

Más allá de lo intercultural: los retos de la co-inclusión

Lo intercultural: entusiasmo, litote y eufemismo

Felice Dassetto*

RESUMEN

En el contexto de las nuevas sociedades plurales y multiculturales, Dassetto pretende demostrar que el término intercultural es una especie de eufemismo utilizado para exponer con precaución la inquietud que suscitan las nuevas posturas relacionadas con los procesos de encuentro cultural actuales en Europa. Estas posturas hacen referencia, por un lado, a la forma de los procesos interculturales y, por otro, a las cuestiones que se plantean frente a realidades sociales nuevas, como la de los jóvenes adolescentes que funcionan a partir de códigos culturales e identitarios diferentes y, sobre todo, inadaptados a las sociedades contemporáneas. A ello hay que añadir un encuentro con el islam, que va más allá del simple encuentro cultural e implica a capas más profundas de la organización colectiva, hablamos de las civilizaciones. Así, Dassetto pretende hacer explícitos los términos que subyacen a la "interculturalidad" en Europa, con relación a las poblaciones de inmigrantes, y cuestionar, en definitiva, las representaciones relativas a la interculturalidad.

Palabras clave: globalización, multiculturalismo, interculturalidad, Europa, islam, civilización, inmigración

La afirmación según la cual vivimos en sociedades multiculturales forma ya parte de las aseveraciones evidentes. Y a menudo entusiastas, con un toque de exotismo. Cuando dicha afirmación hace referencia a las "relaciones interculturales", entonces se adivina un

*Profesor de la Université catholique de Louvain
dassetto@anso.ucl.ac.be

problema, una preocupación del mundo asociativo y político así como científico en cuanto a la forma de esas relaciones. Esta afirmación esconde quizás algunos aspectos. Es utilizada para expresar con prudencia una duda (como lítote), o en ocasiones para callar una cuestión percibida como sensible, inaudible, inquietante (como eufemismo).

Resulta útil partir de dos afirmaciones: en primer lugar, la diversidad de las “culturas” pertenece a la historia misma de las sociedades y, por otra parte, las sociedades contemporáneas no son probablemente más multiculturales que las de ciudades, de los estados del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Esta diversidad corresponde también a la historia antigua de las migraciones. Sin llegar hasta los Estados Unidos y a la aparición de los movimientos “nativistas” de finales del siglo XIX, a los que preocupaba la llegada de emigrantes no-anglosajones y no-protestantes, podríamos citar algún aspecto de la historia europea de las migraciones. Por ejemplo, cuando Louis Bertrand en los años veinte escribió su novela *La invasión* para hablar de la presencia de los piamonteses en Marsella y en las Bocas del Ródano, quería destacar el multiculturalismo que percibía con preocupación. Y los linchamientos de esos mismos piamonteses en Aigues Mortes fueron una manifestación alarmante ante dicha diversidad cultural. Asimismo, en Bélgica, una investigación realizada en los años cincuenta sobre la “asimilación de los italianos y de los polacos” analizaba el futuro de este “nuevo multiculturalismo”. Tras un amplio estudio, los autores de esta investigación, concluían que los italianos parecían asimilables pero que los polacos lo eran mucho menos. Dicho esto, podrían plantearse nuevas cuestiones hoy en día.

La segunda afirmación es que, bajo la denominación genérica –y preocupada e inquieta– de multiculturalismo, se pretende destacar, al menos desde los años ochenta, la existencia de un problema particular en las relaciones culturales referidas a las poblaciones musulmanas.

La hipótesis que me gustaría argumentar aquí es que tras el concepto de interculturalidad existen actualmente: 1) procesos nuevos que afectan a poblaciones que movilizan referentes culturales diferentes y 2) que dichos procesos se complican con la presencia de poblaciones portadoras de modalidades de auto-representación, específica, en particular masculina, y por otra parte 3) de poblaciones portadoras de un referente religioso islámico.

PREMISAS: LAS MÚLTIPLES LOCALIZACIONES DEL PLURALISMO

Suele ser frecuente que los discursos sobre multiculturalismo sugieran que Europa era “antes” homogénea. En realidad, el multiculturalismo musulmán no hace más que yuxtaponerse a pluralidades y a divisiones más antiguas. Habría que añadir, además, que

para el concepto de pluralismo es conveniente volver a los procesos que lo construyen y a la escala en la que es aprehendido.

Para empezar, es importante distinguir sociológicamente entre lo “diverso” y lo “plural”. En toda sociedad humana existe la diversidad, ya se trate de rasgos físicos, como el color del cabello, la tonalidad de la voz o las marcas sexuales, o de los hábitos de consumo, como la elección de un automóvil, de un restaurante, o de la adhesión a uno u otro grupo de pertenencia. Inmediatamente, vemos que ya, en estos ejemplos, surge otra dinámica social, es decir, que lo “diverso” se hace socialmente significativo, adecuado para marcar diferencias, divisiones entre “ellos” y “nosotros”. Llamaré “plural” a la diversidad que no sólo se convierte en socialmente significativa, sino que es también objeto de debates colectivos, de posicionamientos sociales, de formación de identidades colectivas. ¿Cuáles son pues las grandes formas que adopta el pluralismo cultural europeo? Podríamos identificar al menos las siguientes, sedimentadas a lo largo de la historia.

En primer lugar la derivada de la división entre ciudad y campo/montaña, entre el mundo industrial y el mundo rural y montañoso surgida en el siglo XIX. Esta modalidad de pluralismo persiste aún en algunos países europeos, en particular en el sur de Europa (Italia, España, Portugal, Grecia, Balcanes, etc.). Paulatinamente ha sido desgastado por la normalización de los modos de vida y por la transformación de las actividades agrícolas. Se trataba ante todo de diversidad, pero también de pluralidad, apareciendo tensiones en la adjudicación de los recursos, en las actuaciones políticas. Las posturas europeas referentes a la política agrícola común constituyen un ejemplo de esta tensión plural.

En segundo lugar, las grandes divisiones ideológicas surgidas de la industrialización del siglo XIX están aún presentes. Se manifiestan en las formaciones políticas de “izquierdas”, de “derechas” y de “centro”, de comunistas y de no-comunistas. Estas divisiones político-ideológicas tienden a reducirse relativamente y las ideologías tienden a replantearse, en ocasiones, “más allá de la derecha y de la izquierda”, mientras que nuevas divisiones parecen emerger, como por ejemplo entre ecologistas y no-ecologistas, nacionalistas o “no-nacionalistas”.

Una tercera forma de pluralismo es la de tipo local-regional: hace referencia a los modos de vida, a los hábitos alimenticios (por ahora, diversos), a las lenguas de comunicación específica (llevadas al rango de dialectos), a las autonomías o independencias (pertenecientes al orden plural). Galeses, escoceses, bretones y provenzales, padanianos o flamencos son parte de estos cientos de entidades locales. A esta multiplicidad originada en la historia larga de Europa se suman, en la Europa occidental, las nuevas diversidades culturales surgidas a raíz de las migraciones iniciadas a principios de siglo: poblaciones polacas, eslavas, sicilianas, sardas, gallegas, anatolienses, rifeñas, berberiscas, chinas, africanas, de la península india, etc.

Una cuarta forma de pluralismo es el pluralismo religioso y filosófico. Varias confesiones de origen cristiano (católica, protestante en sus diversas formas, ortodoxas) se

codean. Han estado en el origen de violentas guerras religiosas. Una corriente agnóstica (en su modalidad de libre pensamiento o de materialismo comunista) nació a partir del siglo XVIII para oponerse al cristianismo dominante. El judaísmo, mucho antes de los horrores provocados por el nazismo ha vivido siempre en Europa en una situación de relativa fragilidad, estando las poblaciones judías frecuentemente marginadas y perseguidas. Las divisiones entre laicos y cristianos siguen siendo formas de pluralismo que continúan marcando las poblaciones europeas, así como la división entre judíos y no judíos en el conflicto entre israelíes y palestinos.

Una última modalidad de pluralismo se basa en adhesiones territoriales y políticas que coinciden, o que se trata de hacer coincidir a menudo, con adhesiones lingüísticas: Europa, como muchos otros espacios en el mundo, y debido a la constitución, a partir del siglo XIX, de Estados-nación, es en su conjunto, un gran mosaico de entidades territoriales diferentes, aunque arraigadas frecuentemente en adhesiones pluriseculares. Esos estados engloban otras formas plurales y a su vez circunscriben un territorio en torno a una singularidad, la del Estado-nación, la de la nación, más o menos inventada o construida. Europa occidental camina hoy hacia la búsqueda de coherencias económicas, jurídicas y culturales a través de la creación de la Unión Europea, siempre sostenida por los pluralismos nacionales. Esta nueva construcción territorial y política se yuxtaponen a los Estados-nación nacidos en el siglo XIX. Actualmente está apareciendo un proceso de transformación de esos Estados-nación, cuyo desenlace está lejos de ser evidente: por una parte los Estados-nación parecen perder funciones y legitimidad, bajo la influencia de la creación europea y, simétricamente, bajo la influencia del papel creciente de las entidades regionales subnacionales. Además, algunas de estas regiones, como Cataluña, Escocia, País Vasco parecen querer dotarse de los atributos de los antiguos Estados-nación. En Bélgica, el Estado adopta una forma federal. Pero por otra parte, los Estados-nación parecen querer mantener una función reguladora central en las relaciones entre entidades europeas y, en algunos aspectos, dentro del Estado-nación.

Esta relación somera no nos ayuda exclusivamente a relativizar y a observar con perspectiva el desarrollo del “nuevo pluralismo” europeo. Debe hacernos estar atentos a la complejidad semántica contenida en el concepto de multiculturalismo y a las localizaciones y regulaciones sociales diferentes en las que el pluralismo emerge. Este puede hacer referencia o bien a una dimensión expresiva (como la cocina, el folklore, la música, las lenguas-dialectos de comunicación cotidiana, etc.) o bien puede iniciar dimensiones más valoradas: creencias, conductas morales, socializaciones y educación de los jóvenes, etc. El término cultura puede igualmente hacer referencia a instrumentos de integración social. La lengua y lo que ésta implica como acceso a recursos colectivos es uno de estos instrumentos, como lo es también un sistema normativo. Y finalmente, la cultura puede también referirse a la base de las representaciones, de las visiones del mundo, de las perspectivas que fundamentan la acción política.

Dicho de otro modo, la reflexión sobre la pluralidad cultural y sobre lo intercultural, deberá tener en cuenta la diversidad de las posturas que emergen en función de las dimensiones de la cultura comprometidas en la relación.

EL INTERCULTURALISMO COMO PROCESO

Las relaciones sociales-interculturales no son un invento totalmente nuevo de la realidad social, sino que ocurren siempre en marcos sociales determinados, en *déjà-là* sociales.

Los marcos de las relaciones entre grupos sociales

En general, en las sociedades del *welfare*, las relaciones entre grupos sociales se sitúan en cinco grados diferentes de funcionamiento social, todos igualmente importantes.

1. El primero es la estructura del mercado laboral, con su distribución de puestos y de niveles de ingresos, que determina las modalidades de acceso al consumo. Se trata de un hecho central y capital en los funcionamientos sociales concretos pero sobre todo en las expectativas y en las aspiraciones de las poblaciones.
2. El segundo grado es institucional, ligado a las múltiples modalidades que tienen las instituciones derivadas del estado *welfairiano* de hacerse cargo de las poblaciones: la escuela, la sanidad, la seguridad de existencia, etc.
3. Otro grado, en las sociedades democráticas, está relacionado con la institución política. El voto, secreto e individual, y las movilizaciones con frecuencia muy parciales, las relaciones entre grupos sociales –contrariamente por ejemplo a lo sucedido durante los años treinta– están actualmente situadas en este ámbito.
4. El cuarto grado es el de lo cotidiano, de la proximidad, de las interacciones. Incluye, desde las relaciones más anodinas a la más significativas, como por ejemplo las marcadas por las relaciones sexuales. Comprende la manera de ser, el gesto, el lenguaje. A este nivel, las relaciones se codifican en formas de cortesía, de saber vivir en común y de educación, así como en apariencias, como recordaba R. E. Park en un antiguo artículo sobre la asimilación social, y de “escenificación”, como E. Goffman dirá posteriormente.
5. Y por fin aparece un grado de las relaciones en el ámbito de las representaciones, de las maneras de pensar, de clasificarse a sí mismo, al otro y a los otros. Representaciones más o menos surgidas de la experiencia o construidas a través de una producción discursiva, ideológica difundida por canales diversos de construcción de opiniones.

En mayor o menor medida, las relaciones entre grupos sociales en un espacio contemporáneo, que siempre es territorial, social, político se sitúan en estos cinco ámbitos. Si uno se hace crítico, los otros entran en crisis y deben ser redefinidos. Algunos desequilibrios pueden surgir hoy, fundamentalmente, debido a la ausencia de registros laborales. Asimismo, es en estos marcos y con ellos con los que un inmigrante, portador de una “nueva cultura” debe negociar su presencia. Me gustaría pues insistir sobre el hecho que las relaciones entre emigrantes y poblaciones autóctonas deben ser concebidas en términos de procesos, de entrada progresiva que, como decía también R. E. Park, “lleva su tiempo”. Tiempo cronológico, pero también tiempo social.

Es lo que he denominado en otra parte “ciclo migratorio”¹, (término que es inadecuado ya que no se trata de un ciclo, sino de un proceso y, como tal, siempre inacabado. Apunta, aún a riesgo de que la coexistencia no pueda llevarse a cabo, con el otro y con los otros, a una especie de “co-inclusión” recíproca: cada cual incluye al otro en su cotidianidad, relacionada con las instituciones, con el trabajo, etc. En la definición de sí mismo se inscribe también la definición de la relación con el otro.

Hablar de co-inclusión no significa suprimir el conflicto, las tensiones, las oposiciones. Sin embargo, el concepto de co-inclusión supone igualmente la posibilidad de un cierto acuerdo de las partes en conflicto. Mediante el proceso de co-inclusión surge, bajo una u otra forma, un relativo “reconocimiento” del otro. Al menos, como ser humano. Y las formas extremas de racismo han llegado a no reconocer al otro, a no co-incluirse en el otro, sencillamente como ser humano. El racismo es la ruptura de la co-inclusión de la humanidad.

El término de co-inclusión parece preferible al término más corriente de integración. Señala la reciprocidad del proceso e indica el hecho de que las dimensiones de dicho proceso no pertenecen únicamente al ámbito de la cultura. Recuerda que se trata de un proceso que requiere tiempo, investigaciones y ensayos-errores recíprocos, un auténtico trabajo para las sociedades.

Es evidente que si, bajo una u otra forma, no existe un proceso de co-inclusión, sólo podrán surgir, finalmente, procesos de división, de “cismogénesis”, como decía Bateson, de rechazo unilateral y, en definitiva, recíproco.

Las conmociones de los marcos

Dos cuestiones importantes parecen conmocionar actualmente el régimen de co-inclusiones migratorias, surgidas durante el siglo XX en Europa, que presentan particularidades y similitudes con el régimen americano. Las similitudes se situaban en el ámbito de los controles estatales de los flujos, con una cierta referencia a la fuerza integradora de la nación (lo que los americanos denominaban en los años 1915-1920: *americanization*) y de las instituciones; y la particularidad hacía referencia al carácter relativamente limitado de los flujos.

Se trata en principio, en el marco europeo de la desregularización, de las capacidades de los estados para controlar los flujos, sin que por ello en el ámbito europeo apareciese una capacidad reguladora. El debate, evidentemente, se sitúa en torno a la cuestión de saber si esta situación tiene que ser entendida como un entre-los-dos o como el estado “natural” de los flujos en el contexto de las sociedades contemporáneas. Las respuestas son variables, pero la sensación de las poblaciones de encontrarse ante “invasiones” incontroladas puede aumentar. De ahí el sentimiento de pérdida de confianza ante al poder público. Sentimiento aún más intenso en la medida en que parece surgir una especie de división del trabajo: las instancias europeas perfilan los contornos de una “no-política” de los flujos y los estados o las regiones dirigen el futuro social de las poblaciones.

Esta situación es tanto más incierta en la medida en que las turbulencias económicas, pero también políticas, aportan constantemente nuevas poblaciones. Dicho de otro modo, el “tiempo” necesario para que el proceso de co-inclusión pueda realizarse está medido. Nada más empezar, el proceso debe reiniciarse.

En definitiva, como en el caso de otros fenómenos sociales contemporáneos (como por ejemplo en el de la innovación tecnológica) la velocidad del cambio es difícilmente viable para las poblaciones. Lo que nos remite probablemente a uno de los mayores retos de las sociedades y de las democracias contemporáneas: cómo democratizar los cambios, cómo conciliar funcionamientos democráticos y cambios rápidos.

UNA CUESTIÓN CRÍTICA: HOMBRES MAL HECHOS

Uno de los puntos capitales a partir del cual la formulación de las diferentes posturas transmite mayor preocupación es ciertamente el que hace referencia a las poblaciones adolescentes masculinas de origen árabe-magrebí.

Este punto, tal y como acaba de ser expresado, es prácticamente impronunciable, estigmatizado rápidamente, en el mejor de los casos, de culturalista o, en el peor, de racista. Por lo tanto, esta cuestión parece constituir un reto capital, presente en muchos educadores, docentes enfrentados a la práctica de un interculturalismo inquieto y estresante con jóvenes adolescentes. Y parece problemático para los jóvenes que no viven adecuadamente su co-inclusión en las sociedades europeas. Lo que nos proponemos aquí es intentar averiguar el porqué de este multiculturalismo problemático en estos jóvenes.

Una primera explicación es de tipo socioeconómico: la marginalización social y económica, y con ella las expectativas insatisfechas, refuerzan las dificultades en la vida de esta segunda, tercera generación “imprevista”. El encuadre funcional fundamental

de las relaciones entre grupos sociales, el laboral, no cumple su función. De ahí la reacción, incluso el retorno al estigma con el que se sienten marcados, aunque sólo sea por sus rasgos o por el color de su piel. Refleja igualmente la aparición a plena luz de una microsociedad –la de estos jóvenes– desviada o marginada.

Otra explicación podría destacar el mal funcionamiento de las instituciones educativas. O también, podríamos ver el resultado de un discurso que fue de crítica social y que se ha convertido en queja y justificación de la dependencia de otro y de la “sociedad”. Asimismo, podría reflejar la influencia de una militancia política escasa, que no escatima medios en vistas a una revolución demasiado tardía...

Querría señalar ahora otra dimensión, la antropológica, no para explicar todo a partir de ella, sino para desvelar una cuestión que no suele evocarse. Sé que es discutida y rechazada. La generación de los hombres jóvenes de origen árabe-magrebí parece estar dividida en dos. Por una parte están los hombres que, viviendo las dificultades de inserción de los jóvenes hijos de inmigrantes en una sociedad en crisis, reaccionan y tratan de negociar su lugar, mejor o peor. Se forjan un perfil, trabajan su personalidad, se esfuerzan en sus estudios y en su trabajo. Los hay y son numerosos². Y por otra parte, están los otros jóvenes cuya personalidad queda fijada en algún otro lugar, el de los hombres de honor. Hombres con una alta imagen de sí mismos y que esperan el mismo reconocimiento: implicados por su sociedad, aunque quedaría saber aún por quién, en la misión de ser hombres con poder y prestigio.

La identidad de los hombres de honor es quizás funcional en la sociedad de clanes y tribal o feudal, pero en la sociedad moderna es ciertamente disfuncional. De alguna manera (pero habría que ver de quién se habla) se fabrican individuos desfasados. Y no sólo por su falta de calificación profesional.

En efecto la sociedad en la que vivimos invita a dos formas de personalidad complementarias, que podemos llamar: la personalidad del competidor y la del gregario. El individuo competidor se lanza sobre el mercado laboral, de la relación con el otro y, cada vez más, de la adquisición de bienes. Entra en competencia con otros. Por lo tanto, interioriza, desde el principio, la posibilidad de fracaso. Debe desacralizarlo. La secularización del mundo empezó quizás por ahí. Debe considerar el fracaso como un error en el trayecto, como un obstáculo, como un accidente momentáneo. Sin embargo, el joven macho, forjado en la categoría del honor, vive el fracaso como deshonor y vergüenza. Cuando puede, como en las sociedades mediterráneas, trata de paralizar a la sociedad en la reproducción de lo idéntico para poder controlar lo que garantice su honor más que su conveniencia. En la modernidad competitiva, su capacidad de control es limitada, el riesgo de deshonor es grande. Se avergüenza de la falta de bienes, que no son sólo signos estatutarios, sino también símbolos del honor viril. En el mercado educativo y laboral, experimenta, sabe que el fracaso puede existir. Por lo tanto, a menudo lo anticipa para poder así afirmar que se trata de una elección activa y no de un error

vergonzoso: arrastrar su propio fracaso para no ser deshonrado, podría ser lema. En la familia, trata de ejercer una autoridad mixta, de valentía y de seducción, para salvar a toda costa su honor y el de los suyos. Honor que es una carga demasiado pesada, ya sea el hombre joven o menos joven. Desemboca en una alternancia de presencia fugaz y de huida prolongada.

Por otra parte, la sociedad moderna exige que el individuo sea gregario, humilde, obediente. Seguir el ritmo diario, aceptar las múltiples jerarquías, saber esquivarlas, jugar en definitiva al juego de la conformidad y de la integración. Y esto, igualmente, como es el caso de muchos jóvenes, cuando tienen que tratar con instituciones sociales de ayuda y de asistencia: ir de despacho en despacho, de formulario en formulario, de trabajador social en trabajador social, de formador en formador, de psicólogo en psicólogo. El hombre de honor está mal equipado para este trayecto; se hace torpe, querría aplastar las manos tendidas y humillantes, transgredir por principio la norma abstracta que le pide conformidad sin concederle reconocimiento.

Ya se trate de un contexto de competencia o de gregarismo, el hombre de honor no consigue situarse. Responde con las armas propias de los hombres de honor: la provocación para expresar, o al menos escenificar, la valentía y encontrar un reconocimiento. Armas para un torneo fuera del tiempo. Hace surgir conflictos para los que la sociedad en la que viven no está equipada. El foso se hace pues más profundo. Surgen los traspiés. Las mediaciones que no pueden dar respuestas según los códigos del honor no sirven de gran cosa. De esta manera, el honor inútil de esos jóvenes se crispa, honor que los suyos, sus madres quizás más que nadie, siguen forjando para construir esa sociedad que Germaine Tillon llamó “la sociedad de los machos insumisos”, a lo que habría que añadir hoy, perdedores.

Al mismo tiempo se favorece su implicación en el grupo o en la familia, lugares del honor refugio, lugares a parte, exclusivos, lugares en alguna medida, ya sean marginales o no, a-cívicos. Algunos padres han iniciado ya ese camino, siguiendo un juego complicado de supervivencia de su honor entre el aquí de Europa y el allí de Marruecos, entre el aislamiento o la perpetuación de antiguas alianzas (eventualmente mediante matrimonios de sus hijos abocados a menudo al fracaso), entre el material cotidiano un poco vergonzante y el refugio honorable en el islam.

Si este diagnóstico tiene algo de acertado, las políticas sociales solas difícilmente tendrán éxito. Es al corazón de la formación de las personalidades de los hombres de honor donde deberíamos ir. Y quizás sean las madres las que tienen la llave de ahí, al menos que, cueste lo que cueste, en nombre de la salvaguarda de una cierta imagen del hombre y de la familia (incluso si es en contra de las mujeres), algunas sigan forjando hombres de fuera... aunque llorándoles algún día.

EL ISLAM: COYUNTURA Y CIVILIZACIÓN

Las aseveraciones que hacen referencia a las sociedades multiculturales europeas, surgen fundamentalmente en relación con la percepción de las poblaciones “musulmanas” en Europa. Parte de estas han avivado las referencias religiosas, en el ámbito de las conductas, de los principios morales, de las organizaciones, de las reivindicaciones institucionales. Se trata únicamente de una parte de las poblaciones de origen musulmán, ya que la otra parte muestra indiferencia, distanciamiento e, incluso en ocasiones, ruptura frente a los referentes religiosos. Sin embargo, los musulmanes comprometidos religiosamente han sido suficientemente activos, se han hecho suficientemente perceptibles en diferentes ámbitos de funcionamiento social para que surjan preguntas (que serán descifradas como inquietudes por algunos, como esperanza por otros, o incluso para otros, como un simple problema) en lo referente a las relaciones que hay que instaurar. En este sentido, los musulmanes activos han generado dinámicas nuevas con relación a las otras migraciones³. Estas otras migraciones (la española, la italiana, etc.), en efecto, han individualizado y camuflado, en cierta medida, su presencia en el espacio público, manteniendo sus referencias culturales (en particular en el caso de las primeras generaciones) en el espacio familiar-comunitario. Los musulmanes las han conservado también en privado, pero manifestándolas en público.

En el cuestionamiento de los no-musulmanes sobre este nuevo pluralismo o sobre la posibilidad o no de interculturalidad con el islam, ocupan un lugar importante las representaciones, el imaginario, alimentado por los acontecimientos ocurridos y que ocurren en el mundo musulmán. Este aspecto es capital ciertamente y lo que cuenta, sobre todo, son los acontecimientos contemporáneos que atraviesan el mundo musulmán o surgen de él, más que el pasado imaginario de las relaciones entre Occidente e islam (evocado frecuentemente por los musulmanes). La co-inclusión se hace inquieta.

Por lo tanto, existen dificultades en las relaciones ligadas a la coyuntura del mundo musulmán, aunque ligadas también a una dimensión más profunda de los procesos culturales ordinarios que podríamos denominar procesos de civilización.

A escala planetaria y de los grandes conjuntos territoriales, los encuentros tienen lugar entre seres humanos y grupos que hablan lenguas diferentes, que tienen costumbres de vida, estilos de organización y, por supuesto, una memoria histórica diferentes, todo ello eventualmente reforzado por historias políticas distintas.

Pero entre grupos humanos, existen también diferencias más profundas. No se trata sólo de la lengua, como instrumento de comunicación, de la forma de vida, de alimentación. Se trata de las lenguas como visión del mundo; se trata de instituciones diferentes, es decir de maneras de pensar y de dar forma concreta a actos sociales básicos, como el matrimonio, la filiación, la religión, la relación entre la vida y la muerte, la concepción de lo político y del derecho, la concepción de la economía y el valor que se le atri-

buye. El concepto de civilización restituye la profundidad de esas diferencias. El concepto de civilización, contrariamente a una lectura corriente, no remite únicamente a la idea de cultura, sino que liga cultura y organización práctica de la existencia, visiones de las relaciones sociales y de su organización.

Este concepto tiene una historia difícil, que importa conocer, pero también olvidar. Nació en Francia, en el contexto del Siglo de las Luces, forjado inicialmente por el marqués de Mirabeau, para significar el acto de civilizar, de llevar las Luces. Describirá posteriormente la situación resultante: la nación o pueblo civilizado. Muy deprisa –y en esto el término se hace sospechoso– Occidente se considerará como el único portador de civilización, al considerar a los otros pueblos como “salvajes”, “bárbaros”, los cuales no tienen más remedio que entrar en el mundo civilizado o someterse a él. Traer la civilización –y algunos añadirán el adjetivo de cristiana– se convertirá en la justificación ideológica del dominio colonial.

A consecuencia de estas connotaciones, los antropólogos utilizarán más bien el término “cultura”, ampliamente generalizado hoy en día. Y en el contexto de los Estados-nación y de las oposiciones ideológicas, también el concepto de civilización parecerá anticuado. Son ideologías nacionales o nacionalistas las que se enfrentan a las grandes discrepancias ideológicas del siglo XX entre comunismo, fascismo y capitalismo.

Sin embargo tras la Primera Guerra Mundial el concepto resurge de manera original. Convergen en él dos ideas, la idea de civilización y la de multiplicidad, para constatar, esta vez, la presencia de una pluralidad de civilizaciones en el escenario mundial. Toynbee realiza una historia comparativa de las civilizaciones y especifica los ciclos históricos de su nacimiento, de su crecimiento y de su declive. Identifica algunas grandes civilizaciones desaparecidas: la sumero-acadiana, la egipcia, la siria-babilónica. Y a continuación los grandes conjuntos de civilizaciones contemporáneas y siempre vivas: la civilización occidental, la ortodoxa, la islámica, la china, la japonesa, la indo-pakistaní. Braudel, por otra parte, se interroga sobre los tiempos largos de la historia de los que las civilizaciones son portadoras.

El concepto de civilización, despojado de su dimensión evolucionista y normativa, parece muy útil para delimitar, en el encuentro entre poblaciones, dimensiones que van más allá de las diferencias culturales (entendidas como modos de vida) y que ponen en juego cuestiones fundamentales en lo referente a la identidad individual y a las pertenencias colectivas. Una civilización da forma y establece los fundamentos, a largo plazo y a menudo para amplias poblaciones, de la vida social concreta: jerarquiza las realidades consideradas importantes y las menos importantes. Una civilización suele referirse a poblaciones amplias, pero se caracteriza sobre todo por su larga duración, atraviesa los siglos y los milenios.

Por supuesto, es importante no concebir a una civilización, como una realidad inmutable y cerrada. La idea de que una civilización tiene una cierta permanencia en el tiempo, no significa por ello que sea inmutable. Como Toynbee describe, las civilizaciones tienen fases de crecimiento y de declive debido a todo tipo de factores tanto exter-

nos como internos. Y además, no son cerradas: a menudo se producen intercambios con otras civilizaciones y con otras culturas.

Por otra parte, las civilizaciones no son estados salvajes, surgidos de la nada. Podemos realizar una sociología de la construcción de las civilizaciones, delimitar mediante qué procesos y qué agentes fueron construidas, analizar las condiciones sociales y los procesos que desencadenan (o que no desencadenan) su nacimiento. En definitiva, podemos delimitar cómo unos conjuntos humanos aceptan los retos y garantizan su porvenir.

Todo ello para decir que, en lo referente al nuevo pluralismo relacionado con el islam, la palabra intercultural es demasiado débil. Debemos hablar de inter-civilizaciones. Se trata de un auténtico encuentro de civilizaciones en el sentido en que hemos definido este concepto previamente. Un encuentro que va más allá del encuentro entre diferentes culturas o entre religiones –aunque también pueda tratarse de este aspecto.

Por supuesto, la dinámica de las civilizaciones contemporáneas es indisociable del proceso de globalización. Actualmente, las civilizaciones entran en contacto, no por un deseo genérico de movilidad de los hombres, sino porque forman parte del proceso actual de formación del mundo, impulsado por Occidente que lleva a individuos, a organizaciones, a estados, a difundir sus ideas y sus actuaciones, a integrarse en un espacio mundial y a vivir en un mundo globalizado.

Todo ello para concluir que, desde mi punto de vista, la labor de encuentro entre civilizaciones, va más allá del simple encuentro cultural. La pretensión universalista de las civilizaciones es mayor, las repercusiones de las interrelaciones entre civilizaciones supera a las interculturales, incluyendo, directamente o indirectamente, a conjuntos humanos más amplios, relacionados con principios organizadores de las sociedades más estructurantes.

PARA CONCLUIR

He tratado de demostrar que el término intercultural es una especie de eufemismo utilizado para exponer con precaución la inquietud que suscitan las nuevas posturas relacionadas con los procesos de encuentro cultural actuales en Europa.

Estas posturas hacen referencia a la forma de los procesos interculturales, así como a las cuestiones que se plantean frente a realidades sociales nuevas. La de los jóvenes adolescentes que funcionan a partir de códigos culturales e identitarios diferentes y, sobre todo, inadaptados a las sociedades contemporáneas; y la de un encuentro con el islam que va más allá del simple encuentro cultural, y que implica a capas más profundas de la organización colectiva, las de las civilizaciones.

Notas

1. Me permito remittirles a una síntesis: DASSETTO, F. *Migrations, sociétés et politiques. Belgique, Europe et les nouveaux défis*. Louvain-la-Neuve, Académia-Bruylant, 2001.
2. MUNAR, L.; PRAILE D. y TARGOSZ, P. (con prefacio de F.Dassetto) "Gérer l'altérité. Jeunes issus de l'immigration et parcours d'insertion socio-professionnelle". Louvain-la-Neuve, Académia/Bruylants, *Sybidi paper*. No. 20, 1997.
3. Véase, entre otros: DASSETTO, F.; MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J. *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve/ Paris: Académia/L'Harmattan, 2001. P. 177; MARÉCHAL, B. et al. (ed.). *Muslims in the enlarged Europe. Religion and society*. Leiden: Brill. 2003. P. 602.

