



REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 73-74.

Lo intercultural en acció,
identidades y emancipaciones.

Identidades e interacciones en los nuevos marcos sociales

Felice Dassetto*

RESUMEN

El autor recoge (a través de la relación Occidente-Islamismo) las relaciones identitarias posibles en el mundo actual. Si tradicionalmente se ha construido la identidad por la confrontación, el autor defiende que el proceso de planetarización produce una complejización del paisaje de las oposiciones y alianzas. En el texto repasa esta transformación del contexto, los modelos posibles de las relaciones y los modos contemporáneos de identificación. Y desde ahí construye la idea de que esta planetarización, que incluye los procesos de difusión, mundialización y globalización, genera una co-implicación tan grande que las nociones simples de interrelación o cohabitación resultan insuficientes. Ante las posibilidades de un repliegue a identidades cerradas o a un modelo de dominación, apunta la necesidad y la posibilidad de alcanzar un modelo de co-inclusión.

Palabras clave: Occidente, islamismo, etnocentrismo, globalización, multiculturalismo, interculturalidad

Las relaciones entre el mundo musulmán y Occidente, en sus expresiones y apuestas, se entablan de una forma que no tiene equivalente en la historia. Sus relaciones, incluso cuando ambos conjuntos estaban fuertemente imbricados, como en el caso de las colonizaciones, eran siempre exteriores: la potencia colonial ocupaba el territorio e imponía sus instituciones, pero permanecía al margen, separada del mundo musulmán colonizado. Ambos mundos han construido, por otro lado, una parte de su identidad en función de su oposición al otro. La tesis del historiador Henri Pirenne es radical en este tema: "Europa se ha pensado como Europa, y como Europa cristiana, por su enfrenta-

*Profesor de Sociología, Université Catholique de Louvain
dassetto@anso.ucl.ac.be

miento con los musulmanes árabes y turcos. Del mismo modo, y desde hace ochenta años, algunas partes del mundo musulmán construyen su identidad en oposición a Occidente”.

Estas relaciones no estuvieron solamente marcadas por la controversia entre dos religiones irreconciliables, sino también por la rivalidad y el enfrentamiento. Es inútil buscar quién ha actuado mejor o peor en esta historia de enfrentamiento, el balance es terriblemente equilibrado. Se trata también de un enfrentamiento basado en la ignorancia: echando cuentas vemos que, hasta el siglo XIX, estas dos civilizaciones se conocían poco y muy mal. Las informaciones de algunos mercaderes, conversos, contados diplomáticos e intelectuales se mezclaban con relatos imaginarios, y en ambas partes se producían argumentos apologeticos y contrapologeticos que exaltaban la controversia. De forma recíproca, el Otro era ante todo lo desconocido, lo que era importante negar y denigrar. Pero, pese a este mar de fondo, los intercambios se han realizado, los hombres se han frecuentado y, a veces, incluso se han apreciado. Las dos civilizaciones rivales han sido y son también objeto de fascinación y atracción. La imagen negativa del otro tiene como contrapunto referencias positivas: la vida “oriental” es criticada por sus costumbres, pero seduce como arte de vida. Occidente es estigmatizado por su voluntad de dominación, pero su economía y su cultura resultan atractivos.

No es necesario pensar, por otro lado, que esta relación ambivalente, construida por enfrentamientos acompañados, pese a todo, de vínculos y fecundaciones recíprocas, es exclusiva del Islam y de Occidente. Es más bien propia de la historia de las civilizaciones. Si ha habido un abismo entre el Islam y Occidente, es el mismo abismo que existía también entre el mundo cristiano latino y el mundo cristiano ortodoxo, entre islam y budismo, entre el mundo chino y el mundo indio. La violencia se ha ejercido de forma generalizada también entre mongoles y musulmanes, entre musulmanes e hindús, entre occidentales y amerindios, entre musulmanes, occidentales y africanos.

Actualmente, las personas, los mensajes y los objetos circulan, las actividades económicas se cruzan, numerosas instituciones se integran. En Europa hay occidentales, europeos por completo o en vías de serlo, que son musulmanes, por lo que, de golpe, Europa tiene también una cara musulmana. Tanto unos como otros están englobados e investidos por procesos planetarios comunes. Por supuesto, estas nuevas formas de relación no conciernen únicamente a estos dos mundos; son más bien el resultado de la forma que toma el planeta en la fase actual. Pero decir que el mundo está interconectado no es suficiente: es importante precisar, una por una, las modalidades de esta conexión, la cuales están influenciadas por los nuevos marcos de acción y particularmente por los procesos de convergencia planetaria, por los modos de construcción identitaria y por las nuevas relaciones de las sociedades con su devenir. Los marcos sociales de las relaciones entre Occidente y el mundo musulmán se vuelven así más complejos. El ‘cara a cara’ heredado de la historia, y siempre presente, se duplica con un ‘lado a lado’ y, a veces, en una redefinición de los actores presentes.

Nos gustaría mostrar en este texto que la fase actual de reencuentro entre civilizaciones, en un mundo que se globaliza y se interpenetra, debe ser expresada en nuevos términos. Pensamos en los indispensables lugares de regulación entre naciones, puesto que nos encontramos ante procesos que desbordan a los Estados-nación resultantes del siglo XIX. A menudo seguimos pensando en estos reencuentros con las categorías antiguas, pretendemos restaurar equilibrios perdidos, apagar puntos de fricción que se inflaman, cuando se trata más bien de inventar una nueva forma de construir las relaciones entre mundos que se encuentran.

La cuestión que nos gustaría responder es cómo comprender las implicaciones de la fase actual de transformación del mundo en las construcciones identitarias y en las relaciones entre grupos humanos. Occidente, o más bien los Occidentes, reinventan por enésima vez aspectos de su existencia. En el mundo musulmán, se reinventa desde hace decenios la identidad islámica, se reapropian del patrimonio de la creencia y de sus fuentes fundadoras para reactualizarlas y hacer un nuevo motor civilizacional. Occidente, al menos el europeo y parte del americano, por el contrario, ha construido la fase moderna de su civilización sin referencias religiosas o en oposición a ellas, a menudo de manera radical. A veces no las excluye, pero las ha guardado como algo accesorio, como un instrumento de confort personal.

LA PLANETARIZACIÓN

Las relaciones entre grupos humanos, así como las construcciones identitarias, hoy en día se entablan en el marco de una nueva fase de planetarización, entendiéndolo por ello la nueva fase de los procesos de convergencia e interpenetración de la especie humana. Yo aquí prefiero utilizar el término de “planetarización”, para utilizar en un sentido más específico los del uso corriente, como mundialización y globalización.

Esta fase de convergencia planetaria no es nueva en absoluto, puesto que desde que la especie humana se formó, las relaciones y las interpenetraciones forman parte de su devenir (Robertson, 1990; Robertson, 1992; Bayart, 2004). Tampoco es novedosa en absoluto respecto al tiempo de la modernidad, que ha conocido una fase de movimiento planetario apoyado por el capitalismo económico y por el imperialismo político. Pero la fase actual tiene líneas nuevas en relación con algunas modalidades y, quizás, con una aceleración de la velocidad del proceso, lo que nos obliga de todas formas a repensar las relaciones y a redefinir las identidades.

Se utiliza el término “occidentalización” y su asociado “modernización” para designar el hecho de que esta nueva integración planetaria se realiza bajo el impulso de

“Occidente” y concierne a la economía, los modos de vida y las formas de regulación políticas (sobre este último punto véase Beck, 2003). El sociólogo iraní Ali Naqavi habla de “*occidentismo*” para designar el hecho de que se trata tanto de un proceso social como de una ideología, de un “tender hacia”. Es necesario añadir que esta fase de planetarización —a diferencia de aquella colonial— tiene lugar bajo la hegemonía de los Estados Unidos, que orientan los fines y los medios. Podríamos entonces hablar de “*USAismo*” como modelo hegemónico, en el interior del cual las élites dominantes de los otros países “occidentales”, aunque también del resto del mundo, aspiran a inscribirse. Élite que, por cierto, se constituyen a escala planetaria como una “casta” aparte, que están relativamente aisladas del mundo y que logran grandes privilegios (Lasch, 1995; Dassetto, 1999). George Ritzer en una lectura crítica de este modelo había hablado ya de *Macdonaldización* (Ritzer, 1998). Y actualmente habla de una “*globalization of nothing*” para designar un movimiento que se caracteriza menos por sus contenidos que por su forma: la del crecimiento, y que Ritzer denomina “*grobalization*” (grow + globalization) (Ritzer, 2004)

Las relaciones entre el Islam y Occidente deben entonces ser recolocadas en el marco de la centralidad del *USAismo*. Sin embargo, la sociología contemporánea ha subrayado fuertemente la necesidad de no aislar a los procesos de planetarización de los procesos de anclaje, de reapropiación, de resistencia local: nosotros los llamaremos “territorializaciones”. Los sociólogos los llaman también “indigenización” (Appadurai, 1996). En resumen, las dinámicas planetarias no planean fuera del mundo, no están desterritorializadas (incluso en el caso de aquello que se ha convenido llamar “las realidades virtuales”), no se imponen en absoluto y necesariamente. Estamos en presencia de aquello que Robertson llama los procesos de “*glocalización*”, que fusiona los dos términos de “globalización” y “localización” (véase también Friedman, 1990). Estamos ante un “cosmopolitismo localizado” (Hannerz, 1990) resultado del hecho de que tanto los actores cosmopolitas como los locales hayan favorecido el guardar las especificidades. Esta articulación entre local y global pone además en cuestión el trabajo etnográfico clásico (Appadurai, 1996). Todavía es necesario, con el análisis, especificar las modalidades mediante las cuales se articulan, se conectan y se oponen las realidades planetarias y las realidades locales. Si quisiéramos afinar el análisis, deberíamos tener en cuenta el hecho de que esta articulación debe ser vista más bien como la puesta en escena de lógicas sociales paralelas y que cohabitan codo con codo. Más que pensar en una “sociedad” integrada, deberíamos pensar en un mundo de entidades paralelas y en disyunción (Appadurai, 1996): una sociedad de efectos sistémicos y potencialmente mundializante (debido al sistema económico-técnico y mediático); local, donde se expresa lo vivido, la búsqueda de la afinidad, de la amistad, pero también el conflicto, las tensiones sociales; y política, que administra la articulación entre los efectos sistémicos y las realidades locales (Dassetto, 1999).

La planetarización se da en tres procesos que trataré aquí de especificar. Se requiere por tanto una cierta redefinición del uso corriente de algunos conceptos:

– En primer lugar, un proceso que llamaré de “*difusión*”, entendido como la propagación en el espacio, de un lugar a otro, de modelos culturales que son modelos de acción, sistemas de acción que aspiran a mantener, a circunscribir el desarrollo de una acción. La difusión es un fenómeno que fue puesto en evidencia por la escuela difusionista en antropología, cuando se interrogaba, por ejemplo, por el sujeto de la propagación de ciertas técnicas o expresiones artísticas, como la alfarería, los tejidos, las máscaras, etc. La difusión da lugar a contactos, intercambios, préstamos, que conducen a la creación de áreas y modelos culturales. En este sentido, podemos decir que estamos ante una nueva fase planetarizada de puesta en marcha de modelos de comportamiento, de consumo, de estilos de vida, pero también de formas de acción que se copian de un modelo *USAista*.

Me parece útil distinguir dos formas de difusión. La primera, que podríamos llamar por “*contagio*”, consiste en la propagación de modelos o rasgos culturales, en el sentido propio de los procesos difusionistas que acabo de evocar. Su contrario sería el aislamiento. La segunda es “*el enjambrazón*”¹, que consiste no tanto en la propagación de un rasgo o de un modelo cultural, sino en la difusión de instituciones, siguiendo la manera en que lo hace un estolón de fresera². Su contrario será la singularidad, a saber, el hecho de poder decirse y preservarse como individuo singular, incluso único. Una tercera forma de difusión es aquella que llega a captar recursos y a traerlos consigo, un poco como las raíces golosas que se propagan y absorben los alimentos. Su contraria sería la autarquía, su propia producción y reproducción de recursos.

Algunos sociólogos ponen el acento en los fluidos sociales y culturales contemporáneos (Urry, 2003) y hacen del “mestizaje”, de la “criollización” (Lechner, 1993), del “global écoumène” (Hannerz, 1992), los temas mayores del proceso de planetarización. Subrayan de este modo las circulaciones y las equivalencias de los intercambios. Aunque estos efectos son visibles dentro de las formas de expresión artística (dando lugar por ejemplo a una “world music”), preferimos no postular, en principio, este tipo de resultado, puesto que asistimos a un importante impulso de la difusión cultural a partir de centros del *occidentismo*.

– En segundo lugar, podemos hablar de “*mundialización*” para designar a los procesos de integración o interpenetración funcional de ciertas actividades a escala planetaria, que pasan notablemente a través de instituciones, organizaciones, redes. Podemos señalar tres vectores de mundialización: la mundialización de la economía, a razón de la división internacional del trabajo, de la acción de empresas mundiales, de la integración de mercados financieros, etc.; existe igualmente una mundialización de las instancias políticas y militares en las múltiples instancias interestatales y supranacionales (ONU, UE, Liga Árabe, OCI, etc.); y finalmente, hay una mundialización de las ONG que integran sus actividades a escala planetaria, como Médicos sin Fronteras, Greenpeace, etc.

Se constituyen así canales múltiples que vehiculan los flujos mundiales y los hacen converger en puntos de la red, en nodos a partir de los cuales resurgen. El contrario de la mundialización sería la regionalización, que consiste en una integración centrada sobre un espacio particular, donde el territorio se convierte en la referencia por excelencia de la acción. La mundialización es competitiva entre diferentes instancias económicas (como por ejemplo las empresas multinacionales); se inscribe dentro de las relaciones de fuerza política y en un imaginario democrático. El caso de la tercera guerra del Golfo es representativo de la complejidad de los procesos de conexión entre las dinámicas globales y locales (así como la relativa resistencia de los países europeos en el compromiso militar al lado de los Estados Unidos).

– En tercer lugar, se ha llamado “*globalización*” al hecho al que estamos asistiendo, como lo ha descrito D. Harvey (1989), seguido de Giddens (1990), Robertson (1992), a una comprensión del espacio-tiempo y a un nuevo equilibrio entre temporalidad y espacialidad. Es decir, que en la prolongación de una dinámica inscrita desde su origen en la modernidad, los acontecimientos alejados en el espacio conocen las cadenas de causalidad de manera muy cercana y a veces casi instantáneas en el tiempo. De este modo, un derrumbamiento de la bolsa de cierto lugar del planeta tiene una repercusión inmediata a escala mundial. El atentado de las Torres Gemelas se vio inmediatamente en todo el mundo (por aquellos que estaban conectados a la televisión) y tuvo consecuencias en gran parte del mundo. La globalización es una consecuencia de la mundialización. Pero se trata de un fenómeno específico, que requiere ser analizado en sí mismo. Su especificidad se apoya, entre otros, en las tecnologías de aceleración y amplificación de la comunicación, como Internet o las comunicaciones por satélite. Las tecnologías de la comunicación (telégrafo, teléfono, automóvil, barco de vapor), por su parte, ya habían sorprendido y suscitado el interés de los sociólogos de principios del siglo XX, como R. E. Park, o los movimientos intelectuales, como el Futurismo.

Lo contrario de la globalización sería la localización, entendida en el sentido de que la acción se realiza en función de los espacios-tiempos de las interacciones de las personas de un lugar. Como lo señala A. Giddens, si la globalización implica una des-localización de la acción, ya que la acción realizada en un lugar está ligada a las dinámicas de un ritmo que viene de otro lugar, de efectos distantes, la localización implica una des-distanciación y una “*proximización*” de la acción.

Esta polarización entre planetarización y territorialización se resume en la siguiente tabla:

PLANETARIZACION	TERRITORIALIZACION
<p>Difusión: Propagación en el espacio, de un lugar a otro.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Contagio cultural: difusión de rasgos o modelos culturales – Enjambrazón: trasplantes de instituciones u organizaciones como un estolón o un rizoma. – Captación de recursos del exterior de su propio sistema de acción. 	<p>Centración: Singularidad o unicidad en el espacio</p> <ul style="list-style-type: none"> – Aislamiento: acciones que tienden a reforzar especificidad de las características culturales – Singularidad: afirmación de la identidad singular, incluso único. – Autarquía de la producción y reproducción de recursos
<p>Mundialización: Proceso de integración de actividades económicas, políticas, cívicas a escala mundial a través de redes y nodos.</p>	<p>Regionalización: Proceso de integración de actividades en base al territorio.</p>
<p>Globalización: Compresión a escala mundial del espacio-tiempo de la acción y distanciamiento de las causalidades de la acción realizada en un lugar.</p>	<p>Localización: Actividades realizadas en el espacio-tiempo de un lugar y de sus actores, anclado al ritmo de la acción en relación a un lugar.</p>

En relación a los dos conjuntos que estamos tratando aquí, se puede constatar la instauración de diferentes modelos de articulación entre la planetarización y la territorialización. Dentro de los *occidentismos* podemos señalar los tres siguientes:

–Por un lado el “*USAismo*”, que tiene como modelo ideal típico el modelo de desarrollo y estilo de vida de los Estados Unidos: lo local territorializado USA se convierte en lo universal planetarizante. Este modelo es apropiado y reproducido en los polos tradicionales de países desarrollados (países OCDE); es defendido por las mayorías políticas en nombre de una mayoría de los ciudadanos; es recogido por las élites y en todos los lugares del planeta, tanto en los países “desarrollados” como en los nuevos países industrializados (NPI) o en los países en vías de desarrollo. Este modelo está regido por un sistema de gobierno planetario (FMI, Banco Mundial, OMC, etc.)

El “*européismo*” se presenta como variante del *USAismo*, en tanto que propone un modelo –el modelo social europeo– que corrija ciertos rasgos del *USAismo*. Trata de mantener un *estado del bienestar* más favorable para los trabajadores y para la población menos pudiente. La Constitución Europea, puesta en cuestión actualmente, es la expresión consumada del esfuerzo *européista*. Este modelo no cuestiona fundamentalmente el modelo *USAista*, pero tiende a corregir sus consecuencias³.

– El “*etno-occidentismo*” constituye una reacción de repliegue frente al modelo *USAista*, pero en su interior: repliegue nacionalista (tipo FN, Vlaamsblok, etc.), replie-

que cultural por un escape del imaginario sectario o por una centralización en sí, en su cuerpo, en sus expresiones artísticas, etc.

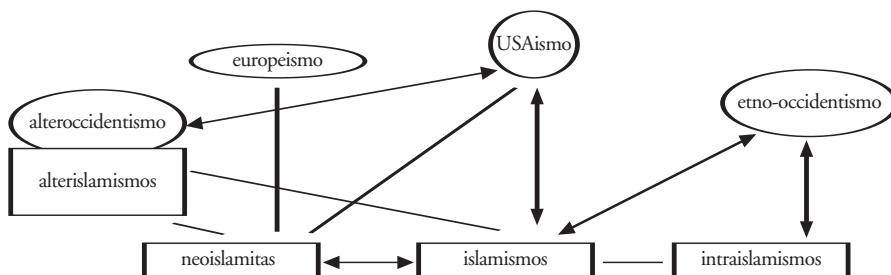
– Un tercer modelo es el del “*alteroccidentismo*” (definido como altermundialismo, pero del cual la perspectiva crítica desborda la mundialización). Es llevado por diversos actores, poco convencidos de las virtudes intrínsecas del *occidentismo*. Se trata de actores próximos a las poblaciones pobres de Occidente, a las poblaciones marginales o a las poblaciones del Tercer Mundo.

Fuera de los *occidentismos*, los modelos alternativos de inspiración comunista han sido barridos desde hace una quincena de años. Los países del Tercer Mundo no han dado a luz modelos alternativos, pero sí han aparecido contra-modelos en el seno del mundo musulmán.

Los “islamismos”, bajo sus diferentes formas (iraní, wahabita-saudí, de los hermanos, neosalafistas, etc.), pensaron y piensan poder erigirse como contra-*occidentismo*, proponiendo un modelo cultural para difundir, instancias políticas y de la sociedad civil para integrar, y fijando una agenda y una modalidad de globalización islámica.

Han aparecido también algunos “intraislamismos” llevados por actores replegados, vencidos o asustados por las apuestas y que eligen más bien las afirmaciones identitarias fundadas en un reconocimiento inmediato entre sí, más que en los grandes proyectos de los islamismos. Pueden tomar también carices místicos o rituales.

Los “neoislamitas” pretenden superar las orientaciones dominantes del mundo musulmán en los últimos treinta años, que han llevado a una confrontación con los occidentales y buscan la vía de una conciliación que tome la forma de un “islam de las luces”, de un “islam laico”, que consiste globalmente en preservar un espacio para lo religioso incluyéndolo en el interior del modelo económico, cultural, político del *occidentismo*. Evitamos aquí utilizar el sufijo –“ismo,” el cual ha sido utilizado para designar los movimientos de reactivación islámica que tienen un sólido componente “contra-occidentista”. Los neoislamitas son en cierto modo la versión contemporánea de los modernistas de los años 1950-1960 (movimientos *baas*, *nabda*, etc.)



Las líneas indican las conexiones. Las flechas las oposiciones.

Los “*alterislamismos*” prueban una vía alternativa a los modelos precedentes; tienen un puente al *alteroccidentismo*, pero preservando un cuestionamiento contra-occidentalista (cfr. T. Ramadan).

Dicho de otro modo, el posicionamiento frente a la planetarización, impulsado por los Occidentales es una clave central para comprender las construcciones identitarias y las actitudes recíprocas. La situación colonial había conocido ya esta situación. La novedad reside aquí en el hecho de que en el interior de cada parte (Occidente y mundo musulmán) las posiciones están diferenciadas.

Si en los años 1970-1990, la tensión se situaba de manera casi exclusiva en torno al eje *occidentismo* (*USAismo*) versus islamismo, aparecen desde mediados de los años noventa otras tensiones. Entre ellas, las formas de *etno-occidentismo* y las formas de *intraislamismos* o de islamismos, que podrían dar el tono y determinar la agenda futura. Las tensiones que se establecen entre los que buscan otras salidas a los *occidentismos* o a los islamismos podrían también establecer relaciones significativas para el conjunto. En resumen, el paisaje de las oposiciones y las alianzas se ha complejizado.

El europeísmo está relativamente aislado, al ser portador de un proyecto intraeuropeo, a medio camino entre el *occidentismo* (como modelo cultural y económico), el etnismo⁴ europeo (como modelo social) y un *alteroccidentismo* (como afirmación de valores universales de justicia, equidad, etc.).

Todos estos modelos de acción y sus actores, por opuestos que sean, tienen en todo caso un doble hecho compartido: el mundo de los objetos y el mundo machista.

El mundo de los objetos, resultantes de las tecnologías capitalistas, es impulsado por el *occidentismo* y es producido en múltiples lugares del mundo (Japón, China, NPI, etc.). Se difunde a una velocidad sorprendente por todo el planeta. Es el mundo de los refrescos, las TV, los vídeos, el automóvil, pero también es el de los teléfonos móviles e internet y mañana, probablemente, el de las biotecnologías. En su conjunto hace que el mundo tienda hacia una base material y hacia una “experiencia de vida tecnologizada” (Lash, 2001), ampliamente compartida y que constituye el nexo material del planeta: las ciudades e incluso las zonas rurales del mundo cada vez se parecen más y más.

Y, por otro lado, el mundo del *occidentismo* así como el del islamismo, ven en primera línea los varones, ya sea en los negocios como en las plegarias o en la guerra; dejando así a las mujeres un papel ambivalente entre el deseo de hombres tenaces, anhelando los objetos y llorando a los hombres muertos o llorando por ellas mismas, víctimas de “machos” fabricados por otras mujeres.

FORMAS DE RELACIONES

Hasta ahora hemos dibujado los contornos de las relaciones posibles, impulsadas por las grandes fuerzas que dan la dirección del mundo. Ahora intentaremos precisar las formas que pueden tomar estas relaciones. Hemos utilizado hasta aquí, de manera general, el término de relación. Esperamos que sea entendido de la forma más neutra posible y que no sea percibido como la expresión de un irenismo naíf. A través de esta palabra pueden tomar forma procesos muy diferentes, de los cuales podemos identificar al menos cinco que, en la vida colectiva, se yuxtaponen y se entremezclan:

– La *conminación*⁵: la relación se realiza bajo un principio desigual de dominación política, militar, cultural o económica, de una parte sobre la otra o las otras. El encuentro colonial o todo aquel asociado con la conquista ha sido de este tipo. Aquel que recibe la conminación no puede hacer otra cosa que aceptar el modelo que el otro le atribuye. Si quiere liberarse, la lógica del enfrentamiento es inevitable, si el ordenante no modifica su perspectiva.

– La *asimilación*: una de las dos partes adquiere los rasgos económicos, culturales o políticos de la otra parte. Se trata, en este caso también, de una relación de dominación. Pero el que se asimila aspira, o al menos acepta, entrar en las perspectivas del otro. Se asimila culturalmente, o económicamente, o políticamente. Las lógicas de conminación esperan evidentemente llegar a la asimilación, de modo que la dominación sea aceptada. La mayoría de migraciones en Occidente han funcionado dentro de la lógica del encuentro asimilador, aunque sea parcialmente. El inmigrante guarda elementos de su cultura en su vida privada o asociacionista, pero en su vida pública asimila los rasgos de la sociedad mayoritaria.

– La *cohabitación*: en este caso las partes en cuestión reducen al máximo sus relaciones y se yuxtaponen en el espacio y el tiempo sin encontrarse realmente. El ghetto puede ser una posible forma de cohabitación, más o menos pacífica. Las nociones de “pluralismo cultural” o de “multiculturalismo” designan un proceso de cohabitación entre componentes culturales diversos. Aunque podamos considerar que este modelo sea insostenible en las sociedades contemporáneas muy conectadas, se trata de una realidad concreta de la vida colectiva. Así pues, las relaciones entre la élite dirigente y las clases populares son, a menudo, asimilables a la cohabitación. Por supuesto, el Estado introduce mecanismos de relación más intensa, de solidaridad. Pero estos son externos a la población, que en la vida diaria mantiene muy pocas relaciones y se limita a “cohabitar”.

– La *interrelación*: ésta tiene lugar cuando los grupos entran en contacto, realizan intercambios, incluso cooperan, cada uno dentro de su lógica. La interrelación puede transcurrir de forma positiva o negativa, puede gustar o irritar. El turismo da lugar a contactos en forma de interrelaciones. El término “interculturalismo”, utilizado a menudo, indica esta intención de realizar intercambios, que comienzan por un conocimiento recíproco y llegan hasta la realización de actividades conjuntas.

– La *co-inclusión*: este proceso designa un encuentro más en profundidad, que se hace a veces necesario por la vida colectiva. Cohabitar o tener relaciones de intercambio intercultural puede a veces resultar insuficiente cuando cuestiones comunes, relativas a la vida colectiva, están en juego. Este proceso consiste en una interpenetración recíproca, que lleva a cada una de las partes a incluir a la otra, el punto de vista de la otra, la historia de la otra, la relación con la otra en la definición y la comprensión de ella misma y de su proyecto de futuro. A la larga, el resultado de este proceso es el de una nueva forma de vida social, fruto de la simbiosis entre las formas presentes.

Como decíamos anteriormente, en las dinámicas concretas, las lógicas de dominación, de intercambio, de cohabitación, de asimilación y de co-inclusión pueden sucederse o yuxtaponerse dependiendo del momento y las necesidades de la vida colectiva. Podríamos, de este modo, proyectar las relaciones entre los mundos occidentales y los mundos musulmanes bajo el ángulo de la cohabitación: pero las dinámicas mundializantes de la economía occidental sitúan las relaciones más bien en términos de dominación y de asimilación. Esto es rechazado por parte de algunos actores musulmanes que pretenden, por otro lado, y a otros niveles, su propia lógica de dominación o al menos de contra-dominación de Occidente.

Si ésta parece ser la imagen resultante de la historia reciente, podríamos preguntarnos si, a partir de ahora, en algunos aspectos, las relaciones entre Occidente y los mundos musulmanes no están destinadas a sobrepasar los términos de dominación. Los mundos musulmanes, debido a las reactivaciones de las referencias islámicas, no parecen dispuestos a aceptarlo, ni a aceptar tampoco las lógicas de asimilación (si la tendencia de los últimos cuarenta años continúa). Su co-implicación es tan grande, que las simples nociones de interrelación o de cohabitación resultan insuficientes. Será necesario probablemente llegar a una co-inclusión bajo pena de que, si el encuentro no es pensado así, se instalará un proceso progresivo de “cismogénesis”, por retomar los términos de Gregory Bateson. (Bateson, 1977)

La razón es que estos dos grupos tienen una historia tan densa, una definición de ellos mismos tan fuerte, una aprehensión de sí mismos tan en relación al otro –frecuentemente por su negación– y se han nutrido al mismo tiempo tanto de estas relaciones, que su relación deberá a partir de ahora asumir la cuestión de sus definiciones recíprocas. Para cada uno, el otro se ha vuelto, o se ha impuesto, demasiado significativo como para que pueda ser puesto en el simple rango de interlocutor externo, con el cual uno se limita a cohabitar, a mantener una relación. Y cada uno es demasiado reactivo como para pensar en asimilarse o aceptar una pura y simple imposición del otro.

LAS COMPLEJIDADES DEL JUEGO DE LAS RELACIONES

El marco de las relaciones ha sufrido un súbito cambio a través del proceso de planetarización, pero el cuadro entre entidades humanas se complica debido al hecho al que estamos asistiendo –en el seno mismo del modelo *occidentista*, pero debido al movimiento de planetarización a escala mayor– a una transformación del ser en el mundo individual y colectivo y de la forma de pensar el devenir.

El conjunto de estas transformaciones se ha entendido como la entrada a un tiempo postmoderno (Bauman, 1992; Smart, 1992) o bien como la entrada a una modernidad reflexiva (Lash, 1990; Beck, Giddens, *et. al.* 1994).

Identidades individuales y colectivas

Las construcciones identitarias parecen producirse bajo formas renovadas. La noción de identidad sirve para designar una afirmación de sí que asegura una permanencia en el tiempo. Si la identidad premoderna y moderna parecían el resultado de la encarnación de valores (como, por ejemplo, las virtudes de la religión o del capitalismo) y de la actualización de normas dadas, la identidad contemporánea parece ser sobre todo una interrogación sobre uno mismo, sobre su ser y su cuerpo, en una forma avanzada de narcisismo, preocupado por uno mismo en relación al mundo y encontrando casi su estabilidad y su permanencia en esta preocupación (Giddens, 1991; Taylor, 1998; Kaufmann, 2004) y en búsqueda inquieta de reconocimiento (Honneth 2002). Este es el componente subjetivo de esta modernidad reflexiva de la cual hablan Giddens y Beck, entre otros. Esta identidad, así construida, puede estar acompañada de una conexión con los valores calificable de postmoderna, es decir, tocada por cierta dosis de relativismo o, al menos, haber desplazado fuertemente las fronteras de lo absoluto y de la verdad. Puro producto del *occidentismo* y aún más del *USAismo*, el postmodernismo podría también ser adoptado por el mundo musulmán (Ahmed, 1992; Gellner, 1992; Ahmed and Donnan, 1994). Este análisis corriente debería sin embargo matizarse, puesto que este individuo de valores flotantes tiene al menos una certeza: el culto de sí mismo y de su inmersión en el mundo de los objetos, que hace de este individuo “incierto” (Ehrenberg, 1995), un ser que actúa con la convicción de un creyente para apropiarse, usar, sumergirse y afanarse hasta deshacerse en el universo de las cosas (Dassetto, 1999).

Las identidades colectivas se construyen también siguiendo distintas modalidades. En las sociedades tradicionales la identidad colectiva era un dato ligado a la vida de grupo (el clan, la tribu, el pueblo, etc.). En la modernidad, las identidades colectivas se construyen a través de fuertes identificaciones ideológicas con un *nosotros* (la raza, la patria, el proletariado, la nación, etc.). En la modernidad reflexiva las identidades colectivas se

construyen por imitación de prácticas e imágenes de individuos que se vuelven ejemplares porque consiguen una realización de sí. Las identidades colectivas se construyen en tanto que estrategias identitarias por la realización de sí mismos, más que por inmersión en un sistema de valores (Bayard, 1996)

Llegados a este punto podemos anotar la cacofonía que puede surgir cuando las identidades construidas siguiendo estos dos modos entran en relación, cuando las referencias a los valores (o a lo religioso) modernos o postmodernos se confronten. Los Países Bajos han experimentado esta situación: en los años ochenta, en nombre del pluralismo cultural y de una visión postmoderna de lo religioso (lo religioso es un rasgo de cultura ordinario), pensaron aceptar las diferentes facetas de conductas inspiradas por el islamismo, que tenía más bien una visión absoluta, no postmoderna de lo religioso. Hoy en día los Países Bajos se han visto abocados a realizar una marcha atrás y, sobre todo, a la constatación desesperante del difícil, si no imposible, diálogo.

Controversias y pluriversias

Si los modos de construcción identitaria interfieren en la construcción de relaciones, el modo de definición de las apuestas colectivas conoce también cambios. Entre otros porque la mayoría de las apuestas contemporáneas ven en el espacio público la intervención de una multiplicidad de actores que se juxtaponen a aquellos constituidos por las instancias representativas clásicas. Este fenómeno ha existido siempre; actualmente parece amplificado por al menos tres factores: (1) la individualización, que hace más flotantes las pertenencias colectivas y favorece la constitución de grupos “ad hoc”, según las circunstancias, según las pertenencias diferenciadas; (2) el incremento de la escolarización y, por lo tanto, de una capacidad relativa de apropiación; (3) pero también, y sobre todo, la expansión de la información mediatizada, sobre todo televisual. A través de esta información, los acontecimientos son (o no son) elaborados, los actos son creados, los individuos y los colectivos se ven, se imaginan por la imagen que les envía la escena mediática. Un nuevo papel es jugado por la imaginación (Appadurai, 1996).

Así, las opiniones se confrontan, no tanto en las reglas y por los actores reconocidos de las salas parlamentarias o institucionales, sino en un espacio público fluctuante, a través de múltiples medios de comunicación, cada uno con su retórica propia (la empleada por la imagen televisiva, no es la misma que la de la radio, la prensa, el libro, etc.). Más que controversias en el seno de las cuales los actores se encontrarían cara a cara, los pro y los contra, nos encontramos a menudo frente a pluriversias, llevadas a cabo por actores con posiciones diversas, a menudo no muy contrastadas, sumergidas por un flujo continuo de información.

Este fenómeno, que apareció de forma explosiva en las controversias (pluriversias) relativas a las innovaciones tecnológicas, se convierte en un modo habitual de relación en las apuestas públicas. De tal manera que se introduce a partir de ahora el término

(muy ambiguo, por otro lado) de gobernanza, para expresar esta modalidad de regulación pública que ya no puede limitarse al funcionamiento del espacio institucional.

Está claro que las relaciones interculturales están igualmente tomadas por estos espacios de controversia que constituyen los nuevos marcos sociales de la acción colectiva. La lógica de la pluriversia podría incitar a dejar las posiciones tajantes, de los pro y los contra, de la “filia” y la “fobia”, para favorecer las posiciones de negociación, de transacción, de claro-oscuro.

Sociedad de riesgo y modernidad reflexiva

Por otro lado, las sociedades contemporáneas parecen angustiadas por la necesidad de anticipar lo máximo posible el porvenir. El presente es cada vez más pensado en función de un porvenir pensable y probable. Es lo que Ulrich Beck llama la “sociedad de riesgo”, que da lugar a una nueva forma de modernidad, “la modernidad reflexiva”. No en el sentido de que sea más arriesgado vivir ahora que en el pasado o que actualmente se reflexione mejor que en el pasado, sino en el sentido de que la anticipación a las consecuencias, que se quieren lo más precisas posible, pesa sobre el presente. La decisión política está determinada por la exigencia de una fuerte anticipación del porvenir (Franklin and Institute for Public Policy Research, 1998; Beck, 2001), lo que se traduce en la introducción de una regla de acción, ya traducida al derecho, que fue enunciada por H. Jonas como “principio de precaución” (Jonas, 1990; Lascoumes, 1996; Kourilsky, Viney, et al. 2000; Zaccà and Missa, 2000; Ewald, Golliet, et al. 2001).

Este análisis (en realidad estamos ante enunciados analíticos mezclados con enunciados normativos) en términos de riesgo-precaución parece aplicarse de forma pertinente a los retos ligados a las innovaciones tecnológicas. Pero no hemos identificado todavía la implicación de esta mentalidad en los retos culturales y sociales. Y por lo tanto, podríamos preguntarnos si las reservas o las hostilidades de las relaciones con el islam no significan más una inquietud relevante de la modernidad reflexiva, que una actitud puramente islamofóbica (como se suele decir a la ligera).

A MODO DE CONCLUSIÓN

La presencia de los grupos humanos por el proceso de planetarización hace inevitable una redefinición de las identidades. O bien toman la forma de conminación de un modelo que piense con las categorías de dominación, o bien se repliegan en formas identitarias cerradas, o bien aceptan redefinirse teniendo en cuenta al otro (los otros) y su conexión con ellos. Este modelo co-inclusivo parece un resultado posible. Pero está lejos de ser

simple, ya que se enfrenta, en primer lugar, a un pasado –incluso reciente– de relaciones que pretenden más bien la oposición y la exclusión. Por otro lado, estas relaciones están sumergidas en un cambio en la forma misma de definir las identidades individuales y colectivas, lo que puede ser fuente de malentendidos y cacofonías. Y estas relaciones sólo pueden entablarse en un debate pluriverso, reenviado y construido por las imágenes mediáticas en el seno de sociedades preocupadas por anticipar las consecuencias, por incluir las decisiones sobre el presente en una racionalización del porvenir. La confianza en el presente y en las relaciones ligadas al presente ya no es suficiente, esta confianza debe incluir la anticipación del porvenir.

Es en estos múltiples escollos, que pueden ser también recursos inesperados, donde las relaciones entre los occidentes y los islams podrían establecerse.

Notas

1. N de T. *Enjambrazón* (dicho de una colmena) es la forma que tiene el enjambre para reproducirse como grupo organizado. Es la acción y efecto de criar tantos individuos que un grupo de abejas con su reina se escinde de forma natural de la colmena para construir una nueva colonia (“Essaimage” en el original).
2. N de T. El estolón es un vástago rastrero que nace de la base del tallo y echa a trechos raíces que producen nuevas plantas, como en el caso de las fresas.
3. Sobre la especificidad europea con relación a Estados Unidos véase Lamont, M. y Thevenot, L. (eds). *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University press, 2000.
Es una colección de análisis específicos que debían comparar EEUU y Francia (racismo, medios de comunicación, Rotary Club, etc.) con el fin de comparar las culturas nacionales. La referencia es la teoría de la justificación (phot. Intro y concl.). Wagner, P. *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage, 2001.
4. N. de T. En el texto original *ethnisme*.
5. N. de T. En el texto original “injonction”.

Referencias bibliográficas

- AHMED, A. S. *Postmodernism and Islam: predicament and promise*. London: Routledge, 1992.
 AHMED, A. S. y H. Donnan. *Islam, globalization, and postmodernity*. London: Routledge, 1994.
 APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996.

- BATESON, G. *Vers une écologie de l'esprit*. Cap. "Contact culturel et schismogenèse". Paris: Seuil, 1977. P. 77-87.
- BAUMAN, Z. *Intimations of postmodernity*. London: Routledge, 1992.
- BAYART, J.-F. *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard, 1996.
- BAYART, J.-F. *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard, 2004.
- BECK, U. "La politique dans la société de risque". *Revue du M.A.U.S.S.* No. 17 (2001). P. 376-392.
- BECK, U. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Aubier, 2003.
- BECK, U.; A. Giddens, et al. *Reflexive modernization politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity press, 1994.
- DASSETTO, F. *L'endroit et l'envers. Regards sur les sociétés contemporaines*. Bruxelles: Labor, 1999.
- EHRENBERG, A. *L'individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- EWALD, F., J. Golliet, et al. *Le principe de précaution*. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- FRANKLIN, J. and Institute for Public Policy Research. *The politics of risk society*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- FRIEDMAN, J. "Being in the World: Globalization and Localization". En: Featherstone, M. *Global Culture. Nationalisme, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1990. P. 311-328.
- GELLNER, E. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- GIDDENS, A. *Les conséquences de la modernité* (tr.fr. 1994). Paris: L'Harmattan, 1990.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
- HANNERZ, U. "Cosmopolitans and Locals in World Culture". En: Featherstone, M. *Global Culture. Nationalisme, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1990. P. 237-251.
- HANNERZ, U. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.
- HARVEY, D. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell, 1989.
- HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2002.
- JONAS, H. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- KAUFMANN, J.-C. *L'invention de soi: une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin, 2004.
- KOURILSKY, P.; G. Viney, (et al.) *Le principe de précaution*. Paris: O. Jacob: La Documentation française, 2000.
- LAMONT, M. y L. Thévenot, (eds.) *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University press, 2000.
- Collection d'analyses spécifiques qui devraient comparer USA et France (racisme, média, rotary club...) dans le but de comparer des cultures nationales. La référence est la théorie de la justification. (phot. intro et concl.)
- LASCH, C. *The Revolt of Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton, 2005.

- LASCOURMES, P. (1996). "La précaution comme anticipation des risques résiduels et hybridation de la responsabilité". *L'Année sociologique*. No. 46 (2) (1996). P. 359-382.
- LASH, S. *Sociology of postmodernism*. London: Routledge, 1990.
- LASH, S. "Technological Form of Life". *Theory, Culture & Society*. No. 18 (1) (2001). P. 105-120.
- LECHNER, F. J. *Global Fundamentalism. A future for religion?* W. H. Swatos. London: Sage, 1993.
- RITZER, G. *The McDonaldization thesis: explorations and extensions*. London: Thousand Oaks, Calif., SAGE Publications, 1998.
- RITZER, G. *The Globalization of Nothing*. London: Pine Forge Press/ Sage, 2004.
- ROBERTSON, R. "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept". *Global culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. M. Featherstone. London: Sage, 1990. P. 15-30.
- ROBERTSON, R. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
- SMART, B. *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. London: Routledge, 1992.
- TAYLOR, J. *Les sources du moi. la formation de l'identité moderne*. Paris: Seuil, 1998.
- URRY, J. *Global complexity*. Cambridge: Polity press, 2003.
- WAGNER, P. *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage, 2001.
- ZACCAÏ E. y J.-N. Missa. *Le principe de précaution: significations et conséquences*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000.