*) y somos sometidos a los vaivenes financieros de la globalización, acribillados por los medios de comunicación y las tecnologías de la información, arrastrados por los trasvases de población entre países con distintas tradiciones y culturas, fascinados por la diversidad y el vértigo de los cambios?

Justamente por eso debemos proseguir. Para controlar este *caos* necesitamos tipologías analíticas e interpretaciones que lo doten de sentido. Sin esquemas interpretativos y sin modelos teóricos apenas podríamos rebasar el nivel descriptivo. Ni siquiera podríamos contar un cuento, fraguar una historia, forjar un mito, porque también los mitos están dotados de una estructura.

Un sistema, según la teoría general de sistemas, es un *conjunto de elementos relacionados entre sí de acuerdo con ciertas reglas*. En este paradigma se admite por regla general que un «sistema» es un *modelo de naturaleza general*, lo que, para muchos equivale a decir que es una *analogía conceptual* de ciertos rasgos más bien universales de las entidades observadas. La utilización de modelos o *constructos* análogos es el procedimiento habitual de la ciencia e incluso de todo conocimiento. La ventaja de los modelos es que permitan simular los comportamientos reales como en una maqueta y hacer experimentos. Los estructuralistas franceses de los años 60 aseguraban que un sistema es un modelo de tal naturaleza que no se puede cambiar ninguno de sus elementos sin que cambien todos los demás, porque mudan sus relaciones mutuas. Para ellos un modelo sólo alcanzaba la categoría de estructura cuando se integraba en un conjunto de modelos que fuesen semejantes. Solo entonces

podíamos simular o predecir cómo reaccionaría el modelo si cambiábamos alguno de sus componentes.

*Hay modelos conscientes y modelos inconscientes.* Los modelos conscientes son los que explicitan sus reglas o normas endo-culturalmente haciendo inteligibles los datos observados en una cultura. En antropología y en casi todas las ciencias sociales lo que interesa de verdad son los *modelos inconscientes*, los que determinan las conductas de los individuos sin que la sociedad o la cultura que los practica se percate de ello.

Esta es sólo una de las muchas clasificaciones posibles. *Hay también modelos mecánicos y modelos estadísticos.* Los primeros son aquellos que se sitúan a la misma escala que los fenómenos observados, mientras los segundos utilizan como elementos los valores medios de los fenómenos observados. Ello implica un cambio de nivel.

La mayoría de las veces las ciencias miden, pesan, cuantifican lo que observan antes de formular un modelo. ¿Quiere decir esto que las estructuras están determinadas por el tipo de cuantificación que formulan los modelos respectivos?

En otra parte (*Symploké*, Jucar 1987) he establecido una tipología más completa y compleja de los modelos, que no es del caso reproducir aquí, distinguiendo entre *prototipos, metros, paradigmas y cánones*. A veces sirven como contextos para definir una situación, investigar un fenómeno o explicar determinados hechos.

Para el caso que nos ocupa, en el que se mezclan *aspectos teóricos y prácticos* lo más apropiado es considerar a los modelos alternativos de cohesión social como *cánones* diferentes que dependen de distintos aparatos teóricos y se aplican (a veces) a realidades heterogéneas. Sin embargo, desde Max Weber es frecuente construir *tipos ideales* que funcionan como casos límite. Es prácticamente imposible hacer experimentos de cohesión social en un laboratorio, por lo que los *modelos matemáticos* y las *maquetas ingenieriles* no suelen abundar en estas disciplinas.

### 3.- Cuatro tipos de lógica.

Una de las características más sobresalientes de la especie humana es su enorme diversidad y variedad *tanto natural* como *cultural*. Somos diferentes biológicamente en sexo, tamaño, edad, peso, color, genes, temperamento y carácter, pero además pertenecemos a un mosaico de culturas, que tenemos creencias, costumbres, dietas alimenticias, formas de vestir, morales, religiones, habilidades, profesiones, lenguas y aficciones diferentes. La *diversidad es la regla* y la *uniformidad la excepción* en muchos órdenes de la vida. Sin embargo, tendemos a realizar grandes agrupaciones y clasificaciones para facilitar el conocimiento y nuestras relaciones con los demás. En particular, somos muy sensibles a distinguir entre “nosotros” y “ellos”, los “otros”.

Algunas clasificaciones socioculturales han resultado especialmente persistentes y significativas en las ciencias sociales, debido a que, como miembros de la misma especie, parecemos tener *necesidades*, *motivaciones* y *formas de relacionarnos* muy similares. Así, las necesidades básicas de alimento, vestido y cobijo han generado *relaciones básicas de tipo económico* entre los grupos humanos que se convierten en unidades de producción aprovechando los recursos que les brinda el ambiente. La peculiaridad específica de que hablamos, es decir, de que somos poseedores de un poderosísimo y complejísimo instrumento de comunicación, que puede servir para hacer para recordar el pasado y hacer planes, programas y proyectos sobre el futuro ha promocionado entre nosotros un *aparataje ideológico* impresionantes: mitos, cuentos, ritos, religiones y filosofías. Cuando estas capacidades se aplican a la satisfacción de las necesidades nacen las *técnicas*. Cuando esas técnicas se aplican a la organización de la propia sociedad, nacen las políticas. Barak Obama comenzó su carrera política como organizador comunitario. Pero los Estados-nación que es la forma política que se ha hecho dominante en el mundo entero han desarrollado un *complejo aparato político*, que se cuida también del orden interno y de la protección exterior.

Ahora bien toda *formación social*, aunque consta de estas tres grandes estructuras (la *económica*, la *ideológica* y la *política*) ancladas territorialmente, no es algo rígido, sino un *sistema vivo*, orgánico, que *cambia* a lo largo del tiempo. Hay

distintas explicaciones teóricas contrapuestas acerca de cual es el motor y el valor del cambio, pero todas ellas tienen que tomar en cuenta la *dialéctica* generada por y entre las *unidades mínimas* que lo componen, las cuales que están en perpetua agitación, se relacionan de forma no siempre reglada entre sí, salen y entran del sistema y ocupan distintos puestos en los aparatos. Si se considera a la formación social globalmente como un *todo* y a estas unidades como *partes*, la relación dialéctica entre una formación social y sus elementos es un caso particular de las relaciones genéricas entre *todo y parte*.

Entre estas unidades de una formación social estamos nosotros, las personas, los individuos, que somos de una pasta especial, híbrida. Aristóteles, un filósofo griego, que está muy vivo en la cabeza de los europeos y de aquellos a los que hemos infectado filosóficamente, daba dos definiciones del hombre: el hombre es un *animal racional* (*zoôn logistikôn*) y un *animal social* (*zoôn politikôn*). En cuanto mamíferos de sangre caliente tenemos sentimientos y formamos comunidades, pero en cuanto animales racionales tenemos pies para desplazarnos y perseguir nuestros objetivos. En cuanto sociales entramos en complicadas relaciones de cooperación y conflicto con nuestros congéneres. Y en cuanto racionales, pensamos, razonamos lógicamente sobre lo que nos ocurre, somos conscientes de ello y lo verbalizamos.

Aunque desde que Aristóteles inventó la lógica hace 2.400 años, esta disciplina para pensar correctamente se ha enriquecido mucho, corre todavía el rumor de que sólo hay una lógica y que la gente sólo puede razonar correctamente de una única manera. Por eso todos creemos tener razón siempre. Va siendo hora de acabar con el mito del pensamiento único, dado que quienes razonan son sujetos psicológicos. La gente piensa cosas distintas en los asuntos sociales, porque usa psico-lógicas diferentes. Veamos diferentes psico-lógicas a propósito de las relaciones entre el todo y las partes.

Podemos pensar «desde la parte» tres cosas distintas:

1.- «*Que la parte es más, vale más o es mejor que el todo*», lo piensan siempre todas las élites sociales y muchos particularismos. Todos los particularismos, pero también es un pensamiento subyacente en los procesos de exclusión.

2.- «*La parte y el todo son idénticos o lo mismo*», tal como enseña una larga tradición monista desde Parmenides a otra pluralista desde la monadología de Leibniz

Y 3.- «*Que la parte es siempre menos o inferior al todo*», cosa que, por más lógico y evidente que parezca, casi nadie está dispuesto a reconocer en la vida cotidiana como atestigua el refranero español: «Vale más estar sólo que mal acompañado», «Con ese no voy yo ni a apañar euros», etc.

Vista la relación «desde el todo», caben también tres posibilidades:

1.- «*Que el todo sea inferior a la suma de las partes*», como cuando se dice mucho pobres juntos no hacen un rico, sino que aumentan la pobreza;

2.- «*Que el todo es igual a la suma de las partes*», cuando se aplica una aritmética estricta debido a que las partes no sólo son equivalentes, sino homogéneas.

Y 3.- «*Que el todo es más o superior a la suma de las partes*», por ejemplo, porque aumentan las relaciones y las sinergias entre las partes.

Cruzando matricialmente ambas triadas salen nueve combinaciones, cinco de las cuales son incompatibles entre sí.

Parte / Todo	Todo = Parte	Todo = $\Sigma$ partes	Todo > $\Sigma$ partes
Parte > Todo	Log. del dominio	<i>Incompatible</i>	<i>Incompatible</i>
Parte = Todo	Lóg. de la similitud	<i>Incompatible</i>	<i>Incompatible</i>
Parte < Todo	<i>Incompatible</i>	Log. de la oposición	Log. de la diferencia

Enfrentada a la diversidad constitutiva de la realidad, la *lógica del dominio* o de la dominación tiende a reducir las diferencias mediante la asimilación o mediante la anulación de todos aquellos que no reconozcan su supremacía. Se interpreta toda realidad desde un punto de vista jerárquico, de modo que la parte dominante es el origen o el principio del que depende todo lo demás. Doctrinalmente o conceptualmente las diferencias son *desviaciones* de la regla o de la ortodoxia. Políticamente toda diferencia es una disidencia punible. Sociológicamente Max Weber estudió distintos tipos de dominación política (*Herrschaft*), siendo la autoridad tradicional, basada en la



superioridad de los orígenes la que mejor ilustra esta forma de organización, en la que la parte dominante tiene todos los privilegios, pues su autoridad dimana de Dios mismo. Por eso filosóficamente la doctrina más afín es el neoplatonismo, en el que el *Uno* es la *Parte originaria* de la cual se derivan en procesión descendente las demás partes, reproducciones degeneradas del estado anterior. Los que practican la lógica de la dominación están tan poseídos de su particularismo que ni siquiera se plantean problemas de integración. Toda diferencia de status, toda desviación del comportamiento debe ser reconducido al origen mediante una reintegración centrípeta o mediante una regulación coercitiva o incluso excluyente por la fuerza. «Si tu mano es ocasión de tu pecado, córtala y tírala a los cerdos», reza el precepto evangélico. En la antigüedad, los enemigos vencidos podían ser esclavizados y pasaban a formar parte del patrimonio del vencedor como las tierras y los animales.

La *lógica de la similitud*, por el contrario busca la *unidad y la identidad*. Su principio es el viejo lema de que «*ex omnibus partibus relucet totum*». El campo social aparece unificado en un mismo todo, según una red de correspondencias y de equivalencias que identifican a los unos con los otros. La monadología de Leibniz sirve aquí como modelo, porque toda *mónada* es portadora de un signo o de una marca de todas las demás, de modo que mediante un *universo de símbolos* la *parte sígnica* puede sustituir al todo. En la lógica de la similitud la diferencia y la contradicción se diluyen en beneficio de los parecidos. Se borran las fronteras y los contornos, mientras se subrayan las analogías y las similitudes. Se trata de una lógica «abierta» que digiere toda contradicción en una ambivalencia ideal en la que todo aparece confundido «en la noche de los gatos pardos». No puede excluirse cierto misticismo que recorre el camino inverso de la lógica de la dominación mediante un ascenso o progresión que culmina en el Uno o Principio Supremo, pero como Vacío Místico en cuyo seno cabe todo.

Las connotaciones mítico-religiosas de que se invisten estas dos primeras lógicas no deben hacernos creer, a causa del prejuicio positivista, que se trata de esquemas irracionales. Nada de eso. Sus fórmulas son perfectamente representables mediante formalismos y, sobre todo, ambas han demostrado una gran influencia social en el pasado y todavía siguen ofreciéndose como planes y programas prácticos.

Según la *lógica de la oposición*, la diferencia es causa de separación, aislamiento y confrontación. Entre parte y parte se construyen tabiques de exclusión, porque las diferencias son inevitables. Haya o no privilegio absoluto de una de las partes (y suele haberlo socialmente porque la partición fundamental es la que se da entre «nosotros» y los «otros»), rige aquí el principio de *tertio excluso*. Psicológicamente puede conducir a proceso de escisión como la *esquizofrenia* o las oposiciones entre el «yo psíquico» y el «yo somático», por ejemplo. En el plano intelectual funciona con ella el *espíritu analítico* que hace distinciones, clasificaciones, taxonomías e intenta una cuantificación exacta de la realidad. La búsqueda de la racionalidad genera un *movimiento centrífugo* de las partes respecto al todo en la dirección del *individualismo*. En este proceso, el camino del progreso individual se atiene a un *modelo abstracto* de perfeccionamiento y progreso, siguiendo el esquema del tiempo lineal orientado hacia un futuro ideal que tiende a ser cosificado o inmovilizado, aunque también puede ser interpretado como inalcanzable para asegurar el dinamismo. En cualquier caso, la lógica de la oposición funciona axiológicamente como una suerte de maniqueísmo, de lucha permanente entre el bien y el mal, lo que genera personalidades agónicas que favorecen la «falsa conciencia» como mecanismo para negar la existencia de contradicciones en la realidad y, cuando no, desarrollan actitudes polémicas y agresivas contra los «diferentes», que serán tomados o identificados como enemigos.

Por último, en la *lógica de la diferencia*, la alteridad ni es suprimida por la fuerza o borrada por la fusión del amor, ni tampoco combatida por diferente. Al contrario, en ella la alteridad se interpreta como condición de la propia existencia. El «otro» es quien manteniéndose como distinto contribuye a que yo me reconozca como idéntico. Lo Uno no se define más que por relación al Otro y en eso consiste la *diferencia*. Carece de sentido, pues, combatir al Otro o asimilarlo sin respetar su identidad, porque ello implica la disolución de lo Uno. Puesto que la diferencia es insuprimible, la dialéctica incesante de la *co-presencia de los diferentes* genera un dinamismo que es el punto de apoyo para la innovación, la transformación y el cambio. En esta situación de incesante cambio, la palanca de la acción no se apoya en el pasado glorioso, ni en el futuro ideal, sino en la presencia continua de las diferencias y

contradicciones que pueblan el presente lógico. El tiempo, concebido ahora como mero devenir, es el lugar de la superación de las diferencias y de las contradicciones en la dirección de una superación, de una innovación que se atiene al presente *hic et nunc*, único punto sólido real, en perpetuo flujo y transformación. En esta concepción, *el devenir, la transformación, el cambio es la norma, la estabilidad la excepción*.

#### **4.- Cuatro modelos alternativos de cohesión.**

Estos cuatro tipos de lógica no suelen darse en estado puro, ni desde el punto de visto psicológico se inscriben en el disco duro de cada individuo de manera que uno no pueda razonar de forma diferente, según la ocasión, las circunstancias y los intereses. La diversidad constitutiva no sólo es de unos actores o elementos respecto a otros, sino de cada elemento individual considerado en diversos momentos del tiempo. Porque podemos cambiar de percepción, visión o ideología se gastan tantos recursos en propaganda y proselitismo, descontada la educación.

A pesar de ello resulta útil dibujar un mapa de los modelos fundamentales que subyacen a la polémica sobre la cohesión y la integración social y cultural. El programa de la UNESCO que busca un universalismo sustantivo de mínimos bajo el nombre de *Nuestra diversidad creativa* no ha logrado implantarse en las diversas culturas porque los otros siguen considerando que los derechos humanos son una ideología occidentalista. John Gray, desde una perspectiva pragmatista, propone para el siglo XXI que aceptemos el proyecto universalista de la modernidad es un error y reconozcamos la diversidad real qua tale, el multiculturalismo. Pero el término «multicultural» es equívoco, porque puede entenderse como un hecho, pero también como un valor, como un derecho o incluso inspirar una política.

De ahí la conveniencia de volver a recordar los cuatro modelos básicos en los que subyacen lógicas diferentes. Los llamaremos: el *modelo asimilacionista*; el *modelo multicultural*, el *modelo segregacionista* y el *modelo diferencialista*. Aunque los nombres que utilizo no están generalizados, a cualquier lector atento de este tipo de literatura no se le escapa que bajo otras denominaciones otros autores suelen coincidir

en la caracterización de al menos tres de estos cuatro tipos básicos. Hacer una tabla de correspondencias resultaría tedioso en este contexto no académico.

1.- El *modelo asimilacionista* es el practicado por las políticas de integración más antiguas. Nacido del *planteamiento ecológico* de la Escuela de Chicago en los años 40 se enfrenta directamente al modelo segregacionista, que al fragmentar el territorio, provoca desajustes irreparables en los procesos de cohesión social. En sus versiones democráticas (pues aquí suponemos que la *psico-lógica de la dominación* sólo puede funcionar subconscientemente) sostiene que el pluralismo cultural debe someterse a la aceptación de los valores propios del consenso liberal en torno a los derechos individuales. Desde este modelo, por ejemplo, argumenta Giovanni Sartori contra el «multiculturalismo» que favorece la desintegración social y política en subgrupos de comunidades cerradas y heterogéneas. La única garantía de supervivencia de la sociedad abierta es la asimilación directa de los recién llegados a los valores liberales. La carta de ciudadanía sólo se debe dar a quienes pasen el control de identificación y/o se sometan de grado a las prácticas asimiladoras de una reeducación eficaz.

Las críticas a este modelo son múltiples. La más importante es que sigue anclado en una formulación concreta de los valores universales (previa al desarrollo del Derecho internacional de los Derechos Humanos) que el mundo globalizado en el que se desarrollan múltiples enclaves culturales ha dejado obsoleto. Esta anclaje inmovilista le hace tomar como meta la consecución de un logro histórico, que más que punto culminante o “fin de la historia” (Fukuyama) debe tomarse como punto de arranque para superar las limitaciones y *deficits* observables en materia de cohesión social. Otra crítica importante alude a la debilidad de los vínculos formales del estado nación.

2.- El *modelo multicultural*, por el contrario, defiende la viabilidad del reconocimiento de los derechos de las diversas identidades colectivas, que viven inmersas en nichos ecológicos diferentes, pero comparten territorio y servicios comunes. Contra los planteamientos ecológicos que niegan o minimizan el factor étnico, por considerarlo puramente biológico y racial, el multiculturalismo acepta la noción de nueva etnicidad de F. Barth en los setenta, según la cual lo que cuenta es la *adscripción* del individuo a la cultura, su identificación voluntaria con ella. Un grupo étnico existe

no sólo porque los demás lo identifican como tal, sino porque mantiene estructuras de interacción estables. Casos típicos y tradicionales de multiculturalismo son Canadá y Australia, en el que coexisten varias culturas bajo el lema «juntos, pero no revueltos» con éxito, pese al contencioso de Québec. La afirmación de que es posible una convivencia relativamente armónica, con el reconocimiento de las identidades que viven en el mismo territorio y Estado ha dado lugar a desarrollos políticos y jurídicos diferentes, lo que demuestra su viabilidad. El caso de la *España de las autonomías* podría considerarse un intento de plasmar ese modelo frente a la situación anterior de imposición autoritaria de una sola identidad nacional. Puede leerse, en efecto el cambio desde el *patriotismo nacionalista* del franquismo al *patriotismo constitucional* de la democracia como un tránsito del modelo asimilacionista al modelo multicultural

También hay críticas contra este modelo. La primera concierne al armonismo postulado, contra el que se levanta la constatación obvia de que los conflictos de derechos, intereses, y valores son permanentes e inevitables. En segundo lugar, el enfoque multiculturalista maneja, como su rival el asimilacionismo, un concepto esencialista de cultura, que al ponerse en primer plano relega a la sombra la existencia de otros procesos de desigualdad, dominio y jerarquización cultural que minan también la cohesión social. En el caso particular de España el mal llamado «problema de la inmigración» plantea un reto en profundidad a ambos modelos, pues añade al conflicto de las autonomías el problema del *diferencialismo cultural* de la población extranjera que alcanza ya la estimable cifra de cinco millones, aunque desigualmente distribuida.

**3.-** El *modelo de segregación* generalizada parece vivir sus horas más bajas después del hundimiento estrepitoso del *Apartheid* en Sudáfrica en la década de los noventa. Sin embargo, aunque ya no esté amparado por la lógica de la dominación (todavía en 1993 Sudafrica era el único país del Africa negra gobernado por una minoría blanca) utilizando la lógica de la oposición el modelo sigue partiendo de la premisa de que el conflicto es inevitable porque las culturas son incompatibles entre sí. No olvidemos que los Boers holandeses promovieron la separación de razas y el confinamiento territorial para promover el desarrollo y garantizar una cohesión social basada en un pacto de no agresión. La idea propuesta por el politólogo norteamericano Samuel Huntington en el *Choque de civilizaciones* postula la separación o segregación

generalizada de las grandes culturas, una vez terminada la tensión entre Este y Oeste, porque al ser incompatibles de forma radical su intercomunicación es peligrosa.

Aunque este modelo puede argumentar a su favor que el choque y el conflicto han sido constantes en la historia de la humanidad, pesa en su contra el hecho de que ni todos los conflictos han sido entre culturas diferentes y que, cuando lo han sido, ello demuestra justamente la utopía en que consiste el *Apartheid*. Nunca el mundo fue un archipiélago de culturas aisladas, sino como ha demostrado Wallerstein en sus estudios sobre el sistema-mundo las culturas siempre han estado en contacto.

**4.-** El *modelo diferencialista* o de las *redes interconectadas* o de la *individuación en-redada* debuta en parte como confrontación con el *Apartheid* y muestra su debilidad en el hecho de que todavía no ha resuelto su *quaestio nominis*. Parte del reconocimiento de procesos de diferenciación creciente que se resisten a la homogeneización globalizadora, lo que determina la existencia de tensiones y potenciales conflictos de intereses, valores y actitudes. Castells enfatiza el poder de las nuevas identidades como núcleos de resistencia a la uniformización global, usando sus mismas herramientas técnicas. Pero que un conflicto sea potencial no significa que deba ocurrir necesariamente. Frente al fatalismo del segregacionismo que practica un enfoque preventivista, el *diferencialismo* muestra históricamente que los contactos entre civilizaciones no siempre se han resuelto de manera violenta y con choques excluyentes, sino mediante negociaciones relativamente pacíficas. Claro que para que haya negociación tiene que haber previamente comunicación y no prejuicio. La diversidad constitutiva de la especie humana se explica en parte por procesos de diferenciación interna y adaptación a nichos ecológicos distantes. El paradigma diferencialista cambia la valoración de las tensiones y conflictos y ve en ellas una posibilidad de enriquecimiento mutuo y de innovación. Tiene una visión dinámica de la realidad y aboga por la singularidad irrepetible de todas las situaciones. Las dificultades de comunicación se resuelven con más comunicación, no con menos.

Hay pocas construcciones teóricas sólidas del modelo de la diferencia porque políticamente la tensión Este/Oeste obligó a los científicos sociales a practicar la lógica de la oposición como método, de forma que los intentos de negociar enfoques

sociológicos alternativos o superadores, como el de Alvin Gouldner quedaron abortados. Por otro lado, algunas observaciones postmodernas en la dirección de la filosofía de la diferencia quedaron subsumidas bajo el paradigma interpretativo. Un principio de esbozo de este modelo reaparece en la década de los 90 y nace de la experiencia multicultural misma. La praxis multicultural de la vida rutinaria y diaria muestra la existencia de «una red elástica entrecruzada de identificaciones de identificaciones» y de identidades mutables. Tan mutables que el sociólogo polaco, Zygmunt Baumann, tras su crítica a la modernidad y a los paradigmas que ha puesto en práctica, se ha convertido en una *sociedad líquida*.

Hay, pues, en este modelo, una parte crítica (*destruktiva*) al resto de los modelos y otra parte empírica y pragmática (*constructiva*) sacada de la *praxis* misma de las clases marginadas. Zygmunt Bauman señala a este respecto que el problema de cómo convivir con los otros ha sido una constante en la sociedad occidental que ha resuelto con tres estrategias: la separación del otro excluyéndolo (y llama a nuestro modelo de segregación, *estrategia émica*), la asimilación del otro despojándole de su otredad (y llama a nuestro modelo asimilacionista, *estrategia fágica*), e interpreta el modelo multicultural como *invisibilización*, una técnica mediante la que el otro desaparece del mapa mental disuelto en el mosaico.

Cuando se desciende al detalle de los contextos reales y las interacciones cotidianas, sin embargo, se observa un comportamiento más pragmático en los procesos de negociación y mediación. Incluso los sujetos marginales muestran una «conciencia multirrelacional», que usa el discurso según la ocasión para resolver el problema de la convivencia. Aunque sea precaria y contingente, la convivencia se fortalece cuando se asienta sobre procedimientos regulados de arbitraje, mediación y espacios de convergencia.

##### **5.- Límites micro y macro de los modelos tradicionales. La investigación de las actitudes, el transnacionalismo y los enclaves étnicos.**

Ninguno de los cuatro modelos parecen servir para dar cuenta de los retos que ha traído la globalización al problema tradicional de la cohesión social. La densidad demográfica que ha multiplicado los flujos, la implantación del estado-nación como modo de organización estandarizado para todas las sociedades y la situación *postcolonial* que ha disparado las diásporas migratorias se producen en un nuevo contexto o escenario que obliga a revisar las categorías sociológicas. Estas muestran sus límites por abajo y por arriba. Por abajo, es decir, cuando descendemos de los modelos al plano de las actitudes personales de los agentes los problemas de imputación marcan límites de precisión conceptual en los modelos. Pero es, sobre todo, por encima, a nivel macro, donde los modelos tradicionales muestran hasta qué punto dependen del *currículo oculto* del Estado-nación, por lo que no pueden dar cuenta de los nuevos fenómenos que parecen ir creciendo ante nuestros ojos sin que seamos capaces de verlos con los anteojos de nuestros prejuicios.

Pondré un solo ejemplo de limitación del análisis microsociológico. Aunque los medios de comunicación ofrezcan imágenes alarmistas sobre la inmigración y el estado-nación se emplee a fondo para regular los flujos en origen, las encuestas siguen sorprendiendo ante las mayorías sociales, que sin saber cómo ni por qué, se manifiestan a favor de la *integración* de los inmigrantes. Un estudio de actitudes realizado por Ariño, Castelló y Llopis para la *Generalitat Valenciana* en 2007 sobre «paradigmas políticos de integración», permite, en efecto, discriminar algunas de las actitudes subyacentes tras el pensamiento «políticamente correcto» .

Dos de las preguntas de la encuesta rezaban así

P. 28: «A menudo, los inmigrantes que viene a la comunidad valenciana tienen una cultura, una lengua y unas costumbres distintas de las nuestras. Con respecto a esto dígame, por favor, con cuales de las siguientes afirmaciones está más de acuerdo:

- 1.- Aunque se queden a vivir en la comunidad valenciana y aprendan nuestra lengua y costumbres, es bueno que mantengan también su lengua y sus costumbres. 66,6
- 2.- Si los inmigrantes quieren permanecer en la comunidad valenciana, *deben olvidar* sus costumbres, aprender nuestra lengua y aceptar nuestras costumbres. 28,1
- 3.- N.s N.c 5,3»



Es interesante observar que la actitud favorable a la integración está por debajo de la *media nacional española*, que estuvo de acuerdo con (1) en un 77,1 % y con (2) el 18,3 %, quedando en la indecisión sólo un 4,6 %.

P.29: «En torno a la cultura de las sociedades se suelen mantener algunas opiniones diversas. Le voy a leer dos frases para que usted me diga en qué medida está Ud. De acuerdo con cada una de ellas:

1.- Para las personas de mi cultura es enriquecedor relacionarse con grupos de personas de otras culturas: Acuerdo: 64,7%; Desacuerdo: 21,8%; N.s. N.c. 13,5%

2.- Considero valioso defender ante todo el mantenimiento de mi identidad cultural y sus rasgos característicos. Acuerdo: 84,7%; Desacuerdo: 9,8 %; N.s. N.c.: 5,4 %»

¿Qué se deduce de estos porcentajes y varianzas respecto a los modelos y estilos de aculturación? Muy poco, si primero no manipulamos interpretativamente las respuestas. ¿Cómo? Con gran habilidad hermenéutica el profesor Ariño, aplicando el modelo de Berry, pero variando la operación, para obtener en la P. 28.2 la disyuntiva *mantener/olvidar* y en la P. 29.1 la disyuntiva entre *si enriquecimiento/no enriquecimiento*, pero ignorando las respuestas 28.1. y 29.2 porque la varianza entre lo propio y lo ajeno es aquí menos significativa, cuatro estilos de aculturación, que representa mediante la siguiente tabla:

<i>Los inmigrantes con relación a su lengua y costumbres</i>		<i>deben</i>	<i>deben</i>
Las relaciones con grupos de cultura diferente a la mía		Mantenerla	Olvidarla
¿Me enriquecen?	Si	Integración	Asimilación
¿Me enriquecen	No	Separación	<i>Deculturación</i>

Es interesante observar como Ariño debe acudir a la psico-lógica de la *dominación* para poder reconstruir la posición de aquellas personas a las que imputa el estilo de la *Deculturación*, que son las que no sólo rehusan el contacto con los inmigrantes, sino que además les obligarían a que olvidasen su lengua y sus costumbres, si de ellos dependiese. Es obvio que esta categoría no funciona en los modelos estandarizados, aunque sí en la lógica, mientras, por otra parte, el modelo diferencialista

o de red o de sociedad líquida, etc. que, mientras sí aparece en el discurso teórico, no encuentra, en cambio, reflejo en las alternativas detectadas. En realidad, la mayoría resultante favorable a la «integración» es sólo del 52,4 %, una vez hechos los reajustes. Y, aunque el análisis de Ariño, pretende mantener una neutralidad encomiable al negarse a imputar actitud a los que no saben ni contestan, al final debe reconocer que bajo la *denominación* de integración se mezclan actitudes muy diferentes, no ya porque resulta del sumatorio del modelo multicultural y el diferencialista, sino porque la propia noción de «integración» pertenece al lenguaje «políticamente correcto», pero no está teóricamente modelizada.

En resumen, al descender de los modelos teóricos a la imputación de actitudes y estilos de aculturación, nos vemos obligados a diversificar las categorías, sin que tengamos seguridad alguna sobre cuáles de ellas prevalecerían en caso de crisis y conflicto. En realidad, al final tenemos que el 16,9 % de la población no revela sus actitudes respecto a la inmigración al estar «sin clasificar», un 11,1 % son partidarios de la «Deculturación», un 9,1 % son partidarios del «separacionismo» y el 10,5% del asimilacionismo, adscribiéndose el resto que es poco más de la mitad, el 52,4 % a la ambigua categoría de «integracionismo».

Lo importante aquí es que no hay nada que reprochar al investigador que hace un tratamiento impecable y una imputación limpia. Las limitaciones se deben al instrumental teórico. Incluso el investigador hace en este caso un esfuerzo adicional de interpretación estadística para aclarar los términos haciendo estas dos observaciones que reproduzco literalmente.

La primera hace referencia al dato de que las tres categorías que presentan frecuencias similares en torno al 10% tiene un doble significado: O bien «ceca del 22% de la población valenciana sería favorable a que los inmigrantes olvidaran su lengua y costumbres al instalarse allí», sumando *asimilacionistas* con *deculturalistas*, o bien un 20 % se mostrarían partidarios de una especie de «guetización» sumando ahora separación con deculturación, coaliciones ambas posibles.

La segunda hace referencia a la debilidad del bloque «integracionista» cuando se le cruza con otras dos cuestiones relativas a la percepción que la población tiene sobre la inmigración y los inmigrantes y sobre su participación en la estructura social. Puesto que la mayoría de ese 52,4% considera la inmigración como negativa, «solamente un 24 % de la población valenciana tiene un talante o perfil actitudinal netamente integracionista y tolerante *sin fisuras*». Sabiendo esto, ¿extraña a alguien que los partidos mayoritarios sean tan reticentes a definir sus posiciones respecto al asunto de la inmigración.

Alguien puede objetar que el caso asturiano sería diferente, dado el dominio social del bloque de izquierdas que se produce aquí. La respuesta es que la única razón por la que la postura integracionista es en este momento superior se debe al diferencial del porcentaje de inmigrantes en ambas comunidades autónomas, más que a la adscripción política. En segundo lugar, nuestros resultados empíricos sobre el racismo y la xenofobia entre nuestros adolescentes, permiten análisis muy similares.

Pero mencionemos rápidamente las limitaciones de los modelos teóricos que el proceso de globalización ha venido a poner de manifiesto. Voy a mencionar sólo dos temas mayores que la investigadora de la Universidad del País Vasco, Cristina Blanco, ha sabido poner en conexión: El transnacionalismo y los enclaves étnicos.

La nueva perspectiva del *transnacionalismo* no debe confundirse ni con internacionalismo clásico, ni con la actividad de las compañías multinacionales. Hace referencia más bien a «la creciente intensidad y extensión de los flujos circulares de personas, bienes, información y símbolos alcanzados por las migraciones internacionales». Permite analizar cómo ha variado la condición del inmigrante gracias al acortamiento de las distancias facilitada por los veloces medios de transporte actuales y a las múltiples y constantes interconexiones que pueden mantener los inmigrantes con sus lugares de origen gracias a la telefonía móvil, Internet, televisión por satélite, etc. Eso ha acabado con la imagen del inmigrante aislado en una sociedad hostil. El transnacionalismo es un nuevo campo de estudio que ya cuenta con numerosas investigaciones empíricas, aunque la mayoría referidas a la inmigración latina en USA.

Y aunque debe superar algunas incertidumbres metodológicas y epistemológicas, rompe drásticamente con los modelos de cohesión sindicados en el paradigma del estado-nación. No es que el transmigrante ignore su existencia, sino que, al igual que para los habitantes de las fronteras, estas no son un obstáculo, sino una oportunidad, lo mismo está sucediendo respecto a las oportunidades de negocio y de intercambio que se abren para quienes tienen el dominio de dos lenguas y culturas heterogéneas y transitan por encima de las barreras artificiales del estado-nación.

Es cierto que la investigación todavía no ha penetrado en el ámbito de las *consecuencias* que en el futuro puede tener el transnacionalismo, pero Vertovec (2004) ya ha señalado los tres campos básicos donde se observan cambios.

1. En el *ámbito socio-cultural* se está produciendo una reorientación de la percepción, vivencia y aprovechamiento alternativo de los recursos y del habitat en que se desenvuelven los individuos en las sociedades emisoras y receptoras.
2. En el *ámbito político* se está produciendo una reconfiguración de las identidades, las fronteras y los órdenes establecidos. El cambio de significado de las fronteras es especialmente sensible a la hora de sufrir cambios. Por ejemplo, la supresión de las fronteras en el espacio Schengen ha cambiado las estructuras comunitarias fronterizas anteriores de tipo cooperativo por nuevas relaciones de competencia.
3. En el ámbito económico se adivina que el transnacionalismo puede tener influencias sobre el desarrollo. La reflexión que avanzamos en el MPDL de Canarias y en IEPC del co-desarrollo como regla operatoria de intercambio cooperativo en los procesos migratorios puede interpretarse en esa dirección.

Respecto al nuevo concepto de «enclaves étnicos» como una nueva manera de entender los asentamientos de las poblaciones de inmigrantes en las ciudades, sólo diré que tiene tal influencia sobre la percepción de la *exclusión social*, que sin él todos los pronósticos que podamos hacer sobre la integración y la cohesión social serán erróneos.

En este campo se puede producir una auténtica revolución teórica porque todos nuestros argumentos sobre la separación física de los grupos poblacionales en el espacio residencial dependen de la *teorización ecológica* de la Escuela de Chicago que pronostica que la segregación residencial tiene efectos nefastos sobre el desarrollo e integración de la población inmigrante, que al limitar el acceso con otros grupos, desarrolla subculturas que mantienen la desigualdad, la inferioridad y la dependencia de los servicios sociales y acaban sufriendo la estigmatización de las clases dominantes.

Pues bien, el hecho de que los inmigrantes de un mismo origen tiendan a agruparse de manera espontánea en la misma zona, cuando se considera como un enclave étnico comunitario, no tiene nada que ver con el *gueto*, pero cambia el signo de la cohesión del inmigrante, que al reforzar su identidad étnica fortalece sus vínculos con las sociedades de origen. Al socaire de la globalización cinco grandes procesos han venido a contribuir al resurgimiento de la *etnicidad* dentro de los Estados: (1) la proliferación de Estados modernos que mantiene una tensión esencial entre una situación postwesfaliana y otra retro-postwesfaliana; (2) el aumento de organizaciones internacionales, en particular, las que acentúan los procesos de regionalización tanto en el plano económico como en el político; (3) la interdependencia económica internacional que obliga a generar nuevas dinámicas territoriales; (4) la competencia política internacional en una situación de declive del hegemon militar reinante; (5) y, sobre todo, las migraciones internacionales.

El vínculo que se está produciendo, así pues, entre la intensificación de las actividades transnacionales, por un lado, y la configuración de enclaves étnicos en las sociedades de destino al amparo de las crecientes alabanzas a la diversidad cultural, por otro, están creando *sinergias positivas* en distintos aspectos, tales como el incremento de comunicaciones con las TIC entre las sociedades de origen y destino, los cambios operados en las sociedades de origen por efecto de las remesas, el comercio, la participación social y la politización de los que regresan con periodicidad, la proliferación de comercios y negocios de carácter étnico localizadas en las áreas urbanas de concentración de los inmigrantes, etc.

Si las condiciones de la inmigración están cambiando con tanta celeridad, es obvio que los procesos sociales se han adelantado a los constructos teóricos. El hecho de que para interpretar cada nuevo acontecimiento tengamos que recurrir a los clásicos como si de una Biblia se tratara, es la mejor manifestación de los límites que condiciones la construcción y modelización social de la realidad.

## 6.- BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities*, Verso, Londres
- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, FCE-Trilce
- Arango J. y otros (2007), *Inmigrantes, el continente móvil*; La Vanguardia, Dossier Nº 22, Enero/Marzo, 2007
- Ariño, A. (coord.) (2005), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, CIS, Madrid.
- Ariño, A. Castelló, R. y Llopis, R.(2001), *La ciudadanía solidaria: el voluntariado y las organizaciones de voluntariado en la Comunidad Valenciana*, Bancaja, Valencia
- Aristóteles (2003) *Política*, RBA editores, Madrid
- Aubarell, G. Y Zapata-Barrero, R. (eds.)(2004), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Icaria, Barcelona
- Balibar, E. Wallarstein, I. (1988), *Raza, nación y clase*, Iepala, Madrid
- Barth, F. (comp. )(1976), *Los grupos étnicos y las fronteras*, FCE., México
- Bauman, Z. (2006), *Vida líquida*, Paidós, Barcelona.
- Beck, U. (2006), *La sociedad del riesgo global*, 2ª edición, Siglo XXI, Madrid
- Bretell, C.B y Hollipield, J (2000), *Migration Theory. Talking across disciplines*. Routledge, Londres-New York.
- Bueno, G. (2004), *El mito de la cultura*, 7ª Ed., Prensa Ibérica, Barcelona.
- Bueno, G; Hidalgo, A e Iglesias, C. (1997). 3ª Ed. *Symploké*, Júcar, Gijón
- Callon, M. (ed.) (1998), *The laws of the markets*, Blackwells, Oxford,
- Castells, M (1999), *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, 3 vols. En particular Vol. II. *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid.
- Castles, Stephen y Miller, Mark J.; (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México (original en 1998, Guilford Press, New York)
- Comisión Mundial sobre las Migraciones (2005), *Las migraciones en un mundo interdependiente: nuevas orientaciones para actuar*, CGMI,
- Davis, M. (2006), *Planet of slums*, Verso, Londres
- Fassman, H. yMunz, R. (1994), *European migration in the late twentieth century*, Edward Edgar Publishing Ltd., Aldershot
- Feijoo, A. (2005), *Energía y conflictos internacionales*, Netbiblo, S.L.
- Ferguson, Y.H. y Barry, R.J. (eds) (2002), *Political space. Frontiers of change and governance in a globalizing world*, Suny Press, Abany, NY
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York
- García Canclini, N.(1995), *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la Globalización*, Grijalbo, México.

- García, R.: «Inmigración e identidad», *Eikasia, Revista de Filosofía*, 16, 215-230, [www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org)
- García Roca, J. y Lacomba, J. (eds) (2008); *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*, Bellaterra, Barcelona
- George, S. (2001), *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona
- George, S. (2006), *Nosotros, los pueblos de Europa*, Icaria, Barcelona
- Giddens, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona
- Giddens, A. (1997), *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid
- González Vega, J. (2006): «¿Regreso al futuro? La difícil concreción de una política europea de inmigración», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 14
- Gouldner, A. (1973), *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires
- Gray, John (2000), *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Paidós, Barça
- Hammar, T. Brochmann, G, Tamas, K y Faist, T. (eds) (1997), *International Migration, Immobility and Development. Multidisciplinary Perspectives*, Berg, Oxford-NewYork
- Held, D. (1997), *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- Herrero, M. Y Castón, P. (2003), *Las políticas sociales en las sociedades complejas*, Ariel, Barcelona
- Herstsgaard, M. (2003), *La sombra del águila*, Paidós, Barcelona, 2003
- Hidalgo, A. (1993), *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*, Popular, Madrid
- Hidalgo, A. (2000), «Estrategias y miserias del proceso de globalización», en *La posibilidad de seguir soñando. Las Ciencias Sociales de Iberoamérica en el umbral del siglo XXI* Sergio Rodríguez (Editor), Literastur, Gijón
- Hidalgo, A. (2001), «La globalización como fetiche», *Tiempos de Paz*, nº 60
- Hidalgo, A. (2005) «El diseño de las políticas de inmigración en Europa: hacia una sociedad pluralista» en *Ética, pluralismo y flujos migratorios en la Europa de los 25*, Eikasía, Oviedo
- Hidalgo, A. (2006), «Ética, Política y ciudadanía para una Europa solidaria», *Eikasía. Revista de Filosofía*, pp. 3-33
- Hidalgo, A.(editor) (2007) *Codesarrollo y migraciones. El papel de la cooperación*, Eikasía, Oviedo.
- Hungtington, S. (1997), *Choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona
- Joppke, C y Morawska, M. (2003) *Toward assimilation and citizenship. Immigrants in liberal nation-states*, Palgrave Macmillan, Houndsmills.
- Kaldor, M. (2003) *Las nuevas guerras*, Tusquets, Barcelona
- Klain, N. (2001), *No Logo*, Paidós, Barcelona
- Klare, M. (2003), *Guerras por los recursos*, Urano, Barcelona
- Le Bras, H. (1996), *Les limites de la planète. Mythes de la nature et de la population*, Flammarion, Paris
- Le Bras, H. (2000) *Naissance de la mortalité. L'origine politique de la démographie et de la statistique*, Gallimard- Le Seuil, Paris
- Lovink, G. (2004), *Fibra oscura. Rastreando la cultura crítica en Internet*, Taurus, Madrid
- Low, S.M. y otros (1999), *Tehorizing The City*, Rutgers UP, New Brunswick, NJ
- Lucas, J. de (2005). «Fronteras e Identidades: paradojas del proyecto europeo», en *Europa: Momentos decisivos, Le Monde Diplomatique*, Febrero
- Lucas, J. de y Díez Bueso, L. (2006) *La integración de los inmigrantes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

- Mann, M. (1991), *La fuentes del poder social*, Alianza, Madrid
- Mariño, F. (coord.) (2006), *Un mundo sin desarraigo. El Derecho Internacional de las Migraciones*, Ediciones La Catarata, Madrid.
- Martín, H.P. y Schumann, H. (1998), *La trampa de la globalización*, Taurus, Madrid
- Massey, D. Arango, J. Hugo, H., Kouaouchi, A., Pellegrino, A. y Taylor, J.E., (2005) *World in Motion. Understanding International Migration in the End of the Millenium*, Clarendon Press, Oxford.
- Martinello, M. (2007), «Integración y diversidad en una Europa multicultural», en La Vanguardia Dossier Nº 22, *op. cit.* en Arango y otros: pp. 78-83
- Montoya, R. (2005), *La impunidad imperial*, La esfera de los libros, Madrid
- Offe, C. (1994), *Contradicciones en el estado de bienestar*, Alianza, Madrid
- Pedrol, X. y Pisarello, G. (dirs), (2004) *La ilusión constitucional*, El viejo topo. Barcelona.
- Petras, J. y otros (2004), *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizadora del capitalismo neoliberal*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana
- Prigogine, I. (1997), *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid
- Ribeill, G.. (1978), *Tensiones y mutaciones sociales*, El Ateneo, Buenos Aires
- Runciman, W.G.(1999), *El animal social*, Taurus, Madrid
- Roszak, Th. (1981), *El nacimiento de una contracultura*, 7ª ed. Kairós, Barcelona
- Sassen, S. (1999); *La ciudad global*, Eudeba, Buenos Aires
- Sassen, S. (2001), *¿Perdiendo el control? La soberanía en la época de la globalización*, Bellaterra, Barcelona.
- Sassen, S. (2003), *Contrageografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Traficantes de sueños, Madrid
- Sassen, S. (2007), *Una sociología de la globalización*, Katz Editores, Buenos Aires/Madrid
- Sassen, S. (2008), *Territorio, autoridad, derechos. De los ensamblajes medievales a los globales*, Katz Editores, Buenos Aires/Madrid
- Smith, M.A, y Kollock, P. (eds), (2003) *Comunidades en el ciberespacio*, UOC, Barcelona
- Stavenhagen, R. (2000), *Conflictos étnicos y estado nacional*, Siglo XXI, México
- Taibo, C. (2007), *Movimientos antiglobalización: ¿Qué son? ¿Qué hacen?*, Catarata, Madrid, Vertovec (2004)
- VV.AA. (2002), *Claves para el siglo XXI*, UNESCO-Crítica, Barcelona
- VV.AA. (2004), *Globalización, migración y derechos humanos*, Programa Andino de DD.HH. Ed. Abya-Yala, Quito
- VV.AA. (2004), *Nuevas ideas para gestionar las migraciones*; IEMED, Secretaría de la Fundación Forum, Barcelona
- Watzlawick y otros (1995), *La realidad inventada: ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Gedisa, Barcelona.
- Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad*, 2 Vols. FCE. México.
- Zheng, Yi: ( 1991), *Family Dynamics in China: A Life Table Analysis*, University of Winsconsin Press, Madison