

documentos

CIDOB Dinámicas interculturales

17

MARZO
2013**Artículo
invitado**

SOLIDARIDAD, INDIVIDUACIÓN Y GLOBALIZACIÓN

Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, CERLIS-CNRS

¿Cómo pensar la solidaridad en la fase actual de globalización? O, para ser más precisos, ¿cómo sentar las bases de una solidaridad entre individuos, desiguales y diferentes, que viven en diferentes sociedades nacionales? ¿Cómo producir la solidaridad con individuos de quienes todo nos separa? Por el momento, la solidaridad sigue siendo, gracias a políticas públicas, esencialmente un asunto del ámbito nacional (seguro social, derechos ciudadanos, etc.), incluso cuando se afirman preocupaciones de índole internacional –una dimensión visible, por ejemplo, en los debates sobre una fiscalidad supranacional, los convenios ecológicos o el derecho de injerencia humanitario.

En este texto abordaremos la cuestión desde otra perspectiva preguntándonos por las maneras de producir una empatía entre individuos disímiles, desiguales y distantes. Después de una breve presentación de las dificultades del problema y de los límites de ciertas respuestas tradicionales, propondremos una estrategia posible. Esta se organiza desde un postulado mayor: es, a saber, que las sociedades contemporáneas asisten a una transformación profunda de sus sensibilidades sociales que hace que el individuo sea cada vez más el horizonte liminar de las percepciones sociales. De ahora en adelante,

es en referencia a sus experiencias que lo social obtiene o no sentido (Martuccelli, 2007a y 2010a). El núcleo central de este proceso puede enunciarse simplemente. De la misma manera en que ayer la comprensión de la vida social se organizó desde las nociones de civilización, historia, sociedad, Estado-nación o clase, de ahora en más concierne al individuo ocupar este lugar central de pregnancia analítica. En este contexto, el principal desafío de la sociología es lograr dar cuenta de los principales debates y conflictos desde una inteligencia que tenga por horizonte el individuo y sus experiencias.

La solidaridad: un replanteo crítico

La solidaridad existe en la medida en que los individuos se aproximan, es decir, en la medida en que desarrollan el sentimiento que sus condiciones de vida los unen entre sí. Sin esta ecuación, sin esta transcendencia tan particular, la solidaridad entre los actores sociales no puede existir (Duvignaud, 1982). La solidaridad se distingue, pues, de la compasión o la piedad. En estas últimas, la emoción se circunscribe a una empatía frente al sufrimiento ajeno, generándose incluso muchas veces un sentimiento de superioridad moral entre los

Resumen: ¿Cómo pensar la solidaridad en la fase actual de globalización? O, para ser más precisos, ¿cómo sentar las bases de una solidaridad entre individuos, desiguales y diferentes, que viven en diferentes sociedades nacionales? ¿Cómo producir la solidaridad con individuos de quienes todo nos separa? Por el momento, la solidaridad sigue siendo, gracias a políticas públicas, esencialmente un asunto del ámbito nacional (seguro social, derechos ciudadanos, etc.), incluso cuando se afirman preocupaciones de índole internacional –una dimensión visible, por ejemplo, en los debates sobre una fiscalidad supranacional, los convenios ecológicos o el derecho de injerencia humanitario.

En este texto abordaremos la cuestión desde otra perspectiva preguntándonos por las maneras de producir una empatía entre individuos disímiles, desiguales y distantes. Después de una breve presentación de las dificultades del problema y de los límites de ciertas respuestas tradicionales, propondremos una estrategia posible.

Palabras clave: solidaridad, globalización, individuación, identidad

individuos. En el caso de la solidaridad, por el contrario, prima una concepción de la justicia y la necesidad de encadenar las libertades y los derechos de los actores entre sí –lo que supone un fuerte principio de horizontalidad. En el primer caso se trata más de ayudar individualmente a los pobres que combatir colectivamente la pobreza. En el segundo, y cualquiera que sea la generosidad ordinaria de los ciudadanos, el punto fundamental es la lucha política contra las injusticias. Nada de extraño, por ende, que la compasión o la piedad se inscriban en una descendencia religiosa y que la solidaridad (la fraternidad de la tradición republicana) sea una noción fundamentalmente política.

El desafío que plantea la globalización en la producción de la solidaridad entre individuos es que los grandes mecanismos por los que fue históricamente construida aparecen como insuficientes para producirla en el nuevo contexto. En un mundo globalizado, en efecto, la agregación de intereses comunes se convierte en un problema cada vez más agudo. La diferenciación social creciente y el hecho evidente de que cada actor tenga, en un mismo momento, intereses contradictorios hacen de la unión de intereses una estrategia particularmente espinosa. Aquello que, durante mucho tiempo, logró ser puesto entre paréntesis dentro del ámbito nacional (en mucho a causa de la subordinación de algunos de ellos al tema central de las luchas obreras) hoy en día estalla masivamente.

Nada lo ejemplifica mejor que el éxito y los límites del movimiento de alterglobalización. Pensemos en el Foro Social Mundial y su concepción actual como un punto de encuentro y no como un punto de toma de decisión entre redes diversas. Con más de 6.000 organizaciones diferentes, cada una de ellas con perspectivas y metas distintas, el hecho que sea solo un punto de encuentro es una decisión que aparece como la única razonable, al menos, por el momento. En un mundo globalizado, es difícil –o imposible– obtener un consenso sobre un texto o una campaña. Basta evocar los límites tanto en términos de movilización social como de alianzas políticas propias a las coaliciones arco iris o los movimientos antisistema desde hace décadas, en los cuales tantas esperanzas se colocaron desde la perspectiva de la emergencia posible de una nueva contrahegemonía mundial (Laclau y Mouffe, 1985; Wallerstein, 2004). El problema está lejos de ser una novedad. Desde hace décadas, el movimiento obrero testimonia las dificultades para producir una acción sindical supranacional eficaz (Levinson, 1974).

Incluso cuando el objetivo es común, la movilización global está lejos de ser evidente. Nada lo ejemplifica mejor que el reto ecológico. Si la toma de conciencia de su realidad y de su importancia no ha cesado de aumentar desde el informe del Club de Roma en los inicios de los años setenta, esta concienciación está lejos de traducirse en una movilización consecuente. Por supuesto, los progresos son reales desde los esfuerzos ecológicos cotidianos hasta los acuerdos internacionales por reducir progresivamente las emisiones que afectan a la capa de ozono, pero detrás de la conciencia de un objetivo

común, los intereses son demasiado divergentes como para alimentar, durablemente y a falta de un sentimiento agudo de crisis, una movilización. La contaminación solo es democrática en apariencia, contrariamente a lo que algunos han afirmado demasiado rápido (Beck, [1986] 2001), y hoy como ayer, frente a las amenazas naturales o las catástrofes inducidas por el hombre, la panoplia de acciones de protección a disposición de los actores es siempre importante (Foucauld y Piveteau, 1995; Martuccelli, 2001).

La modernidad es inseparable de la interrelación creciente de los individuos entre sí y, por ende, de la expansión de un sentimiento de dependencia recíproca que alimenta la famosa solidaridad orgánica de la que habló Durkheim (1858-1917). Pero a todas luces, frente al desafío de la globalización, esta forma de conciencia y la percepción de intereses comunes son insuficientes para producir un tipo de solidaridad capaz de traducirse en acción. Si los actores sociales tienen cada vez más competencias críticas en el espacio público (Boltanski, 1990), la disimilitud de los intereses hace cada vez más difícil la movilización o el compromiso en acciones a diámetro global. Por supuesto, todo individuo no solo es un actor parcial; es, como señaló Adam Smith, también un espectador

imparcial. Esto es, todo individuo, cuando juzga de la cosa pública no solo está movido por intereses particulares sino que lo está también por la impronta de una exigencia de universalidad, una cierta noción del bien común y del interés general, de la cual no puede usualmente desenten-

derse completamente (incluso a través recursos retóricos o fariseos). Pero el recurso planteado por el espectador imparcial es insuficiente cuando el problema es la comprensión recíproca entre actores diferentes y distantes, y sobre todo cuando el objetivo es la solidaridad –una forma particular de compromiso con los otros. Una vez más, el tema ecológico es un buen ejemplo de esta disociación.

La globalización corroe entonces las fuentes «naturales» de la solidaridad: la contigüidad espacial, la proximidad social, la similitud cultural, incluso la interdependencia funcional. Un problema acuciante es que las gramáticas de vida se multiplican en la modernidad apareciendo fronteras o fisuras culturales de un nuevo tipo que cortan transversalmente los grupos sociales entre sí. En el seno de una misma categoría social es cada vez más frecuente la existencia de individuos culturalmente diversos, produciéndose una superposición de mosaicos. Un fenómeno que el proceso de individualización acentúa de muy diversas maneras. Cuanto más diferenciada es una sociedad, pero sobre todo, cuanto más diferentes, desiguales o desconectados sean los individuos (García Canclini, 2004), más difícil es la producción de las bases de la solidaridad. En el momento en el que las interdependencias se generalizan, los contextos de vida tienen tendencia a separarse analíticamente. El mundo, en el imaginario actual, aparece cada vez más como prácticamente integrado y analíticamente opaco y fragmentado. Y la capacidad de compromiso con los asuntos políticos distantes que se convierte en una exigencia ciudadana indispensable del mundo de hoy, lo acusa

La globalización corroe las fuentes “naturales” de la solidaridad: la contigüidad espacial, la proximidad social, la similitud cultural, incluso la interdependencia funcional

fuertemente. Por supuesto, la cuestión de la solidaridad no se reduce a este único problema: la indiferencia, la realidad de intereses divergentes, los problemas específicos de la movilización colectiva, los márgenes de acción individuales, sin olvidar los límites en el ejercicio concreto de la solidaridad supranacional (salvo frente a desastres naturales o militares) son tanto o más acuciantes. Pero si este problema no es sin duda el único, es, a todas luces, un problema real.

¿Cómo producir solidaridad en un mundo globalizado?

Las bases de la solidaridad deberán pasar cada vez más por la capacidad de establecer un vínculo de un nuevo tipo entre actores sociales diferentes y alejados en el espacio. Sin que la problemática de la solidaridad se resuma en este punto, es imperioso, si se quiere reforzar el principio de la solidaridad entre individuos disímiles y lejanos, un suplemento de imaginación a fin de resistir a una fragmentación de las experiencias en nombre de esencias identitarias inconmensurables –una actitud que bajo el oropel del reconocimiento de la alteridad esconde, a todas luces, una resistencia al reconocimiento de la alteridad del otro que vive en nosotros. ¿Cómo hacerlo? Respetando, como veremos, un conjunto de reglas.

1. Ir más allá de la condición humana y de las emociones

La primera regla supone disociar la producción de la solidaridad de la temática de la condición humana. Frente a la diversidad cultural del mundo y la disimilitud de intereses sociales en juego, algunos afirman que no existe otra posibilidad de producción de la solidaridad que apoyarse en los límites insuperables y sobre todo universales de la existencia humana. El principio de la solidaridad debería buscarse, pues, en las experiencias de los límites humanos (el sufrimiento, la muerte...), en resumen, en torno de experiencias propias a la condición humana y comunes a todos los individuos. En un mundo globalizado este núcleo duro, propio a lo humano, transcultural y transhistórico, se convierte en el único principio capaz de echar las bases de una solidaridad de un nuevo cuño (Crespi, 2003).

Pero ¿cómo no pensar que, expresada de esta manera, el reconocimiento del sufrimiento del otro permanece demasiado vago como para alimentar una práctica solidaria? Si la empatía es, como veremos, un elemento fundamental de toda estrategia de producción de la solidaridad en el mundo actual, la simple emoción inducida por la similitud existencial es, a todas luces, insuficiente. Es más, pocas cosas parecen tan estériles en el mundo de hoy que el llamado vacío a la identificación con la condición humana. Sin embargo, esta postura tiene, sin embargo, razón en el cuestionamiento que efectúa del peso de las tradiciones nacionales. La comunicación de problemas globales exige ir más allá de estas fronteras, exige «salir» de los límites consuetudinarios del pensamiento social (estados, naciones, clases, etc.), cada uno de ellos es-

tableciendo fronteras que se supusieron impermeables y que diseñaban experiencias sociales radicalmente disímiles e inconmensurables. En la era de la globalización es necesario producir una nueva gramática de la proximidad y de la distancia, de la similitud y de la diferencia, de las centralidades y de las periferias, que permitan la exploración recíproca entre contextos y experiencias sociales. Y, sin embargo, para acometer este objetivo, y por paradójico que ello pueda por momentos parecer, es preciso aceptar que el reconocimiento de la humanidad del otro no comienza verdaderamente sino cuando se reconoce las similitudes sociales de la vida.

Por supuesto, en la base de la producción de este tipo de solidaridad, una función dirimente debe acordarse a las emociones. Y ello tanto más que, al fin de cuentas, son las imágenes las que globalizan nuestra vida cotidiana, las que nos convierten en tiempo real en testigos de experiencias alejadas y diferentes. No obstante, enraizar la solidaridad alrededor únicamente de las emociones –y por ende en la condición humana compartida– es una apuesta altamente problemática.

La segunda mitad del siglo xx fue testigo de la metástasis del discurso de la denuncia que se dirigió primero hacia la conciencia política de los militantes, luego a la vigilia cívica de la opinión pública, por último, hoy en día, a la emoción de los individuos. Ya no vivimos en un mundo en el cual la ignorancia de los hechos podía aun hacer oficio, al menos para algunos, de excusa moral. Es un hecho fundamental de la vida política contemporánea y que debe ser enfrentado con los ojos abiertos. Y ni tan siquiera es posible afirmar, como ciertos estudios lo han afirmado a propósito de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, que los individuos no querían escuchar los testimonios o preferían no saber la verdad. Es preciso rendirse a la evidencia. La opinión pública está por lo general informada –y permanece indiferente.

Generalizándose y banalizándose, la alerta moral y emotiva sobre la cual reposaba la acción de interpelación de la opinión pública ha terminado por socavar sus propias bases. Por supuesto, algunas escenas continúan chocándonos, las violencias políticas denunciadas o mostradas por los periodistas tienen aún un rol catalizador puesto que desencadenan, por lo general, una empatía moral, a veces una toma de conciencia, mucho más raramente un esbozo de acción. Pero paulatinamente se expande una abulia, un estado de ánimo colectivo que debilita considerablemente nuestra capacidad de indignación moral frente a las injusticias o los problemas ajenos y lejanos. A veces, incluso, la búsqueda de un suplemento de conocimiento sobre los eventos del mundo aparece como un extraño paliativo frente al sentimiento de impotencia (Bauman, 1993; Boltanski, 1993; Tester, 1997). El conocimiento –en una inversión notable de lo que la Ilustración supuso– no es más la madre de la acción. En muchas situaciones, el conocimiento se usa como recurso para no actuar, para cerciorarse y justificarse moralmente de que no se puede realmente actuar. El resultado es un conjunto

Es imperioso, si se quiere reforzar el principio de la solidaridad entre individuos disímiles y lejanos, un suplemento de imaginación (...) ¿Cómo hacerlo? Respetando un conjunto de reglas

dispar de estados de ánimo de culpabilidad atenuada –el actor se persuade que lo que habría podido hacer habría sido muy poco, pero incluso siendo poco, habría sido algo, y que no hizo nada. El conocimiento viene, una y otra vez, a calmar este sentimiento (Martuccelli, 2007b). Se ha podido así hablar de la emergencia de «cuasi-emociones» gracias a las cuales la indignación y la compasión no se traducen más en términos de acción, pero se cristalizan en torno a construcciones más o menos intelectualizadas de las emociones a través del filtro de la mirada de los expertos. El resultado es la generalización de la manipulación cínica de las emociones (Mestrovic, 1997). Pero frente a esta transformación, la comprensión sociológica no puede limitarse a una actitud de condena. Por el contrario, es imperioso aceptar y reconocer los límites de esta estrategia: la solidaridad no procede inmediatamente del reconocimiento de la humanidad del otro a través de la compasión inducida por las imágenes de su sufrimiento (Sontag, 2003).

Cierto, la emoción es lo que permite a veces, incluso en contra de los intereses inmediatos, formas de acción –como muestra la importancia de la ayuda internacional acordada por los individuos frente a ciertas catástrofes sufridas por tantos otros, lejanos y distintos. Pero esta emoción es demasiado caprichosa (se desencadena frente a este evento pero no ante tal otro), demasiado inconstante (la movilización sigue muy de cerca la atención que le acuerdan los medios de comunicación) y demasiado vacía (en el fondo, tiene más de la compasión o de la piedad que verdaderamente de la solidaridad) para poder convertirse en el zócalo de la solidaridad.

Cierto, la empatía se produce frente al espectáculo de la desolación ajena, pero en el momento mismo en que esta emoción se produce, se engendra la convicción de que, más allá de la empatía ante el dolor ajeno, demasiadas cosas nos separan de ellos como para que podamos experimentar, verdaderamente, una comunicación en torno a ellas. La experiencia de esos otros es percibida como irreductiblemente diferente. El problema no es nuevo y fue incluso ampliamente debatido en el siglo XVIII: si, por un lado, la preocupación por los otros es una emoción humana general, por el otro, las relaciones afectivas nos inclinan hacia unos en detrimento de otros, y sobre todo, las emociones son incapaces de fundar una obligación moral universal hacia nuestros semejantes (Terestchenko, 2005: capítulo 2). Comprendámoslo bien: el obstáculo principal es justamente esta supuesta unidad antropológica en la medida en que esta no es prolongada, activamente, por su inserción y comprensión en un horizonte sociológico compartido. En breve: la emoción es necesaria e insuficiente. Si ella es un elemento importante del trabajo de identificación necesario a todo proceso de solidaridad (y en este sentido debe ser subrayada), a todas luces su labilidad es demasiado grande como para asignarle el rol pivote. Como lo resume Hugo Achugar (2004: 235), si reconocer que «todos somos humanos puede servir para enfrentar desde el humanismo liberal el fascismo racista» esto «no adelanta el conocimiento real de los individuos».

2. El recurso de la individuación

Para efectuar la comparación de la cual la solidaridad tiene necesidad en la era de la globalización, es preciso ir más allá de este universalismo abstracto. Y al mismo tiempo, y dada la centralidad creciente de la nueva sensibilidad social, es importante empero lograr dar cuenta de ella desde las experiencias de los individuos. Para efectuarlo, es preciso colocar en la base de la comparación una experiencia social y cultural amplia, sin resbalar en la vacuidad de la noción de condición humana. La antropología histórica y filosófica debe ceder el zócalo de la comparación (y de la producción de la solidaridad) al proceso de individuación (Martuccelli, 2006 y 2010a). La individuación estudia el tipo de individuo que es estructuralmente fabricado en una sociedad. La individuación se afirma, pues, como una tentativa sociológica e histórica para escribir y analizar, a partir de la consideración de algunos grandes cambios estructurales, la producción de los individuos. De acuerdo con la caracterización de Wright Mills (1997: 7), se trata de «comprender el teatro ampliado de la historia en función de las significaciones que ella reviste para la vida interior y la carrera de los individuos», una ecuación que exige la puesta en relación de los debates colectivos y las experiencias de los individuos. El punto de partida

de las comparaciones es, pues, el proceso de individuación, un proceso que, presente en todas las sociedades, conoce, sin embargo, formas históricas distintas. El objetivo no es, de ningún modo, establecer una nueva versión del universal humano (todos los individuos serían semejantes), sino apoyarse en

una estrategia de estudio que permita dar cuenta de las variantes realmente existentes.

Si la importancia política de la igualdad entre los individuos es un horizonte decisivo de la época actual, este aserto-proyecto no debe tomarse como una estrategia de estudio. Sin esta indispensable y evidente distinción, la ceguera hacia experiencias históricas disímiles continuará siendo masiva. Una actitud que conlleva a romper, no con el proyecto de que todos los hombres son iguales, sino con la afirmación de que no todos los individuos son modernos (e incluso individuos), en beneficio de una postura de investigación que, partiendo de los procesos de individuación efectivos, dé cuenta de las variantes de individuos presentes en las distintas sociedades y períodos. Y tras ella de formas empáticas de solidaridad.

No todas las sociedades han conocido procesos de industrialización, racionalización, secularización, pero es posible pensar, a condición de entenderse bien sobre los términos, que todas ellas conocen procesos de individuación que dan lugar a diferentes perfiles de individuos. Ciertamente, las maneras de concebir los individuos-empíricos (entes de carne y hueso) en cuanto individuos-sujetos (definidos moral y culturalmente) varía de manera significativa en las diferentes culturas y sociedades¹;

1. En este punto retomamos la distinción de Louis Dumont (1985): por un lado, recordémoslo, el «individuo» designa un agente empírico presente en toda colectividad. Por el otro, el «individuo» designa seres morales dotados de ciertas características

pero esto no debe hacer olvidar lo esencial: toda sociedad humana produce y reposa, necesariamente, sobre individuos-empíricos. El desplazamiento en favor del proceso de individuación transforma el ejercicio de la comparación, invitando a una puesta en relación –*resonancias*– de un nuevo cuño entre actores, sociedades, períodos históricos. En el origen de la resonancia no se erige un modelo, sino un proceso. El objetivo es menos interpretar –o juzgar– lo desconocido a través de lo conocido (los *otros* desde la modernidad occidental) que comprender unos y otros en referencia a un proceso de producción que, a pesar de su diversidad, presenta rasgos comunes. Es la recurrencia de este proceso de fabricación de los individuos en la historia, las vías estructurales diversas que los engendran y las diferentes modalidades culturales que le dan forma, la que debe convertirse en el eje del estudio y la comparación entre ellos –y luego de la producción de las bases de la solidaridad.

La individuación se convierte en el operador universal para la comprensión cruzada de experiencias lejanas y disímiles. Por supuesto, diferencias mayúsculas existen en los procesos de individuación en función de lugares, de historias o de variantes de dominación. Sin embargo, el objetivo de la comparación no es negar estas diferencias, sino hacer de tal suerte que ellas no se conviertan en obstáculos insalvables para la comprensión recíproca. Frente a la interdependencia de los fenómenos sociales es preciso orientar el análisis hacia la producción de un lenguaje capaz de dar cuenta de manera más unitaria de la diversidad del mundo. La producción de la solidaridad en la era de la globalización exige que cada individuo sea capaz de colocarse, imaginariamente, en el lugar del otro. Sin esta capacidad de translación, incluso si otros factores institucionales se ponen en plaza, la comunicación entre alteridades no será jamás una realidad.

En este punto, nuestra reflexión coincide con la preocupación que desde años Boaventura de Souza Santos (2005: 103) explora en sus trabajos a través de una teoría de la traducción «capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan». Más simple: para Santos, la solidaridad se equipara a una «forma de conocimiento emancipatorio», gracias al reconocimiento del carácter global y multidimensional del sufrimiento. «En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de ex-

particulares. Distinción simple, tiene el gran mérito de esclarecer la conversación. Si toda sociedad posee individuos (*agentes empíricos*), no todas las sociedades poseen «individuos» (si estos son juzgados únicamente desde la representación cultural particular del individuo soberano moderno) (Martuccelli, 2010b).

El objetivo es menos interpretar –o juzgar– lo desconocido a través de lo conocido que comprender unos y otros en referencia a un proceso de producción que, a pesar de su diversidad, presenta rasgos comunes

periencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad» (Santos, 2005: 175).

La formulación de Santos tiene el gran mérito de recuperar en términos operacionales un conjunto de esfuerzos críticos y deconstructivos hechos desde hace décadas por el pensamiento crítico, a fin de lograr salir de la imposición implícita de un marco de lectura reductor de las alteridades. Lo importante es establecer el espacio total de la traducción, puesto que es solo desde él que el conjunto de diferencias toma sentido, la exclusión-inclusión de la totalidad de cada una de ellas definiendo justamente el dominio de la universalidad (Laclau, [1996] 2000). El acento se desplaza entonces en cierto sentido de la preocupación exclusiva de la agregación y del reconocimiento de intereses comunes, como en la antigua estrategia contrahegemónica, hacia la necesidad de una legibilidad cruzada de las experiencias –una inquietud igualmente observable en el discurso sobre la multitud (Hardt y Negri, 2004). El objetivo es lograr una «equivalencia sin identidad», lo que supone hacer el «duelo de la traducción absoluta» (Ricoeur, 2004: 40; 19).

Sin embargo, y en este punto nos deslindamos de Santos, para lograr esta comprensión, el proceso de individuación, dada su universalidad, nos parece la mejor promesa de comunicación –y de discusión– en un mundo globalizado. Ciertamente, todo parece oponer, para regresar a la fórmula de Sartre, un campesino chino a un pequeño-burgués francés, y, sin embargo, a pesar de la distinta contextualización de sus experiencias, es necesario lograr una puesta en resonancia capaz de permitir, más allá de las evidentes y masivas diferencias, la acentuación de similitudes imprevistas. Para ello es preciso otorgar a las experiencias individuales, leídas desde el marco de la individuación, un rol mayor en la comprensión cruzada de la vida social. El objetivo, a fin de evitar el doble escollo del universalismo abstracto y de la diferenciación esencialista, debe establecer una similitud entre las *pruebas* a las cuales están sometidos los individuos a pesar de las distancias y de las diferencias. La globalización exige esta reorientación de rumbo en la producción de la solidaridad.

3. El centro del dispositivo: las pruebas del individuo

La individuación es una perspectiva particular de estudio que se interroga por el tipo de individuo que es estructuralmente fabricado por una sociedad en un período histórico. Para dar cuenta de este proceso es preciso privilegiar algunos grandes factores estructurales o bien, como propusimos hace varios años, interesarse por un conjunto de *pruebas* estructurales a las que están sometidos todos los individuos, pero desde posiciones diversas en el marco de una sociedad. Las

pruebas son, en este sentido, desafíos históricos, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuidos que los individuos están obligados a enfrentar en el seno de un proceso estructural de individuación.

Las pruebas poseen cuatro grandes características analíticas (Martuccelli, 2010a). En primer lugar, la prueba se asocia a un mecanismo de percepción desde el cual los actores resienten y entienden sus vidas como sometidas a un conjunto de desafíos o problemas específicos en los que son puestos a prueba. En segundo lugar, las pruebas suponen una concepción del actor que se encuentra obligado, por razones estructurales, a enfrentar estos desafíos. En tercer lugar, las pruebas se vinculan con la existencia de un conjunto de mecanismos informales de selección de personas que, sin invalidar el peso de las posiciones sociales y de los diferenciales de oportunidades que les son asociados, deja abierto el resultado final del proceso. En cuarto y último lugar, las pruebas no designan cualquier tipo de desafío o de problema vivencial, pero circunscriben un conjunto de grandes retos estructurales, particularmente significativos, en el marco de una sociedad. Para describir el modo de individuación propio de una sociedad es, pues, necesario identificar un número reducido y significativo de pruebas. A veces, y en función de las sociedades, habrá que privilegiar pruebas de índole institucional (escuela, trabajo, familia); otras veces se deberá dar más peso a pruebas relativas al lazo social (en relación con los colectivos, las normas, los otros); o incluso a experiencias colectivas extremas (de violencia, de crisis, de guerras). En todos los casos, las pruebas tienen una forma específica y distintiva para cada sociedad.

La individuación permite comprender bajo una perspectiva particular la dialéctica entre lo común y lo singular: comprender cómo individuos semejantes pueden enfrentar desafíos distintos, o bien, individuos distintos (y lejanos) pueden, sin embargo, enfrentar pruebas comunes; pero comprender también que enfrentando desafíos comunes los individuos fabrican su singularidad. Lo importante es comprender, desde un dispositivo de comprensión conjunta, la diversidad de las experiencias. Por supuesto, estudiar en detalle el proceso de difracción obliga a reconocer que no todos los actores, en el seno de una misma sociedad o entre sociedades diversas, están igualmente expuestos a las pruebas. No todos los actores sociales están, por ejemplo, igualmente expuestos a los riesgos de la globalización, lo que implica un amplio juego de declinaciones posibles, ya sea en función de la sociedad en la que viven (las sociedades del Sur o del Norte), del género (los diferenciales entre hombres o mujeres) o de la posición social (en los sectores populares o en las capas medias altas). Esta situación es la razón principal por la cual frente a la globalización no son admisibles ni la tesis de los escépticos ni la tesis de los hipermundialistas (Held *et al.*, 1999). Existen tendencias hacia una economía global, pero estas son indisolubles de la mantención de una serie de elementos propiamente nacionales e incluso regionales. Todo no es global

Las pruebas de la individuación pueden ser muy similares a pesar de las diferencias nacionales y culturales o de la distancia geográfica y social; permiten el impacto comprensivo generador de la solidaridad

(y, sin duda, no lo será en un futuro próximo), nada es ya solamente local. Si las semejanzas posicionales están siempre presentes, el proceso de individuación es irreductible a esta única consideración. Respetando la disimilitud de posiciones, debe reconocerse que existe, detrás de la aparente similitud estructural de las posiciones, una gran diversidad de situaciones y contextos reales que, durante mucho tiempo, una visión muy piramidal del orden social ha impedido observar. Por supuesto siempre es necesario considerar la existencia de grandes factores estructurales que ordenan lo esencial de la distribución de oportunidades y recursos. Pero esto no describe, sino de manera a lo más indicativa, los estados reales a través de los cuales se desarrollan las vidas personales.

Conservando en primer plano los cambios históricos y los inevitables efectos del diferencial de posicionamiento social entre actores, las pruebas permiten justamente dar cuenta de la manera en que los individuos, lejanos y disímiles, son producidos y se producen. Así concebido, la comprensión de experiencias permite el reconocimiento –y la comparación– de un gran abanico de experiencias sociales en la medida en que otorga una función importante al trabajo del individuo. En la búsqueda de las razones que singularizan a los actores frente

a pruebas estructurales comunes, lo importante es mostrar cómo, por ejemplo, y bajo qué procesos, individuos que disponen de las mismos recursos y cuyas posiciones sociales son en apariencia muy similares pueden conocer dificultades muy diferentes a la hora de enfrentarlas. Un esfuerzo en esta dirección ha sido realizado por Amartya Sen (1992 y 1999) a través de la noción

de *capabilities*. Cuestionando una concepción estática de las desigualdades, Sen se pregunta por lo que los individuos son efectivamente capaces de hacer en las diferentes sociedades. Visión profunda que permite poner de manifiesto similitudes ignoradas: establecer, por ejemplo, que actores sociales, que medidos en función de ciertos indicadores objetivos (ingreso per cápita, contexto nacional...) aparecen como desventajados, pueden, sin embargo, disponer en los hechos de márgenes de acción importantes. Este tipo de comprensión permite la producción de una inteligencia recíproca bajo la impronta de un impacto comprensivo original. Permite comprender cómo, por ejemplo, la experiencia de vida real de una persona limitada por un handicap motor es radicalmente distinta de alguien que, en apariencia y según las estadísticas, ocupa una posición social similar. Un marco que permite comprender también cómo y por qué actores sociales que disponen objetivamente de menos recursos pueden, sin embargo, dar prueba de mayor autonomía e iniciativa (como es el caso de las mujeres en muchos ámbitos sociales) (Tabboni, 1992).

Detrás de los contextos nacionales y de las posiciones estructurales, es preciso pues reconocer las similitudes y los diferenciales de experiencia y de iniciativa de los individuos gracias a la gramática de la resonancia entre pruebas. Propongamos un ejemplo de talla: la experiencia de pérdida del sentimiento de realidad atraviesa grupos sociales diferentes

puesto que su presencia es patente en la experiencia de las amas de hogar, de jóvenes emplazados en interminables procesos de inserción, de personas expulsadas de la vida activa, o de todos aquellos que viven en las múltiples sociedades paralelas que se construyen, paradójicamente, en el seno de las sociedades globales (Martuccelli, 2001). Más allá de las diferencias y de las distancias, es esta proximidad de experiencia social, frente a lo que debe concebirse como una prueba, la que es susceptible de engendrar solidaridades cruzadas. Es esta la vía que permitirá, a través de la afirmación progresiva de un conjunto de figuras sociales caleidoscópicas, poner en resonancia experiencias que hoy por hoy nos parecen absolutamente incomparables. Es por esta vía que nos parece posible superar en los años que vienen, en términos comprensivos, muchas de las separaciones actuales entre Norte y Sur, hombres y mujeres, o entre grupos sociales. Las pruebas de la individuación pueden ser muy similares a pesar de las diferencias nacionales y culturales o de la distancia geográfica y social. Y son ellas las que permiten el impacto comprensivo generador de la solidaridad. Repitémoslo: no todas las sociedades actuales conocen el tipo de diferenciación estructural propio a las sociedades industriales avanzadas, fenómenos de secularización o desarrollo económico, pero en todas ellas, los procesos de individuación –el conjunto estandarizado de pruebas sociales a las que están sometidos los individuos– poseen más de un elemento comparativo.

4. Hacia una sociología crítica de las resonancias

En el marco de los estudios sobre las *capabilities*, Martha Nussbaum ha puesto en práctica una intuición de este tipo. Sin olvidar de subrayar, por ejemplo, las especificidades nacionales o regionales de las mujeres en India de las cuales estudia las condiciones de vida, no duda en establecer paralelismos con los desafíos encontrados por otras mujeres en otros contextos como lo es el de las mujeres occidentales americanas (Nussbaum, 2000). La asociación, sin duda ilícita, cuando se subordina la lectura de las experiencias a la causalidad de los fenómenos o a la agregación de intereses, es no solo pertinente, sino incluso necesaria, cuando el objetivo fundamental es el impacto comprensivo recíproco desde las experiencias individuales. Para ello, como enfatizó en un trabajo anterior Nussbaum (1995), la imaginación literaria es un recurso posible que debe ser traído a colación: ella alimenta una actitud ética de un tipo particular, que nos conduce a interesarnos e implicarnos en la vida de los otros a pesar de las distancias y de las diferencias. Gracias a la imaginación literaria, cada uno de nosotros, sin renunciar a nuestra individualidad, es capaz de participar en la individualidad del otro, a «padecer» sus profundidades interiores, sus esperanzas, amores y horrores.

Este impacto comprensivo tiene que convertirse en el horizonte del trabajo crítico en aras a producir las bases de la solidaridad. Para ello, nuevos trabajos (sociológicos, antropológicos, políticos, culturales...) sobre los efectos de la co-

municación serán absolutamente necesarios. Para dar una sola ilustración, como ciertos estudios lo han establecido, la actitud de la opinión pública americana se modifica en función del grado de proximidad adquirido por el conocimiento: mientras más se conocen las condiciones y las situaciones de vida de los habitantes de ciertos países extranjeros, más reticente se revela, por ejemplo, a apoyar intervenciones militares o sanciones económicas a estos países (Harvey, 2001). En verdad, la generalización creciente de situaciones de este tipo invita a trabajos suplementarios. Nada conmina tanto a la reflexión como el contraste entre la indiferencia de la opinión pública europea frente a las masacres en la ex-Yugoslavia, en el corazón de Europa y sufridas por individuos definidos por una gran similitud social y cultural, y la reacción pública mundial hacia la suerte de las mujeres afganas bajo la dictadura de los talibanes.

Este último ejemplo es muy revelador; si bien la suerte de la mayoría de los hombres afganos fue (como la de las mujeres) ser víctimas de la dictadura, su destino no produjo –como el de tantas otras experiencias del Sur– ninguna emoción política global. La razón traza la diferencia entre la pura emoción y el impacto comprensivo. En el primero, solo nos mueve la

empatía o la compasión. En el segundo, la comprensión ajena se lee, se experimenta, en términos de reciprocidad subjetiva. Es, sin lugar a dudas, el principal mérito del feminismo en el mundo globalizado de hoy: el hecho de que la experiencia cotidiana de opresión sea el foco de pregnancia significativa de las luchas feministas desde hace décadas en todas partes hace que, de ma-

nera más o menos inmediata, las mujeres dispongan de un dispositivo que les permita experimentar la similitud de las experiencias a pesar de las diferencias o de las distancias de las condiciones sociales. Ninguna explicación causal fue movilizada en este proceso –las razones explicativas de la suerte de las mujeres afganas son en mucho ajenas a los problemas o desigualdades que sufren las mujeres en Occidente. Los intereses, más allá de las retóricas convencionales de uso, eran y son profundamente disímiles. Y no fue por supuesto la experiencia común de vida la que produjo este llamado a la solidaridad (poco o nada hay en común entre las situaciones de vida de las mujeres afganas y las mujeres occidentales). La resonancia no fue pues producida ni por las causas, ni por los intereses, ni por las experiencias. La resonancia fue el fruto de una gramática crítica, que en un mismo y solo movimiento produce a la vez la inteligencia objetiva del mundo y un impacto comprensivo.

La puesta en resonancia de las experiencias en un mundo globalizado no pasará más necesariamente por una progresión en generalidad (Boltanski, 1990). El camino de la solidaridad será muchas veces distinto e irá de una individualidad a otra. El objetivo no es únicamente afirmar el carácter serio de una experiencia individual (que es, y para siempre, el mejor aporte del feminismo a las luchas sociales) pero deberá pasar, y cada vez más, por la capacidad de percibir, detrás

de procesos colectivos, comunes o no, la singularidad de los individuos (una producción de la solidaridad, por reverberación de experiencias singulares, que irán así de lo particular a lo particular).

En el arte contemporáneo, y no solo en la imaginación literaria evocada un poco más arriba, es posible ya dar con esfuerzos de este tipo. Sophie Calle, por ejemplo, se esfuerza en algunas de sus obras a producir un colectivo a partir de la comunión de experiencias radicalmente individuales. Para ello utiliza una lógica artística que subraya la singularidad irreductible de cada experiencia y la resonancia que esta es capaz de tener en los otros. Así, por ejemplo, Calle pone en resonancia, a través de imágenes o de objetos, la experiencia de duelo de una persona íntima o el recuerdo de la tristeza irreductible de un día negro de una vida: si nadie nunca logra quitar la significación irreductiblemente singular de toda tristeza individual, el cara a cara con la tristeza del otro, aun permaneciendo otro, produce un impacto comprensivo de un tipo particular. La solidaridad deberá pues transitar desde el eco que suscita la experiencia singular ajena hasta su inteligencia a través de una gramática de pruebas existenciales y políticas, gracias al impacto comprensivo producido. La empatía hacia el sufrimiento del otro no es sino la primera etapa de la solidaridad que supone la comprensión de las experiencias singulares gracias a un conjunto común de pruebas. Las experiencias son diferentes en función de sus inscripciones sociales (ya se trate de la opresión femenina, del paro...) pero transmiten un sentimiento común en la medida en que se inscriben –y se experimentan– desde una gramática común. A la subsunción de lo particular en lo general –el movimiento crítico por excelencia– será necesario añadirle, y a veces substituirle, la progresión resonante entre singularidades –un movimiento que va de lo particular a lo particular. Una vez más, en su dimensión propiamente política, el reconocimiento de la humanidad del otro es efectiva solo cuando se reconoce, realmente, la similitud social entre las pruebas de vida.

El objetivo central es producir una resonancia –un impacto comprensivo– entre experiencias singulares gracias a su comunión en un conjunto de pruebas experimentadas –a pesar de sus diferencias– como comunes. Por supuesto no todas las similitudes darán lugar –ni tienen vocación a alimentar– movilizaciones colectivas. Pero es por esta vía como podrá establecerse una inteligencia política común y cruzada, y encaminarse hacia similitudes políticamente significativas y generadores de solidaridad.

Solidaridad y resonancias interindividuales: ¿cómo superar la guerra de las identidades?

A fin de mostrar las promesas analíticas y políticas de este dispositivo, propondremos en lo que sigue un análisis concreto. ¿Sobre qué bases producir la solidaridad entre individuos culturalmente diversos que viven en sociedades di-

ferentes? ¿Cómo superar el escollo de individuos culturalmente diferentes que son decretados como individuos que no tienen nada en común? ¿Sobre qué bases legitimar una intervención solidaria en contra de las barreras identitarias entre grupos? El proceso de individuación, las pruebas y la lógica de las resonancias, ¿permiten realmente sentar las bases de este nuevo horizonte de solidaridad?

1. Individuación e identidades

El primer escollo que se plantea para la solidaridad, y que la individuación debe deshacer, puede enunciarse fácilmente: las identidades son excluyentes entre sí. La razón de ello se deja rápidamente sobrentender, se debe a que cada identidad reposa sobre tradiciones particulares que las diferencian radicalmente unas de otras. Ahora bien, como Max Weber (1992: 331 [1913]) subrayó hace ya casi un siglo, «la identidad es, desde un punto de vista sociológico, un estado de cosas simplemente relativo y flotante». Es un aspecto que nunca debe olvidarse, puesto que permite en buena parte dar cuenta de por qué tantos actores defienden con tanto ahínco su identidad. Reconocer lo anterior implica aceptar algo que les parece inaceptable, esto es, que

el elemento que consideran como el más estable y sólido de su autopercepción posee una consistencia bien particular –una labilidad fundamental. Como lo resume justamente Claude Levi-Strauss (1983: 332), «la identidad es una suerte de hogar virtual al cual nos es indispensable re-

ferirnos para explicar un cierto número de cosas, sin tener jamás existencia real».

El proceso de individuación introduce de entrada un matiz. El análisis comparado de distintas experiencias indica que los actores –que todos los actores– construyen o reconstruyen identidades a partir de la mezcla de elementos diversos que desafían las fronteras tradicionales (Bayart, 1996; Gilroy, 1993). Ciertamente, algunas asociaciones y filiaciones son frecuentes (por ejemplo, la adhesión a ciertas identidades nacionales), otras son probables (la cultura juvenil), y otras que pueden en principio parecer incompatibles entre sí pueden, sin embargo, en la práctica y sin gran coherencia, ser articuladas por un mismo actor (como es el caso en muchos sincretismos religiosos). Dado el número impresionante de combinaciones posibles, ¿cómo no concluir aceptando la formidable elasticidad cultural de las identidades, y sobre todo los márgenes de los individuos, capaces de articular un gran número de tradiciones diversas?

Lo que el proceso de individuación subraya es que lo que es primero y general en todo proyecto identitario es la existencia del intercambio cultural –el hecho de que cada cultura o grupo social posea la capacidad efectiva de aclimatar y exportar formas simbólicas diversas (Hannerz, 1992). Es más, existe cada vez más una tendencia cultural omnívora que se generaliza. Por supuesto, este juego no es equitativo. Los actores poseen recursos distintos y las culturas poseen disimili-

tudes de poder. Y, sin embargo, como los estudios de Edward W. Said (1993) han señalado, las relaciones culturales entre el centro y la periferia, a pesar de la vigencia de la dominación, modifican –aun cuando no en la misma proporción– la vida tanto en los centros como en las periferias, tanto en las antiguas colonias como en las grandes capitales imperiales. Un proceso que hoy se generaliza en las grandes ciudades de los países centrales, y *a fortiori* en las ciudades globales del Sur, que son cada vez más verdaderos palimpsestos culturales. La globalización es un proceso de interdependencia múltiple y jerarquizada. Un número creciente de individuos construyen cada vez más su identidad en la encrucijada de culturas heterogéneas y en medio de situaciones marcadas por mecanismos de dominación (García Canclini, 1999: 124). Por supuesto, algunos individuos continúan percibiendo su identidad como un casco sólido y homogéneo. Pero progresivamente las identificaciones más o menos móviles están en vías de ganar sobre las fronteras.

En verdad, una vez reconocida esta apertura fundadora, lo importante (puesto que el punto concierne a *todos* los dispositivos simbólicos, las culturas hegemónicas como las culturas dominadas), consiste en explicitar la constitución de las fronteras. La elasticidad fundamental de las formas culturales entre sí explica, en mucho, la voluntad de construcción de fronteras identitarias durables. Las diversas vías por las cuales se inventan las naciones, o la tradición, se corresponden con procesos de cambio social y aperturas frente a los cuales se agudiza la necesidad de construir el sentimiento de culturas «auténticas». Y en este proceso, ninguna estrategia aparece como más frecuente –y paradójica– que la de naturalizar como rasgos propios elementos que en su inicio pertenecían a otro universo cultural y del cual se pretendía, al menos en principio, oponerse. En verdad, el vértigo de la elasticidad y de la pluralidad de las texturas culturales obliga al despliegue de este conjunto de estrategias de cierre identitario. A causa de la permeabilidad esencial de toda cultura o identidad, el primer acto de toda afirmación simbólica es justamente reprimir esta evidencia, construyendo un origen mítico o inmutable, erigiendo verdaderas barreras estratégicas (ya sea entre civilizaciones, religiones, tradiciones nacionales o identidades sociales).

Toda identidad se despliega a través de elementos preexistentes, se combina con ellos, los amalgama y los sintetiza, se cristaliza en formas cerradas o, al contrario, permanece abierto y permeable a nuevas revisiones, pero ninguna cultura escapa jamás a la mezcla. Lo que diverge son entonces las diversas estrategias puestas en práctica para explicar, y negar, lo inconfesable –la heterogeneidad de toda cultura e identidad. Problema cardinal de toda identificación: ninguna resiste por su pretendida autenticidad intrínseca. Consecuencia inevitable: a causa de su apertura intrínseca, cada identificación debe afirmar su especificidad a través de la construcción de barreras simbólicas sustantivas. De hecho, la identidad solo existe en tensión. O se opone o perece (Martuccelli, 2007b).

El objetivo central es producir una resonancia –un impacto comprensivo– entre experiencias singulares gracias a su comunión en un conjunto de pruebas experimentadas –a pesar de sus diferencias– como comunes

Repitámoslo: es porque toda identificación se confronta al vértigo de su porosidad esencial que ella debe constantemente afirmar sus fronteras en los intercambios sociales. La fuerza de la idea de Fredrik Barth (1995) no proviene únicamente de su afirmación del carácter relacional de toda identidad, sino que proviene también, incluso sobre todo, del hecho de que sus trabajos nos ponen en la vía de la íntima comprensión del fenómeno identitario que no existe sino en la medida en que logra instaurar una zona de seguridad alrededor de él bajo la forma de incompatibilidades simbólicas. Frente a esta realidad primera, el objetivo de toda estrategia identitaria es hacer «olvidar» el carácter contingente de toda identificación que generalmente no quiere ser percibida por lo que es –un proceso colectivo e histórico de intercambio fundamentalmente aleatorio. ¿Es necesario recordar que los elementos más naturales de una identidad son muchas veces injertos históricos? ¿Que la falda escocesa fue inventada por un cuáquero inglés a comienzos del siglo XVIII? ¿Que el turbán indio fue una imposición del Imperio británico? ¿Que, como algunos antropólogos han subrayado, los trajes tradicionales de ciertas poblaciones indígenas en América Latina son en verdad la recreación de hábitos de la España del siglo de oro? (Hobsbawm y Ranger, 1983). Lo que muchos actores habitualmente consideran como el

elemento más intangible, estable y sólido de su autopercepción no reposa, en los hechos, sobre ninguna realidad de este tipo. La identidad es un conjunto de resistencias y rechazos que rodean, cuidadosamente, un espacio plástico. Una identidad solo existe si logra reprimir la plasticidad alrededor de

la cual se constituye. Por lo demás, el carácter elástico, y osmótico, de las identificaciones no es un rasgo específico de la condición moderna. Pero a causa de la intensificación de los intercambios culturales, en ella el proceso es más consciente, más abierto, más difícil de negar. Una realidad que conoce incluso, en el proceso de globalización actual, un cambio cualitativo.

Primera consecuencia: el reconocimiento de la plasticidad identitaria que revelan los diferentes procesos históricos de individuación invita a desplazar la comprensión de los conflictos culturales. Paradójicamente, es en la porosidad de las formas culturales donde reside tanto la posibilidad de apertura y comunicación entre las identidades como el cierre comunitario y la deriva integrista. El que una identidad conozca uno u otro avatar no depende de la supuesta impenetrabilidad de las culturas sino de los contextos políticos que le dan, en último análisis, su verdadera razón de ser. Es desde las experiencias concretas de los individuos que deben aprehenderse una y otra. Todos, en todos lados, están enfrentados a la misma prueba incluso si esta toma carices muy distintos.

Pero si lo anterior es justo ¿por qué entonces se expande la idea de la «guerra de los dioses» y tras ella de la incompatibilidad entre individuos lejanos y disímiles? En mucho, porque se amalgaman confundiendo cuestiones diferentes; este aspecto es bien visible en la obra de Samuel Huntington (1997

y 2004), quien transita de las realidades geopolíticas internacionales a las experiencias de cohabitación cultural en los países occidentales o entre individuos de distintas culturas, pasando por los clivajes plurinacionales en sociedades marcadas por historias y legados institucionales muy diferentes. Las tres cosas son radicalmente distintas y en ninguna de ellas, bien vistas las cosas, se impone la visión sombría de Huntington. El choque entre islam y cristianismo no es hoy por hoy una verdad geopolítica; el desmembramiento inevitable de los estados plurinacionales no es una verdad histórica –es suficiente oponerle a la ex-Yugoslavia, la experiencia de Suiza–, y no hay razones para pensar que la inmigración latina en los Estados Unidos sea la punta de lanza de una quinta columna.

Sin embargo, recusar estas amalgamas no implica que no haya problemas e incluso temas de discusión particularmente álgidos que generan verdaderos choques interculturales. Bhikhu Parekh (2000: 264-265) ha dado, por ejemplo, una lista de doce de ellos (que incluyen, entre otros, la circuncisión femenina o la poligamia, laceraciones de ciertas partes del cuerpo, rituales de sacrificio de animales, uso de pañuelos o turbantes tradicionales, separación en ciertos ámbitos de hombres y mujeres, rechazo de la escolaridad pública). Ante estos ejemplos, ¿qué actitud debemos adoptar? Como veremos en el siguiente apartado, frente a estas oposiciones, la tolerancia, y el relativismo cultural que la anima, es a todas luces insuficiente para resolver tensiones de esta índole. ¿Por qué? Porque dan visos de legitimidad a la idea de la existencia de culturas cerradas e incompatibles entre sí. La salida de estos dilemas no puede llevarse a cabo sin una toma de posición. Firme. Clara. Inequívoca. Una posición que disuelve la guerra de los dioses a escala de las experiencias personales.

2. Identidades culturales y pruebas sociales

¿Qué es en el fondo lo que es común a *todos* los cierres identitarios? La negación del individuo. Es esta negación que se encuentra en efecto en la raíz de los callejones sin salida de la incomunicación, ya sea en el esencialismo de la identidad (que niega el trabajo de recomposición que es propio a cada individuo), ya sea en la guerra de los dioses (que termina congelando la historia en el ámbito de *las* culturas y de *las* sociedades, decretándolas incompatibles entre sí). En los dos casos, se olvida que en las culturas y las sociedades hay individuos vivos y móviles.

Como tantas veces en las ciencias sociales, frente a la imposible solución intelectual de un dilema es preciso recurrir a una *disolución práctica*. No se trata, sin embargo, de una salida ecléctica. La resolución no pasa por una rearticulación de los términos presentes en el dilema; una vez aceptados los términos del cierre identitario no hay salida. No obstante, no hay por qué desesperar. Si los debates identitarios no tie-

nen soluciones teológico-filosóficas, estos poseen, en cambio, múltiples disoluciones. En la raíz de estas disoluciones se halla una razón simple. Se llama «el individuo».

Es en parte, notémoslo, a lo que apunta la versión del universalismo que propone Benhabib (2006: 177) en torno a tres grandes principios: reciprocidad igualitaria, autodescripción voluntaria y libertad de salida y asociación. Sin embargo, la autora subordina estos principios a una estrategia política –aquella que rechaza el holismo cultural y tiene «más fe en la capacidad que tienen los actores para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática». Pero esta vía muchas veces conduce a un callejón sin salida. Lo importante es, más allá de los diálogos logrados o frustrados, saber en nombre de qué criterios y en qué circunstancias, incluso más allá del diálogo, es posible construir la solidaridad. Y construirla desde la toma de conciencia compartida que unos y otros afrontan, desde lugares diferentes, una prueba común –la de forjarse una identidad a través de elementos disímiles. Y en este trabajo, desde contextos distintos, lo que la mayor parte de individuos de *carne y hueso* buscan es consolidar sus capacidades de acción. Una postura que, como veremos, permite

disolver una serie de tensiones por lo general o presentadas como irreconciliables o, curiosamente, no percibidas en su verdadera alteridad cultural. No es yendo «hacia arriba» sino anclando los problemas «hacia abajo» donde se encuentra la salida de los *impases* identitarios y tras ellos un impacto comprensivo de un nuevo cuño entre individuos lejanos y disímiles. A veces,

incluso, es preciso reconocer que, a escala de los individuos, prácticas de imposición holística (como, por ejemplo, el uso del pañuelo islámico) esconden de hecho emancipaciones de los actores dentro de su propia tradición (Göle, 2005).

La solidaridad se vuelve posible porque, más allá de la diversidad de sociedades, unos y otros *inteligén* sus existencias como enfrentadas a una prueba común. Es a saber: detrás de la identidad cultural se juega en verdad una de las articulaciones entre lo colectivo y lo individual. El lenguaje de las pruebas pertenece al ámbito de la sociología, pero otras épocas ya dieron ejemplos posibles de estrategias de este tipo. En el otoño de la Edad Media, cuando las guerras de religión se afirmaban, una historia simple y sabia recorre Europa. Próximo a su muerte, un rey que poseía un solo anillo real, pero que tenía tres hijos, se encuentra ante el dilema de saber a quién de ellos debe dárselo. ¿Al mayor? ¿A aquel a quien él más ama? ¿Al más justo? Ante la imposibilidad de elegir, el rey decidió llamar a un orfebre y le dio una consigna precisa: fundir el oro del anillo inicial, aliarlo con otros metales y fabricar tres nuevos anillos. Cada uno de ellos poseería así una parte del anillo inicial. Tal vez, quién sabe, lo poseerían incluso en dosis diferentes, pero nadie, ni el mismo rey, ni el mismo orfebre, serían capaces de saber a ciencia cierta cuál de ellos, en caso que lo tuviera, conservaría una proporción mayor. La alegoría servía por supuesto para hacer referen-

cia a las tres religiones entonces en pugna en Europa: el cristianismo, el judaísmo y el islam. El rey –Dios– habría dado una parcela de verdad a cada una de ellas, pero nadie sabía a ciencia cierta en qué proporción. Todos se encontraban así enfrentados a una prueba común –la verdad de la fe.

Muchas cosas nos separan sin duda de los implícitos de un relato de este tipo. Pero hay algo que aún podemos aprender de este ejemplo. Cuando la guerra de los dioses se insinúa, más vale buscar, a escala de los individuos, formas de disolución práctica –formas que pasan por un trabajo de imaginación a fin de construir, por resonancias interindividuales, la similitud de la prueba a la cual cada uno está enfrentado.

3. Individuos y resonancias críticas

Pero ¿es posible sentar solidaridades con individuos lejanos y disímiles? ¿Cómo respetar costumbres culturales que chocan contra «nuestras» visiones morales? Los partidarios de la comunicación identitaria se apresuran en denunciar las acciones de solidaridad (y de injerencia) realizados en nombre de principios universalistas como estrategias apenas disimuladas de dominación. Un buen ejemplo se encontraría en las tensiones entre derecho consuetudinario y derecho liberal. ¿Cómo encarar el diálogo?

Regresemos a la regla que acabamos de enunciar y veamos si es posible constatar, a escala del individuo, una disolución práctica de esta aporía. El problema toma dos formas distintas según si se plantea en el seno de una misma entidad política o entre individuos que viven en sociedades diferentes. En el primer caso, una de las soluciones políticas encontradas ha sido el otorgamiento de derechos especiales a ciertas comunidades, por lo general dentro de una autonomía territorial, pero esto solo ha sido posible dentro del marco común de la vigencia de derechos universales (por lo general de corte liberal) propios del conjunto de los miembros de un Estado-nación. El derecho consuetudinario solo tiene vigencia en la medida en que no se vulneren estos principios fundamentales. Los puntos de fricción, como lo ejemplifican ciertas situaciones en América Latina, no son menores, como en el caso de las prácticas punitivas de ciertas poblaciones indígenas (que legitiman, por ejemplo, el recurso a fuertes castigos físicos) o cuando el derecho consuetudinario entra en choque con los principios de igualdad de la mujer (Sorj, Martuccelli, 2008). Los partidarios de la guerra de dioses se frotan las manos: ¡he ahí, por fin, una verdadera incompatibilidad! El problema, por lo demás, sería aún más patente tratándose de individuos que viven en naciones diferentes regidas por reglas distintas.

Desde una lógica ideal, en efecto, toda intromisión externa en una comunidad o país debería juzgarse como una intervención ilegítima. Pero esta conclusión solo es inevitable si se acepta el error de la clausura particularista –a saber, si se

hace «como si» todos los miembros de una comunidad adhirieran, sin fallas, a los usos de la tradición (lo cual por lo demás tampoco es cierto entre los miembros del supuesto grupo *moderno*). Esta representación se revela falaz apenas nos centramos en los individuos. Aceptar la existencia de una incompatibilidad radical supone encerrar a las comunidades (indígenas, religiosas, políticas...) en una tradición intangible, en verdad, caer en una visión ingenuamente ahistórica (y profundamente autoritaria) que transforma ciertas prácticas culturales, históricamente construidas, y por ende móviles, en criterios indelebles de una tradición. Una posición que, al congelar las identidades, las priva simplemente de la posibilidad de cuestionarse desde el interior, y silencia por tanto las voces que, en el seno de esas comunidades, enuncian otras demandas. El bosque comunitario esconde el árbol de las singularidades individuales.

No existe, pues, en la práctica un campo insuperable de conflicto, pero sí una doble reificación falaz tanto de la identidad consuetudinaria como de la identidad moderna, que olvida el conjunto de evoluciones, incluso recíprocas, existentes entre una y otra. En contra de lo que el esencialismo identitario quiere imponer, es en el seno de cada comunidad, y no

solamente como una intromisión desde el exterior, donde se constatan divisiones y discusiones entre partidarios de distintas lecturas de la tradición –y a término, por supuesto, y como lo muestran tantas voces indígenas femeninas, defensoras sin ambages de la vida individual contra los dictados de una tradición congelada.

El principal problema no se expresa en los términos de la tensión entre universalismo y dife-

rencialismo, sino que se disuelve en los términos de las libertades concretas de los individuos. Para expandirlas, en el seno de un Estado, es necesario a la vez reconocer los derechos de las minorías con el fin de proteger los ciudadanos de las injusticias creadas, implícita o explícitamente, por las instituciones nacionales; pero es también indispensable que el Estado otorgue protecciones para que los individuos ejerzan su libertad dentro de los grupos minoritarios de los que forman parte –y a veces en contra de ellos. Es justamente este aspecto el que obliteran todos aquellos que piensan las demandas identitarias de manera esencialista y que desarrollan concepciones totalitarias de la identidad: curiosamente, en el seno de la Alteridad, todos serían iguales. La categoría grupal anula las especificidades individuales. Y tras ellas, las libertades.

El desafío, por supuesto, no se plantea en los mismos términos según si la cuestión se plantea en un ámbito nacional o a nivel internacional; pero en ambos casos, la solidaridad exige la capacidad de establecer un vínculo particular entre individuos más allá de las barreras identitarias grupales. En todos los casos, la solidaridad nace de la comprensión recíproca de la prueba común a la cual unos y otros, en contextos diferentes, están sometidos, a saber la articulación de lo colectivo y de lo individual.

4. La solidaridad más allá de las identidades

Hemos traído a colación el ejemplo anterior porque en él se vislumbra con claridad lo esencial de las dificultades para establecer un puente entre individuos lejanos y disímiles: dejar creer en la existencia de una identidad particular cerrada, asociar la universalidad a una lectura más o menos subrepticamente culturalista, concluir en una incompatibilidad radical de culturas. Y tras ella, la imposibilidad de toda solidaridad entre individuos pertenecientes a grupos culturales disímiles. Frente a esta conclusión, se vislumbra el interés de optar por el recurso a la disolución individualizadora. Desde la escala del individuo, en cada litigio, es posible observar cómo se disuelven ciertos problemas, cómo cohabitan en la realidad posiciones encontradas, cómo se negocian los acuerdos sobre los cuales reposa la vida social efectiva.

Pero una estrategia basada en la valorización de las experiencias individuales ¿no privilegia en el fondo una posición cultural en detrimento de otras? Reconozcamos que no se trata de una perspectiva neutra –la toma de posición es neta y clara– pero no por ello se trata de una estrategia exclusiva de una sola tradición cultural –incluso si es en el marco del liberalismo político occidental donde esta tradición ha obtenido sus principales traducciones institucionales. ¿De qué postura se trata? De una actitud que defiende no *las* culturas o *las* sociedades, sino una evaluación de los fenómenos desde la escala de los individuos. Una vez más, ¿no supone esto adherir a los valores de una cierta versión cultural del universalismo? ¿A una versión liberal del individuo? No. Por una gran razón. El individuo que se defiende no es el sujeto occidental (y las representaciones que le van asociadas), sino el individuo de «carne y hueso» como miembro singular de un colectivo e inmerso en un proceso histórico de individuación. Una actitud que invita a adoptar este nivel como escala legítima de percepción de los fenómenos colectivos. A través de una lectura abiertamente crítica hacia todo culturalismo, Amartya Sen (1999) ha dado una demostración fehaciente: el hecho de que pueda establecerse un vínculo entre las dictaduras y las hambrunas, y una fuerte corrección de esta relación en el marco de los regímenes democráticos, permite juzgar de manera universal, a escala del individuo y de la vida humana (y más allá por ende de cualquier sensibilidad cultural), las políticas establecidas.

Esta perspectiva de lectura es transversal a las diferentes culturas y apunta a una verdadera inteligencia cruzada de experiencias. En el seno del Occidente actual sería así, por ejemplo, posible mostrar la presencia de matrices políticas (incluso en parte de raigambre liberal) que defienden los privilegios de los colectivos sobre las vidas individuales. Y en el mismo sentido sería posible encontrar, en otras áreas culturales, e incluso en períodos remotos, ejemplos de defensa de los individuos (como entes empíricos de «carne y hueso») contra las lógicas grupales. ¿Es necesario recordar que actitudes de este tipo se encuentran en el origen de las grandes tradiciones religiosas actuales, donde un líder se opuso a los designios de la comunidad en la cual

nació? ¿Que una actitud de este tipo está presente en el combate ambivalente de Antígona?

Inútil multiplicar los ejemplos: lo que está en cuestión en estas experiencias universales es la articulación –y los conflictos– entre la afirmación individual y las reglas de un colectivo. Un proceso que la universalidad de los procesos de individuación activos en toda sociedad permite comprender desde términos disímiles, pero que no por ello reenvían menos a una prueba común. Es cierto que, en algunos casos, este proceso se representó a través de una tensión entre el individuo y el grupo (y ello tanto en Occidente como también entre ciertas figuras tradicionales del pensamiento chino o en el tema de la excentricidad de la cultura japonesa). En muchos otros casos, el individuo (como sujeto) se piensa por el contrario como indisociable de su grupo. Pero en uno y otro caso, la percepción de la vida social a escala del individuo permite reconocer, más allá de las lecturas culturales específicamente occidentales del individuo-sujeto, la existencia de injusticias a nivel del individuo-empírico (o si se prefiere de «carne y hueso»). Sí, por supuesto, existen individuos en el Sur (Martuccelli, 2010b).

Una actitud de este tipo no es pues neutra. Exige una toma de posición. Firme. Nos obliga a defender los individuos-empíricos tanto de los encierros identitarios como de las amputaciones universalistas. Esta defensa es intransigente y transcultural. Pero para lograrlo, las estrategias, ellas, son múltiples. A veces, para expandir la libertad o proteger la vida, es necesario defender instituciones colectivas; en otros casos, por el contrario, es indispensable apoyar iniciativas individuales. Nada de raro en ello. Hoy como ayer, hay hombres autoritarios en sociedades abiertas; pero ayer como hoy, con una urgencia que hace imposible no escuchar estas voces, hay también mujeres libres en comunidades cerradas.

Referencias bibliográficas

- Achúgar Hugo. «Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia», en: Herman Herlinghaus, Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia*. Berlín: Langer, 1994, p. 233-255.
- Barth, Fredrik. «Les groupes ethniques et leurs frontières» [1969], en : Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart. *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995, p. 203-249.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford: Polity Press, 1993.
- Bayart, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard, 1996.
- Beck, Ulrich. *La société du risque* [1986]. Paris: Aubier, 2001.
- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura* [2002]. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2006.

- Boltanski, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris : Métailié, 1990.
- *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993.
- Crespi, Franco. *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Dumont, Louis. *Homo Aequalis* [1977]. Paris: Gallimard, 1985.
- Duvignaud, Jean. *La solidarité*. Paris : Fayard, 1982.
- Foucauld, Jean-Baptiste de y PIVETEAU Denis. *Une société en quête de sens*. Paris: Odile Jacob, 1995.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas* [1989]. México: Grijalbo, 1990.
- *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 2004.
- *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic*. London: Verso, 1993.
- Gole, Nilüfer. *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris : Gallimard Editions, 2005.
- Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Hardt, Michael y Negri Antonio. *Multitude*. Paris: La Découverte, 2004.
- Harvey, David. «Cartographic identities: geographical knowledges under globalization». *Spaces of Capital*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, p. 208-233.
- Held, David; McGrew, Anthony; Goldblatt, David, Perraton, Jonathan. *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Hobsbawm Eric y Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Huntington, Samuel. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad estadounidense*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Laclau, Ernesto. *La guerre des identités* [1996]. Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000.
- Laclau Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- Levinson, Charles. *Le contre-pouvoir multinational. La riposte syndicale*. Paris: Seuil, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude. *L'identité*. Paris : P.U.F, 1983.
- Martucelli, Danilo. *Dominations ordinaires*. Paris: Balland, 2001.
- *La Forgé par l'épreuve*. Paris: Armand Colin, 2006.
- *Gramáticas del individuo* [2002]. Madrid: Losada, 2007a.
- *Cambio de rumbo*. Santiago: LOM Ediciones, 2007b.
- *La société singulariste*. Paris : Armand Colin, 2010a.
- *¿Existen individuos en el Sur?* Santiago: LOM Ediciones, 2010b.
- Mestrovic, Stjepan G. *Postemotional Society*. London: Sage Publications, 1997.
- Nussbaum, Martha. *Poetic Justice*. Boston: Beacon Press, 1995.
- *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris : Bayard, 2004.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.
- Santos Boaventura Sousa de. *El milenio huérfano*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Sen, Amartya. *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- *Development as Freedom*. New York: Alfred Knopf, 1999.
- Sontag, Susan. *Devant la douleur des autres*. Paris: Christian Bourgois, 2003.
- Sorj, Bernardo y Martucelli, Danilo. *El desafío latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Tabboni, Simonetta. *Costruire nel presente*. Milano: Franco Angeli, 1992.
- Terestchenko, Michel. *Un si fragile vernis d'humanité*. Paris : La Découverte, 2005.
- Tester, Keith. *Moral Culture*. London: Sage Publications, 1997.
- Wallerstein, Immanuel. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, 2004.
- Weber, Max. «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive» [1913]. *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Presses Pocket, 1992.
- Wright Mills, Charles. *L'imagination sociologique* [1959]. Paris: La Découverte, 1997.